



مجموعه مقالات سموزيم

مکتب امنيتي هرات

جوزا ۱۳۹۸ - کابل

جلد اول





نخستین سمپوزیم بین المللی مکتب امنیتی هرات

مجموعه مقالات

عقرب ۱۳۹۴ - کابل

©۱۳۹۸ انستیتوت مطالعات استراتژیک افغانستان

انستیتوت مطالعات استراتژیک افغانستان پژوهش‌کده‌ای مستقل است که در عقرب ۱۳۹۱ به هدف فراهم‌سازی زمینه‌ی علمی و آکادمیک برای ارزیابی موضوعات راهبردی افغانستان در سطح منطقه‌ای و بین‌المللی تأسیس شد. انستیتوت تلاش دارد از طریق انجام پژوهش‌های مستقل، ترجمه و انتشار کتاب‌ها و مقالات علمی، برگزاری همایش‌ها و کنفرانس‌های ملی و بین‌المللی، به رشد و بهبود دموکراسی، امنیت، صلح، حکومت‌داری خوب و سایر مسائل در جامعه کمک کند.



نخستین سمپوزیم بین‌المللی مکتب امنیتی هرات: مجموعه مقالات

تاریخ چاپ، جوزا ۱۳۹۸

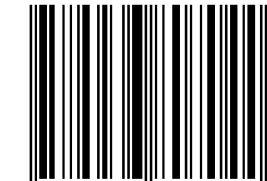
شماره نشر: AISS-B-05-2019

شمارگان: ۵۰۰ نسخه

نشانی: قلعه ۹ برج، کارته پروان، کابل، افغانستان

شماره تماس: ۰۰۹۳۲۰۲۲۳۲۸۰۶ - ۰۰۹۳۷۹۹۸۴۰۱۶۱

ISBN 978-9936-8070-4-4



9 789936 807044

فهرست

- ۱..... مکتب امنیتی هرات، در کابل.....
- ۹..... مکاتب امنیتی جهان و تأملاتی برای مکتب امنیتی هرات.....
- ۱۹..... عرفان و قدرت.....
- ۳۵..... مولانا و صلح اجتماعی.....
- ۴۳..... امنیت از نگاه بیدل و ابن عربی.....
- ۵۷..... تأثیر عرفان خراسانی بر تساهل سیاسی و اجتماعی در هند.....
- ۶۳..... جنگ و صلح در شاهنامه فردوسی.....
- ۷۵..... مبانی فکر سیاسی امیر علی شیر نوایی.....
- ۸۷..... سیاست و امکان‌ها و ظرفیت‌های عرفان.....
- ۹۵..... جنسیت و قدرت در سیاست‌نامه خواجه نظام‌الملک.....
- ۱۰۷..... فتوت‌نامه‌ها و نقش اجتماعی - سیاسی آن‌ها.....
- ۱۱۵..... نسبت‌سنجی عرفان و سیاست.....
- ۱۳۱..... امیر حمزه شینواری، شاعر عارف.....
- ۱۳۷..... پیر بایزید روشن‌ان اوپه پنبنتی تصوفی عرفانی فرهنگ کی دهغه اغیزه.....
- ۱۵۱..... سوله او جگره د ادبیاتو په هنداره کی.....

مکتب امنیتی هرات، در کابل

رضا محمدی، دبیر سمپوزیم و مشاور انستیتوت

مکتب امنیتی هرات در پی گشودن بحثی تازه مبتنی بر نزدیک کردن حوزه مطالعات امنیت، ادبیات و عرفان است. عرفان که جانمایه فرهنگ مشرق زمین و عامل وحدت اقوام و قبایل و مذاهب مختلف در افغانستان بوده است، در طی دوره هایی از تاریخ افغانستان و منطقه، مرامنامه سیاسی دولت‌ها را تشکیل می‌داده است. دولت‌های صفویه، زندیه، مغولان بابری در کابل و دهلی و بالاخره تیموریان هرات را به طور مثال می‌شود نام برد.

بسیاری از مستشرقین، اساتید و پژوهشگران حوزه افغانستان، درین نکته هم نظرند که "بزرگترین عامل توازن امنیت و تساهل و آرامش سیاسی و مذهبی در افغانستان و آسیای میانه، قدرتمند بودن پایگاه‌های تصوف درین منطقه بوده است. برای این دولت‌های مختلف برین محور ساخته شده و حکمروایی می‌کرده اند. به این معنی که مردم بیشتر از فقها، تابع پیران معرفت و خانقاه‌ها بوده اند."

همه این دولت‌ها، جدا از تفاوت‌های فراوان‌شان در بخش‌های عمده‌ای با هم شریک بوده اند. ازین جمله می‌توان تساهل و تسامح در عقاید مذهبی و سیاسی و بعد روش مردم داری عدل محور و کمک گرفتن از صوفیان و تکیه بر اخلاق را نام برد.

جدا ازین، ادبیات فارسی جدا از دوره های تغزلی و مدحی، دوره های حکمی و اخلاقی و تعلیمی - سیاسی موثری نیز داشته است. ادبیات در فرهنگ شرق و به طور خاص در فرهنگ فارسی، اهمیت فراوانی داشته است. فرهنگ فارسی منحصر به پویندگان یک زبان نیست که شامل حوزه تمدنی وسیعی می‌گردد که در آن زبان های مختلف اعم از ترکی و پشتو و کردی و اردو تکلم می‌شده اند. بنا بر آموزه‌های معرفتی اسلام "الشعراء تلامیذالرحمان" که درین قول با ریگ ودا همراهست: "شاعران شاگردان خداوندند"، نشانه جایگاه و پایگاه اهل قلم در قدرت و مناسبات دولت و ملت یا حتی مناسبات بین دول در منطقه ماست.

این سنت که قبل از اسلام در حکومت داری منطقه ما وجود داشته است. و کتاب شگفت "کارنامه اردشیر پاپکان یا بابکان" و اردوایر نامه، تفاسیر اوستا و آثار شاگردان مانی و مزدک گواهان آن است. بعد از اسلام هم با ورود خانواده اهل ادب و فضیلت برامکه بلخی به دربار خلافت اسلامی بغداد دوباره رونق گرفت.

در منطقه ما اما، دربار سامانی را حکیمی مثل بلعمی اداره می‌کرده است، که استراتژی بومی سازی سیاست و استقلال ملی و عقل و اخلاق گرایی را توصیه و رواج می‌داده است. درین دوره همچنین

شاعران دانشمندی مثل شهید بلخی، کسایی مروزی، رودکی سمرقندی هر کدام به نحوی در سیاست‌گذاری‌ها نقش داشته‌اند. متأسفانه بخش عمده‌ی آثار این عهد، در روزگار بعد با عصبیت‌های دینی نابود شد اما آن چه از تاریخ بلعمی و محدود آثار به جا مانده می‌توان دریافت نوعی رجعت به اخلاق زرتشتی و آمیزش آن سنت‌های کهنسال با دین تازه ایست که دیگر عربی نبود، ترجمه کللیله و دمنه به نظم و ترجمه آثار حکمای یونانی و چینی نوید باز ساخته شدن شهرهای آی خانم و بگرام بود، دو شهری که نمایش گنجینه‌هایش در غرب، روزنامه‌نگاران را متحیر کرد که چگونه در عین زمان سه مدنیت متفاوت زرتشتی، ودایی و هلنی دو هزار سال قبل، همزیستی توأم با مدارا داشته‌اند. شاعران نوعی شادخواری و یگانگی را تبلیغ و تبیین می‌کرده‌اند مثلاً:

شاد زی با سیاه چشمان شاد

که جهان نیست جز فسانه و باد (رودکی)

یا

در سفر آیند به هم ای عزیز

مروزی و رازی و رومی و کرد

(رودکی)

از شمار دو چشم یک تن کم

از شمار خرد هزاران بیش

(بلخی)

شنیده‌ام که بهشت آن کسی تواند یافت

که آرزو برساند به آرزومندی

(ابوشکور بلخی)

مثلاً، حکایت رودکی و امیر سامانی و شعر معروف "بوی جوی مولیان آید همی" شهره خاص و عام است. این که چطور با یک شعر پایتخت دولت تغییر کرد و ازین قبیل بارها و بارها این شعر بوده که اخلاق و رفتار امرا را تغییر داده است. مرکز شرق‌شناسی سنت پترزبورگ روسیه نیز درین سال‌ها روی تاثیر شاعرانی چون امیر معزی و ابن یمین بر حکومت‌های روزگارشان تحقیق می‌کنند.

به همین ترتیب، فردوسی در هر کدام از تراژیدی‌هایش، مراحل مختلف تضاد سیاسی را از گفتگو تا حرمت و جوانمردی و بالاخره جلوگیری از جنگ‌های وسیع و مدارا و حتی ناکارایی حکومت دینی را به صورتی تمثیلی توضیح می‌دهد. "چو با تخت منبر برابر شود/ همه زان بوبکر و عمر شود" شاهنامه او کتابی کامل از آداب حکومت‌داری و سیاست‌ورزی بر اساس پیشنهادهای حکیمانانه است، از قصه ضحاک ماردوش و قیام کارگری کاوه و نوع حکومت فریدون.

فریدون فرخ فرشته نبود

ز نور و ز آتش سرشته نبود

به داد و دهش یافت این نیکویی

تو داد و دهش کن فریدون تویی

و حتی حکومت داری زنان که گاهی سخت می تازد "یکی دختری داشت پوران به نام/چو زن شاه شد کارها گشت خام" و در دیگر بخش ها، چگونگی سود جستن از آنان را در رهبری و فرماندهی شرح می دهد و می ستاید. همه کتاب او در حقیقت، ستایش نامه یی برای صلح و ذکر زشتی های جنگ و برتری گفتگو و مدارا بر قتال است اما جوهره فکر او فتوت و مروت است.

در دوره غزنویان، نقش فردوسی و دیگر حکماء را برای بازگشت به اساطیر و کهن الگوهای ملی و همچنین صلح طلبی، اخلاق گرایی و شیوه های جوان مردانه مراده و رابطه با دیگر کشورها را نمی توان انکار کرد. چنان که نقش عنصری و فرخی و سنایی را در تربیت پادشاهان و رجال برجسته سیاسی و شیوه های رفتاریشان نمی شود نادیده گرفت. حتی شاعر شادخواری چون منوچهری در مدیحه های جادویی اش، مثلا در جنگ لشکر بهار و زمستان، سعی می کند آداب سیاست و ادب حکومت داری و نوع برخورد با مردم را در توصیف آرمان شهر (اتوپیا) سیاسی به تمثیل توضیح دهد. یکی دیگر از شاهکارهای دوره سبک خراسانی، کتاب جاودانه "منطق الطیر" عطار نیشابوری است. او سفر مثالی مرغان را برای جستجو و یافتن سیمرغ که خدای مثالی عهد باستان است، در قالب داستانی نمادین روایت می کند و این که سرانجام در قله قاف مقصود، مرغان درمی یابند که سیمرغ چیزی جز جمع همه آنان با هم دیگر نیست. روایتی از مدارای سیاسی و اجتماعی ازین که همه راه ها و فکرها به مقصدی یگانه می رسند و سعادت تنها با صلح کل و هم پذیری و همراهی به دست می آید. به همین روال در دوره های بعدی، شاعری همانند سعدی برای حکومت با دو کتاب گلستان و بوستان، مرامنامه سیاسی نوشته است. دو کتابی که در طی هفت صد سال گذشته در همه منطقه ما برای گویندگان همه زبان ها تعلیم داده می شده، پیش از آن که بیماری شوونیزم جدید، ملت ها را از هم و ازین سرچشمه های معرفتی دور کند. هم چنان که سیاست نامه خواجه نظام الملک، قابوس نامه و غیره... هر کدام کتاب های کامل در باره سیاست اند و طرفه این که این آثار بزرگ را ما نه در دانشکده های سیاست که به عنوان متونی ادبی می خوانده ایم و همین سبب غفلت ما در بهره برداری به سزا از آنان بوده است.

دوره های بعدی تاریخ سیاسی منطقه ما نیز خالی از تاثیر تصوف و ادبیات نیست. به طور مثال می توان دوره زندیه و صفویه را اشاره کرد. هر دو دوره ای که کمر بسته های تصوف زمام امور را به دست داشتند. از دوره زندیه به عنوان مثالی ترین دوره تاریخ سیاسی منطقه همواره در نوشته های تاریخی و ادبی یاد کرده اند. دوره ای که منش سیاسی حکومت بر عدل داخلی و سیاست خارجی بدون

تنش استوار بوده است. به ندرت وارد جنگ می‌شده و در ضمن امنیت داخلی را نیز نه با تهدید که با شفقت و لطف تامین می‌کرده است.

دوره حکومت صفویه نیز، بخصوص اوایل این حکومت که بر تصوف مبتنی بوده است. چنان‌که از کتاب "صفوه الصفا" برمی‌آید، دوره ای سرشار از اخلاق‌گرایی بوده است. صفویه حتی جنگ را نیز بر اساس دستورات و تعالیم اخلاقی صفویه توجیه و اداره می‌کرده اند. و همچنین حکومت‌داری و برقراری امنیت داخلی و بیرونی را به قول خودشان با دو مسأله‌ی "خُلق با حق و خلق با خلق" انجام می‌داده است.

به این روایت می‌توان، سلسله مغولی هند را نیز اضافه کرد. جلال الدین اکبر که شهر جلال آباد نامش را از او گرفته است، موسس نوعی آیین تازه به نام دین الهی برای آشتی مذاهب در سایه سیاست بوده است. نواده او داراشکوه اما یکی از تیورینس‌های حکومت داری مسامحه‌گراست. ترجمه او از اوپانیشادها اولین ترجمه فارسی از یک متن مقدس هندویی است و رساله او با نام "مجمع البحرین" یکی از مهم‌ترین کتاب‌ها در آشتی مسلمانان و هندوها و شیوه زندگی مسالمت‌آمیز امروز مردم هندست.

ابوالمعانی بیدل دهلوی رفیق و هم‌فکر او بوده است که در دوره تیره حکومت اورنگ‌زیب، با شعر هایش، فکر مدارا را ترویج می‌کرده است.

اختلاف خلق بیدل در لباس افتاده است

ورنه یکرنگ است خون در پیکر طاووس و زاغ

با عاجزان فروتنی اسباب عزت است

از هر که همسر تو نباشد فزون مباش

عاجز کشی است شیوه ابنای روزگار

بیدل به چشم خیره نگاهان زبون مباش

یا مثلاً عرفی که می‌گوید: "چنان با نیک و بد خو کن که بعد از مردنت عرفی/ مسلمانان به زمزم شوید و هندو بسوزاند"

دوره بعدی، حکومت تیموریان هرات است. تیموریه که نقش مهمی در تاریخ فرهنگ، علم و سیاست شرق داشت، حکومت‌شان وابسته به تعالیم جدی صوفیان بوده است. امیر علی‌شیر نوایی و مولانا جامی هر دو از بزرگان تصوف نقشبندی بوده اند. و همچنین اکثر شاهان و شاهزادگان به شمول سلطان گوهرشاد دلبسته طریقت بوده اند.

دوره تیموریه از جهتی دیگر هم قابل توجه است. ازین جهت که اولین دوره ایست که صوفیان خراسانی وارد دربار می‌شوند. قبل از آن صوفیان از دربار پرهیز می‌کرده اند. این سنت بعد از

تیموریان هم ماند. یعنی حکومت صفویه و بعد حکومت ابدالی که ریشه در فرهنگ و معرفت هراتی داشتند. حتی بنا به همه روایاتی که درباره شروع حکومت ابدالیست، این حکومت مشروعیت‌اش را نیز از تصوف می‌گرفته است. برای همین در افغانستان همواره صوفیان نقش مهمی در حفظ و توازن امنیت و ایجاد تساهل و تسامح مذهبی و سیاسی و بالاخره عدم تنش داشته اند.

دوره تیموریان هرات، حاصل جمع همه تاریخ فکر سیاسی منطقه ما و محل برداشت سیاسی میراث مشترک ادبیات صوفیانه و محور پژوهش‌های ماست برای همین هم، سزاوار بوده تا نام این اندیشه، مکتب امنیتی هرات باشد، امیر علی شیرنویایی نه فقط، بزرگترین قله فرهنگی تاریخ ترک زبان هاست که یکی از بزرگترین نظریه پردازان سیاسی یا سیاست اخلاق محور در دنیا محسوب می‌شود. چنان‌که می‌دانیم، نظریه سیاسی به گونه مدرنش محصول آکادمی‌های غربی است و این نظریه‌ها مبتنی بر مسایل جوامع غربی و سنت‌های سیاسی و فرهنگی همان جوامع شکل گرفته است. به این خاطر خیلی از این نظریات به هیچ روی، تطابق با وضعیت و ساختار سیاسی و بافت ذهنی مردم سرزمین‌های ما ندارند. این که نظریه‌های کارساز و مدرن دولت-ملت در سرزمین‌های شرقی این همه با شکست و نومیدی دستگاه‌های پالیسی‌ساز جهانی مواجه می‌شود، به علت عقب ماندگی فرهنگی یا انعطاف ناپذیری ذاتی ما نیست بلکه به علت نا همگونی ذات این نظریه‌ها با ساخت فرهنگی و ذهنی ماست. کتاب شهریار ماکیاولی، به عنوان مهم‌ترین کتاب در نظریه سیاسی در همه آکادمی‌های دنیا شناخته و تدریس می‌شود. اما چون هژمونی سیاسی و فرهنگی غرب سال‌ها بر ما و همه جهان مستولی است، رجوع برای یافتن سرچشمه‌هایی ازین دست در فرهنگ ما بسیار، بسیار کم بوده است. نوایی هم خود عهده دار امر سیاسی و هم نظریه پرداز شیوه‌یی از حکومت داری است. این که ما امیر علی شیرنویایی را به عنوان شاعری بزرگ می‌ستاییم، تنها بخش کوچکی از شخصیت او را می‌ستاییم. درست که امیر بزرگترین شاعر زبان ترکی و یکی از امرای شعر فارسی دری محسوب می‌شود، اما تنها او را به عنوان شاعر یا امیری ستودن، ظلم به تاریخ فرهنگی و غنایم میراثی ماست. چرا که در اوضاع متشنج سیاسی و امنیتی امروز، ما بیشتر از هر چیزی به نظریه سیاسی کارساز او محتاجیم. این که چطور امیر، توانسته بود در چنان وضعیت به هم ریخته‌ای در هرات، مانع اغتشاش‌های داخلی و همکاری مردم و حکومت و بالاخره صلح و دوستی با ممالک همسایه شود، برای ما بسیار حایز اهمیت است. نظریه سیاسی امیر علی شیرنویایی را می‌توان به طور خلاصه در چند فصل دسته بندی کرد. نخستین مولفه نظریه او گفتگوست. امیر معتقد بود که می‌توان هر مشکلی را به جای جنجال با گفتگو حل کرد، تحلیل‌گران فرهنگ در کنگره بین‌المللی نوایی ۲۰۰۹ تاشکند، او را بنیان‌گذار گفتگوی بین‌المللی هنری خوانده اند. برای این که از همه نخبگان هنری، فلسفی و ادبی در هر جای دنیا برای زندگی و کار در هرات دعوت کرد. آمدن این همه آدم جدا ازین که محملی برای به راه افتادن جریان‌های تازه در فرهنگ و هنر و تفکر شرق به وجود آورد، مجالی برای گفتگوی این افراد با هم

ساخت. مجالی که طی آن موجی چندجانبه و متکثر در فرهنگ و فکر سیاسی آن روزگار به وجود آورد. خصوصیت دیگر این هم‌آیش، تاثیر این دانشمندان بر ملت‌ها، حاکمان و کشور خودشان بود. بدین ترتیب، نوایی توانست که با نمایندگی اهل دانش، کشورهای مختلف را هم به هم نزدیک کند. آن چه که نظریه سیاسی او را شکل می‌دهد و در حقیقت مهم‌ترین بخش شخصیت اوست بیش از هر چیزی بر تصوف و بخصوص شاخه‌ی اجتماعی از تصوف با عنوان فتوت و تفصیل فتوت نامه‌های صنفی استوار بود.

سعی انستیتوت مطالعات استراتژیک در دفتر مکتب امنیتی هرات، تلفیقی بین سه حوزه مختلفی است که درباره اش صحبت شد یعنی ادبیات، عرفان و مطالعات امنیتی، و این که چگونه می‌شود از مطالعه همزمان این سه حوزه مطالعاتی مختلف، سخنی جدید در مبحث امنیت پیشنهاد کرد یا حداقل پیشنهادهایی قابل بحث برای محققین دیگر به وجود آورد.

این کار به این خاطر تازه است که تا هنوز همه نظریات و تیوری‌های علوم اجتماعی در غرب ساخته و پرداخته شده‌اند. و درشرق روزگار نو تنها برای مصرف شدن آمده‌اند. این که این تیوری‌ها که بنا به شرایط محیطی، فرهنگی و تاریخ سیاسی غرب ساخته شده‌اند چقدر در بعضی از کشورهای جهان سوم یا شرقی، بیگانه و نامونسند و برای این نتوانسته‌اند استقرار و ریشه بدوانند. در منطقه ما که علوم اجتماعی، شمایل خود را دارند و سال‌های سال حکومت‌های بسیار موفقی از داخلش سر برآورده‌اند، آیا نمی‌شود از دل معرفت بومی و امکانات تاریخی، ساختاری متناسب پیدا کرد، بحثی است که مجامع اندکی رویش کار کرده‌اند.

به طور مثال، وزارت خارجه امریکا، در چندین کنفرانس مختلف می‌خواست این بحث را در کشورهای اسلامی با مبنای تصوف باز کند. تلاش‌های بخش سیاست خارجی امریکا به دلایلی درین باره خیلی موفق نبود. دلیل اول، این که امریکایی‌ها تصوف را مثل خیلی دیگر از حوزه‌های معرفتی شرق، با دیدی شرق شناسانه می‌شناختند تا به صورتی وجودی. دوم این که، هیچ نظریه‌ی سیاسی مکتوب، هنوز از دل معرفت‌های شرقی با رویکرد امروزی نوشته نشده است. متن‌های پراکنده دلنشینی هستند که مسشرقین معروف به تبع دانشمندان ما بیشتر با شیدایی به آن‌ها نگریسته‌اند تا دیدی ساختارمندانه و کاربردی در جمهوری اسلامی ایران، نیز یک دوره با همت کسانی چون دکتر عبدالکریم سروش، جوادی آملی و حسین انصاریان، سعی برین بود که اسلام رحمانی را با توجه به عرفان سیاسی تیوریزه کنند اما باز بنا به دلایل حکومتی ناتمام ماند. به همین ترتیب در آسیای میانه و شاخ آفریقا نیز تلاش‌هایی برای این منظور شده است با این حال هیچ کدام ازین تلاش‌ها به تولید نظریه نرسیده است. اما همه این تلاش‌ها از وزارت خارجه امریکا تا دانشمندان مستقل مسلمان، همه برین عقیده بوده‌اند که اسلام صوفیانه، تنها راه نرم کردن و امروزی ساختن اسلام سیاسی تندروست.

انستیتوت مطالعات استراتژیک افغانستان، در کنفرانس چهارم بین المللی امنیتی هرات، بحثی را با نام امنیت انسان محور آغاز و از سال بعد بر همین مبنای، باب تحقیقی تازه را در باره مطالعه تطبیقی ادبیات، عرفان و مطالعات امنیتی شروع کرد. به همین خاطر، در کنفرانس سال بعد، بحثی را با پرفسور جمیز کارون، استاد پشتوی دانشگاه سواس، حسین فخری، نویسنده و معاون سابق امنیت ملی افغانستان، دکتر صالح راسخ، استاد دانشگاه بلخ، دکتر علی اکبر شاه از دانشگاه دهلی شروع کرد. ما به عنوان هماهنگ کننده این بحث، می خواستیم زیر بناهای مختلف این بحث را بگشاییم این که چطور معرفت خراسانی در هند تبدیل به الگویی موفق برای مدارای سیاسی شد و در منطقه ما بین گویندگان فارسی و پشتو و اوزبیک نتوانست، راه عملی باز کند و چون این بحث در هرات و با محوریت حکومت تیموریان شکل می گرفته، نام این بحث، مکتب امنیتی هرات برگزیده شد.

سمپوزیم مکتب امنیتی هرات، برای اولین بار دانشمندان را از بریتانیا، اروپا، هند، ترکیه، آسیای میانه، ایران و افغانستان گردهم آورد تا چند و چون این مکتب را بررسی کنند و از دل آن هم درس های کاربردی به سیاست پردازان ارایه کنند و هم زیربنای تحقیقی این مکتب را پی بریزند. به این خاطر این سمپوزیم، اولین تلاش ازین نوع، برای ساختار سازی مباحث امنیتی بر اساس معرفت بومی، نه تنها در افغانستان که در تمام منطقه محسوب می شود. استقبال دانشمندان مختلف از آن نشانه خوبی برای موفقیت آن است و بدون شک می تواند چشم اندازی تازه را در مباحث امنیتی منطقه بگشاید و حداقل این که زمینه بحث های جدی تر را در کشور جنگ زده افغانستان و فعلا مرکز تنازعات بنیادگرایانه بین المللی، فراهم کند. در کشوری که مسایل امنیتی همیشه با نگاهی روزنامه نگارانه و یا با توجه به پیشنهادات غربی، بررسی می شده است، کنفرانس هایی ازین دست می تواند بسیار امید بخش باشد.

این کتاب مجموعه مقالاتی است که برای اولین سمپوزیم "تصوف، ادبیات و سیاست" در کابل، فراهم آمده یا ارایه شده است. بعضی از موضوعات مطروحه مثل سخن استاد اسماعیل اکبر فقید درباره مکتب تصوفی جلال آباد، که از آن چندین فرقه صوفیانه سیاسی مثل انجمن خدایی خدمتکار (رضاکاران جامعه) یا فرقه ناجیه شریف سر بر زده اند، به علت درگذشت استاد به طور کامل آماده نشد، همان طور مقاله استاد انور وفا سمندر در باره فرقه های مدرن تصوف جهانی در افغانستان (مثل اوشوو و ایکینکار) و تاجر متقابل آن ها بر جامعه افغانی، به در خواست خود استاد به علت مشکلات متعدد از میان برداشته شد و امید که در جلد های بعدی بتوان از آن ها سود جست. همین طور بحث خانم دکتر شهربانو تاجبخش استاد دانشگاه پاریس که خود پیشنهاد دهنده سیاست انسان محور در کنفرانس هرات و از همکاران دایمی انستیتوت هستند و تحقیق خانم دکتر جی لی از هالند درباره تاثیرات اجتماعی شعر مولانا بر مردم امروز افغانستان و تحقیق جامع آقای فرید برزگر از دانشگاه کمبوجیا درباره تاثیرات و توقعات متقابل ادبیات معاصر و جامعه افغانی، به علت گستردگی درین

مجموعه نیامده اند و امید است که به صورت کتاب‌هایی مستقل در انستیتوت منتشر شوند. بحث داکتر جیمز، درباره ریشه‌های رشد خشونت در ادبیات و جامعه پشتو زبان، بحثی بسیار شیرین و آموزنده است، این که چطور مناطق قبایلی که میزبان صدها صوفی و محل مدارا بوده تبدیل به میزبان خشن‌ترین گروه‌های تروریستی بدل شده و همین‌طور مقاله استاد اکبر کرگر در باره جنبش صوفیانه بایزید روشن، مقاله‌ی مفصل‌تری از ایشان درباره تصوف اجتماعی میرزاخان انصاری نیز آماده نشر به عنوان کتابی مستقل است. دکتر غلامرضا کاشی از مشهورترین استادان جامعه‌شناسی در منطقه ما نیز زیر بنای بحثی نو را باز کرده اند و مقاله دکتر اکبر شاه، درباره تاثیر عرفان خراسانی در هند، جنبه‌ی دیگری ازین مقال است. متأسفانه به همه آثار و مباحث مرجع درین مقوله امکان پرداختن نیافته ایم اما نوشته‌هایی درباره فتوت نامه‌ها، شاهنامه، سیاست نامه و سعدی، گستره روشنی را برای اهل تحقیق یاز کرده است.

و در آخر از آقای دکتر داوود مرادیان که زندگی آرامش در دانشگاه سنت اندرو را وقف بودن در کابل و کار تحقیق و خدمت به ارباب فضل و فرهنگ کرده و با همت و همیت جان فرسا، با بذل عمر و عرق‌ریزی روح، انستیتوت مطالعات استراتژیک را پی‌ریزی و استواری بخشیده می‌بایستی سپاسگزاری کرد. طرح اندیشه مکتب امنیتی هرات، میوه معقول کنفرانس‌های سالانه امنیتی هرات، از اثر فکر و بلند همتی او و یارانش در این پژوهشکده مبارک است و امید که دور‌های بعدی سمپوزیم و نوشته‌ها و مقالات تازه‌یی که فرا می‌رسند، غبار سختی این همه زحمت را از دلشان بروبند. همین مژده کافیس‌ت که امروز در دانشگاه‌های مختلف دنیا از سواس و ایسکس لندن تا پاریس و دهلی و علامه در تهران و البته در میان محققان افغانستان بحث مکتب امنیتی هرات، به عنوان سر فصلی جدی مطرح و مورد بحث است.

این تمهید، با تفرالی از رباعیات شاعر مثالی و صاحب‌رای میرزا عبدالقادر بیدل، متبرک باد که گفته بود:

بیدل سخنی چند که داری یادش

از خلق گذشته است استعدادش

امروز تو نیز حرفی از فطرت خویش

بنویس به خاک تا بخواند بادش

مکاتب امنیتی جهان و تأملاتی برای مکتب امنیتی هرات

جهانگیر کرمی، دانشیار روابط بین‌الملل دانشگاه تهران

مقدمه

امنیت به مفهوم دورماندن از خطر، بنیان حیات بشری و نعمتی است که در کنار سلامت، در نبودن‌شان می‌توان به دریافتی درست از آن‌ها رسید. مطالعات امنیت امر جدیدی است و نخستین تلاش‌های فکری و آکادمیک برای آن در سده گذشته و به‌ویژه از دوران پس از جنگ جهانی دوم و عمدتاً در چارچوب مطالعات روابط بین‌الملل انجام می‌شد و این تتبعات در دوره جنگ سرد در سیطره نظریه‌های واقع‌گرایی قرار داشت. اما به‌تدریج از دهه ۱۹۷۰ میلادی، حوزه مطالعاتی مستقلی به‌عنوان امنیت شکل گرفت و مکاتب امنیتی مختلفی مانند مکتب امنیتی جهان سوم، مکتب کپنهاگ و مکتب پاریس ایجاد شدند که هر یک مبانی اندیشه‌ای و ماهیت و هدف و روش خاص خود را برای شناخت و پیشبرد امر امنیت عرضه نموده‌اند.

مسئله مهم برای ما آن است که همه این مکاتب برخاسته از یک جغرافیای خاص هستند و اگر هم اندیشه‌ای مانند نظریه‌های امنیتی جهان سوم برخاسته از افکار اندیشه‌وران جهان سومی بوده‌اند، اما تبلور، نمو، ارائه و انتشار این اندیشه همچنان جغرافیای غرب بوده است. حال اگر قرار باشد که در چارچوب تمدنی جهان اسلام و منطقه خاورمیانه و به‌ویژه حوزه تمدنی گسترده‌ای که از آسیای مرکزی تا قفقاز و خاورمیانه گسترده شده و مکاتب فکری هم‌پیوند و هم‌گرایی چون بخارا، سمرقند، بلخ، هرات، نیشابور تا قونیه و بغداد زمانی قد افراشته‌اند، مکتبی بر بنیان آن پیشینه کهن و گران‌سنگ مطرح شود و به‌ویژه در عزمی که امروزه در افغانستان برای ترکیبی از دست‌آوردهای این حوزه تمدنی وجود دارد، به یک مکتب امنیتی نوین برسیم، لازم است تا با بررسی مکاتب امنیتی موجود جهان، درس‌هایی برای این نوزایی بگیریم.

پرسش‌هایی که در بادی امر برای نگارنده مطرح می‌باشند آن هستند که مکتب امنیتی چیست، چگونه شکل می‌گیرد و از چه مبانی فلسفی، شناختی و روش‌شناسانه‌ای برخوردار است؟ چه مکاتب امنیتی مهمی اکنون در جهان مطرح هستند و این مکاتب چه بهره‌هایی برای بازاندیشی و بازتولید «مکتب امنیتی هرات» به ما می‌دهند؟ طبعاً پاسخ دقیق و کافی به این پرسش‌ها مجال و حوصله گسترده‌ای می‌طلبد و نگارنده تنها به قصد پاسخ به پرسش واپسین، به بررسی و بحث کوتاه در باب نظریه‌های عمده امنیت و مکاتب مشهور امنیتی جهان می‌پردازد.

ایده اصلی نگارنده آن است که مکاتب امنیتی بر پایه اندیشه‌هایی فلسفی و در پاسخ به نیازهای اساسی جوامع تکوین یافته و می‌توانند با گسترش جهان‌نگری مخاطبان، امکان‌های مهمی را برای غلبه بر

مشکلات امنیتی جوامع و تمدن‌ها بگشایند. هر تلاشی برای طرح یک مکتب امنیتی نوین مستلزم شناختی جامع از این مکاتب و مبانی و ماهیت و روش‌های آن‌هاست تا ما را در کشف زوایای مستور مکتب امنیتی مورد توجه‌مان یاری کند. مکتب امنیتی را می‌توان دستگاهی فکری دانست که بر بنیان‌های فلسفی (هست‌شناسی، معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی) خاصی استوار بوده و در پیوند با سایر حوزه‌های فرهنگی، اجتماعی و علمی، روش‌شناسی ویژه‌ای را برای تبارشناسی، توصیف، تحلیل و تجویز امر امنیت به ما ارائه می‌کند. مکاتب امنیتی اساساً و امدار مکاتب فکری و فلسفی و روش‌شناسی و حتی عرفانی می‌باشند.

در این مقاله، نخست به بررسی مفهوم مکتب امنیتی پرداخته‌ایم. سپس، ماهیت و روش مکاتب امنیتی معاصر را ارائه نموده و سرانجام به ارائه چارچوبی برای تعمق و ژرفاندیشی در باب مکتب امنیتی هرات همت گمارده‌ایم. نگارنده مدعی نیست که در این نوشته، سخنی نو آورده است، بلکه صرفاً با معرفی مکاتب موجود به ارائه نحوه پیدایش، مبانی فلسفی و اندیشه‌ای آن‌ها و ابعاد و وجوه توصیفی، تحلیلی و تجویزی (راهکاری) نهفته در آن‌ها با هدف ایجاد فضایی تفهیمی و گفتگویی به منظور درک بیشتر از مکتب امنیتی هرات در نسبت با مکاتب موجود کوشش نموده است. در واقع اگر بتوان مدعی حرفی نو و رای تبعات پیشین در این حوزه شد، تنها می‌توان به امکان‌سنجی راهگشایی برای بازاندیشی و بازتولید یک مکتب کهن در روزگار نوین اشاره کرد.

نخست: مفهوم مکتب امنیتی

تفاوتی اساسی بین نظریه امنیتی و مکتب امنیتی وجود دارد. نظریه‌های امنیتی را بر اساس معیارهای گوناگونی می‌توان دسته‌بندی کرد: مبانی فلسفی، مکان‌پیدایی و رشد و بالندگی و مفروضات و فرضیه‌های آن‌ها. مکتب امنیتی را می‌توان دستگاهی فکری دانست که بر بنیان‌های فلسفی (هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی) خاصی استوار بوده و در پیوند با سایر حوزه‌های فرهنگی، اجتماعی و علمی، روش‌شناسی ویژه‌ای را برای تبارشناسی، توصیف، تحلیل و تجویز امر امنیت به ما ارائه می‌کند. مکاتب امنیتی اساساً و امدار مکاتب فکری و فلسفی و روش‌شناسی و حتی عرفانی می‌باشند.

یک مکتب امنیتی لزوماً یک نظریه امنیتی نیست. نظریه امنیتی یک گزاره «اگر - آنگاه» است و دستگاهی تحلیلی و تبیینی و تجویزی را فراهم می‌کند که می‌تواند در بهترین حالت، متضمن صدق و کذب باشد. اما مکتب امنیتی یک نگرش کلان است که می‌تواند برگرفته از یک یا چند نظریه امنیتی در سطوح مختلف هم باشد. مکتب امنیتی بیشتر یک سرچشمه فلسفی، اندیشه‌ای و فرهنگی و اجتماعی است که از درون سنت‌های فرهنگی و دینی و معنوی و تجربیات تاریخی یک جامعه برخاسته و مبنایی برای تعمق، ژرفاندیشی و بازاندیشی در مورد مسائل یک جامعه، جوامع نزدیک به

هم و یا یک حوزه تمدنی است که برای سایر جوامع و تمدن‌ها نیز سرمشق‌ها و درس‌آموزی‌های مهمی دارد. یک مکتب امنیتی باید این موارد را برای ما مشخص کند: ماهیت امنیت، مرجع امنیت، تهدید امنیتی، تأمین‌کننده امنیت و ابزار امنیت. (قیصری، ۱۳۹۳).

عناصر اصلی یک مکتب امنیتی عبارت‌اند از:

(الف) در سطح فلسفی: مبانی هستی‌شناسی، انسان‌شناسی، شناخت‌شناسی و روش‌شناسی.
 (ب) در سطح عملی: مرجع امنیت، سطح امنیت، جایگاه امنیت، جغرافیای امنیت، هدف امنیت، ساختار امنیت، برنامه امنیت، روش امنیت، ابزار امنیت، کارگزار امنیت، تهدید و یا دیگر امنیت.

دوم: مکاتب امنیتی مشهور

موضوع امنیت در حوزه‌های علوم انسانی از سیاست و روابط بین‌الملل و مطالعات راهبردی تا جامعه‌شناسی مورد توجه بوده و به‌ویژه از اواسط سده بیستم، نظریه‌های کلان سیاست و روابط بین‌الملل و سپس فلسفه، آن را مورد توجه جدی قرار داده‌اند. در این بخش به بررسی نظریه‌پردازی امنیت در چارچوب اندیشه‌ای کلان سیاست و روابط بین‌الملل و مطالعات راهبردی پرداخته و مکاتب امنیتی برگرفته از آن‌ها را معرفی می‌کنیم.

الف) مکتب جامعه امن

محصول فکری نظریه‌های آرمانی لیبرال، مکتب جامعه امن است که به‌ویژه در دهه‌های ۱۹۷۰ به بعد وجهه همت نظریه‌های هم‌گرایی در اروپای غربی واقع بوده است. مفهوم جامعه امن برای اولین بار توسط «کارل دویچ» مطرح شد. با تعریفی که وی ارائه می‌کند، جامعه امن، آن جامعه‌ای است که بین افراد و اعضایش هرگز نبرد فیزیکی رخ ندهد. در این جامعه، روش حل مناقشات: گفتگو، چانه‌زنی و مصالحه است. دویچ دو نوع جامعه امن را معرفی می‌کند: جوامع امن ادغامی نظیر امریکا که دولت در آن، واحد است و اختیارات نسبی به زیرمجموعه‌ها داده می‌شود؛ و جوامع تکثرگرا که در آن دولت‌های تشکیل‌دهنده استقلال قانونی دارند مانند اتحادیه اروپا. به گفته دویچ در هر دو نوع جامعه حل اختلافات با ابزارهای غیرخشونت‌آمیز صورت می‌گیرد. در کشورهای دموکراتیک به دلیل همسان‌بودن سیاست اعلامی و اعمالی، تهدید پنهانی و فعالیت استخباراتی نسبت به همسایه‌ها کمتر انجام می‌شود. این امر، زمینه پیروی داوطلبانه از قوانین را برای شهروندان پدید آورده و سبب سهولت در برنامه‌های دولت می‌شود. زیرا در چنین جوامعی تأکید بر این است که رعایت قوانین به یک عادت تبدیل شود. اجبار صرف، کارساز نیست. دویچ این مفهوم را نسبت به جوامع هم‌جوار و سپس تعداد زیادی از جوامع اطراف تعمیم می‌دهد. در جوامع امن دویچی، راهکار اصلی تکیه بر استدلال و اقناع در سیاست خارجی است و دولت‌ها در تلاش‌اند تا حس باهم‌بودن را میان جوامع دخیل در دایره امن ترویج کنند.

ب) مکتب امنیتی ولز

پایه اصلی هستی‌شناسی نظریه‌های کمونیستی و چپ‌گرا و انتقادی، نقد عقل و حرکت از وضع موجود به وضع مطلوب است؛ و بر این اساس، عقیده دارند که امنیت صرفاً از مسیر نقد حاصل می‌شود. مبنای شناخت‌شناسی این نظریه‌ها آن است که عین و ذهن را در جهان تاریخی به صورت یک کل مرتبط به هم دیده و امکان کسب دانش عینی را رد می‌کند. به جای تأکید بر عوامل ساختاری (در نظریه‌های واقع‌گرا)، در این، اندیشه‌ها و تعاملات میان بازیگران در تعیین رفتارها مطرح می‌شود. از این نگاه، انسان‌ها و اندیشه‌ها جهان را می‌سازند و واقعیت اجتماعی، توسط آگاهی بینادهنی مبتنی بر زبان تشکیل می‌شود و انسان‌ها آزاد هستند با اقدامات دسته‌جمعی خودخواسته، جهان را تغییر دهند. (عبدالله‌خانی، ۱۳۸۳).

مکتب امنیتی ولز یا ابرستوتیت یکی از مهم‌ترین حوزه‌های تحول مطالعات امنیتی انتقادی بوده است و شخصیت‌های اصلی آن در دانشگاه ولز، «کن بوث» و «وین جونز» هستند. نگاه این محققان این است که دولت یک مسئله در بررسی‌های امنیتی است. نخستین حرکت تحلیلی محققان این مکتب، عمیق‌تر ساختن شناخت ما از امنیت است. مکتب ولز این کار را با هدف بر ملا کردن سرشت سیاسی و ساخت اندیشه امنیت و اشاره به تجربیات زنان و مردان در مورد تهدید انجام می‌دهد تا بتواند تهدیدهای نظامی و دولت‌محور را از جایگاه و محوریت امنیت خارج کند. سخن اصلی این مکتب آن است که نباید امنیت را صرفاً از دریچه دولت نگریست و دولت‌ها بسیاری مواقع خود مشکل امنیت هستند و نه راه‌حل آن. از این رو، بر مردم و رهایی تأکید داشته و مرجع اصلی امنیت را فرد انسانی و مردمان جوامع می‌بینند و از این نگاه، امنیت به معنای نبود درد، ترس، گرسنگی و فقر است. (ابراهیمی، ۱۳۹۳).

ج) مکتب امنیتی جهان سوم

نخستین مطالعات در مورد امنیت ملی در جهان سوم به دهه ۱۹۷۰ برمی‌گردد و از این زمان، موضوع امنیت ملی در جهان سوم به‌عنوان عرصه‌ای متفاوت از دولت‌های غربی به دلیل تفاوت در مسائل داخلی و منطقه‌ای و بین‌المللی این کشورها، وجهه همت اندیشمندان مختلف قرار گرفت. «محمد ایوب» با انتقاد از مفهوم غربی امنیت و بی‌تناسب بودن تحلیل غرب از آن برای جهان سوم، به‌خاطر تفاوت‌های اساسی میان این دو و به‌ویژه تفاوت در متغیر دولت‌سازی، با تعمیم آن به کشورهای جنوب مخالفت می‌کند. استدلال وی آن است که امنیت به مفهوم غربی، بیشتر دارای «ماهیت نظامی، ابعاد بین‌المللی، جهت‌گیری خارجی و معطوف به اتحادها و ائتلاف‌ها» است، در حالی که مشکلات امنیتی در جهان سوم «به‌طور گسترده‌ای از درون مرزها ناشی می‌شود... و به‌طور گسترده‌ای برآمده از کشمکش‌های درونی است.» از نظر او، رویکرد «بیرونی» تحلیل‌گران غربی - که بیشتر به دنبال

شناسایی تهدیدهای بیرونی نسبت به امنیت ملی هستند - برای کشورهای جهان سومی ناقص است؛ زیرا این کشورها بیشتر از ناحیه مشکلات و تهدیدات داخلی تهدید می‌شوند. اگرچه ایوب تهدیدهای خارجی را نفی نمی‌کند، اما گرانیگاه (مرکز ثقل) خطرها و تهدیدهای امنیتی جهان سوم را در داخل می‌داند و معتقد است که «بسیاری از درگیری‌های داخلی غالباً به علت تسری به همسایگان، تبدیل به کشمکش‌های بین‌الدولی می‌شود». او معتقد است که شکاف داخلی فرصت مناسبی برای همسایگان فراهم می‌کند تا با مداخله در امور داخلی یکدیگر باعث شوند منازعات بومی به منازعات میان کشورهای تبدیل شده و رقبای جهانی فرصت رخنه در کشورهای جهان سوم را بیابند. (ایوب، ۱۳۸۱). از نگاه ایوب، بایستی توجهی جدی به عدم تکامل فرایند دولت‌سازی و ملت‌سازی در جنوب بشود، موضوعی که موجب تفاوت‌های ماهوی در میان جهان سوم و غرب شده است. زمانی جهان سوم به دولت‌سازی به مفهوم جدید آن روی آورده که برخلاف غرب، فرصت کافی و محیط مناسب برای این کار را ندارد و نیروهای بین‌المللی نقش عمده‌ای در این فرایند بازی می‌کنند. لذا «زمان» عنصری اساسی برای دولت‌هاست که دولت‌های جهان سوم زمان نامناسبی برای دولت‌سازی دارند و این زمان با پایان دوره استعمار شروع شده است. ایوب عقیده دارد که نتیجه مشکلات دولت‌سازی این شده که مشروعیت رژیم‌ها اندک و انسجام اجتماعی پایین است؛ و این امری است که مهم‌ترین و پایه‌ای‌ترین مسائل کشورهای مذکور و مانعی برای انباشت سرمایه، بازتوزیع اقتصادی و مشارکت سیاسی می‌باشد. او ضعف جامعه مدنی و نهادهای سیاسی را در کنترل دستگاه امنیتی دولت به‌عنوان عاملی برای تشدید گرایش امنیتی این کشورها قلمداد می‌کند. (ایوب، ۱۳۸۱). از نظر ایوب، یکی از مهم‌ترین پیامدهای مرتبط با مرحله دولت‌سازی آن است که «ملاحظات امنیتی بر سیاست داخلی و خارجی دولت جهان سومی برتری دارد» و با وجود «تعهد زبانی و کسل‌کننده نخبگان دولتی جهان سوم نسبت به توسعه، برای بسیاری از آن‌ها، توسعه ابزاری برای کمک به خودشان در راستای دستیابی به مشروعیت سیاسی و امنیت دولت و رژیم است» (ایوب، ۱۳۹۵).

د) مکتب امنیتی پاریس

اما مهم‌ترین حوزه مطالعات امنیتی در چارچوب نظریه‌های پس‌اساختاری را می‌توان مکتب پاریس دانست. مکتب پاریس باعث واقعی شدن و اجتماعی شدن هرچه بیشتر مقوله امنیت شده است و متأثر از اندیشه فیلسوفانی چون بوردیو و فوکو و ترکیبی از نظریه جامعه‌شناسی و پسامدرنیسم است. (ابراهیمی، ۱۳۹۳). در این مکتب، امنیت را امری میانجی و واسطه مرگ و زندگی و برای آن تاریخ‌مندی خاصی قائل‌اند. امنیت برای خود تاریخی دارد و ناظر بر معنا و بیان خاصی از روابط اجتماعی است. برای درک امنیت باید دو نوع امنیت را در نظر داشت: امنیت هستی‌شناختی که میانجی نظم و آشوب است و امنیت روزانه که میانجی دوستان و دشمنان است. مثلاً اگر نگاه مردم یک جامعه

به مردمان تازه‌وارد از نیروی کار به پناهنده تغییر کند، از مرز دوست به دشمن و تهدید گذر می‌کنند. از این رو، ابعاد هنجاری و تفسیری فهم و رفتار امنیت بسیار مهم است. این مکتب بیشتر بر اهمیت امر واقع و عمل و تجربه از منظر تفسیر و هنجارها تأکید دارد. (قیصری، ۱۳۹۳).

ه) مکتب امنیتی کپنهاگ

یکی از مهم‌ترین دست‌آوردهای نظریه‌های سازه‌انگار در حوزه مطالعات امنیتی، مکتب کپنهاگ است و سه انگاره اساسی دارد: گسترده‌کردن موضوع امنیت، غیرامنیتی‌سازی و مجموعه امنیتی. از نگاه نظریه‌پردازان این مکتب، امنیتی کردن با تأکید بر نقش زبان به بررسی ظهور و تکامل و تحول موضوعات امنیتی می‌پردازد و امنیت را پدیده‌ای متکی بر ذهن و زبان می‌بینند. باور به «تجلی تهدید» و «پذیرش عمومی»، دو رکن اصلی منطق امنیتی کردن را شکل می‌دهد. (دهقانی، ۱۳۷۷). به‌طور کلی می‌توان سه جریان اصلی در مطالعات امنیت مطرح است: بخش سنت‌گرایان که مرجع امنیت را دولت می‌دانند؛ تهدیدات را نظامی می‌پندارند و راه مقابله را نیز صرفاً قدرت نظامی توصیه می‌کنند. دوم، توسعه‌گرایان که هر سه مقوله مذکور را از حصار تنگ سنت‌گرایان رها کرده و دایره شمول آن‌ها را گسترش می‌دهند. از این نگاه، علاوه بر دولت، ملت و جامعه نیز جایی در مرجعیت امنیت می‌یابند. تهدیدات را نیز نظامی، شامل تهدیدات اقتصادی، اجتماعی، سیاسی و زیست‌محیطی دانسته و راه مقابله را نیز صرفاً نظامی نمی‌دانند. و سرانجام سومین جریان که پست‌مدرن هستند و با زیر سؤال بردن مرجعیت دولت، به فرد و رهایی او از بندهای ساختاری موجود و از طریق آگاهی‌بخشی و ایجاد جنبش‌های اجتماعی توجه می‌کنند. امنیت از نگاه مکتب کپنهاگ، مفهومی موسع و چندبُعدی است و تهدیدها صرفاً نظامی نیستند بلکه وجوه سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و زیست‌محیطی آن‌ها نیز مطرح است. این تهدیدات دارای وابستگی متقابل بوده و ماهیت ترکیبی دارند. در بُعد داخلی بر امنیت اجتماعی تأکید می‌شود و در بُعد خارجی، امنیت منطقه‌ای اهمیت بیشتری دارد و کشورها در قالب یک نظام منطقه‌ای، «مجموعه‌های امنیتی» را به وجود می‌آورند. مجموعه شرایط داخلی و منطقه‌ای یک کشور، از آن یک دولت ضعیف یا قوی می‌سازد و مسائل امنیتی آن را ماهیتی متفاوت می‌بخشد. (کراوس، ۱۹۹۷).

سوم: تأملی در مکتب امنیتی هرات

از مجموعه مطالبی که بیان شد، می‌توان نکاتی را با هدف ارائه پیشنهاداتی اولیه به دست‌اندرکاران دغدغه‌ارزشمند ارائه یک مکتب امنیتی بومی در افغانستان مطرح کرد. از نگاه نگارنده، هر مکتب امنیتی جدیدی باید بر بستر اندیشه‌های فلسفی و فکری و نظری بنا نهاده شود و از این رو، مکتب امنیتی هرات نیز باید در چارچوب مکتب فکری بخارا، بلخ، مرو، نیشابور و ری و نیز عناصر روشنگری گم‌شده آسیایی در سده‌های پس از اسلام و به‌ویژه از دوره سامانیان، و در پیوند با مراکز مهم تمدن

اسلامی از بغداد تا استانبول و از قاهره و قیروان تا مکه و مدینه و لاهور و دهلی باشد تا از عناصر فکری و دینی و سنتی همه این مراکز عمده اسلامی و شرقی بهره بگیرد. این مکتب با بهره‌گیری از ظرفیت‌های فکری و عملی جهان شرقی و اسلامی و ایرانی و نیز درس‌آموزی از یافته‌ها و تجربیات جهان غربی، اندیشه‌ای نو فرا راه نهد که ضمن تمرکز و تأکید بر قلمرو ملی و فرهنگی افغانستان، اما دیوارهای مصنوعی جدایی دینی و فرهنگی و تمدنی را در عصر جهانی‌شدن و منطقه‌گرایی پشت سر بنهد و موجودیت هویت ملی، مذهبی و جغرافیایی را صرفاً نشانگان شناسایی هویت اجتماعی بداند. این مکتب ابزاری برای یک دیوارسازی و بیگانه‌سازی جدید نیست، بلکه دعوتی است به میراث مشترک شرقی، آسیایی، اسلامی، آسیای میانه‌ای و افغانستانی برای تحکیم پیوندهای قبلی تا در پیکر آسیا، جایگاه افغانستان را چون قلبی تپنده و محوری گرداننده برای ثبات، صلح، امنیت، هم‌زیستی، تعامل، ارتباط و زندگی به جریان اندازد.

این مکتب بر بنیان درکی از ژئوپلیتیک افغانستان قرار دارد که فهم تحمیلی سده نوزدهم (افغانستان به‌عنوان کانون بازی بزرگ بین روسیه و انگلیس)، سده بیستم (افغانستان به‌عنوان منطقه نفوذ و درگیری دو ابرقدرت در عصر جنگ سرد) و اواخر و اوان سده بیست‌ویکم (افغانستان به معنای کانون افراط‌گرایی) را پشت سر گذارد و این سرزمین را به پل ارتباط و کانون تعامل مناطق و سرزمین‌های مجاور از شرق آسیا تا آسیای مرکزی و خاورمیانه تا جنوب آسیا در نظر بگیرد. از این منظر، افغانستان می‌تواند در تولید فکر، مفهوم، ساختار و کالا نقشی درخور برای حیات خویش و سامان‌بخشی به محیط پیرامون و در پیوند با ممالک مجاور داشته باشد و این موضوعی است که نباید رؤیایی پنداشته شود.

از نگاه نگارنده این سطور، حتی یک گام برای این امر در ساحت فکری، عرصه‌ها و قابلیت‌های تحقق آن را در پیش چشمان ما می‌گستراند و نمی‌توان از آرزوهای این امر مهم ولو این که سخت دست‌یافتنی باشد، دست کشید. این صرفاً آرزو نیست بلکه ساحتی گشوده در پیش ماست که بنیان‌های تجربی تاریخی آن و مبانی فکری و فلسفی آن از پیش مهیاست؛ و به‌ویژه حدود دو سده سختی و هزینه‌های نفوذ بین‌المللی و رقابت بی‌هوده منطقه‌ای و خونریزی داخلی و نسل‌هایی مرارت‌کشیده، آن را به یک ضرورت تاریخی تبدیل کرده است. فهم درست این هزینه‌ها در داخل و خارج، خود امکانی برای بازاندیشی در این ساحت ارزشمند است.

گام در طریق تحقق این مقصود متعالی بیش از هر زمانی آسان‌تر شده است. در دوره تغییرات بنیادین در نظام بین‌المللی و دگرگونی هنجارهای متصلب گذشته و نقش‌آفرینی بازیگران متعدد، اهمیت‌یابی دولت‌های کوچک‌تر (همانند سنگاپور و قطر و...)، اینک ژئوپلیتیک جهان، منطقه و افغانستان نیز بیش از هر زمان دیگری در مسیر تحول قرار گرفته است. در این دوران گذار، تلاش برای کشف، درک، دریافت، تبیین و ارائه شاخص‌های یک مکتب امنیتی بومی، امری ارزنده است که نخبگان

کشور و پیرامون و جهان را به تفتن وامی دارد تا به راه‌حل‌های منطبق بر شرایط محیطی و فرهنگی و کم‌هزینه بیان‌دیشند و تصویری واقعی از یک افغانستان نوین را در پیش چشم همگان قرار دهند.

منابع

- ابراهیمی، شهروز (۱۳۹۳) مکاتب امنیتی متأخر، فصلنامه مطالعات راهبردی، سال ۱۷ شماره ۴.
- ابراهیمی، شهروز، جهانی شدن و امنیت ملی ج.ا.ایران، فصلنامه مطالعات دفاعی و امنیتی، شماره ۳۳.
- افتخاری، اصغر (۱۳۸۱) مراحل بنیادین اندیشه مطالعات امنیت ملی، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- ایوب، محمد (۱۳۸۱) معضل امنیت ملی در جهان سوم، ترجمه احمد محمودی، فصلنامه مطالعات راهبردی، شماره ۱۶.
- بوزان، باری (۱۳۷۸) مردم، دولت‌ها و هراس، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- تاجیک، محمدرضا (۱۳۷۷) قدرت و امنیت در عصر پسامدرنیسم، فصلنامه گفتمان، شماره صفر.
- درویشی، فرهاد (۱۳۷۶) تأملی نظری بر امنیت ملی: تهدیدات و رهیافت‌ها، تهران: دافوس سپاه.
- سابق، ی. (۱۳۷۷) امنیت در کشورهای در حال توسعه، ترجمه مصطفی ایمانی و علیرضا طیب، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- عبدالله‌خانی، علی (۱۳۸۲) نظریه‌های امنیت، تهران: مؤسسه ابرار معاصر تهران، ص ۱۶۹.
- قیصری، نورالله (۱۳۹۳) مکاتب امنیتی، فصلنامه سیاست، شماره ۴۴، زمستان.
- میسرا، ک. پ. (۱۳۶۷) امنیت ملی در جهان سوم: نیاز به چارچوبی جدید؛ ترجمه م. زندیه و ک. احتشامی اکبری، فصلنامه سیاست خارجی، سال دوم، تابستان.
- هاشمی، روح‌الله (۱۳۹۲) مفهوم جامعه امن و هم‌سویی همسایه‌ها، روزنامه افغانستان، شنبه ۳۰ قوس ۱۳۹۲:

http://dailyafghanistan.com/opinion_detail.php?post_id=129414

- Ayoob, M. , “State Making and Third world Security”, in Security of third world countries, ed by J.and T.Bernaure, Darthmuth, Unidir, 1993
- Ayoob, Mohammed, The Third world Security Predicment; State Makinh, Regiona Lconflict, and the International system (London: Lynne Rienner Publishers, 1995).
- Muthiah Alagappa, The National Security of Developing states (Malaysia: ISIS, 1987).
- Williams, Paul, Security Studies; An Introduction, London, Routledge, 2008.
- Katzenstein, Peter (ed.), The cultuve of National Security: Norms and identity in world politics (New york: Columbia Uni.Press, 1996).
- Krause, K. and Williams, M. (eds.) Critical Security Studies:

Concept and Cases (London: UCL, 1996).

- Vaughn-Williams, Nick. Peoples, Columba (2010) Critical Security Studies: An Introduction, Abingdon, Routledge.
- Floyd, Rita (2007) Towards a consequentialist evaluation of security: bringing the Copenhagen and Welsh Schools of security studies', British International Studies Association.

عرفان و قدرت

علی اصغر مصلح، استاد فلسفه دانشگاه علامه طباطبایی تهران

مقدمه

اگر «بازاندیشی» را طرح پرسش‌های معاصر با نظر به سنتی بدانیم که در آن سنت، به‌طور مستقیم و نظام‌مند به چنین پرسش‌هایی اندیشیده نشده باشد، این مقاله می‌خواهد با نظر به معنای «قدرت» در تفکر معاصر، از معنای قدرت در سنت عرفان اسلامی پرسش کند. پس از نیچه قدرت نه صرفاً به معنای سیاسی بلکه به معنایی بسیار عام فهمیده شده است. بر این مبنا هرچه از آدمی سر می‌زند، ریشه در اراده معطوف به قدرت دارد. عارفان تصویری از مقوله قدرت و سیاست داشته‌اند؛ این فهم چه بسا خودآگاهانه و مفهومی به بیان درنیامده باشد، ولی اُنس با متون عرفانی و درک فضای فکری حاکم بر آن، به ما اجازه می‌دهد که این سنت را با توجه به پرسش‌های معاصر در این باب بازخوانی و بازاندیشی کنیم.

به نظر می‌رسد تلقی عارفان از مقوله قدرت، برخاسته از دریافت آن‌ها از نسبت حق و خلق، به‌خصوص نسبت قدرت حق با قدرت‌های پدیدآمده در مناسبات انسانی باشد. با توجه به درک عارفان از کمالات معنوی آدمی که در اوج آن وضع فنای در حق است، عارف تمایل ذاتی به قدرت دنیوی ندارد. اما قدرتی را که بتواند به‌نحوی قدرت روحانی حق را جلوه‌گر سازد، می‌ستاید. اگر قدرت را به معنای عام آن در نظر بگیریم، عارف نیز علی‌رغم پرهیز از قدرت دنیایی، خود اقتدارطلب است. او قدرت خود را با تصویری که از قدرت حق و مراتب آن در هستی می‌شناسد، برترین قدرت می‌داند. عارفان در هر صورت نمی‌توانند قلمرو دنیا و مناسبات دنیوی را مستقل از مراتب روحانی و معنوی ببینند. دیدن همه امور از افق حقانی این دلالت ضمنی هم دارد که قدرت سیاسی و اجتماعی نیز مستقل از سلسله مراتب وجود که عارف بدان اعتقاد دارد، قابل تصور نباشد. عرفان در زمان معاصر با مقولات سیاسی و مناسبات قدرت به صورت‌های مختلفی می‌تواند نسبت برقرار کرده و به صورت‌های مختلفی نقش‌آفرینی کند؛ هم می‌تواند منشأ پیدایش رهبری مقتدرانه به نام خدا باشد و هم می‌تواند به پرهیز از قدرت و پرداختن به فضاهای معنوی درونی دعوت کند. عرفان می‌تواند در شرایط خاص و زمانه تحولات بزرگ نقش‌های بزرگ ایفا کند؛ و در حالت عادی در حوزه مناسبات اجتماعی مثل اصلاح اخلاق جمعی و مراقبت از آن مؤثر باشد. در این مقاله سعی شده تا مفاهیم چون عرفان اسلامی، اندیشه سیاسی و قدرت سیاسی را موشکافی شود.

معنای قدرت در تفکر معاصر

یونانیان به‌عنوان پایه‌گذاران فرهنگ غربی، آشکارا فرهنگی قدرت‌طلب داشتند. در متونی که منعکس‌کننده خصوصیات آن فرهنگ است، آن‌ها آشکارا تشنه قدرت و تمجیدگر قدرت‌مندان‌اند: گزارشی را که توسیدید از گفتگو و مذاکره بین نمایندگان مردم آتن و مردم ملس داده است، بخوانیم. آتانیان اعلام می‌کنند که: «اما شما و ما باید آنچه را که واقعاً فکر می‌کنیم، بگوییم و فقط آنچه را که ممکن است، مدنظر قرار دهیم؛ زیرا ما هر دو به یک اندازه می‌دانیم که در بحث از امور انسانی مسأله عدالت فقط جایی به میان می‌آید که فشار ضرورت مساوی باشد؛ و نیرومندان آنچه را که می‌توانند بگیرند و ضعیفان آنچه را که باید بپذیرند» همچنین در گفتار مشهور «زیرا که درباره خدایان ما معتقدیم و درباره آدمیان می‌دانیم که به موجب قانون طبیعت‌شان هر جا بتوانند حکومت کنند، همین را اراده می‌کنند. این قانون را ما نساخته‌ایم و ما نخستین کسانی نیستیم که بر طبق آن عمل کرده‌ایم؛ ما فقط آن را به میراث برده‌ایم و آن را برای تمام زمان‌ها به ارث خواهیم گذاشت؛ و ما می‌دانیم که شما و تمام بشر، اگر شما هم مانند ما نیرومند باشید، همچون ما عمل خواهید کرد». (کاپلستون، ۱۳۸۰)

آنچه که در اینجا به‌طور آشکار بیان شده، در سایر فرهنگ‌ها هم بروز و ظهور داشته است. همین خوی قدرت‌طلبی که به خدایان هم نسبت داده شده، در تاریخ اروپا به‌خصوص در دوره مدرن همواره ظهور داشته است. شاید در فرهنگ ایرانی و اسلامی، خوی قدرت‌طلبی انسان این‌گونه آشکارا بیان نشده باشد، اما تاریخ این دوره به‌خوبی همین خصلت را نشان می‌دهد.

با تحول در عقل و مناسبات جدید و پیدایش ریشه‌ها و اصول فرهنگ مدرن به‌تدریج تعبیر رابطه «عالم و امیر» به رابطه «دین و سیاست» و سپس به رابطه «دانش و قدرت» تبدیل شد. وقتی عقل منقطع از بستر وجودی‌اش و نسبت آن با مراتب وجود به اندیشه درآید، علم و دانش هم نمی‌تواند معنای سابقش را حفظ کند. انسان و عقل در اندیشه مدرن به‌عنوان امور و عوامل مستقل تلقی می‌شوند. همه چیز با منشأییت انسان و عقل و دانش وی معنا می‌یابد. انسان موجودی است که با تکیه بر توانایی‌های خود به‌خصوص دانش خویش، طبیعت را تسخیر می‌کند. این تسخیر با فهم و مطالعه اصول خلقت و اداره جهان آن‌گونه که در ادیان به‌خصوص در عرفان‌های ادیان معرفی شده‌اند، نیست. در نظری دقیق سیر تحول و تطور علم و تکنیک هم، متناسب با دیگر عناصر فرهنگ از جمله دین بوده است. تصور انسان از دین و فرهنگ و خویشتن و سایر وجوه زندگی دگرگون شده است.

با تحولی که در دوره مدرن رخ داد، پرسش از نسبت «عالم و امیر» به‌تدریج به پرسش نسبت «دانش و قدرت» تبدیل شد. این نکته را زودهنگام فرانسویس بیکن دریافت که گفت: «دانش، قدرت است». آنچه وجه دیگری از نسبت قدرت و دانش را دید و به تعبیر درآورد. وی با طرح مفهومی وسیع‌تر از قدرت، دانش و حقیقت و همه عناصر فرهنگ را به‌نحوی به اراده معطوف به قدرت بازگرداند. آنچه

حتی هضم غذا و همهٔ دیگر کارکردهای اندامی را از نمودهای خواست قدرت می‌داند. نیچه با کسانی که انگیزهٔ اصلی اعمال انسان را طلب لذت و دوری از رنج می‌دانند، مخالف است. او لذت و رنج را پدیده‌های فرعی قدرت‌طلبی می‌داند. به عبارت دیگر، انسان هنگامی که قدرتش بیشتر می‌شود، لذت می‌برد و هنگامی که قدرتش کم می‌شود، رنج می‌برد. به همین دلیل، رنج همواره بد نیست، زیرا گاهی باعث تلاش انسان می‌شود تا آن رنج را از بین ببرد. بنابراین رنج هنگامی که باعث تلاش و کسب قدرت می‌شود، مفید است. نیچه در کتاب «سپیده‌دم» که خواست قدرت برای اولین بار در آن مطرح می‌شود، اظهار می‌کند که قدرت، ارتباط خاصی با سعادت دارد؛ زیرا اگر خواست قدرت ارضا نشود، انسان ناخشنود و افسرده باقی می‌ماند، حتی اگر همهٔ نیازهای مادی او ارضا شود. اما اگر این خواست برآورده شود، انسان سعادتمند خواهد بود، حتی اگر نیازهای دیگر او برآورده نشود. او در کتاب «تبارشناسی اخلاق» خواست قدرت را محرکی می‌داند که بیش از هر محرک دیگری زندگی را تأیید می‌کند؛ زیرا ارضای این خواست بیشترین سهم را در ارزشمندیافتن زندگی دارد. با تلقی جدیدی که از قدرت پدید آمده، می‌توان از نسبت عناصر مختلف مقوم فرهنگ با قدرت پرسید. از جملهٔ این عناصر، دین و سنت‌های معنوی مانند عرفان است.

نسبت قدرت روحانی با قدرت دنیوی

دین و همهٔ سنت‌های دینی نسبتی با قدرت دارند. اساس اعتقادات دینی تقدّس است. تقدّس در ذات دین است و امر مقدّس بدون قدرت، قوام پیدا نمی‌کند. قدرت را اگر به معنای عام آن در نظر بگیریم، انسان چه در صورت فردی و چه در صورت جمعی، تابع قدرت است. انسان تنها از آنچه که در آن احساس قدرت کند، پیروی می‌کند. به بیانی دیگر انسان ترکیبی از جسم و جان است. جسم و جان، هر کدام به‌صورتی تحت تأثیر قدرت، نظم و نظام پیدا می‌کنند. قدرت هم جان و هم جسم را به‌صورتی رام می‌کند. جان آدمی بیشتر با دین و سنت‌های پدیدآمده در ادیان رام شده و جسم با قدرت بیرونی که اغلب در صورت دولت‌ها و نظام‌های حکومتی ظاهر می‌شود. این‌که حکایت رابطهٔ دین و دولت از کهن‌ترین روابط در مقولات پدیدآمده در زندگی انسان‌هاست، به همین اصل بازمی‌گردد.

قدرت در ژرف‌ترین صورتش، درون انسان را تسخیر کرده و در او ایجاد هیبت و شگفتی می‌کند. اسباب هیبت و شگفتی آدمی می‌تواند قدرت روحانی و معنوی و یا قدرت جسمانی و سیاسی باشد. اگر این دو گونه قدرت با هم باشند، اقتضانات دیگر نیز قطعاً ایجاد خواهد شد و آن‌ها که نمایندگان آن قدرت‌اند بر تمامی امور غالب خواهند شد. نمونهٔ چنین غلبه و تفوقی را می‌توان در تمدن‌هایی دید که دینی واحد و فراگیر و مورد اعتقاد مردم دارند و قدرت سیاسی هم کاملاً با آن همراه است. دوران حاکمیت سلسلهٔ فراعنه در مصر، حاکمیت دین زرتشت در ایران باستان و دین ذن بودیسم از قرن ششم به بعد در ژاپن، نمونهٔ چنین اتفاق و همراهی است.

گاهی بین اعتقادات دینی مردم و حاکمیت سیاسی توافق نیست. در این گونه شرایط کشمکش‌ها تا رسیدن به وضع تعادل ادامه پیدا می‌کند. مثلاً قدرت معنوی مسیحیت در سده‌های نخستین، نمونهٔ چنین وضعی است. پس از رسمی شدن دین مسیحیت به وسیلهٔ کنستانتین، این تقابل از بین می‌رود و مناسبات دینی - سیاسی یک‌دستی حاکم می‌شود. در همهٔ فرهنگ‌ها، سنت‌های دینی و معنوی نسبتی با قدرت دارند. تجارب تاریخی و خصوصیات سنت‌های دینی و معنوی در نحوهٔ شکل‌گیری این نسبت تأثیر دارد. در عالم اسلام، بین آموزه‌های دینی و مناسبات قدرت نسبتی نزدیک وجود دارد. در بین سنت‌های دینی پدیدآمده در عالم اسلام، عرفان نقشی اساسی در این مناسبات داشته است. سبب این نقش‌آفرینی، به قدرت عرفان در نفوذ در باطن بازمی‌گردد. به همین جهت تصوف و عرفان در همهٔ تحولات در مناسبات قدرت به‌نحوی نقش داشته‌اند. در تاریخ اسلام، عرفان از عوامل تقدس‌بخش بوده است. پس همواره در پیدایش تقدس که تأثیری مستقیم در مشروعیت‌بخشی قدرت دارد، نقش ایفا کرده است.

عرفان و قدرت

در حوزهٔ فرهنگ اسلامی، عارفان به‌ظاهر توجهی مستقیم و خاص به سیاست نداشته‌اند. بحث در باب حکومت در درجهٔ اول و به‌طور مستقیم مربوط به فقیهان و عالمان دین بوده است. اما باید توجه داشت که این گروه بیشتر در صدد بیان حکم و اتخاذ موضع در سیاست بوده‌اند. عارفان به‌عنوان بخشی از نخبگان این فرهنگ نمی‌توانسته‌اند نسبت به موضوع سیاست و قدرت بی‌توجه باشند. عارف با توجه به این‌که حق را مصدر و منشأ همهٔ قدرت‌ها می‌دیده، نمی‌توانسته از نحوهٔ تجلی و نموداری قدرت حق در زمین و مناسبات میان انسان‌ها غافل باشد. عارف نمی‌توانسته «پادشاهان را مظهر شاهی حق» ببیند و از نحوهٔ پادشاهی آن‌ها غافل باشد. از سوی دیگر، عارفان با شفقتی که نسبت به خلق داشته‌اند، نمی‌توانسته‌اند نسبت به وضع سیاست و قدرت و سرنوشت مردم بی‌توجه باشند.

عارفان به اهمیت و دشواری کار امیران وقوف داشته‌اند. اغلب آنان بر این نظر بوده‌اند که حکومت اگر بر اساس عدل باشد، عرصه‌ای است که برای مهیاسازی توشهٔ آخرت بسی بهتر از سلوک انفسی در گنج‌تنهایی است. با این‌که عرصهٔ امارت می‌توانست باعث برخورداری از بهترین پاداش‌ها نزد حق باشد، اما چرا وجههٔ همت اغلب عارفان قرار نمی‌گرفت؟ آیا این حزم و احتیاط و پرهیز، به‌خاطر خطری بود که قلمرو سیاست و قدرت داشت؟ این پاسخ هرچند می‌تواند پاسخی بدین پرسش باشد، اما پاسخی نظری و انتزاعی است. برای بررسی نسبت عرفان با سیاست می‌توان موضوع را از دو جهت مورد بررسی قرار داد: یکی تأمل در محتوا و درون‌مایهٔ سنت عرفان و دیگری نظر به وضع عرفان به‌عنوان یک سنت در فرهنگ اسلامی و تجارب نمایندگان و جماعات صوفیه در تاریخ.

از جهت اول عارف در اصل در صدد وصول به حق و رهاشدن از همه تعلقات است. عارف هرچه بیشتر به یاد خدا باشد و خویشتن و لوازم خویشتن بینی را نفی کند، به مقصود نزدیک‌تر است. عمده آموزه‌های عرفانی در جهت کناره‌گزیدن از جماعت و به‌خصوص قلمرو پرخطر و پرستیز سیاست و قدرت است. اما از سوی دیگر، باید به تجارب عینی عارفان در طول تاریخ به‌خصوص در ایران توجه داشت. قلمرو قدرت و امارت، همواره در ایران و سایر سرزمین‌های اسلامی قلمروی سخت‌خشن و خطرناک و ناهموار بوده است. ماجراهایی که بلافاصله پس از رحلت پیامبر اکرم (ص) برای تعیین خلیفه رخ داد و ماجراهای پس از آن مثل کشته‌شدن خلیفه سوم و جنگ‌های سخت و پیچیده دوران حضرت علی (ع)، نزاع‌های طولانی در سرزمین‌های مختلف اسلامی، به‌خصوص واقعه دردناک شهادت امام حسین (ع) در کربلا و خروج‌های پس از آن علیه خلفا و ده‌ها واقعه دیگر، این تجربه بزرگ را برای نخبگان عالم اسلام داشت که باید همواره با احتیاط در قلمرو سیاست وارد شوند.

عارفان که از نخبگان عالم اسلام بودند، نمی‌توانستند از چنین ماجراها و تجاربی به‌راحتی چشم‌پوشند. باید به واقعیتی در عالم انسانی که درونی‌شدن تجربه‌هاست، توجه داشت. حوادثی که در طول زمان رخ می‌دهد و تکرار می‌شود، به‌تدریج به‌صورت آگاهی‌های پایدار و خفته در لایه‌های درونی انسان درمی‌آید. گاهی این‌گونه تجربه‌ها و آگاهی‌ها به‌صورت امور نهادینه‌شده در ناخودآگاه یک قوم از نسلی به نسل‌های دیگر منتقل می‌شود. این‌گونه دریافت‌ها به علت اهمیت، بازگفته و تکرار هم نمی‌شوند. مثلاً این دریافت که بهتر است همواره از حوزه قدرت فاصله داشت، می‌توانسته به‌عنوان حکمت و بصیرتی نهانی درآمده باشد. شخصیت‌هایی چون عطار و مولوی در زمانه پراشویی که بزرگ‌ترین فاجعه‌های انسانی برای ایرانیان رخ داد، به نظر می‌رسد که عمق فاجعه را می‌شناختند، اما با توجه به دانشی که از عالم و آدم و تصویری که از کمال آدمی داشتند، نمی‌خواستند به‌طور مستقیم در عرصه قدرت نقش‌آفرینی کنند.

اگر هم‌دلانه به عارفان نظر کنیم، می‌بینیم این نخبگان نمی‌توانستند بی‌اعتنا به خلق و آنچه بر آن‌ها می‌رود، باشند. رفتار آن‌ها نمود دانایی‌های یک فرهنگ در عرصه امارت و قدرت است. در ناگفته‌های عارفان نکته‌های بسیار است که از بیان آشکار آن معذور بوده‌اند. اما نکته دیگر آن است که در تحلیل درست موضوع باید دو سوی نسبت عارفان و قدرت را دید. قدرت با همه کار داشته است. نباید قدرت و سیاست را امری خنثی تلقی کرد که عارفان آزادانه تصمیم بگیرند با آن باشند یا نباشند، در آن دخالت کنند یا نکنند. همان‌طور که عارف بر اساس مقصود و مرامی که دارد، عرصه قدرت را ارزیابی می‌کند و شیوه‌ای متناسب با مرام خویش، در مقابل آن در پیش می‌گیرد، سلطان نیز متناسب با قواعد قدرت، عارفان و جماعت آنان را ارزیابی می‌کند و شیوه‌ای متناسب در پیش می‌گیرد.

آنچه در تاریخ اسلام و به‌خصوص در ایران رخ داده، نتیجه همین تغییر نسبت‌ها بوده است. عارفان در طول تاریخ در سرزمین‌های اسلامی دارای نفوذ بوده‌اند اما نقش‌های متفاوتی در نسبت با قدرت ایفا

کرده‌اند؛ در دوران حمله مغولان یک نقش داشتند، در دوران صفویه نقشی دیگر. این که جماعتی از صوفیان در قرن نهم اقدام به تأسیس حکومتی فراگیر در ایران می‌کنند، دلالت بر این دارد که نسبت عرفان با سیاست و قدرت نسبتی همواره یکسان نبوده و باز دلالت بر این دارد که عارفان همواره به این قلمرو توجه داشته‌اند و بنا به اقتضا، روش‌های مختلفی در پیش گرفته‌اند.

پرهیز عارفان از قدرت

هر گونه بحث از نسبت عرفان و قدرت در آثار اصلی عارفان، به رابطه میان عارف و امیر بازمی‌گردد. عارفان با توجه به این که به بندگی در مقابل خداوند بیش از هر چیز می‌اندیشیده‌اند، همواره به رابطه خویش با صاحبان قدرت هم از همین منظر می‌نگریسته‌اند. پس در نظر به قدرت سیاسی با این موضوع حساسیت داشته‌اند که رابطه‌داشتن با قدرت سیاسی آیا با نسبت بندگی محض نسبت به پروردگار منافاتی ندارد؟ در اغلب متون تصوف به‌خصوص مشایخ صوفیه که بیشتر اهل زهد و کناره‌جستن از دنیا بوده‌اند، از دنیا و از جمله از اصحاب قدرت و سلطنت هم پرهیز داده شده است. لذا در میان اغلب صوفیان گویی اصل، پرهیز از قدرت و اصحاب قدرت بوده است.

از حسن بصری در مقام وعظ یکی از دوستانش نقل شده که: «سه کار مکن: یکی قدم بر بساط سلاطین منه، اگر چه همه محض شفقت بود بر خلق. دوّم با هیچ سرپوشیده منشین، اگر چه رابعه بود و تو او را کتاب خدا آموزی. سیّوم آن که هرگز گوش خود عاریت مده مر امیر را - اگر چه درجه مردان مرد داری - که از آفت خالی نبود و آخرالامر زخم خویش بزند». (عطار، ۱۳۸۸).
از ابوالحسن خرقانی نیز نقل شده است که: «از کارها، بزرگ‌تر ذکر خدای است و سخاوت و پرهیز و صحبت نیکان. و اگر هزار فرسنگ بشوی تا از سلطانان یکی را نبینی، آن روز، سودی نیک کرده باشی». (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۴).

در حکایت دیگری درباره ملاقات میان سلطان محمود غزنوی و ابوالحسن چنین نوشته‌اند: چون محمود به زیارت شیخ، بیرون ده به صحرا فرود آمد و کسی را فرستاد که شیخ را گوید که سلطان محمود از برای تو از غزنی اینجا آمد، تو نیز از برای او از خانقاه به خیمه درآی؛ و اگر نیاید این آیت بر وی خوان که «أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ» (۵۹/۴). حاجبی بیامد و پیغام گزارد. شیخ گفت: مرا معذور دار! حاجب این آیت بر خواند. شیخ گفت: محمود را بگویند که چنان در أَطِيعُوا اللَّهَ مستغرقم که در رسول خجالت‌ها دارم به دیگری چون پردازم. (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۴).

عارفان بیش از همه بر اهمیت وجود ولیّ خدا در عالم تأکید کرده‌اند. در عالم هستی هیچ مقامی به اندازه مقام ولیّ خدا اهمیت ندارد. سلطنت او ریشه در سلطنت حق دارد. «السلطان العادل ظل الله». (کاشفی، ۱۳۸۳).

سایه رهبر به است از ذکر حق
 یک عنایت به که صد لوت و طبق
 ظل او اندر زمین چون کوه قاف
 روح او سیمرغ عالی در طواف
 گر بگویم تا قیامت نعت او
 هیچ او را مقطع و غایت مجو (کاشفی، ۱۳۸۳).

با این توصیف، نمادهایی چون سیمرغ و کوه قاف در نهایت به ولی خدا می‌رسد. عارفان رسیدن به وضع مطلوب در حکمرانی را به تأثیر گذاشتن همان کیمیایی می‌دانند که تنها در عرفان دست‌یافتنی است. حاکم تنها با رهایی از متابعت هواها می‌تواند حکومتی داشته باشد که مردم در امن زندگی کنند؛ در غیر این صورت باعث فتنه خلق است:

«هواها جمله بر دو قسم است: یکی هوای لذت و شهوت و دیگر هوای جاه خلق و ریاست. آنک متابع هوای لذتی باشد اندر خرابیات بود و خلق از فتنه وی ایمن بوند. اما آنک متابع جاه و ریاست بود، اندر صوامع و دوایر بود. پس آن فتنه خلق باشد که خود از راه افتاده باشد و خلق را نیز به ضلالت برده فنعود باللّه من متابعه الهوی» (هجویری، ۱۳۷۶).

ستایش قدرت معنوی

عارفان در مواجهه با سلاطین، خود را در قلمروی دیگر دارای اقتدار می‌دانستند و گاهی این قدرت را به رخ می‌کشیدند: محمود گفت: «مرا از بایزید حکایتی برگوی». شیخ گفت «بایزید چنین گفته است هر که مرا دید از اراقم شقاوت ایمن شد». محمود گفت قدم او از قدم پیغمبر زیادت است؟ که بوجهل و بولهب و چندان منکران او را می‌دیدند و از اهل شقاوت‌اند؟» گفت: «محمود! ادب نگاه دار و تصرف در ولایت خویش کن، که مصطفی را - صلوة الله و سلامه علیه - کسی ندید جز چهار یار و صحابه، و دلیل بر این، این آیت است: وَ تَرَاهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ وَ هُمْ لَا يُبْصِرُونَ.» (عطار، ۱۳۸۸).

«پس محمود فرمود تا بدره‌ای پیش آوردند و شیخ فرمود تا قرص جوی و کامخ آوردند و لقمه لقمه پیایی در کامخ می‌زد و در دست محمود می‌نهاد تا آنگاه که در حلقش گرفت. پس گفت: ای محمود! همچنانک این لقمه امروز تو را در حلق می‌گیرد. مرا نیز فردا در قیامت بدره تو در حلق گیرد.» (عطار، ۱۳۸۸).

حکایاتی نقل شده که عارفان، خود را برخوردار از قدرتی معنوی می‌دانسته‌اند، طوری که حتی سلاطین برای حفظ قدرت و سلطه خویش محتاج آنان بوده‌اند. مثلاً درباره سلطان محمود در آثار عارفان چنین نوشته‌اند:

پس چون سلطان برفت، هم در آن سال به غزو رفت. چون به سومنات شد و شوکت کفار بدید گفت: خداوندا! اگر ظفر دهی هر غنیمت که یابم به درویشان دهم. اتفاق را هزیمت بر محمود افتاد. ناگاه از اسب فرود آمد و گفت: آن پیراهن بیارید. بر دست نهاد و روی بر خاک نهاد و گفت: خداوندا! این صاحب پیراهن را به تو شفیع می‌آرم که مرا بر این کفار نصرت دهی. ناگاه رعدی و برقی ظاهر شد و در لشکرگاه کفار بادی و غباری برخاست و گردی برانگیخت. مسلمانان حمله‌ای بردند و همه را بکشتند و غنیمت بر گرفتند و همه قلعه‌ها بگرفتند. (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۴).

در این حکایت، واقعیت‌داشتن یا نداشتن ماجرا اهمیتی ندارد. آنچه اهمیت دارد، واسازی حکایت به قصد فهم تصور صوفیه از خویش و قدرت خویش است. صوفیه با این‌که از دنیا و قدرت‌های دنیوی پرهیز داشتند، اما خود را متصل به مرکز همه قدرت‌ها می‌دیدند. به همین جهت صوفیه در عین پرهیز از قدرت، خود را مقتدرترین مردم می‌دیدند. در این حکایت پیراهن صوفی واسطه تأمین و حفظ اقتدار سلطان است. پس عارفان از قدرت به‌طور مطلق پرهیز نداشته‌اند. آن‌ها قدرت زمینی و دنیوی را قدرت اصیل نمی‌دانستند. قدرت اصیل از آن رب‌العالمین است و آن کس که با تربیت نفس خویش مقرب درگاه اوست، بالاترین قدرت‌های ممکن را داراست. پس عارفان به‌طور مطلق منصرف از قدرت نیستند بلکه اراده معطوف به قدرت حقیقی دارند.

خواجۀ شیراز با رندی مقام عارفان در تحولات روزگار را مورد اشاره قرار داده است:

گرچه ما بندگان پادشهییم

پادشاهان ملک صبحگهیم

گنج در آستین و کیسه تهی

جام گیتی‌نما و خاک رهیم

سروده حافظ حاوی نکات بسیار و تناقضاتی ظریف است. صوفی، پادشاه مُلک صبح است. صبح سرآغاز است. سپیده‌دم که هنگام شکل‌گیری مناسبات است، هنگام نقش‌آفرینی سبک‌باران و فانیان و پیوستگان است. آنگاه که نقش‌ها بسته شد و هنگام رسم و عادت آمد، سالکان و فانیان ماندن را اسارت می‌یابند و پرهیز آغاز می‌کنند.

حکایت ذیل، نمونه دیگری از قدرت یک صوفی است که وزیری را با کشیدن نعلینش بر شکم شفا می‌دهد. عارفان و پیروان و دلدادگان به آن‌ها، حدأقل به داشتن چنین قدرتی اعتقاد داشتند و گاهی بدان فخر می‌فروختند: «نقل است که: عضالدوله را که وزیر بغداد بود، درد شکم پدید آمد. جملهً ابطاً را جمع کردند، در آن عاجز آمدند تا نعلین شیخ به شکم او فرو نیاروندند، شفا نیافت.» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۴).

در این‌گونه ماجراها آنچه اهمیت دارد، بیش از صحت تاریخی یا عدم صحت آن‌ها، توجه به تصویری است که عارفان از خود داشته‌اند. این‌گونه متون منعکس‌کننده تصور عارفان از قدرت خویش است.

ابوالحسن در پایان ملاقات با سلطان محمود این‌گونه گفته است: «گفت: اول در رعونت پادشاهی و امتحان درآمدی و اکنون به انکسار و درویشی بیرون می‌روی که آفتاب درویشی بر تو تافته است. اول برای پادشاهی برنخاستم، اکنون برای درویشی می‌خیزم.» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۴) در این‌گونه گفتگوها، پادشاهی در مقابل درویشی قرار داده شده و بر ترجیح درویشی بر پادشاهی تأکید شده است. درویشی از نظر همه عارفان از جمله حافظ بر سلطنت ترجیح دارد:

در این بازار اگر سودی است با درویش خرسند است

خدایا منعمم گردان به درویشی و خرسندی

همین موضوع در کلمات مولانا هم آمده است. کتاب «فیه ما فیه» مولوی با نقل و شرح حدیثی در باب رابطه عالم با امیر آغاز می‌شود. بر اساس حدیث پیامبر اکرم (ص): بدترین عالمان آن است که به زیارت امیر رود و بهترین امیران آن که به زیارت عالم رود. مولانا ابتدا به معنای ظاهری و مشهور حدیث اشاره می‌کند و سپس معنای ژرف و اصلی آن را توضیح می‌دهد.

از نظر مولانا مسأله اصلی آن است که در نسبت عالم و امیر کدام یک زائر است و کدام یک مزور؛ اما این زائر و مزور بودن به ظاهر نیست. مسأله این نیست که آیا امیر به دیدار عالم می‌شتابد یا عالم به دیدار امیر؟ چه بسا عالم به دیدار امیر رود، ولی در اصل مزور باشد و چه بسا امیر به دیدار عالم رود، در حالی که او مزور و عالم، زائر است. سپس با پیوند دادن علم عالم به خواست حق، میزانی برای این نسبت گذاشته می‌شود: اگر عالم، علم خود را از خدا گرفته باشد و برای او باشد، عالم و عالمیان از او پرتو گیرند، هرچند خود نداند. در این صورت اگر این عالم به دیدار سلطان رود، باز هم زائر نیست؛ چون به مدد او عالم نشده و اعتبار علم او به امیر نیست، بلکه امیر هم بدو نیازمند است و از او مدد می‌گیرد.

تصور عارفان از وضع مطلوب

عارفان در قالب گفتگوها و گاهی مواظ، دریافت خود از وضع مطلوب در سیاست را بیان کرده‌اند. آن‌ها حاکمان را به نیکی کردن به مردم دعوت کرده‌اند. در این توصیف‌ها اغلب نسبت حاکم به مردم به نسبتی خانوادگی، مثلاً نسبت سرپرست خانواده با اعضا تشبیه شده است. مثلاً هجویری در سفارش عارفی به خلیفه چنین نقل می‌کند: «اگر خواهی که فردای قیامت تو را نجات باشد، پیران مسلمان را چون پدر خود دان و جوانان را چون برادران و کودکان را چون فرزندان؛ آنگاه با ایشان معاملت چنان کن که اندر خانه با پدر و برادر و فرزند کنند که همه دیار اسلام هم‌خانه توآند و اهل آن عیالان تو» (هجویری، ۱۳۷۶).

در تفکر مدرن به‌خصوص پس از هگل، با بحثی که در سیر تطور روح ابژکتیو از خانواده تا جامعه مدنی و دولت کرد، تفکیکی قاطع میان خصوصیات خانواده و دولت دیده شد. از نظر هگل در خانواده مهر و محبت و اشتراک در منافع حاکم است و همین اساس قوام خانواده است؛ اما در سیر تطور روح، خانواده اسباب انحلال خود را خود پدید می‌آورد. با تولد و رشد فرزندان، آن‌ها از خانواده بیرون می‌روند و خانواده دیگری تشکیل می‌دهند. خانواده‌ها در کنار یکدیگر نمی‌توانند بدون رقابت، ادامه حیات دهند و لذا پایه جامعه مدنی گذاشته می‌شود. اساس جامعه مدنی رقابت برای کسب برخوردارها و منافع بیشتر است. هگل دولت را به‌عنوان وضع مجامع خانواده و جامعه مدنی می‌داند. از نظر او در دولت، وحدت و کثرت دوباره با هم جمع می‌شوند. بر اساس این تفسیر، سرایت‌دادن نسبت مطلوب در خانواده به جامعه مدنی و عرصه قدرت، امری انتزاعی و ناشی از ناآگاهی به خصوصیت دولت است. سخن هگل را حداقل می‌توان توصیفی از دولت مدرن دانست.

با این وصف، خانواده اولین صورت جمع‌شدن انسان‌ها با یکدیگر بر اساس مهر و محبت است. اگر از این منظر نگاه کنیم، در بین نمایندگان فرهنگ اسلامی تصور غالب از حکومت بر اساس همان جمع خانوادگی و نسبت مهر و محبت است. به همین جهت است که اغلب کسانی که خواسته‌اند وضع مطلوب در شکل حکومت و رابطه حاکم با مردم را ترسیم کنند، آن را به خانواده و رابطه را به رابطه برادری تشبیه کرده‌اند. این تمثّل که حاکم برای رعایا مانند پدر برای فرزندان است، تصور غالب در این قلمرو بوده است. در برخی از متون عرفانی با تفصیل بیشتری به بررسی رابطه مطلوب میان حاکم و مردم پرداخته شده است. یکی از این متون «کیمیای سعادت» است.

نگاه صوفیه به جماعت خویش

تصور وضع مطلوب نسبت حاکم با مردم، به تصور عارفان از جماعت خود هم بازمی‌گردد. آنچه مسلم است عارفان بیش از هر چیز به جمع خودی‌ها اهمیت داده‌اند. در نظر عارف، اصل، همراهی با دیگری برای رسیدن به حق است. در رأس جمع عارفان شیخ یا مراد قرار دارد که به دانایی حقیقی دست یافته است. سالک با اعتقادی که به شیخ دارد، راه را می‌جوید و می‌پیماید. در رابطه میان شیخ و مریدانش تصور عقل مستقلی که همه به‌طور یکسان از آن برخوردارند، وجود ندارد. مرشد به دانایی خاصی که اصل آن هم وهبی و بخشش الهی است، دست یافته و لذا برای رستگاری باید از وی پیروی کرد.

در احوال و روش برخی از صوفیان نقل شده که با مریدان خود بسیار درشت بوده‌اند و رفتاری مانند رفتار پادشاهان داشته‌اند. از نظر آنان، صوفی نباید هرگز خود را رها تصور کند. او باید همواره مطیع مرشد و شیخ خود باشد. این رفتار می‌توانسته در اندیشه سیاسی و اجتماعی صوفیان هم تأثیر داشته باشد.

و ابوحفص حداد، اصحاب خود را عظیم به هیبت و ادب داشتی، و هیچ مرید را زهره نبود که پیش او بنشیند، و چشم در روی او نیارستی انداخت، و بی امر او ننشستی، و ابوحفص سلطان‌وار نشسته بودی. جنید گفت: «اصحاب را ادب سلاطین آموخته است». اما مریدان خود جنید نیز حق نداشتند که به خود متکی باشند. یکی از آنان که می‌پنداشت هر شب به بهشت می‌رود، چون به اشاره جنید از حال خود باخبر شد، «توبه کرد و به صحبت شیخ پیوست و بدانست که مرید را تنها بودن زهر است». (هجوری، ۱۳۷۶).

این‌گونه رفتارها به‌گونه دیگری نشان‌دهنده اهمیت قدرت و اقتدار در ذهن صوفیه است. عارف با عضویت در جماعت خویش نسبت به دیگران چگونه خواهد اندیشید. نکته‌ای که در زمان ما قابل تأمل است، این‌که آیا عارفان می‌توانند ضمن عضویت در چنین جماعتی، خود را به‌عنوان یک شهروند عضو جامعه مدنی و سیاسی که در آن تنوع و تکثر است و همه در آن یکسان دیده می‌شوند، ببینند و به همه لوازم آن تن دهند.

این نکته از مهم‌ترین مطالبی است که هگل هم در اولین نوشته‌های دوره جوانی خود، به‌صورت تقابلی که میان جماعت مسیحیان و جامعه‌ای که بر اساس تفکر فلسفی مدرن در حال شکل‌گیری است، مطرح می‌کند. به نظر وی تعارضی بین عضویت یک مسیحی مؤمن در یک جماعت و عضویت وی در جامعه‌ای که همه با هم برابرند، وجود دارد. این بحث در زمان ما برای کسی که به امکان تأثیر عرفان در جامعه مدرن و مناسبات مدرن قایل است، مطرح می‌شود که آیا جماعت‌های صوفیانه می‌تواند در قالب‌های سنتی خود و با توجه به اساس آن، که پیروی از مرشد روحانی است، با لوازم زندگی در عالم مدرن جمع شود؟ تفکر و فرهنگ و مناسبات مدرن با عقلانیت به معنای جدیدی

که اساس آن اعتقاد به تقسیم عقل به‌طور یکسان در همه و یکسانی حقوق انسانی است، شکل گرفت. بر این مبنا بین انسان‌ها فرقی نیست و هر انسانی به‌عنوان یک عضو در کنار دیگران و دارای حقی مانند حقوق دیگران تلقی می‌شود. از نظر درک و فهم هیچ کس نباید اعتقاد خود را موجب برتری بر دیگری یا جماعت و افراد مورد علاقه خود را برتر از دیگران بدانند.

تجربه نشان می‌دهد که بین تلقی عارفان و لوازم اندیشه و مناسبات مدرن، نسبت به سایر مشارب دیگر تقابل کمتری وجود دارد. عارف می‌تواند اعتقادات، گرایش‌ها و التزام خود به جماعتش را به‌عنوان مسایل مربوط به حوزه خصوصی خود بداند؛ به لحاظ اجتماعی، عضو جامعه مدنی و سیاسی باشد و به لحاظ خصوصی عضو حلقه‌ای عرفانی و جماعتی صوفیانه. البته به نظر می‌رسد این تحلیل را نهایی ندانیم. شاید در تجاربی که در صورت‌های جدیدتر تلاقی نگاه عارفانه با مناسبات انسانی معاصر در آینده داریم، این نسبت باز هم به صورت‌های دیگر ظهور کند.

عارفان شرط سلامت جامعه را وجود افراد دارای فضایل اخلاقی در همه صنوف مردم می‌دانستند. بر همین اساس است که به گروهی از مردم که به اهل فتوت و جوان‌مردی معروف بوده‌اند، بسیار توجه داشته و آن‌ها را می‌ستوده‌اند. اهل فتوت و جوان‌مردان مظهر عملی فضایل در جامعه بوده‌اند. برخی از پژوهش‌گران با استناد به متون عارفان، فتوت و جوان‌مردی را شعبه‌ای از تصوف دانسته‌اند. واعظ کاشفی در فتوت‌نامه سلطانی نوشته است: «بدان که علم فتوت علمی شریف است و شعبه‌ای از علم تصوف و توحید، و اکابر عالم در این، رساله‌ها ساخته‌اند و در صفت و توجیه کمال او نسخه‌ها پرداخته‌اند». (واعظ کاشفی، ۱۳۸۳) فتوت اگر یک علم باشد، اهل فتوت و جوان‌مردان گروهی اجتماعی بوده‌اند:

تصوف می‌خواست راه خود را در میان مردم کوچه و بازار بگشاید. برای این کار آیین فتوت پدید آمد. فتوت تصوفی است عوامانه و راه‌ورسم‌های آن ساده و عملی و درخور فهم پیشه‌وران و صنعت‌گران و عامه مردم است. (واعظ کاشفی، ۱۳۸۳).

با رواج همین شیوه زندگی و رفتار، و گسترش مرام اهل فتوت در میان اصناف مختلف بوده که رسایل بسیاری برای بیان روش جوان‌مردان در اصناف مختلف نوشته شده است.

استعدادهای مختلف عرفان برای نقش آفرینی در مناسبات قدرت

در باب مناسبت اندیشه‌های عارفانه با صورت‌های مختلف حکومت به صورت‌های مختلف می‌توان سخن گفت. از سویی می‌توان عرفان را اساساً مربوط به قلب و درون دانست و حوزه حکومت و سیاست را عرصه دیگری دانست. اما نمی‌توان انکار کرد که عرفان مستعد ورود به حوزه سیاست و حکومت است. می‌توان با استناد به سخنان عارفان، صورت‌هایی از حکومت را تأیید و یا صورت‌هایی را رد کرد. برای این منظور می‌توان به عبارات مختلفی از صوفیه هم استناد کرد.

برخی اقوال عارفان در جهت تأیید حاکمی است که در امور معنوی به کمال رسیده و لذا شایستگی تصدی امور سیاست و قدرت را هم دارد. مثلاً از کلمات سیدحیدر همین نظر را می‌توان استنباط کرد:

فان اکثرهم لایعدون الامامه من ارکان الدین و الاسلام، لقله دینهم و اسلامهم [...] و لایعرفون ان اولی الامر اذا کان من السلاطین او الملوک، و یکون سلطنتهم و تملکهم قهراً و غلبه لایجوز علیه تعالی ان یأمر الخلق بمطاوعتهم وجوباً، لان الامر بمطاوعة الظالم او الفاسق یکون ظلماً و فسقاً، تعالی الله عن ذلك علواً کبیراً،..... (الآملی، ۱۳۶۲).

بر اساس سخن سیدحیدر آملی: خداوند امر به اطاعت از فاسق و ظالم و اصلاً غیرمعصوم نمی‌کند. با این وصف، تنها اطاعت از حکمرانی جایز است که ولی خدا باشد. به نظر او شیعه با توجه به اعتقادات کلامی و فقهی خود این نظر را تأیید می‌کند و تنها حکمرانی امام عادل را می‌پذیرد. (الآملی، ۱۳۶۲). با چنین برداشتی از عرفان در خصوص امر حکومت، عرفان با حکومتی دینی که حاکم، خود عادل و دارای کمالات معنوی باشد و مجری قانون الهی باشد، سازگار است.

عرفان و سیاست در عالم معاصر

دکتر رضا داوری در مقدمه کتاب «سیاست، تاریخ و تفکر» می‌نویسد: در شرایط کنونی سه سیاست را می‌توان در نظر آورد: اول سیاست غالب و جاری در بیشتر کشورهای توسعه‌نیافته و رو به توسعه که سیاست تقلید است. دوم سیاستی که می‌کوشد راه پیشرفت را با مطالعه و تدبیر پیش ببرد؛ این سیاست نادر است. و بالأخره سیاست سوم که هنوز در حد امکان است و سیاست مستقل از سیاست چهارصد ساله غربی است. این سیاست اگر در راه فعلیت باشد، باید از طریق نفوذ و رسوخ در اعماق سیاست جهان متجدد راه خود را بگشاید و پیش ببرد. (داوری، ۱۳۸۷).

سیاست عرصه‌ای نیست که بتوان آن را معلق و متوقف نگه داشت. زندگی مردم، نظام تدبیر امور و سیاست می‌طلبد. نمی‌توان آن را معطل نگه داشت. ریشه تلاطم‌های بزرگ تاریخ ملت ما و ملت‌های دیگر رویارو با تجدد همین نکته است. برای اقوامی چون ما از آغاز رویارویی، همان راه‌های سه‌گانه ممکن بوده است: تقلید، تدبیر یا تأسیس. شیوه تقلید در سیاست‌ورزی وضع غالب در تاریخ

۱۵۰ ساله اخیر بوده است. شیوه اندیشه و تدبیر برای جستن راه و با بصیرت عمل کردن هم، البته نمود و بروز داشته و گاهی منشأ تأثیراتی بوده است. عرصه فرهنگ و اجتماع ما عرصه رفت و برگشت‌ها و رقابت‌ها، با دو شیوه تقلید و تدبیر بوده است.

شیوه سوم، نادره شیوه‌ای است که تمایل بدان چون با نفی و سلب بنیان باورها و تمایلات غالب زمان همراه بوده است، اغلب گوشی برای شنیدن نیافته و مورد سوء تفاهم قرار گرفته است. طرح این شیوه با مشکلی ذاتی و بنیادی روبه‌روست. اولین مشکل، آن است که تأسیس سیاسی که از بنیان با آنچه در این چهارصد سال بر شجره اندیشه و فرهنگ مدرن روییده، متفاوت باشد، خود متأخر از تحولی بنیادی در احوال و اندیشه‌هاست. قرار گرفتن در مسیر تأسیس، منوط به تحول در جان آدمی و شدت یافتن طلب مناسبات دیگرگونه است. باید از بنیاد طرحی نو افکنده شود تا به تدریج راه تأسیس در قلمروهای محدود و متعین فراهم شود.

می‌توان بر همین اساس توجهی متفاوت به عرفان داشت. عرفان می‌تواند باعث وجود دایمی طلب تحول و خواست تأسیس جدید باشد. مقام عرفان در عالم اسلامی ایران می‌تواند حاوی چنین استعدادی باشد. عرفان نسبتی ذاتی با انقلاب دارد. کسی که از روح عرفانی بهره‌مند است، همواره خود را در حال زیرورز شدن می‌یابد:

بنیاد هستی تو چو زیر و زبر شود
در دل مدار هیچ که زیر و زبر شوی

عارفان، مردان و زنان دوران زیرورز شدن‌اند. به تعبیری که دکتر داوری به کار برده است، عرفان و سیاست در واقعیت تاریخ ما با هم جمع شده‌اند. نهضت‌های بزرگی که به رهبری عارفان و صوفیه پدید آمده، دلیل بر این ادعاست.

عارفان با بخشی از وجود آدمی سروکار دارد که نباید و نمی‌توان آن را به‌صورتی خاص از اندیشه و قالب سیاسی تقلیل داد. البته عارفان در دوران‌های سرنوشت‌ساز با اصولی چون دفاع از مظلومان و مستضعفان و تکریم شأن و مقام آدمی و صفاتی چون فتوت و بلندنظری و آزادگی، منادی انقلاب بوده‌اند. اما این‌ها لزوماً نباید به اندیشه سیاسی خاصی فروکاسته شود. عرفان می‌تواند مقوم مناسبات سیاسی باشد و به حوزه سیاست نشاط و قدرت و حیات بخشد، اما نباید انتظار داشت که از دل آن، اندیشه و قالب‌های سیاسی خاصی برون آید. اگر عرفان مقتضی سیاست خاصی می‌شد، پس از شکست آن سیاست، تأثیر و فروغ آن از بین می‌رفت. خود عارفان با تقسیم‌بندی: شریعت، طریقت و حقیقت، متوجه این مهم بوده‌اند. عارفان با اعلام این‌که برخوردارانی آن‌ها از دین خدا، مربوط به باطن آن است، می‌دانستند که آن‌ها در صدد امری فراتر از حوزه سیاست و تمشیت امورند. لذا گاهی از این

نکته بدین تعبیر اشاره می‌کردند که آن‌ها وارث باطن نبی اکرم (ص) هستند. شاید رمز این مطلب دکتر داوری هم همین باشد که گفته است: «سیاست و عرفان در واقعیت تاریخ با هم جمع می‌شوند و معلوم نیست چرا جمع کردن آن‌ها در قلمرو انتزاعی دشوار است.» (داوری، ۱۳۸۷). در اندیشه مدرن هیچ امری تا به مرتبه مفهوم فرود نیاید، محل اعتنا واقع نمی‌شود. این اصل پس از هگل به‌خصوص در حوزه اندیشه سیاسی به رسمیت شناخته شد. اگر سلطه تفکر و فرهنگ مدرن در دوران معاصر را پذیرفته باشیم، در گام بعد به‌طور طبیعی ذهن به تفکر در باب امکانات دیگر تفکر و فرهنگ سوق پیدا می‌کند. امکانات تفکر در فرهنگ‌های غیرمدرن از مهم‌ترین مسایل زمانه ماست. کوشش‌های راه‌گشا برای آینده، منحصر به آنچه در عرصه تاریخ مدرن ظاهر شده، نخواهد بود.

منابع

- الآملی، السیدحیدر (۱۳۶۲) اسرار الشریعہ و اطوار الطریقہ و انوار الحقیقہ، تهران: مؤسسہ مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- داوری، رضا (۱۳۸۷) سیاست، تاریخ، تفکر؛ تهران: انتشارات ساقی.
- شفیع کدکنی، محمدرضا (۱۳۸۴) نوشته بر دریا از میراث عرفانی ابوالحسن خرقانی، تهران: سخن.
- عطار، فریدالدین (۱۳۸۸) تذکرۃ الاولیا، تصحیح محمد استعلامی، تهران، چاپ نوزدهم.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۸۰) تاریخ فلسفہ، ترجمہ مجتبوی، جلد اول، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- کاشفی، مولانا ملاحسین (۱۳۸۳) لبّالباب مثنوی، به اهتمام و تصحیح حاج سیدنصرالله تقوی، تهران: اساطیر.
- هجویری، علی بن عثمان (۱۳۷۶) کشف‌المحجوب تصحیح: ژوکوفسکی، تهران: انتشارات طهوری.

مولانا و صلح اجتماعی

سیدجواد واحدی، نویسنده و پژوهش‌گر

مقدمه

در نخستین قدمگاه این مقال برآنیم تا به دنبال واکاوی و وضوح‌بخشیدن به مفهوم تساهل و تسامح یا مدارا، از دریای واژه‌ها و سپس تعاریف کمک بجوییم تا در ابتدا بدانیم که کجا ایستاده‌ایم و سپس راه را بپیماییم تا در مسیر حقیقتی که خود را به رنگ‌ها و شکل‌های متفاوت در این مسیر به ما می‌نمایاند، هرچه بیشتر به آن گوهر وجود و هستی (حقیقت) نزدیک‌تر و نزدیک‌تر شویم. مدارا یا تحمل را ترجمه‌ای دقیق‌تر برای تولرانس باید دانست چه این‌که در تساهل نوعی بی‌تفاوتی وجود دارد که این بی‌تفاوتی ماحصلش شانه‌خالی‌کردن از اتفاقات و حوادث اطراف شخص است. انسانی که تساهل می‌ورزد، به اطراف خویش به دیده تأمل و دقت نمی‌نگرد، بلکه نسبت به این امور بی‌تفاوت است. ناگفته پیداست که این بی‌تفاوتی و شانه‌خالی‌کردن نمی‌تواند بار سنگین مفهومی، حقوقی و سیاسی را متحمل شود. این در حالی است که مدارا یا تحمل به منزله قبول جبهه مقابل و مخالف و پذیرفتن دیدگاهی متفاوت و حتی متخاصم است. این نوشتار مختصر، حوصله پرداختن به مباحث مفصل‌تر واژه‌شناسی را ندارد و با همین مختصر مقدمه‌ای، مفهوم تولرانس را این‌چنین برداشت می‌کند: «نگرش یا طرز تلقی روادارانه یا آزاداندیشانه نسبت به عقاید یا اعمالی که با عقاید یا اعمال خود شخص تغایر یا تعارض دارند.» نویسنده این سطور تلاشی ناچیز کرده است تا ابتدا به صورت خالص، برخی زوایای مهم مرتبط با مفهوم تولرانس را بررسی و سپس از سر تعظیم و تقدیر به اندیشه مصلحانه رقیب غربی مولانای بزرگ خفته در روم، جان لاک، پرداخته و در آخر پس از گره‌گشایی مفهوم تولرانس با واژه‌های الکن، به اندیشه‌های شهودی فلسفی مولانای بزرگ پرداخته و در حد وسع خود و حوصله این نوشتار، مفهوم تولرانس (مدارا یا تساهل و تسامح) را به وسیله اشعار و ادبیات زیبای مولوی روشن و مبرهن گرداند.

مدارا و دو تلقی از آن

مدارا و تحمل گاهی شکلی است و گاهی محتوایی. اگر شخصی یا جماعتی معتقد باشند تمام حقیقت‌ها در دست آن‌هاست و دیگران را باطل بدانند، اما بگویند از باب اضطرار و ناچاری دیگران را تحمل می‌کنیم؛ این مدارای شکلی است. اقسام این مداراهای شکلی را در کشورهای متفاوت داریم. مثال: کشورهایی که یک دین رسمی دارند، برای اقلیت‌های دینی حقوق محدودی قایل می‌شوند که آن حقوق محدود هیچ‌گاه با حقوق دارندگان دین رسمی آن جامعه برابری نمی‌کند. می‌گویند به هر حال

این اقلیت‌ها بخشی از این جامعه هستند و زندگی اجتماعی ایجاب می‌کند آن‌ها اضطراراً حقوقی داشته باشند؛ اما آن‌ها باطل‌اند، بدند، بهتر بود وجود نمی‌داشتند. خوب این نوعی مدارای حقوقی و سیاسی و اجتماعی است که کاملاً شکلی است و بر نفی فلسفی یا دینی دگراندیشان استوار است. اما مدارای محتوایی، فقط در جامعه‌ای می‌تواند به صورت حقوق مشخصی وجود داشته باشد که نویسندگان قانون اساسی، دولت‌مردان و قدرت‌مندان جامعه این تصور را نداشته باشند که تمام حقیقت دینی و سیاسی در اختیار آن‌هاست. فقط در چنین جامعه‌ای است که تولرانس محتوایی، معنا پیدا می‌کند. تحمل و مدارا در معنای سیاسی و اجتماعی آن در جایی می‌تواند به صورت جدی وجود داشته باشد که حقوق بشر در مفهوم امروزی آن قبول شده باشد. تولرانس در جایی وجود دارد که مبانی قانون اساسی آن جامعه، وجود اختلاف در عقاید دینی و سیاسی و فرهنگی را قطع نظر از ارزیابی محتوایی آن، مثبت ارزیابی کند و اصل وجود اختلاف را نعمت بداند و همهٔ نهادهای قدرت هم در مقام عمل، اظهار علنی و آشکار، آن عقاید را تحمل کنند؛ حتی اگر آن عقاید و آن ارزش‌ها با عقاید و ارزش‌های مورد قبول قدرت‌مندان و دولت‌مردان آن جامعه متغایر باشد. برای این کار باید پذیرفته شود که این اختلاف‌ها و قبول این اختلاف‌ها ناشی از اجتماعی‌بودن انسان و در واقع قبول انسانیت انسان است و در پرتو این اختلافات است که شخصیت انسان‌ها رشد و تکامل پیدا می‌کند. احترام‌گذاشتن به این عقاید و ارزش‌ها و ارزیابی مثبت آن‌ها، در واقع احترام‌گذاشتن به شخصیت ذاتی انسان است؛ همان شخصیت ذاتی که منشأ حقوق بشر است.

ملاحظه می‌کنید این نوع احترام‌گذاری با احترام‌گذاری شکلی و مصلحتی بسی متفاوت است. از آنجایی که به دنبال مطالعه‌ای مختصر دربارهٔ جایگاه مفهوم مدارا (تولرانس) در اندیشهٔ عارفانه و حقیقت‌جویانهٔ مولانا (ره) هستیم، در جای‌جای این مقال خواسته یا ناخواسته پیکان توجه‌مان به مدارای دینی برمی‌خورد، فلذا چشم‌پوشاندن از مبانی و آرزوهای مبنایی این مفهوم به صورت مفصل و دقیق امری اجتناب‌ناپذیر می‌نماید و جایگاهش در رساله‌ای جداگانه است.

جان لاک، فیلسوف انگلیسی یا پدر تساهل و تسامح در قرن ۱۲ میلادی، پس از جنگ و کشتار مذهبی آن سده، راه نجات و صلح را در تساهل و تسامح یا مدارا دانست و تأثیری شگرف در تاریخ سیاسی اروپا و سپس آمریکا گذاشت. بسیاری از مفاهیم حقوقی سیاسی امروزی، زادگاهش در تفکرات این متفکر بزرگ است. این تأثیرگذاری را حتی در اعلامیهٔ استقلال و قانون اساسی ایالت متحدهٔ آمریکا به روشنی می‌توان نظاره کرد. او را پدر تساهل و تسامح نامیده‌اند. جان لاک معتقد بود که «هیچ‌گاه نمی‌توان قضاوتی نهایی و دقیق از گزاره‌های دینی و مذهبی رقیب ارائه کرد؛ چراکه اگر چنین باشد که هر مذهبی خود را محکمهٔ سره از ناسره بداند، یقیناً خود را حق و دیگری را باطل می‌پندارد و همچنین است مذهب طرف مقابل؛ فلذا نمی‌توان قضاوتی نهایی در این امور ایراد کرد. اگر این امر ممکن هم باشد، تحمیل عقیده بر دیگری اثر مطلوبی نخواهد داشت، چه این‌که ایمان را

نمی‌توان با زور و خشونت به دیگری القا کرد. مضافاً این‌که جان لاک اساساً تعدد و تغایر مذهبی و دینی را نسبت به یکنواختی دینی سازنده‌تر می‌دانست؛ و به باور او مصالح این تعدد و تغایر بیشتر از تک‌نگری و یکنواختی دینی بود.» هر کلیسایی از نظر خود راست‌اندیش و برحق است و از نظر دیگری خطاکار و مرتد. هر کلیسایی آنچه را که به آن معتقد است، برحق می‌داند و مخالفت با آن را باطل اعلام می‌دارد. نه در قسطنطنیه و نه در هیچ جای دیگر روی زمین، داوری وجود ندارد که با حکم او بتوان این امر (حقانیت هر یک از طرفین) را مشخص کرد.

آنچه که تجربه بشری نشان داده، وجود چنین اختلافات و ناتمامی مناظرات بی‌نتیجه میان فرق مختلف دینی و مذهبی است. نیک‌نگریستن به این اختلافات و تفاوت‌ها را می‌توان از منظرگاه عارفانه به خوبی آموخت و مولوی‌وار چنین گفت:

از نظر گاه است ای مغز وجود

اختلاف مؤمن و گبر و جهود (مثنوی معنوی، دفتر سوم).

جان لاک ادعای حقیقت نزد همه مذاهب گوناگون را از جانب پیروان آن مذاهب، هیچ‌گاه مردود و ناصواب نمی‌شمارد، بلکه این امر را ضروری می‌داند؛ ولی تأکید می‌ورزد این امر باید در ادامه و در مسیر تعالیم هم‌نوع‌دوستانه عیسی مسیح باشد و همچنین آزادی در انتخاب مذهب و شرکت در مراسم دینی را نیز شرط اساسی می‌داند. «از آنجا که ما حداکثر قادریم که به امور محتمل پی ببریم نه به یقینیات، و از آنجا که حتی این امور محتمل را اشخاص مختلف به صورت‌های مختلفی مشاهده می‌کنند، ما نباید عقاید خود را به دیگران تحمیل کنیم.» و اما مولوی چنین می‌گوید:

کاشکی هستی زبانی داشتی

تا ز هستان پرده‌ها برداشتی (مثنوی معنوی، دفتر سوم).

مولوی در این بیت آرزویی می‌کند که خود واقف است که رؤیایی است که گنجاندن این رؤیا در هستی مادی، امکان‌پذیر نیست و راز این اختلاف از نفوس مختلفه است؛ چراکه انسان درگیر صورت‌ها شده است و صورت‌ها، محدودیت را در ذات خویش دارا هستند. صورت‌ها اختلاف افکن‌اند و تفاوت از ملزومات عالم ماده است. مولوی، افلاطون‌وار عالمی را تجربه کرده است که بی‌صورتی، راه محدودیت‌ها را بسته است. عالمی که عیان است و حقیقت حکم‌فرمایش است.

دلایل برای ناتوانی رسیدن انسان به حقیقت مطلق، از منظرگاه‌های متفاوتی بررسی شده است. تعدد نفوس مختلفه‌ای که درک‌ها را نیز به تبع خود دچار اختلاف کرده و همچنین زبان الکن انسانی برای فرآیند انتقال مفاهیم صاحب عقیده را می‌توان بخش کوچکی از دلایل این ناتوانی (مخصوصاً از نظرگاه حکمت اسلامی) برشمرد. و اما تلاش جاهدانه و عارفانه برای رسیدن به این حقیقت، همیشه پابرجاست. تساهل و تسامح در ترازوی مولوی در قلب مفهوم تساهل و تسامح یا مدارا و به تعبیر مولوی در اعتقاد و وقوف «تودرتو و لایه‌لایه بودن حقیقت» نهفته است. آدمی هنگامی که این تودرتوبودن

حقیقت را فهم می‌کند، دچار تواضع فکری خواهد شد؛ این که هر کسی مقداری از حقیقت را فهم کرده است. با این تفسیر از حقیقت به نوعی حتی پیشی گرفتن از مفهوم تساهل و تسامح یا مدارا را می‌توان نظاره کرد؛ چراکه در این اندیشه، صاحب اندیشهٔ مقابل هیچ گونه خطایی در تفکر نکرده است، بلکه او در پی تلاش خود برای رسیدن به حقیقت به بطنی از بطون حقیقت مطلق رسیده است؛ البته قید اطلاق بر حقیقت برای فهم درست مطلب مفیدبخش خواهد بود. لازم است که بگوییم: «آنچه در دموکراسی شرط است، تحمل اندیشهٔ دیگران و مدارا با دیگر اندیشمندان است و چه کسی گفته است که الزمهٔ تحمل و مدارا، دست‌کشیدن از عقاید خویشتن است؟ آدمی می‌تواند رأی را صددرصد باطل بشمارد و در عین حال صاحب آن رای را معذور و مأجور و محترم بداند.»

در مدارا مواجهه با اعتقاد ورزان است نه اعتقادات، مدارا چنان که تیزبینان آشکار کرده‌اند با اعتقاد ورزان است و اعتقادات مورد احترام قرار می‌گیرند از آن جایی که انسانی و انسان‌هایی بدان تمسک بسته و راه حقیقت را از آن سبیل پی گرفته‌اند. دموکراسی محتاج ارتفاع گرفتن از خاک دلیل و نگاه کردن از آسمان علل است. تعیین حق و باطل و ناشکیبی در برابر باطل‌ها و دل بستن به حق‌ها از آن عرصه دلایل است نه علل، و مدارا و تحمل فرزند و فرآورده دستان علل.

در کار گلاب و گل حکم ازلی این بود

کاین شاهد بازاری و آن پرده‌نشین باشد (دیوان حافظ).

ارتفاع گرفتن از خاک دلیل و نگاه کردن از آسمان علل، همان کاری است که عرفا و مخصوصاً مولوی بدان تمسک می‌جستند. از آسمان علل نگریستن وحدت می‌آفریند، چه این که همگی به دنبال شناخت دردانهٔ هستی (حقیقت) هستند و این رازدانی عارفانه را در کمتر اندیشه‌ای می‌توان جست. در اندیشهٔ فلسفی عرفانی سنت ما، مطلق را دست یازیدن، صرفاً در توان مطلق است و پرواضح است که انسان مطلق نیست؛ و در نتیجه، رسیدن به حقیقت مطلق از توان انسان خارج است. تنها وجود اطلاقی، ذات اقدس اله است که وجود می‌گستراند و انسان را توان یارایی با حقیقت مطلق و رسیدن به آن نیست. اختلاف‌افکنی صورت‌ها:

چون که بی‌رنگی اسیر رنگ شد

موسیقی با موسیقی در جنگ شد

چون به بی‌رنگی رسی کان داشتی

موسی و فرعون دارند آشتی

...

یا نه جنگ است این برای حکمت است
 همچو جنگ خرفروشان صنعت است
 یا نه این است و نه آن حیرانی است
 گنج باید جست این ویرانی است

...

نعل‌های بازگونه است ای سلیم

نفرت فرعون می‌دان از کلیم (مثنوی معنوی، دفتر اول)

از آن هنگامی که بی‌رنگی و بی‌صورتی جای خود را به رنگ‌ها و صورت‌ها داد، اختلاف‌ها درافتاد و این است نگاه از آسمان علل. اختلاف دو طیف و یا دو شخص علتی جز اسارت در رنگ و صورت ندارد و این جنگ هر دو از موسی است و هر دو پیامبری راستین و نه یکی هدایت‌شده و دیگری رانده‌شده. مولانای بزرگ جنگ‌های عقیدتی خصوصاً ادیان را جنگ زرگری و یا چنان دعوای خرفروشان صنعتی می‌داند. مدارا و تساهل و تسامح را نمی‌توان در جامعه‌ای فرض کرد که هر یک خود را حقیقت مطلق دانسته و دیگری را در سبیل انحراف و کژی پندارد؛ فلذا چه فیلسوف انگلیسی جان لاک و چه مولانای از بلخ برخاسته، پیکان توجه خویش را بر این امر گرفته‌اند که اساساً قرار نیست که گروهی خود را در جای خدا و حقیقت مطلق بدارند و از طرق مختلف به این اندیشه تاخته تا شاید رهروان راستین حقیقت، خود به درک مطلوب برسند.

سایه‌های افلاطونی اما از زبان مولوی

«سخن سایه حقیقت است و فرع حقیقت، چون سایه جذب کرد، حقیقت به طریق اولی. سخن بهانه است. آدمی را با آدمی آن جزو مناسب جذب می‌کند. نه سخن، بلکه اگر صد هزار معجزه و بیان و کرامات ببیند، چون در او از آن نبی و یا ولی جزوی نباشد مناسب، سود ندارد. آن جزو است که او را در جوش و بی‌قرار می‌دارد. در که از کهربا اگر جزوی نباشد، هرگز سوی کهربا نرود. آن جنسیت میان ایشان خفی است، در نظر نمی‌آید. آدمی را خیال هر چیز با آن چیز می‌برد: خیال باغ به باغ می‌برد و خیال دکان به دکان. اما در این خیالات تزویر پنهان است. نمی‌بینی که فلان جایگاه می‌روی، پشیمان می‌شوی و می‌گویی پنداشتم که خیر باشد، آن خود نبود. پس این خیالات بر مثال چادرند، و در چادر کسی پنهان است. هرگاه که خیالات از میان برخیزند و حقایق روی نمایند بی چادر خیال، قیامت باشد. آنجا که حال چنین شود، پشیمانی نماند. هر حقیقت که تو را جذب می‌کند، چیز دیگر غیر آن نباشد، همان حقیقت باشد که تو را جذب کرد: «یوم تبلی السرائر». چه جای این است که می‌گوییم؟ در حقیقت کِشنده یکی است، اما متعدد می‌نماید. نمی‌بینی که آدمی صد چیز آرزوست گوناگون؟ می‌گوید متماج خواهیم، بورک خواهیم، حلوا خواهیم، قلیه خواهیم، میوه خواهیم، خرما خواهیم. این اعداد

می‌نماید و به گفت می‌آورد، اما اصلش یکی است: اصلش گرسنگی است و آن یکی است. نمی‌بینی چون از یک چیز سیر شد، می‌گوید هیچ از این‌ها نمی‌باید؟ پس معلوم شد که ده و صد نبود، بلکه یک بود.»

سخن سایه حقیقت است؛ مولانا جسم را سایه روح و صورت را سایه حقیقت می‌داند. حقیقت همچون مرغی در پرواز است که سایه‌ای از آن بر زمین می‌افتد و در صورت، نقش‌ها و نغمه‌ها ظاهر می‌شود و در مثنوی به همین نکته نیز اشاره می‌کند: در فضای غیب مرغی می‌پرد سایه‌ای اندر زمین می‌گسترده جسم سایه سایه دل است جسم کی اندر خور پایه دل است بدین سان اندیشه‌ها که همان حقایق فارغ از صوت و صورتند نیز در نظر مولانا مرغان هوایی‌اند که سخن سایه آنهاست. به تعبیر وسیع‌تر، تمامی جهان صورت، سخنی است که تجلی یک فکر از عقل کل است. اختلاف خلق از نام اوفتاد

چون به معنی رفت آرام اوفتاد (مثنوی معنوی، دفتر دوم).
آدمی را با آدمی آن جزو مناسب جذب می‌کند، نه سخن؛ در مثنوی به این معنا اشارات بسیار شده است:

ای بسا هندو و ترک هم‌زبان
ای بسا دو ترک چون بیگانگان
پس زبان محرمی خود دیگر است
هم‌دلی از هم‌زبانی خوش‌تر است (مثنوی معنوی، دفتر اول).
و نیز درباب جاذبه جنسیت بین نبی و امت گوید:
در دل هر امتی کز حق مزه است
روی و آواز پیمبر معجزه است
چون پیمبر از برون بانگی زند
جان امت در درون سجده کند (مثنوی معنوی، دفتر دوم).

یا

موجب ایمان نباشد معجزات
بوی جنسیت کند جذب صفات
معجزات از بهر قهر دشمن است
بوی جنسیت پی دل‌بردن است (مثنوی معنوی، دفتر ششم).
پر واضح است جنسیت در اینجا به معنی هم‌نوعی است، همانندی است، نه جنسیتی به معنای مذکر و مؤنث.

ذره ذره کاندرا این ارض و سماست

جنس خود را همچون گاه و کهرباست (مثنوی معنوی، دفتر ششم).

همه این اختلافات هیچ‌گاه قرار نیست تا هنگام «یوم تبلی السرائر» (آیه ۲ سوره مبارکه طارق) از میان برود و انسان رنجبرانه به سوی حقیقت می‌دود؛ همچنان‌که مولوی نیز چنین می‌گوید:

رگ رگ است این آب شیرین و آب شور

در خلاق می‌رود تا نفخ صور (مثنوی معنوی، دفتر اول).

روادارانه نیست که بر سر عقاید به جنگ و تحمیل و خشونت برآییم، اندیشه عارفی چون مولوی تبلور اندیشه ناب حضرت حق و پیامبران راستینش است و در این اندیشه، راه تحمیل بسته شده است؛ چه این‌که میان گرویدن به اسلام و ایمان نیز فرق نهاده است و ایمان را امری قلبی دانسته است نه کسی که صرفاً اسلام آورده؛ و نه کسی که ایمان آورده را جواز بر خصم‌پنداشتن ایمان‌نیاورندگان داده است.

در اندیشه عارفانه مولانا، عشق خالق به مخلوق وسعتی وصفناشدنی دارد؛ آنجا که زبان شیرین را این‌چنین می‌گشاید:

اگر مر تو را صلح آهنگ نیست

مرا با تو ای جان سَرِ جنگ نیست

تو در جنگ آیی، روم من به صلح

خدای جهان را جهان تنگ نیست (دیوان شمس، ۱۳۸۵).

خدای جهان، خدای جهانی وسیع است و رحمانیت و مهربانیت خویش را به وسعت بزرگی خویش بر انسان می‌گستراند و هیچ گروهی از این رحمت واسعه محروم نخواهد بود. در سخنان پایانی باید گفت که دقت در مسایل یادشده در باب حقیقت و حقیقت‌جویی نتیجه‌اش مدارایی از نوع عارفانه و رازدارانه است که آدمی را به بلوغ خواهد رساند. برخی از سخنانی که از زبان شیوای مولانای زاده در بلخ، یاد شد را در دنیای امروزی نیز کمتر می‌توان یافت؛ و این است شرح خُرد و کوچکی از یکی از اندیشه‌ورزان و عرفای بزرگ روزگاران واپسین‌مان. و حال امروزی‌مان گویای چگونگی امانت‌داری از این تبلور اندیشگی به یادگار گذاشته اوست. پایان این کوشش ناچیز را از مثنوی باید گفت:

کین مدار آن‌ها که از کین گم‌رهند

گورشان پهلولی کین‌داران نهند

اصلی کینه دوزخ است و کین تو

جزو آن کل است و خصم دین تو (مثنوی معنوی، دفتر دوم).

منابع

- ملکیان، مصطفی (۱۳۸۱) راهی به رهایی؛ جستارهایی در باب عقلانیت و معنویت، چاپ نخست، نشر نگاه معاصر، تهران.
- مجتهد شبستری، محمد (۱۳۸۱) نقدی بر قرائت رسمی از دین، نشر طرح نو، چاپ دوم
- لاک، جان (۱۳۷۷) رساله‌ای در باب تساهل، ترجمه شیرزاد گلشاهی کریم، تهران، نشر نی
- سعیدی، مسعود (۱۳۸۱) قرآن و دموکراسی، فصلنامه پژوهش‌های قرآنی، شماره ۲۹ و ۳۰.
- الهی قمشه‌ای، حسین (۱۳۸۱) سیصد و شصت و پنج روز در صحبت با مولانا، نشر سخن.

امنیت از نگاه بیدل و ابن عربی

سیدمحمد حسینی فطرت، نویسنده و پژوهش‌گر-دانشگاه پنسیلوانیا

مقدمه

امنیت مهم‌ترین نیاز اجتماعی آدمیان است. آرامش اجتماعی و صلح، بارزترین شکل امنیت است. عرفان مکتبی هست دیرپا به درازنای تاریخ. در این مکتب، فرد عارف نگرش خاصی به جهان دارد و رستگاری فردی و اجتماعی را مهم‌ترین هدف می‌بیند. از همین دریچه می‌توان گفت عرفان بیشترین توجه را به صلح و امنیت داشته‌اند. در فرهنگ اسلامی، ابن عربی یکی از ابرمردان عرصه عرفان می‌باشد و جایگاه انکارناپذیری دارد. حضرت ابوالمعانی بیدل نیز در میان فارسی‌زبانان، شأن و جایگاه برجسته دارد و ارادت‌مندانش در سراسر ممالک فارسی‌زبان و نیز هند و پاکستان پراکنده‌اند و او را یکی از مردان مقدس و عرفان‌واصل و مصلحان خطه هند قلمداد می‌کنند. بر اساس ملاحظات فوق ما کوشیدیم آرای این دو ابرمرد را در مورد امنیت مورد ملاحظه قرار دهیم.

اخلاق و عرفان با هم رابطه تنگاتنگ دارند و مبانی عرفانی و اندیشه‌های ابن عربی و بیدل و سایر عرفان، معطوف به فضایل اخلاقی، اعتلای وجود، وحدت ادیان و صلح کل می‌باشد. شناخت فضایل و آراسته‌شدن بدان‌ها و شناخت رذایل و پیراسته‌شدن از آن‌ها، بخشی از اهداف عرفان می‌باشد. وارستگی و توجه به خدا و توجه به فداکاری و خدمت هم‌نوع و رسیدن به صلحی درونی و آزادگی از تمایلات در نگاه عرفان، کمال انسانی برشمرده شده است؛ و با ترویج فضایل اخلاقی می‌توان نظام اجتماعی سالم را ترویج کرد. به عبارت دیگر، از منظر عرفان مسلمان، مقدمه رسیدن به صلح بیرونی و اجتماعی، رسیدن به صلح درونی و رهایی از کثرت و تکاثر و فزون‌خواهی می‌باشد. از این روست که در آموزه‌های دینی و نیز آثار اندیشمندان مسلمان، تلازم و ارتباط مستقیمی بین اعتدال درونی و حسن سلوک فردی با انتظام کلی امور اجتماعی و افزایش برکات در بلاد برقرار می‌باشد. تحقیق زیر در پرتو چنین نگرشی، امنیت و صلح را از منظر ابن عربی و بیدل به بحث نشسته است.

وجوه اشتراک بیدل و ابن عربی

میان حضرت ابوالمعانی بیدل و ابن عربی می‌توان وجوه اشتراک زیادی یافت. صرف‌نظر از وابستگی این دو ابرمرد به مکتب انسان‌ساز عرفان و تصوف و نیز صرف‌نظر از اکتشافات مشابه هر دو از حقایق معنوی و تجربه‌ی مساوی هر دو از دین و خدا و نیز صرف‌نظر از افتراقات زمانی و مکانی و فرهنگی، می‌توان میان آن دو وجوه اشتراک عمیق‌تری یافت که بیان‌گر آگاهی و اشراف بیدل بر آثار و افکار ابن عربی می‌باشد. به‌عنوان مثال بیدل سروده‌ای دارد شبیه «فصوص‌الحکم».

کتاب «فصوص‌الحکم» شیخ اکبر، ابوبکر محمد بن ابن علی عربی، ۲۸ «فصّ» دارد و «فصّ» به معنای نگین و فصوص‌الحکم به معنای نگین‌های حکمت است. او در این کتاب، به مقامات باطنی پیامبران الهی می‌پردازد. در این اثر از اسرار انبیا و حقایق ثلاثیه وجودیه: خدا، کون و انسان و حضرات خمس، صحبت مفصل به میان می‌آورد و انسان به‌عنوان کون جامع معرفی شده و مطالبی از این دست دارد.

بیدل در مثنوی «محیط اعظم» که اولین منظومه عرفانی او برشمرده‌اند، به ابن عربی پهلو می‌زند. این منظومه مشتمل بر یک تمهید و هشت «دور» است و هر «دور» یک باب جداگانه. او در دور دوم (ثانی) سبک ابن عربی در فصوص‌الحکم را دارد و در این دور هجده جام را بیان می‌کند که از جام اول، یعنی تقسیم حریفان شهود که خداشناسی عارفانه است، آغاز شده و به جام مرتضوی پایان می‌یابد.

اگر رشتۀ فهم کوتاه نیست
 چه صورت چه معنی، جز الله نیست
 به هر دل از آن باده جوشی رسید
 به هر سر از او نشئه‌ای شد پدید
 یکی کفر را غیر اسلام دید
 یکی هر دو را نقش اوهام دید

محبت و دوستی در نگاه ابن عربی

حبّ و دوستی به‌عنوان جوهر دین، در تمام ادیان ظاهر شده است. ابن عربی در جای‌جای سخنانش به‌تنوع تجلیات حق و دگرگونی احوال عارف اشاره می‌کند که در سیر در مظاهر برای وی نمایان می‌شود. ارمغان این سیر، ادراک و شهود این حقیقت است که جمیع محبان با وجود تنوع ظاهری محبوب، از محبوب حقیقی اطاعت می‌کنند و بر دین او هستند. بنا بر نظر ابن عربی، وجود حقیقی بیش از یکی نیست و آن هم وجود خداوند است که در همه ادیان و موجودات و افراد تجلی یافته است و خدا محبت و عشق است:

«أدین بدین الحب أنى توجهت

رکائبه فالحب دینی و ایمان»

خدا چونان عشق در نگاه بیدل

ابوالمعانی بیدل، خدا را که مهم‌ترین گم‌شده و مطلوب و غایت یک عارف می‌باشد، «عشق» می‌داند:

عقل و حس سمع و بصر جان و جسد

جمله عشق است هو الله احد

بیدل، در «سفر بالحق فی الخلق»، تجلی و ظهور خدا را در خلق دیده و آواز خدا را در فریاد آنان می‌بیند و خداوند از طریق بندگان و خلائق در کار خلقت است:

در جهان بی‌نیازی فرق عین و غیر نیست

عمرها شد خالق عالم، خلائق می‌شود

در نگاه عارفانه بیدل، از خلق و انسان‌ها چیزی تراوش نمی‌کند جز ظهور خدا:

از خلق تا قیامت جز حق نمی‌تراود

با ما نفس مسوزید، یک حرف بی‌جوایم

فراسوی نام‌ها و عناوین، سیمرغان وادی عشق و مأواگزیدگان قاف «حیرت»، فارغ از کفر و ایمان در کوی وحدت مقیم‌اند:

محو عشق از کفر و ایمان فارغ است

خانه حیرت تماشا می‌کند

در نگاه بیدل برهمنی که با صدق دل در معبد خویش ذکر «رام‌رام» می‌گوید، همانند عابد مسلمانی است که در کعبه ذکر «الله الله» می‌گوید:

از معنی دعای بت و برهمن می‌پرس

این رام‌رام نیست، همان الله الله هست

از مطالب بالا می‌توان نتیجه گرفت که در نگاه بیدل خدا که محبوب و معشوق مطلق هست، در ذرات جهان تجلی کرده است و نمی‌توان آن معشوق و کمال مطلق را از آدم‌ها جدا دید و باید آدم‌ها را

آینه‌های خداوندی دید و با همه همانند معشوق و محبوب و گم‌شده معامله و برخورد کرد.

وحدت متعالی ادیان

وحدت متعالی ادیان و مکاتب حقه، در یک حقیقت ژرف و سرمدی، ریشه در متون مقدس خود ادیان دارد. عارفان همواره بر این نکته تأکید کردند که نباید با دعوایا بر سر آداب و مناسک صوری و ظاهری، از آن حقایق بنیادین که در همه ادیان مشترک است، غافل شد. همه ادیان و مذاهب، روایت‌های مختلف از یک حقیقت است که نسبت به ظرف‌های زمانی، مکانی و اجتماعی مظلوف شده و به صورت‌های مختلف جلوه کرده است.

در نگاه عارفان، انسان‌ها به روش‌های گوناگون به کمال می‌رسند و حتی خداشناسی و خدایی شدن نیز از این امر مستثنی نیست: «الطَّرُقُ إِلَى اللَّهِ بِعَدَدِ أَنْفَاسِ الْخَلَائِقِ» یعنی: راه‌های وصول به خداوند به تعداد نفس‌های خلائق است. ابن عربی می‌گوید: هر صاحب عقیده‌ای درباره خدا، در نفس خود امری را تصور می‌کند و می‌گوید آن خداست و او را می‌پرستد،... عقاید و سخنان برحسب اختلاف نظر صاحب‌نظر در آن، گوناگون شده است.

او می‌گوید سالک اگر در عقیده مخصوص مقید شود، خود را از خیر فراوان و دریافت حقیقت چنان که هست، محروم خواهد کرد: «فَإِيَّاكَ أَنْ تَتَّقِيْدَ مَخْصُوصٌ وَ تَكْفُرَ بِمَا سِوَاهُ فَيَفُوتُكَ خَيْرٌ كَثِيرٌ وَ يَفُوتَكَ الْعِلْمُ بِالْأَمْرِ عَلَى مَا هُوَ عَلَيْهِ». پس مبدا به عقیده خاص متعصب و مقید گردی و جز آن را انکار کنی که در این صورت، آدمی از خیر فراوان محروم شده، علم به واقع را آن‌گونه که هست، از دست خواهی داد. او می‌گوید: «هر شخصی عقیده‌ای در باب «رب» خویش دارد و به همان عقیده باز خواهد گشت؛ و خداوند را در صورت همان عقیده می‌جوید و چون روز قیامت، حق تعالی به همان صورت برایش تجلی کند، او را می‌شناسد و به او اقرار می‌آورد و اگر غیر صورت عقیده‌اش تجلی کند، انکارش می‌کند.» در جای دیگر می‌گوید:

لقد صار قلبي قابلا كل صورة
 فمرعى لغزلان و دیر لرهبان
 و بیت لاوثان و كعبه طائف
 و الواح تورات و مصحف قرآن
 ادین بدین الحب أنى توجهت
 ركائبه فالحب دینی و ایمان

دلم پذیرای هر منظره‌ای شده است، چراگاهی برای آهوان و دیری برای راهبان. خانه‌ای برای بت‌ها و کعبه‌ای برای طواف‌کننده‌ها و جایگاه الواح تورات و صفحه‌های قرآن. من پای‌بند به آیین دوستی‌ام، هر جا که مرکب این آیین روی آورد، پس دوستی، دین و ایمان من است. به ابیات زیر از ابوالمعانی بیدل توجه کنیم:

عقاید گرچه باشد مختلف‌رنگ

ز ساز وحدت است این جمله آهنگ

همه سرگشتگان راه اویم

به قدر فهم خویش آگاه اویم

یا:

به دیر و کعبه کارت چیست بیدل

اگر فهمیده‌ای دل خانه کیست؟

بیدل نیز خدا را هم در عالم محسوسات و هم در عالم معقولات متجلی می‌بیند:

باید میان یاران، ما و شما نباشد

ای غافلان دویی چیست؟ ما هم همین شماییم

یا:

هرچند تمیز کفر و دین معیوب است

منظور اگر تویی همه محبوب است

بیدل اختلاف متدینین ظاهری را همچون امواجی می‌نگرد که گذرا و ناپایدارند و سطحی و غیر قابل دفاع می‌داند. او به‌خوبی دریافته است تا وقتی که انسان به لقاء وحدت، و محوشدن در بی‌کرانگی او نرسد، هرچه که ادعا نماید، تهی از معنا است:

غباری نیست از پست و بلند موج، دریا را

حقیقت بی‌نیاز از اختلاف کفر و دین باشد

او نافهمی از جوهر دین و فرهنگ را مایه نزع و تعصبات صوری و دینی می‌داند:

ساز نافهمیدگی کوک است، کو علم و چه فضل؟

هر کجا دیدیم بحث ترک با تاجیک بود

عارفان از جنگ و خونریزی‌هایی که تحت نام‌های قومی یا دینی و یا دفاع کور از ارزش‌ها صورت گرفته، همواره انتقاد کرده‌اند و در این میان اغراض نفسانی، منافع فردی و جمعی کسانی را می‌بینند که نه‌تنها قابل دفاع نیستند بلکه سزاوار نکوهش و ملامت می‌باشند:

عمری است که در عرصه نیرنگ غرض

دارد بد و نیک، صلح با جنگ غرض

گر ربط کلام کفر و دین، دریایی

ساز همه کوک است به آهنگ غرض

مشکل دیرینه پیروان مذاهب و ادیان این است که آنان علیه مذاهب و ادیان مخالف، زبان خشونت، توهین، تحقیر و فحاشی باز کرده و با توجیحات اغراض نفسانی خودشان، پیروان سایر مذاهب را تکفیر می‌کرده و به‌طور ناخواسته پا از گلیم دیانت و انصاف بیرون می‌کشند. غوغاسالاران در هر مذهبی به جای عمل کردن به رسالت انسانی و اعتلای فهم دینی‌شان، به شعارگرایی اکتفا کرده و به‌طور ناخواسته به جوهر ادیان که اعتلای انسان است ضربه زده و مسیر دیگران را نسبت به فهم ژرف از دین مسدود می‌سازند. آنان اغراض و امیال طبیعی، قومی، زبانی و منطقه‌ای‌شان را با لعاب دین و مذهب به فروش رسانیده، می‌کوشند برای خود پیشینه و علقه مذهبی بتراشند. بیدل درباره نزع میان پیروان ادیان و مذاهب می‌گوید:

صلح و جنگِ عرصه غفلت تماشاکردنی است

تیر در کیش است و خلق از سینه پیکان می‌کشد

بیدل، هوس‌پرستی‌های پنهان مبلغان مذهبی را با روح مذاهب در تنافی دیده و پرسش‌های موجود را ادعاهای تهی از حقیقت می‌داند:

نه دیر پرستیم، نه کعبه، نه کنشت

گرم است همین صحبت ما با نفسی چند

سلطه اهل ظاهر، بزرگ‌ترین فاجعه برای ادیان و اسلام بوده و همینان بودند که حقیقت واحد دین را به شعبات و مذاهب مختلف تقسیم کردند و در زمان‌ها و مکان‌های مختلف، با شعارهای عوام‌فریبانه و برداشت سطحی از دین و فروکاستن درون‌مایه دین به چند عمل شرعی فرعی و خود را مأمور به ظواهر و معذور پنداشتن، با هر نوع جریان فلسفی و معرفتی به نبرد برخاستند. همین ظاهرپرستان بودند که خود را اهل فلاح و رستگاری پنداشتند و با انحصارگرایی در امر دین، به تکفیر دیگران روی آوردند و خون‌های دیگران را مباح و اعمال مذهبی و اخلاقیات انسانی مخالفین را تهی از اجر و مزد اعلام کردند؛ و شوربختانه همینان‌اند که گاهی از روی مصلحت‌های شخصی و صنفی‌شان، شعار تقریب مذاهب و اخوت دینی را که هر دو شعوری است مقدس و عرفانی، بدون معرفت باوری و هم‌دلی در بوق و کرنا می‌کنند، در حالی که «تحسبهم جمیعاً و قلوبهم شتی» به تعبیر بیدل:

خلق از گزند یکدگر ایمن نمی‌زیند

باور مدار این همه در مور و مار وصل

او خدمت به خلق و دل‌ها را یگانه هدف ادیان معرفی می‌کند:

خدمت دل‌ها کن اینجا کفر و دین منظور نیست

آینه از هر که باشد مفت روشن‌گر بود

یا:

در حقیقت اتحاد کفر و ایمان ثابت است

اندکی از بدگمانی‌ها، تخلف کرده‌اند

بیدل باورمند به تکرر معرفتی بوده و نگرش‌های جزمی و دگم را نمی‌پسندند:

کسی کز معرفت یک شیوه بگیرد

جهان بی‌نهایت، مختصر دید

تجلی و ظهور خداوند در همه چیز

آنچه عرفا به‌خصوص عارفان مسلمان در پرتو آیات شریفه‌ای همچون: «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (سوره حدید، آیه ۳) یا «وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ» (سوره حدید، آیه ۳) یا «فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ» (سوره بقره، آیه ۱۱۵) یا «وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ» (سوره ق، آیه ۱۶) یا «وَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ» (سوره انفال، آیه ۲۴) از وحدت وجود بیان می‌کنند، متناسب و منطبق با «خدا فراگردانی» است که خدا، مرتبه‌ای بالاتر و والاتر از هستی است و سایر اشیا و موجودات، تجلی و انعکاس او در ظرف اعیان هستند و خداوند از هر جهت از درون و بیرون بر موجودات محیط است؛ و در مقام لاهوت جز او کسی و چیزی غیر او نیست. بیدل از حضرت وحدت و همه فراگردانی خداوند، تعبیر زیبا دارد. به‌طور نمونه او همه چیز را در عشق که تعبیر دیگری از خدا است، گم می‌بیند:

عقل و حس، سمع و بصر، جان و جسد

همه عشق است، هو الله احد

یا وقتی در حالت حیرت که یکی از هفت شهر عشق است، قرار دارد، خود را در میان تجلیات خداوند، گم و از درون و بیرون، از همه سو در محاصره دیده و همه دستگاه و همه اشیا را مستفیض و برخوردار از یک تجلی دیده و همه را مهمان آن سفره مطلق می‌داند.

ز یک جلوه می‌جوشد این دستگاه

تو خواهی ادا گیر و خواه نگاه

محیط جهان حیرت مطلق است

به هر جا زنی غوطه عین حق است

وحدت نوع انسانی، بستر امنیت و حقوق بشر

یکی از تعالیمی که عارفان مسلمان بدان توجه نموده‌اند، «وحدت نوع انسانی» است؛ بدین معنا که همه آدم‌ها در ارتباط باهم‌اند و همه اجزای یک کل هستند و همه باید در راستای همدیگر تلاش بورزند و اختلافات و تمایزات خونی و دینی و... را کنار بگذارند:

اختلاف وضع‌ها بیدل لباسی بیش نیست

ورنه یک رنگ است خون در پیکر طاووس و زاغ

به‌طور کل می‌توان گفت خدافراگیردانی یا وحدت‌نگری عارفانه، یک سیستم باورمندی است با این مفهوم که خدا در تمام اجزای جهان، جریان و نفوذ دارد. از این منظر، شباهت‌های زیادی هست میان اندیشه‌های عرفانی و تائوئیسم که برای شناخت ابعاد بیشتر اندیشه‌های بیدل بدان اشاره می‌کنیم.

در مشرب زَن و از قید مذاهب بگریز

عافیت نیست در آن بزم که سازش جنگ است

یا:

می چاره‌گر کلفت زهاد نگردید

طوفان مگر از عهده مذهب بدرآید

بیدل در اندیشه و گفتار خویش، اسلام را طوری توصیف و تبیین می‌کند که قرابت ژرف، معنوی و جوهری دارد با دین هندو. «مشرب یا عرفان بیدل، سنتز عرفان اسلامی - هندی و نه اسلامی و نه هندی است، یا شاید بیان بهتر چنین باشد که هم اسلامی و هم هندی است.» به بیت زیر از بیدل توجه کنید:

حق جدا از خلق و خلق از حق برون اوهام کیست

تا ابد گرداب در آب است و در گرداب، آب

با عطف به نگرش فوق، او دانش و راه‌هایی از رنج، و پیشی‌گرفتن از خلاق را «هیچ‌شدن» که همان تخلیه از احساسات درونی است، معرفی می‌کند. تواضع و احترام و سر در پای هم‌نوع گذاشتن از جمله اندیشه‌هایی است که در تعالیم بیدل موج می‌زند:

سر به پای یکدگر چون سبجه باید بود و بس

این قدر می‌خواهد آیین مسلمان‌زیستن

یا:

از طواف خانه گر مقصود صاحب‌خانه نیست

سر به دیواری زنید و کعبه‌ها ویران کنید

یا:

مدعا این است کای بی‌دانشان جهل‌کیش
دیده بگشایید و طوف حضرت انسان کنید

یا:

نیازارم ز خود هرگز دلی را
که می‌ترسم در آن جای تو باشد

یا:

غباری نیست از پست و بلند موج، دریا را
حقیقت بی‌نیاز از اختلاف کفر و دین باشد

یا:

ما و تو خراب اعتقادیم
بت، کار به کفر و دین ندارد

یا:

در حرم گه شیخ و گاهی راهب بتخانه‌ایم
هر کجا باشیم بیدل یک صنم داریم ما
او در جای دیگر می‌گوید:

هیچ کس در بارگاه آگهی مردود نیست
صافی آینه با گبر و مسلمان آشناست

عارفان همواره بر این نکته تأکید کردند که نباید با نزاع‌ها بر سر آداب و مناسک صوری و ظاهری، از آن حقایق بنیادین که در همه ادیان مشترک است، غافل شد. همه ادیان و مذاهب، روایت‌های مختلف از یک حقیقت است که نسبت به ظرف‌های زمانی، مکانی و اجتماعی مظلوم شده و به صورت‌های مختلف جلوه کرده است:

عقاید گرچه باشد مختلف‌رنگ

ز ساز وحدت است این جمله آهنگ

همه سرگشتگان راه اویسیم

به قدر فهم خویش آگاه اویسیم

ایده صلح کلی در نگاه بیدل و ابن عربی

ایده صلح کلی توسط عارفان همواره در همه زمان‌ها و مکان‌ها مطرح شده است. در طول تاریخ عرفان، عارفان مسلمان معتقد به صلح کل بودند که ابن عربی، حافظ، مولانا، عطار و دیگران با تعبیر مختلف اشاره‌های فراوان به آن داشتند. دکتر غنی می‌گوید: «در نظر عارف کامل، همه ادیان و مذاهب یکسان‌اند و صوفی پخته هیچ وقت ناظر به این نیست که انسان پیرو چه مذهبی است یا صورت عبادت او چیست. تصوف واقعی هیچ وقت زیر بار تعصب و تحزب فرقه‌ای بر فرقه دیگر نمی‌رود و از جنگ هفتادودو ملت دوری می‌جوید. به عقیده صوفی یک حقیقت کلی و یک وجود حقیقی و واقعی در تمام عالم، منبسط است که مابه‌الاشتراک و سبب تحقق تمام موجودات همان است و خارج از آن چیزی نیست؛ یعنی هر چیزی در حد خود، دارای جزئی و پرتوی از آن حقیقت کلی است. پس عالم من‌حیث‌المجموع کمال مطلق است ولی هیچ چیز هم به تنهایی کمال مطلق نیست. واضح است که پیرو چنین عقیده‌ای در هر ذره‌ای چیزی از خدا یعنی جزئی از کمال مطلق می‌بیند و زبان حالش این است که: «در هر چه نظر کردم، سیمای تو می‌بینم» و زیر بار تعصب و ترجیح فرقه‌ای بر فرقه دیگر نمی‌رود و فرقی میان مسجد و میخانه نمی‌نهد و نه فقط با هفتادودو ملت بلکه با عالم وجود در صلح و آشتی است. زیرا منظور صوفی کامل‌شدن است و می‌خواهد مظهر کمال مطلق که خداست، بشود؛ و چون مطلق، منبسط در همه اشیا است و هر چیزی در حد معینی مظهر کمال است، پس همه چیز را دوست دارد و هیچ عقیده‌ای را غلط نمی‌شمارد و اختلاف مذاهب را اختلاف در رنگ و صورت می‌شمارد و صلح کل می‌طلبد... چون صوفی با وسعت نظر به عالم نگاه می‌کند و همه کائنات را مظاهر کمال مطلق می‌شمارد و در هر طریقه و فکری، به حقیقتی قائل است. هر دین و هر مذهب و هر مسلکی را احترام می‌کند و از آن چیزی التقاط می‌کند ولی به آن دل‌بستگی دایمی پیدا نمی‌کند؛ بلکه چون به آنجا رسید، از آنجا می‌گذرد. تمام فرق و مذاهب و فلسفه‌ها در چشم عارف در حکم نردبان است که به مدد آن می‌خواهد بالا برود. همین که بالا رفت، دیگر با نردبان کاری ندارد و بدون دل‌بستگی و علاقه و تعصب آن را رها می‌کند.»

و محی‌الدین عربی ماجرای غضب موسی (ع) بر هارون پس از پرستش گوساله توسط بنی‌اسرائیل را چنین نقل می‌کند: «کان موسی أعلم بالامر من هارن لانه علم ما عبده اصحاب العجل، لعلمه بان الله قد قضی الا یبعد الا اياه: و ما حکم الله بشئ الا وقع. فکان عتب موسی اخاه هرون لما وقع الامر فی انکاره و عدم اتساعه فان العارف من یری الحق فی کل شیء بل یراه عین کل شیء».

موسی (ع) به واقع و نفس‌الامر و به امر توحید، أعلم از هارون بود. چه این‌که می‌دانست اصحاب عجل چه کسی را پرستش می‌کردند. زیرا او عالم بود که خداوند حکم فرموده که جز او پرستش نشود و آنچه را حکم فرمود، غیر آن نخواهد شد (پس جمیع عبادت‌ها عبادت حق تعالی است) و لیکن «ای بسا کس را که صورت راه زد». بنابراین عتاب موسی برادرش هارون را از این جهت بود

که هارون انکار عبادت عجل می نمود و قلب او چون موسی اتساع نداشت. چه این که عارف، حق را در هر چیز می بیند، بلکه او را عین هر چیز می بیند.

اما بیدل به طور صریح ایده «صلح کل» را در اواخر کتاب «محیط اعظم» خویش برجسته کرده و راجع به مبانی آن که ریشه در شهودات عرفانی و مکاشفات روحانی دارد، سخن می گوید و نزاع‌های میان فرق، ادیان و مذهب را، نزاع‌های لفظی و برداشت توهم آمیز از حقیقت واحد می داند:

دو روزی از این پیش بی صلح و جنگ
 من و ما به باغ عدم داشت رنگ
 در آنجا کس از کس مقدم نبود
 دویی چیست، یکتایی هم نبود
 همه حرف‌ها حرف یک مطلب است
 چه پان و چه کت، جمله رنگ لب است
 طواف دل و سنگ راه:

سنگ راه خود شمارد کعبه و بتخانه را
 هر که چون بیدل طواف گوشه دل‌ها کند
 بیدل، کشتن آتش حرص و هوس را مسلمانی کردن خود می داند:

شکست خودسری، تسخیر صد حرص و هوس دارد
 جهانی گیر، از یک کشتن آتش مسلمان کن
 بیدل خدمت کردن دل‌ها را منظور دین دانسته و دل را آیینۀ خداوندی می بیند:
 خدمت دل‌ها کن اینجا کفر و دین منظور نیست
 آینه از هر که باشد، مفت روشن گر بود

بیدل توجه به کعبه دل را هدف دین‌داری می داند:

به دیر و کعبه کارت چیست بیدل
 اگر فهمیده‌ای دل خانه کیست

در نگاه بیدل، حقیقت، بی‌نیاز از اختلاف کفر و دین است:

غباری نیست از پست و بلند موج، دریا را
 حقیقت بی‌نیاز از اختلاف کفر و دین باشد

در نگاه بیدل، عشق و ایمان رابطه‌ای بس عمیق و ناگسستنی دارند:

اگر عشق بتان کفر است بیدل
 کسی جز کافر ایمانی ندارد

در نگاه بیدل، عیش رندان به حقیقت رسیده را زاهد و انسان جزم‌گرا و دگم نشناخته و اگر متعصبین

قشری از تعصب و قالب‌پرستی دست بردارند، همین جهان تبدیل به فردوس برین خواهد شد:
 زاهد ز عیش رندان، پر غافل است بیدل
 فردوس در همین جاست، گر ریش و فش نباشد
 در نگاه عارفانه بیدل، آتش تعصب و خودسری را کشتن، حقیقت مسلمانی و جهاد اکبر است:
 شکست خودسری، تسخیر صد حرص و هوس دارد
 جهانی گیر، از یک کشتن آتش مسلمان کن
 در نگاه بیدل، بارگاه معرفت، همچون آئینه همگان را به خویش دعوت می‌کند و شرط اساسی در این
 بارگاه، رهیدن از پیش‌داوری‌ها و تعصبات است:
 هیچ کس در بارگاه آگهی مردود نیست
 صافی آئینه با گبر و مسلمان آشناست
 بیدل، استفاده‌کنندگان ابزاری از دین و قشربینان را متهم می‌کند که چنین افرادی باعث ناامنی
 اجتماعی می‌شوند. از منظر او صفای دل، هدف ادیان است نه سر کوبیدن به کعبه و دیر:
 طریق کعبه و دیر این‌قدر کوشش نمی‌خواهد
 به طوف خانه دل کوش اگر پیدا شود راهی
 او هدف از دین‌داری را راه‌بردن به سوی دل می‌داند و متدینانی که بر سر دیر و حرم نزاع دارند را
 نکوهش می‌کند:

فریاد که یک سجده به دل راه نبردیم
 کوری همه را سر به در دیر و حرم زد
 بیدل، مغرور شدن به عناوین دینی که باعث فراموشی وظیفه، سکون و رخوت شود و آدمی را از آشنایی
 با دردها و نیازهای جامعه دور سازد، «طاعت مجهول» می‌نامد.

زاهد! سودای خلد و رضوان بگذار
 طعن کفر و غرور ایمان بگذار
 احسان به خلق کن خدا در نظر است
 این طاعت مجهول به شیطان بگذار

بیدل، تقلید را رهنزن تحقیق و حقیقت‌یابی و پیروی از عادات و رسوم را مانع رسیدن به سرمنزل
 توفیق می‌داند. انسانی که مقلد است، در هر کیش و مذهبی که باشد، از جوهر مکتب و مذهب خویش
 به دور است. او تفرد و رجوع به خویشتن را توصیه کرده و می‌گوید: «طابع را تقلید اوضاع یکدیگر،
 رهنزن تحقیق است؛ و تبعیت از عادات و رسوم، مانع سرمنزل توفیق. اکثر استعدادها در حجاب قوه، از
 فعل محروم ماند؛... دیربان را به حکم تسلط رسوم، سر از جیب برنیاورده در خروش ناقوس غوطه‌خواری
 است؛ مسجدیان را سر ادراک نفس ناگردیده، همان تعلقه سبحة‌شماری...»

بیدل، قصر دانش و آگهی را دروازه بهشت و رحمت الهی می‌داند که به روی همگان باز است:

هیچ کس در بارگه آگهی مردود نیست
صافی آئینه با گبر و مسلمان آشناست

نتیجه‌گیری

از عناوین و مطالب بالا به‌طور خلاصه می‌توان نتیجه گرفت که بحث از «امنیت و صلح و آشتی» در نگاه اندیشمندان و متفکران اسلامی، جایگاه والا دارد و امنیت در نگاه عارفان مسلمان به‌خصوص ابن عربی و بیدل، مفهوم بنیادی دارد. از دیدگاه این دو اندیشمند، جهان سراسر پرتو خداست و خدا به‌عنوان معشوق و مطلوب علی‌الاطلاق در همه چیز تجلی کرده است؛ و خلاق و انسان‌ها، آئینه‌های خداوندی‌اند. از آنجا که خداوند در انسان‌ها تجلی کرده است، همه انسان‌ها به‌عنوان آئینه و تجلی خداوند، موجودات عزیز و گران‌سنگ‌اند. آدمیان از هر نژاد و تبار و مذهبی که باشند، عطر و بوی خداوندی و کمالات بالای انسانی را در خود دارند و نمی‌توان میان آنان تبعیض قائل شد. از طرفی، همه مکاتب و ادیان نیز گمشده‌ای دارند و آن گم‌شده، اعتلای وجودی انسان و رسیدن به خداوند است و وحدت متعالی ادیان برای عارفان امری مسلم و قطعی. از این منظر، خداوند، ادیان را به‌سان راه‌هایی برای تکامل و تعالی انسان‌ها قرار داده است و در نگاه ابن عربی و بیدل، پیرو هیچ دینی نمی‌تواند خود را برتر از پیروان دیگر ادیان بداند. از دیگر مطالبی که در بالا بدان پرداخته شد، «ایده صلح کل» بود که تمام عارفان تلویحاً و تصریحاً برای بشریت صلح کل را پیشنهاد می‌کنند؛ و وقتی که همه رنگ‌ها و تمایزات کنار گذاشته شود و انسان‌ها نسبت به هم دوست و عاشق باشند، آن وقت میان نسل بشر جایی برای نزاع نخواهد بود.

منابع

- دهلوی، بیدل (۱۳۸۸) شعله‌ آواز (مثنوی‌های بیدل دهلوی)، مثنوی عرفان، تصحیح اکبر بهداروند، تهران: مؤسسه انتشارات نگاه.
- ابن عربی، محی‌الدین (۱۳۷۷) ترجمان‌الاشواق، شرح رینولد نیکلسون، ترجمه گل‌بابا سعیدی، تهران، روزنه، ص ۵۷.
- بیدل دهلوی، عبدالقادر بن عبدالخالق (۱۳۸۴) دیوان بیدل دهلوی، مولانا عبدالقادر بیدل دهلوی، به تصحیح خلیل‌الله خلیلی، به اهتمام مختار اسماعیل‌نژاد، تهران: نشر سیمای دانش.
- ابن عربی، محی‌الدین (۱۳۸۱) فتوحات مکیه، مترجم: محمد خواجوی، ج ۴، ص ۲۱۱، تهران: انتشارات مولی.
- بیدل دهلوی، عبدالقادر بن عبدالخالق (۱۳۸۵) رباعیات بیدل دهلوی، به تصحیح و مقدمه اکبر بهداروند، تهران: انتشارات نگاه.
- دهلوی، بیدل (۱۳۸۸) شعله‌ آواز (مثنوی‌های بیدل دهلوی)، مثنوی طور معرفت، تصحیح اکبر بهداروند، تهران: مؤسسه انتشارات نگاه، ص ۵۳۰.
- حبیب، اسدالله (۲۰۰۶) از تصوف قادری تا عرفان ویدانتا، هامبورگ، از صفحه اینترنتی دکتر حبیب.
- غنی، قاسم (۱۳۸۰) تاریخ تصوف در اسلام، انتشارات زوآر، ج ۲، صص ۴۲۶، ۴۲۸ و ۴۳۲.
- حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۷۸) ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات، ص ۵۱۴.
- بیدل دهلوی، عبدالقادر بن عبدالخالق (۱۳۸۴) دیوان بیدل دهلوی، مولانا عبدالقادر بیدل دهلوی، به تصحیح خلیل‌الله خلیلی، به اهتمام مختار اسماعیل‌نژاد، تهران: نشر سیمای دانش.

تأثیر عرفان خراسانی بر تساهل سیاسی و اجتماعی در هند

علی‌اکبر شاه جعفری، استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه دهلی

هند و افغانستان رابطه‌ای طولانی با هم داشته و دارند، به اندازه‌ای که امروز دولت و ملت هند، یار و همکار ترقی اجتماعی در افغانستان هستند و در پروژه‌های مختلف عمرانی به افغانستان کمک می‌کنند؛ همان‌گونه روزگاری نه‌چندان دور، هندوستان خود را مدیون عنایات عارفانه و فرهنگِ مدارای صوفیانه خراسانی می‌دید که از افغانستان به هند می‌آمد و باعث توسعه اجتماع مداراگر و صلح‌آمیزی در هند شد که هنوز برکت آن در جامعه مدرن هند قابل مشاهده است. هند اگر برای افغانستان پارلمان و جاده ساخته است، مدیون است به افغانستانی که خواجه معین‌الدین چشتی و بیدل و امیر خسرو و میر سیدعلی و پیر کابلی و دیگران را به هند تحفه داده است.

تأثیر عرفان و البته عرفای خراسانی در جامعه هند، تأثیری قابل ملاحظه است. بدون شک نمی‌توان فرهنگ امروز هند را بدون عنایت به صوفیانی که محبت و مدارا و دوستی را آموزش و گسترش دادند، بررسی کرد. مثلی است که مؤمنین هند نه به شمشیر سلطان محمود که به صحبت‌های میر سیدعلی همدانی، تسلیم آیین جدید شدند.

آنچه که تعالیم صوفیان خراسانی در هند به یادگار گذاشت، با توجه به ظرفیت‌هایی که از آمیزش و گاه نزاع دین‌های مختلف در هند وجود داشت، جریانی پویا با تعالیمی درخشان و صلح‌آمیز بود که نتایج بسیار طبیعی‌اش یکی «دین الهی» جلال‌الدین اکبر بود و دیگری «مجمع‌البحرین» داراشکوه، شاهزاده مغولی هند؛ کتابی که سعی در نزدیکی دو آیین هندو و اسلام داشت و پس از ترجمه اوپانیشاد مقدس هندوها به فارسی دری توسط این شاهزاده نوشته شد. نتیجه غیرمستقیم دیگرش آیین سیک بود که باز از اختلاط دو دین قدیم و جدید برای آشتی و مدارا ساخته شد؛ اما این همه نتایج نبود. و همین‌طور طریقه چشتیه که پس از خواجه معین‌الدین، جانشین هندی‌اش، خواجه نظام‌الدین اولیا، آن را گسترشی فرادینی داد و امروز، هم مقبره خواجه نظام و هم سنت فکری او زیارتگاه خاص و عام و ملهم نیک‌ورزی‌های فراوان در جامعه هندوستان است.

به گفتهٔ جامی: «هدف این تعالیم، ایجاد یک فضای دوستانه و یک زندگی صلح‌آمیز بود. همچنان تعالیم متصوفین، اثرات خوبی در جامعهٔ هند بر جای مانده است. البته قبل از خواجه معین‌الدین چشتی، عرفای دیگری مانند خواجه محمد ابن احمد چشتی بوده که همراه با سلطان محمود غزنوی به هند آمده بود.»

شیخ معین‌الدین با آمدن به هند، مقیم شهر اجمیر شد و به‌عنوان خواجهٔ اجمیر شهرت یافت و به‌زودی با مریدان بی‌شمارش، دهلی و راجستان را تسخیر کرد و زیاد نگذشت که از دکن تا جنوب هند، این فرقه فراگیر شد. بزرگانی چون فریدالدین گنج‌شکر که او نیز اصالتی خراسانی داشت و بختیار کاکي، محمد گیسودراز، شیخ نصیرالدین محمود و دیگران، هر کدام در هر گوشه از هند، چراغ معرفت تازه‌ای را روشن کردند.

«این تنها طریقهٔ چشتیه نبود که در هند خانقاه و مراکز تعلیمی داشت. با آمدن شیخ باقی‌الله از مشایخ برجستهٔ تصوف در طریقهٔ نقشبندیه، دهلی و برخی شهرهای هند شاهد حضور خانقاه‌ها و دانشمندان عارفی بوده است که نه‌تنها برای بینش عرفانی که بل برای تفکر و جهان‌بینی اسلام، نقش‌آفرین بوده‌اند.»

و بعد تفکر عرفانی با این دو فرقهٔ صوفیه و البته دیگر فرقهٔ متصوفه که اگرچه زیاد فراگیر نبودند اما رونق داشتند، تبدیل به جریانی پویا و بعدها سیاسی شد. «به هر حال، این یک جریان قوی فکری در میان اهل علم و عرفان در هند آن زمان بود.» به‌خصوص که شیخ احمد سرهندی کابلی، بعدتر شیخ سلسلهٔ چشتیه شد و کم‌کم از وحدت وجودی به باور وحدت شهودی رسید که همان تفکر صوفیان خراسانی بوده است. اگر آثار منشور به زبان فارسی صوفیان هندی را بررسی کنیم، با گنجینه‌ای از میراث مشترک مواجه می‌شویم و همچنین تأثیر شگرفی که تصوف در جامعه و فرهنگ هندی گذاشت. این آثار را می‌توان به چند دسته تقسیم کرد، مثلاً: «کتاب‌هایی در زمینهٔ سیر و سلوک»، «شرح فارسی بر کتاب‌های مهم صوفیه»، «تذکره‌هایی مشتمل بر شرح احوال مشایخ»، «مکتوبات»، «ملفوظات» و «اجاره‌نامه و خلافت‌نامه‌هایی» که مشایخ برای دانشجویان خود به فارسی صادر می‌کردند. صوفیان خراسانی با این‌که به‌طور جدی از سیاست پرهیز داشتند، اما نوعی سیاست‌گریزی اجتماعی را تبلیغ می‌کردند. به‌طور مثال صوفیان برعکس فقها، در مسایل شرعی سخت‌گیری نداشتند، پیروان ادیان دیگر را گمراه نمی‌دانستند و قائل بر این بودند که همهٔ راه‌ها به حقیقت می‌رسد. برای این مثلاً وقتی شاعری چون «عرفی شیرازی» مقیم هند می‌شود، بر اساس زندگی صوفیانه‌ای که در هند رایج شده، چنین می‌سراید:

چنان با نیک و بد خو کن که بعد از مردنت عرفی
مسلمانان به زمزم شوید و هندو بسوزاند

یا:

در ازل رفتم به سیر کعبه و یاری نبود
آمدم در دیر، راهب بود و بیکاری نبود
کفر و دین و کعبه و دیر از ازل بودند، لیک
صلح و جنگی بر سر تسبیح و زناری نبود
در سبک‌رومی مثل بودند طاعت‌پیشگان
از مصلا‌ی ریا بر دوش کس باری نبود

یا مثلاً بیدل دهلوی، شاعر مشهور صوفی و از نزدیکان پادشاه صوفی‌مسلمک هند، داراشکوه، دربارهٔ
اختلاف ادیان می‌گوید:

اختلاف خلق، بیدل در لباس افتاده است
ورنه یک رنگ است خون در پیکر طاووس و زاغ
یا مثلاً می‌گوید:

از معنی دعای بت و برهمن می‌پرس
این رام‌رام نیست، همان الله الله است

و این دقیقاً برخاسته از سنتی بود که عرفان خراسانی به هند آورده بود؛ سنتی که جهان را از دریچهٔ
وحدت وجود می‌دید؛ وجودی یگانه که چون پره‌های طاووسی در آئینه به چندین رنگ انعکاس یافته،
اما مجموع این رنگ‌هاست که طاووس را می‌سازند.

حیرت دمیده‌ام گل داغم بهانه‌ای است
طاووس جلوه‌زار تو آئینه‌خانه‌ای است

و چون به جای هر گروه دیگری، صوفیان مراجع دینی اسلام در هند بودند، نه تنها باعث تنش
مذهبی با دیگر ادیان نشدند، بلکه نوعی زندگی مسالمت‌آمیز را تبلیغ کردند؛ نه تنها مسالمت‌آمیز بلکه
گاهی به امتزاج هم می‌انجامید، چنان که داراشکوه و جلال‌الدین اکبر، هر دو به چنین فکری بودند. از
طرف دیگر، تصوف به‌عنوان مشی رسمی حکومت و حاکمان نیز به‌عنوان سیاستی که سلطهٔ مسلمانان
را استحکام می‌بخشید، در طی سال‌ها و قرن‌ها ادامه داشت.

حاکمان مختلف مسلمان در طول تاریخ هند به‌شمول بابر و فرزندانش، بالأخص داراشکوه و
جلال‌الدین اکبر و البته همایون، هم خود ملتزم تصوف بودند و هم تصوف را به‌عنوان نهاد پالیسی‌ساز
در سیاست داخلی و برقراری امنیت عمومی و صلح بین فرقه‌های مختلف دینی به کار می‌بردند.
این دریافت سیاسی از عرفان، ریشه در دوران اکبرشاه داشت و البته قبل از آن در دوره‌هایی از آمیزش

مذاهب و طریقه‌های مختلف در هند، در زمان جانشین اکبرشاه جهانگیر فروکش کرده، ولی در زمان شاه‌جهان از نو زنده شد و این بار به اوج تکامل خود رسید. کسی که بیش از همه در این کوشش نقش داشته، بی‌گمان شاهزاده محمد داراشکوه، فرزند ارشد شاه‌جهان و ولی‌عهد امپراتوری هند است. داراشکوه مانند جدش اکبرشاه، شیفتهٔ عرفان و ظرایف و دقایق مکتب‌های نظری چه اسلامی و چه هندو بود. او به فراست دریافت که تفکر پیچیدهٔ هند به‌رغم اساطیر آن و بت‌پرستی ظاهری‌اش، تفکری است به غایت عرفانی و در نهایت توحیدی و چون اسلام به وحدت اعتقاد دارد. بنابراین در گُنه، میان این دو راه حقیقت اختلافی نیست و اگر هم به فرض افتراقی باشد.

اختلاف خلق، بیدل در لباس افتاده است
ورنه یک‌رنگ است خون در پیکر طاووس و زاغ

و این اندیشه بیش از همه در شعرهای شاعر بزرگ، عبدالقادر بیدل که دوست و مرید داراشکوه بوده، بیشتر نمودار و قابل ردگیری است. داراشکوه در مقدمهٔ رسالهٔ مجمع‌البحرین می‌نویسد: «می‌گویند فقیر بی‌اندوه، محمد داراشکوه، که بعد از دریافت حقیقهٔ الحقایق و تحقیق رموز دقایق مذهب حق صوفیه و فایزگشتن به این عطیهٔ عظمی، در صدد آن شد که درک گُنه مشرب موخدان هند و محققان این قوم قدیم نماید. با بعضی از کاملان ایشان که به نهایت ریاضت و ادراک و فهمیدگی و غایت تصوف و خدایایی و سنجیدگی رسیده بودند، مکرر صحبت داشته و گفتگو نمود و جز اختلاف لفظی دریافت و شناخت، تفاوتی ندید. از این جهت، سخنان فریقین را تطبیق داد و بعضی از سخنان که طالب حق را دانستن آن ناگزیر و سودمند است، فراهم آورده، رساله‌ای ترتیب داد؛ و چون مجمع حقایق و معارف دو طایفهٔ حق‌شناس بود، مجمع‌البحرین مرسوم گردانیده...»

داراشکوه همواره در پی مصاحبت اهل معنا بود و مشایخ عرفان و تصوف را از جان و دل می‌ستود و نیز به دیدار مردان بزرگ زمان خود شوق داشت. به دیدن «میان‌میر» می‌رفت و با او مأنوس بود. با مولاشاه حشر و نشر می‌کرد. برخورد خود را با این شیخ در رسالهٔ سیکنهٔ الاولیا با لحن احترام‌آمیزی نقل کرده است. میان‌میر او را نوازش می‌کند و به طی طریق به سوی کعبهٔ مقصود دعوت می‌کند. پس از دیدار با مولاشاه بدخشانی، مرید او می‌شود و به سلسلهٔ قادریه می‌گردد و آداب ریاضت مانند حبس دم و ذکر نام اعظم را از او می‌آموزد. داراشکوه در رسالهٔ حق‌نما یادآور می‌شود که در شب جمعه، هشتم رجب سال ۱۰۵۵ هجری، به او الهام شد که بهترین راه اولیای خدا همان سلسلهٔ قادریه است. داراشکوه حال خود را برگزیده و نظر کرده می‌دانست.

داراشکوه نه فقط به عرفان اسلامی دل بسته است، بلکه می‌خواهد آن را در سایر ادیان نیز بیابد. بدین ترتیب نقش شگفت داراشکوه را نمی‌توان در گسترش معرفت عرفانی خراسانی در هند و به‌خصوص در حوزه سیاست نادیده گرفت.

پس از او اگرچه برادر متعصبش بر تخت نشست، اما آموزه‌های او تبدیل به سنتی در هند شد به طوری که بزرگانی مثل میرجلال‌الدین و میر سیدعلی، توانستند در هند جای باز کنند و شیوه دین‌ورزی عارفانه را رواج بدهند. این دین‌ورزی عارفانه باعث شد که بعدها از یک طرف دین‌های مختلف مثل فرقه سیک و از این‌گونه فرقه‌های دینی به‌وجود بیاید. همین‌طور فرقه‌های مذهبی مثل احمدیه و اسماعیلیه هر دو، تنها در سرزمین هند مجال ادامه حیات داشتند و از طرفی مذاهب مرسوم اسلامی نیز قرابت‌های هندی خاص خود را بیابند. مذهب حنفی و مذهب جعفری در هندوستان هر دو بیشتر از این‌که فقه‌محور باشند، معرفت‌محور بودند و به این خاطر، این بزرگان تصوف بودند که مراجع دینی شدند و هنوز هم هستند. این مراجع دینی، رابطه‌ای مسالمت‌آمیز با دیگر ادیان و قرابت‌های متساهلانه با دیگر فرقه‌های مذهبی داشتند و بالأخره در سیاست، نوعی هم‌گرایی و خودباوری ملی را تبلیغ می‌کردند. به همین دلیل هم بود که در روزگار جدید هند، مسلمانان و هندوها و دیگر فرقه‌های مذهبی به‌شکلی برابر با گاندی‌جی، برای استقلال هندوستان و رقم‌زدن فرهنگ سیاسی و دموکراسی جدید هندوستان، هم‌قدم شدند. دموکراسی متنوع و پایداری که بزرگ‌ترین دموکراسی دنیا شناخته می‌شود و در آن بی‌هیچ تردیدی عناصر معرفت خراسانی به‌خوبی قابل مشاهده و احترام است.

منابع

- گلی زواره، غلامرضا (۱۳۸۵) سید علی همدانی، مبلغ اسلام در کشمیر (فارسی)، سایت حوزه به نقل از مجله مبلغان. مهر و شهریور، شماره ۸۲.
- شایگان، داریوش (۱۳۸۲) آیین هندو و عرفان اسلامی، ترجمه جمشید ارجمند، تهران: نشر و پژوهش فرزانه روز، چاپ اول
- جامی، عبدالرحمن (۱۳۳۶) نفحات الانس من حضرات القدس، تصحیح، مقدمه و پیوست‌ها: مهدی توحیدپور، تهران: کتاب‌فروشی محمودی
- افضل‌ی، محمدالله (۱۳۹۳) عرفای افغانستان در هند (از قرن ۱۳ تا ۱۸ م)، کابل: مرکز مطالعات استراتژیک وزارت خارجه، چاپ اول
- شطاری، محمد غوثی (۱۹۹۴م) گلزار ابرار، تذکره صوفی‌ها و علما، مرتب: دکتر محمدذکی، پتنه، کتاب‌خانه عمومی خدابخش
- عرفی شیرازی، جلال‌الدین محمد (۱۳۷۸) کلیات عرفی شیرازی، مشتمل بر قصیده‌ها، ترکیب‌بندها، ترجیع‌بندها و قطعات بر اساس نسخه‌های ابوالقاسم سراجا اصفهانی و محمدصادق ناظم تبریزی، به کوشش و تصحیح محمد ولی‌الحق انصاری، تهران: انتشارات دانشگاه تهران
- بیدل دهلوی، عبدالقادر بن عبدالخالق (۱۳۸۴) دیوان بیدل دهلوی، مولانا عبدالقادر بیدل دهلوی، به تصحیح خلیل‌الله خلیلی، به اهتمام مختار اسماعیل‌نژاد، تهران: نشر سیمای دانش، غزل ۱۸۷۱.
- علی‌خان، عابد (۱۳۳۲) عرفی شیرازی، نشریه ادبیات و زبان‌ها، اردیبهشت، شماره.
- شایگان، داریوش (۱۳۸۲) آیین هندو و عرفان اسلامی، ترجمه جمشید ارجمند، تهران: نشر و پژوهش فرزانه روز، چاپ اول

جنگ و صلح در شاهنامهٔ فردوسی

محمد یونس طغیان ساکایی، استاد زبان و ادبیات دانشگاه کابل

شاهنامه اثر بزرگی است که هزار سال از عمر آن می‌گذرد. در این هزار سال، این اثر بزرگ، نقل مجالس مردم ما بوده است. این کتاب در نگاه نخست، شرح جنگ‌ها و دلاوری‌های مردمی است که برای سرزمین، قدرت و ناموس جنگیده‌اند. و فردوسی در این زمینه، ستایش‌گر بزرگ و شاعر چیره‌دستی است که این همه کارنامه‌ها را با همهٔ جزئیات آن از وضعیت ظاهری قهرمانان و میدان‌های نبرد و جنگ‌افزارهایی که جنگاوران به کار می‌برند تا امیال و آرزوها و حالات درونی این آدم‌ها، چنان توصیف می‌کند که خواننده و شنونده را مجذوب می‌کند. به‌گونهٔ کوتاه اگر گفته شود که شاهنامه یک حماسه، یک تاریخ و یک فرهنگ‌نامهٔ بزرگ است، بی‌جا نخواهد بود.

سال‌هایی که تازه جنگ در افغانستان آغاز شده بود، می‌خواستم رساله‌ای زیر نام «صلح و آشتی در شاهنامه» بنویسم. در آن زمان یکی از دوستانم می‌گفت که این کار شما جستجوی سوزنی در انبار کاه خواهد بود. به‌راستی هم که شاهنامه شرح جنگ‌ها و دلاوری‌های شه‌یاران و پهلوانان و لشکریان است که در سراپای این منظومهٔ بزرگ خودنمایی می‌کنند. اما در میان این گیرودار بزرگ، فردوسی پیوسته پیامدهای همهٔ این جنگ‌ها را به‌صورت کوتاه و محکم بیان می‌کند، و آن دوری‌گزیدن از این‌گونه جنگ‌هاست. با نگاه ژرف‌تر به شاهنامه درمی‌یابیم که در حقیقت این اثر، خواننده را به صلح و آشتی فرامی‌خواند. بی‌زاری از جنگ، از آغاز تا فرجام این حماسه ترویج شده است. شاهنامه با این بیت آغاز می‌شود:

به نام خداوند جان و خرد

کزین برتر اندیشه برنگذرد

جان و خرد، برترین همهٔ اندیشه‌هاست و فردوسی، یزدان را با آن می‌ستاید. در جای دیگر از شاهنامه می‌آید که:

میازار موری که دانه‌کش است

که جان دارد و جان شیرین خوش است

این جان که برترین عطیة الهی است، نباید آزار ببیند. فردوسی، روادار آزار موری هم نیست، چون جان دارد و جان از شیرین‌ترین عطایای ایزدی است. فردوسی در حقیقت جنگ و خونریزی را ستیزه با جان‌آفرین می‌انگارد. او می‌گوید:

چو چیره شدی بی‌گنه، خون مریز

مکن با جهان‌دار یزدان ستیز

و در جای دیگر:

جهان خواستی، یافتی، خون مریز

مکن با جهان‌دار یزدان ستیز

در نزد فردوسی جنگ و کشتار، ستیزه با خداوند است. در قرآن آمده است: «مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا» (مائده، ۳۲). و تأکید فردوسی برای این‌که جنگ و خونریزی را ستیزه با خداوند می‌داند، اشاره به همین آیه شریفه است.

درست است که فردوسی در حماسه خویش، دلاوری‌ها و جنگ‌ها را شرح و توصیف می‌کند، چون مهم‌ترین ویژگی حماسه، شرح دلاوری‌های مردم و قهرمانان است؛ اما نتیجه‌ای را که شاعر از این داستان‌ها به دست می‌دهد، بیزاری از جنگ است. در سراسر شاهنامه هر امکانی برای حفظ صلح و آشتی، ستایش و جلوگیری از غارت و کشتن و سوختن، برجسته شده است. جنگ در نزد فردوسی عوامل درونی دارد، یعنی در تن انسان چیزهایی هست که او را به جنگ و گناه وامی‌دارد. فردوسی آنان را دشمنان اصلی و دیوان درون آدمیان می‌شمارد. تعداد این دشمنان درونی که اسباب جنگ و تباهی را در وجود آدمیان فراهم می‌کنند، ده است. این‌ها از زبان بزرگ‌مهر در شاهنامه می‌آید، آنگاه که نوشین‌روان را به عدل و داد رهنمونی و او را سرآمد همه عدالت‌پروان حماسه و اسطوره می‌سازد. نوشین‌روان از بزرگ‌مهر می‌پرسد آن ده دیو در کمین نشستۀ انسان کدام‌هایند؟ و بزرگ‌مهر:

چنین داد پاسخ که آز و نیاز

دو دیوند با زور و گردن‌فراز

دگر خشم و رشک است و ننگ است و کین

چو نام و د و روی و ناپاک‌دین

دهم آنک از کس ندارد سپاس

به نیکی وهم نیست یزدان‌شناس

در شاهنامه این ده دیو است که جنگ و بدبختی می‌آورند. فردوسی در آغاز داستان‌هایش به‌گونه کوتاه عوامل جنگ را ذکر می‌کند. نخستین جنگ در شاهنامه با وسوسه دیو رشک رقم خورده است. کیومرث نخستین شاه شاهنامه، مورد رشک مخالفان خودش قرار می‌گیرد. مخالفان او دیوها هستند. شاید این‌ها نمی‌خواهند که کیومرث و قوم او از یک مرحله صحراگردی و توحش به دوران پیشرفته‌تر اسکان‌پذیری و تمدن گذر کنند. آن‌ها به نظامی که کیومرث بنیاد گذاشته رشک می‌برند و در پی اخلال این نظام‌اند. درباره کیومرث در شاهنامه آمده است:

به گیتی نبودش کسی دشمن
مگر در نهران ریمن آهرمن
به رشک اندر آهرمن بدسگال
همی رأی زد تا بیاگند یال

آن‌ها آمدند و یگانه فرزند او (سیامک) را کشتند. از این نخستین کشته، مردم عظیم سوگوار شدند و یک سال تمام مردم سوگ سیامک را داشتند تا که دستور یزدان بر آن شد که باید این کین ستانده شود:

نشستند سالی چنین سوگوار
پیام آمد از داور کردگار
دروود آورندش خجسته‌سروش
کزین بیش مخروش و بازآر هوش
سپه ساز و برکش به فرمان من
برآور یکی گرد از آن انجمن
از آن بدکنش دیو روی زمین
بپرداز و پردخته کن دل ز کین...
وزان پس به کین سیامک شتافت
شب آرامش و روز خوردن نیافت

انگیزه نخستین جنگ میان ایران و توران که موضوع اصلی شاهنامه در دوران پهلوانی را تشکیل می‌دهد، با تحریک دیو آز در جان سلم (فرزند بزرگ فریدون) که حکمرانی روم را داشت، آغاز می‌شود. در داستان پسران فریدون می‌خوانیم که:

بجنید مر سلم را دل ز جای
دگرگونه‌تر شد به آیین و رای
دلش گشت غرقه به آز اندرون
پر اندیشه بنشست با رهنمون
نبودش پسندیده بخش پدر
که دادش به کهتر پسر تخت زر

او با «تور» برادر دیگر خود که فرمان‌روای توران بود، در مخالفت با رای فریدون در تقسیم جهان میان پسرانش هم‌داستان شده و برادرشان ایرج را به قتل رساندند. این کینه سال‌ها پس از آن توسط منوچهر ستانده شد. سلم و تور هر دو به دست منوچهر کشته شدند اما پس از آن به لشکر سلم و تور امان داده شد؛ یعنی که تداوم کینه و ادامه جنگ، مخالف رای یزدان و ناصواب است و این را فردوسی، دیو

کین نامیده و نکوهش کرده است. بنگرید در همین مورد از زبان منوچهر به نماینده لشکر سلم و تور که به زینهارخواهی نزد منوچهر آمده‌اند. در شاهنامه می‌خوانیم:

چنین داد پاسخ که من کام خویش
 به خاک افکنم، برکشم نام خویش
 هر آن چیز کان نز ره ایزدی است
 از آهرمنی گر ز دست بدی است
 سراسر ز دیدار من دور باد
 بدی را تن دیو رنجور باد
 شما گر همه کینه‌دار منید
 وگر دوستدارید و یار منید
 چو پیروزگر دادمان دستگاه
 گنه‌کار شد رسته با بی‌گناه
 کنون روز داد است، بیداد شد
 سران را سر از کشتن آزاد شد
 همه مهر جوید و افسون کنید
 ز تن آلت جنگ بیرون کنید
 خروشی برآمد ز پرده‌سرای
 که ای پهلوانان فرخنده‌رای
 از این پس به خیره مرزید خون
 که بخت جفاپیشگان شد نگون

آزمندی شاهان نه‌تنها اسباب جنگ با همسایگان را فراهم می‌آورد که سبب آشفستگی و آشوب در جامعه می‌شود. یکی از دلایل سرپیچی مردم از حکومت نوذر در شاهنامه، آزمندی اوست. او مصروف جمع‌آوری مال و گنج است و رعیت در رنج. مانند همین روزگار ما:

همه مردمی نزد او خوار گشت
 دلش بر ره گنج و دینار گشت
 کدیور یکایک سپاهی شدند
 دلیران سزاوار شاهی شدند
 چُن از روی گیتی برآمد خروش
 جهانی سراسر برآمد به جوش

داستان رفتن کاووس به مازندران از اثر دیو نیاز (خواهش‌های نفس) است. این مسأله در سخن‌های زال به کاؤوس انعکاس کرده است:

نه مرگ از تن خویش بتوان سپوخت
 نه چشم جهان کس به سوزن بدوخت
 به پرهیز هم کس نرست از نیاز
 جهان جوی از این سه نیابد جواز

و باز در سخن‌های گیو به زال در هنگام بازگشتن‌اش به زابل؛ در همین داستان:

ز تو دور باد آز و مرگ و نیاز
 مبادا به تو دست دشمن دراز

این‌ها به‌گونه‌ای تعریض بر شاه‌کاووس است که گرفتار دیو نیاز شده است.

اما در شاهنامه بیشترین جنگ‌ها در اثر کینه‌کشی اتفاق می‌افتد. تنها در دوران اسطوره‌ای و پهلوانی شاهنامه، نه جنگ ناشی از کینه‌جویی و انتقام‌طلبی صورت گرفته است:

- جنگ هوشنگ با دیوان به کین سیامک

- نبرد فریدون با ضحاک به انتقام خون پدرش و همچنان گاو پرمایه

- پیکار منوچهر با سلم و تور به خاطر کشته‌شدن ایرج

- حمله رستم به توران‌زمین از بهر خون سیاوش

- صف‌آرایی افراسیاب در برابر ایرانیان به انتقام تجاوز آن‌ها در کاخ سلطنتی توران، در پی رهایی بیژن از بند او که به «نبرد دوازده رخ» انجامید.

- جنگ‌های کین‌خواهی کی خسرو در برابر افراسیاب برای انتقام خون سیاوش

- تاختن اسفندیار به رویین‌دژ به خاطر انتقام خون لهراسپ و اسارت خواهران

- جنگ فرامرز در کابلستان به خاطر انتقام خون رستم

- جنگ بهمن در زابلستان برای بازستاندن کین اسفندیار از خانواده رستم

در حقیقت بیشتر شاهان در شاهنامه برای کین‌خواهی پدید می‌آیند و پهلوانان و جنگاورانند که این کینه‌ها را می‌ستانند.

قسمت کلانی از این کین‌خواهی‌ها مربوط می‌شود به کارزارهایی که کی خسرو از بهر کین

سیاوش راه می‌اندازد. نخستین کین‌خواهی سیاوش از تورانیان به سالاری رستم انجام شد. رستم در

این لشکرکشی هفت سال در آن سرزمین در پی افراسیاب، همه آن مرزوبوم را زیر و زبر کرد. اما

کشنده‌های اصلی سیاوش (افراسیاب، گروی زره و گرسیوز) به دست نیامد. پس ایرانیان برای برآوردن

این مأمول، کی خسرو را از توران آوردند تا انتقام سیاوش از کشنده‌های او گرفته آید؛ یعنی همه

جنگ‌های کی خسرو در برابر تورانیان و افراسیاب، جنگ‌های دادند که باید ستانده شود و مردم الزام

دارند که باید به انتقام خون‌های ریخته‌شده برخیزند و آن را بازستانند. عقیده بر این بوده است که اگر انتقام خون‌های ریخته‌شده گرفته نشود، در دنیای دیگر انسان را به این گناه مورد پرسش قرار می‌دهند، یعنی که کین‌جستن یک امر ایزدی است. این عقیده را ما از زبان گودرز می‌شنویم که در برابر پیران می‌گوید:

من اکنون بدین چرب‌گفتار تو
اگر بازگردم ز پیکار تو
به هنگام پرسش ز من کردگار
بپرسد از این گردش روزگار
که سالاری و زور و مردانگی
تو را دادم و گنج و فرزاندگی
به کین سیاوش کمر بر میان
نبستی چرا پیش ایرانیان
به هفتاد خون گرمی پسر
بپرسد ز من داور دادگر
به پاسخ به پیش جهان‌آفرین
چه گویم، چرا بازگشتم ز کین؟

در بهمن‌نامه ایران‌شاه بن ابی‌الخیر از زبان بهمن آمده است که:

پس از من چه گویند گردن‌کشان
چو یابند از این داستان‌ها نشان
که فرزند خون‌پدر خوار داشت
درم بستد و خون به خوبی گذاشت
چه گویمش آنکه به روز شمار
هم از شاه شرم و هم از کردگار

همان‌گونه که جنگ برای ستاندن کین (انتقام) امر ایزدی است، بازگشتن به کین هم روی گرداندن از دین است. در مینوی خرد آورده‌اند: «آن کس به بهشت می‌رود که کین و دشمنی را از اندیشه دور دارد و با کسی دشمنی نکند». شاید این اندیشه‌ها از آنجا منشأ می‌گیرد که تداوم کینه‌کشی‌ها در کشور، تباهی دودمان‌ها را سبب شده بود. می‌بینیم که فردوسی در شاهنامه خویشتن با پارادوکس کینه‌کشی و ایزدی‌بودن کینه‌کشی مواجه است.

یورش افراسیاب به ایران‌زمین و جنگ او با نوذر، برگشتن به کینه دیرینه است. تور، ایرج را کشته بود و خود توسط منوچهر کشته شد؛ اما پشنگ، سالار توران‌زمین، باز برای انتقام خون تور سخن می‌راند:

سخن راند از سلم و از تور گفت
 که کین زیر دامن نشاید نهفت
 سری را کجا مغز جوشیده نیست
 بر او بر چنین کار پوشیده نیست
 که با ما چه کردند ایرانیان
 بدی را ببستند یک یک میان
 کنون روز تیزی و کین جستن است
 رخ از خون دیده گه شستن است

او پسرش افراسیاب را به جنگ ایرانیان می‌فرستد و این یک جنگ بیداد است. این تصمیم را فرزند دیگر پشنگ (اغریرث) نیز نابه‌جا می‌داند و این وسوسه شیطانی را که در تن پدرش نفوذ کرده است، می‌خواهد به‌گونه‌ای بازگوید و او را از این تصمیم شریرانه بازدارد:

چو شد ساخته کار جنگ‌آزمای
 به کاخ آمد اغریرث رهنمای
 به پیش پدر شد پر اندیشه دل
 که اندیشه دارد همه بیشه دل
 نیا زادش شاه توران سپاه
 که ترگش همی سود بر چرخ و ماه
 از این در سخن هیچ‌گونه نراند
 به آرام بر نامه کین نخواند
 اگر ما نشوریم بهتر بود
 کزین جنبش آشوب کشور بود

و اما جنگ برای دین در نزد فردوسی بی‌رنگ است. نباید به بهانه دین جنگید. یگانه مورد از این دست، در داستان رستم و اسفندیار می‌آید. اسفندیار به بهانه دین به جنگ رستم می‌رود.

دو گیتی به رستم نخواهی فروخت
 کسی چشم دین را به سوزن ندوخت

در این داستان می‌بینیم که ضمیر و وجدان فردوسی با رستم است و خواننده را در مسیر پرخم‌وپبیچ داستان برای هم‌نوایی با رستم هم‌داستان می‌سازد.

در زمانی که محمود به بهانه جهاد به هندوستان می‌تازد و در همه سرزمین‌های اسلامی قرمطی می‌جوید، این شاعر که کار سرایش شاهنامه را در همان دوران روی دست دارد، هیچ یک از ادیان و مذاهب را نکوهش نکرده و با هیچ یک از دین‌آوران، سر ستیزه ندارد و برعکس به همگان احترام

می‌گذارد.

در شاهنامه یکی از دین‌آوران، مزدک است که غالب تاریخ‌نویسان اسلامی چون حمزه اصفهانی، دینوری، یعقوبی، ثعالبی، مقدسی، حمدالله مستوفی و دیگران از او به‌عنوان زندیق و مردم‌فریب و گجستک و بی‌دین و دیو‌پلید و گمراه که گویا زنان را هم می‌خواستند اشتراکی بسازد، سخن گفته‌اند. اما در این میان فردوسی درباره او چنین اندیشه دارد:

بیامد یکی مرد مزدک به نام
سخن‌گوی و با دانش و رأی و کام
گرانمایه مردی و دانش‌فروش
قباد دلاور بدو داد گوش

فردوسی این سخنان را در زمانی گفت که اندکی پیش از آن، عباسیان با یکی دیگر از مقاومت‌گران مخالف خلافت بغداد (بابک) کار را یک‌طرفه کرده بودند. و این نمایانگر این است که فردوسی از دین‌قرائت دیگر دارد و با مرکز خلافت اسلامی که جز جمع‌آوری جزیه و ولخرجی و بیدادگری کار دیگری نداشت، سر‌ناسازگاری دارد و با همه کسانی که از نام دین سوءاستفاده می‌کنند و از دین برای خویش دکان ساخته‌اند، مخالفت دارد و این‌ها را با تندترین واژه‌ها نکوهش می‌کند:

نه جشن و نه رامش، نه بخشش، نه کام
همه چاره ورزش و ساز دام
پدر با پسر کینِ سیم آورد
خورش کشک و پوشش گلیم آورد
زیان کسان از پی سود خویش
بجویند و دین اندر آرند پیش

از نظر فردوسی پاکیزه‌دینان همان‌هایی‌اند که کینه نداشته باشند:

خردمند باشند و پاکیزه‌دین
ز آفت همه پاک و بیرون ز کین

یا:

به کین بازگشتن بریدن ز دین
کشیدن سر از آسمان بر زمین

در ذیل شرح کوتاهی از یکی از داستان‌ها در مورد آشتی‌جویی و چند بیت نمونه درباره صلح و آشتی‌جویی در شاهنامه می‌آوریم:

زو (زاب) یکی از پادشاهان است که در زمان او جنگ‌های ممتد میان ایران و توران درگرفت. این نبرد طولانی با خشک‌سالی‌های پی‌هم همراه است. آسمان چنان سخت گرفته که نمی‌باران فرود نمی‌آید.

مردم به حدی مجبور می‌شوند که دیگر یارای جنگ را ندارند. هر دو گروه سرانجام به این باور می‌رسند و می‌گویند که:

سخن رفتشان یک به یک هم‌زبان
از ماست بر ما بدِ آسمان
که از بهر ما زین سرای سپنج
نباید به جز درد و اندوه و رنج
بیا تا ببخشیم روی زمین
سراییم بر یکدیگر آفرین
و سرانجام:

بر آن برنهادند یک‌سر سخن
که در دل ندارند کین کهن
ببخشند گیتی به رسم و به داد
ز کار گذشته نیارند یاد
چو زین‌گونه آمد سخن در میان
بزرگان ایران و تورانیان
نشستند با صلح و گفتند باز
که از کینه با هم نگیریم ساز

آنگاه است که آسمان بر ایشان رحمت می‌آورد، باران می‌بارد و زمین بارور می‌شود. و این هم چند بیت از جاهای مختلف شاهنامه دربارهٔ آشتی‌جویی و صلح:

تو را آشتی بهتر آید ز جنگ
فراخی مکن بر دل خویش تنگ
سرمایهٔ مرد سنگ و خرد
به گیتی بی‌آزاری اندر خورد
چنین گفت موبد به بهرام تیز
که خون سر بی‌گناهان مریز
ستیزه نه خوب آید از نامجوی
بپرهیز و گرد ستیزه میوی
وگر آز گیرد دلت را به جنگ
بماند روانت به کام نهنگ
برادرکشی از پی تاج و تخت

نخواند تو را نیک‌دل، نیک‌بخت
 مرزید خون از پی تاج و گنج
 که بر کس نماند سرای سپنج
 ز بس جنگ و خون‌ریختن در جهان
 جوانان ندانند ارج مهان
 به پیش جهاندار پیمان کنیم
 دل از جنگ‌جستن پشیمان کنیم
 مرا آشتی بهتر آید ز جنگ
 نباید گرفتن چنین کار تنگ
 پلنگ این شناسد که پیکار و جنگ
 نه خوب است و داند همی کوه و سنگ
 فریدون فرخ فرشته نبود
 به مشک و به عنبر سرشته نبود
 به داد و دهش یافت این نیکویی
 تو داد و دهش کن، فریدون تویی

هنگامی که فردوسی توصیف روزگار خود را می‌کند:

نهان گشت کردار فرزنانگان
 پراگنده شد کام دیوانگان
 هنر خوار شد، جادویی ارجمند
 نهان راستی، آشکارا گزند
 شده بر بدی دست دیوان دراز
 به نیکی نبودی سخن جز به راز

و از همین قبیل، در سراپای شاهنامه اندرزهای سودمند دربارهٔ صلح و آشتی و داد و آهستگی است که می‌شود شاهنامه را از این لحاظ، یک حماسه ملی و عرفانی خواند. توصیف‌های فردوسی از میدان‌های جنگ و جنگاوران بی‌ظیرند. او گاهی چنان حالات دراماتیک را تصویر می‌کند که «گویی به شیوهٔ نمایشنامه‌نویسان امروزی، صحنهٔ تیاتر را تجسم کرده و نوشته است.»

ز خیمه نگه کرد رستم به دشت
 ز ره گیو را دید کاندر گذشت
 نهاد از بر رخس رخشنده زین
 همی گفت گرگین که بشتاب هین

همی بست بر باره رهام تنگ
به برگستوان برزده طوس چنگ
همی این بدان، آن بدین گفت زود
تہمتن چو از خیمه آوا شنود
به دل گفت کاین کار آهرمن است
نه این رستخیز از پی یک تن است
و یا یک لحظه از تیراندازی رستم را در جنگ با اشکبوس کشانی:

کمان را بمالید رستم به چنگ
بغرید مانند غران پلنگ
پس آنکه به بند کمر برد چنگ
گزین کرد یک چوبه تیر خدنگ
خدنگی برآورد پیکان چو آب
نهاده بر آن چار پر عقاب
بمالید چاچی کمان را به دست
به چرم گوزن اندر آورد شصت
ستون کرد چپ راه، خم کرد راست
خروش از خم چرخ چاچی بخواست
چو سوفارش آمد به پهنای گوش
ز چرم گوزنان برآمد خروش
چو پیکان ببوسید انگشت او
گذر کرد از مهرهٔ پشت او
بزد تیر بر سینه اشکبوس
سپهر آن زمان دست او داد بوس
یا که در وصف افراسیاب می‌نویسد:
شود کوه آهن چو دریای آب
اگر بشنود نام افراسیاب

توصیف رستم از زبان افراسیاب:

سواری پدید آمد از پشت سام
 که دستانش رستم نهاده است نام
 بیامد به سان نهنگ دژم
 که گفתי زمین را بسوزد به دم

منابع

- فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۸۷) شاهنامه، تصحیح علمی - انتقادی شاهنامه در هشت دفتر توسط جلال خالقی مطلق، تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، دفتر اول
- ایران‌شاه ابن ابی‌الخیر (۱۳۷۰) بهمن‌نامه، ویراستهٔ عقیف رحیمی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی
- فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۸۷) شاهنامه، تصحیح علمی - انتقادی شاهنامه در هشت دفتر توسط جلال خالقی مطلق، تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، دفتر اول
- شمیسا، سیروس (۱۳۷۴) سبک‌شناسی شعر، چاپ نهم، تهران: فردوس

مبانی فکر سیاسی امیر علی شیر نوایی

رضا محمدی، شاعر و نویسنده

مقدمه

امیر علی شیر نوایی، وزیر خلاق و دانشمند دربار تیموری را تنها به عنوان شاعر شناختن، ظلمی تاریخی بر او و تاریخ فرهنگی است. نوایی، معمار فرهنگ سیاسی تازه‌ای در تاریخ شرق است، آنچه که از آن به عنوان رنسانس شرق یا مکتب فرهنگی هرات یاد می‌کنند. اما این مکتب همان قدر که فرهنگی است، سیاسی نیز هست. نوعی نظریه سیاسی منظم، بر رفتار و آثار او سایه افکنده و معنی می‌بخشد. امیری قدرت‌مند که زمینه جنگ‌های پی‌درپی خراسان را خاموش کرد و به جای آن نوعی مدارای سیاسی مبتنی بر گفتگو را بنیان نهاد. این روش گفتگوی سیاسی او تنها محدود به مسایل نظامی نمی‌شد و نوعی شالوده فکری سیاسی و فرهنگی را نیز پی می‌افکند؛ چراکه او در کنار صلح با همسایگان و دیگر اربابان قدرت در منطقه، مانع لشکرگشایی خود حکومت نیز بود و در عین حال گروه بزرگی از اهل فضیلت و دانش و هنر را از اقصانقاط عالم به هرات فراخواند. مستشرقین غربی او را بنیان‌گذار گفتگوی فرهنگی نامیده‌اند، ولی از مشی او در گفتگوورزی سیاسی به جای هم‌آوردی نظامی، غافل مانده‌اند.

جدا از دیوان شعرهای او که پر از اشاراتی دقیق درباره مشی سیاسی اوست و البته آنچه که درباره شیوه سلوک سیاسی و رفتار اجتماعی و فرهنگی او نوشته‌اند، دو کتاب از خود او بهترین مراجع برای دریافت نظریه سیاسی اویند. «کتاب سیرالملوک را بر اساس تجارب و مطالعات خود نوشت و در کتاب محبوب‌القلوب نیز اساس و اسلوب مملکت‌داری را برای وزیران و امیران روشن ساخت.» (افضلی، ۱۳۹۰).

خصوصیت ممتاز نوایی، تسلط به دو زبان ترکی و فارسی بود. در هر دو زبان اثر دارد و نظامی با دو زبان رسمی را اداره و تثبیت کرد که چطور تنوع زبانی به جای آن که محل نزاع در جامعه شود، موجب برکت و پویایی می‌شود و این سر بزرگ نظریه امنیتی اوست. جدا از این، معتقد به تصوف بود و تصوف را از انزوا به اجتماع و سیاست کشاند. او که به سبب اعتقاد سلطان به مرتبه وزارت رسید، دیوان وزارت را منظم کرد و ساختار منظمی برای مشخص کردن جایگاه و فعالیت اراکین حکومت و البته صاحبان حرفه طراحی کرد که هم قوام اجتماعی را میسر می‌کرد و هم نوعی نظریه اجتماعی، امنیتی را به اقشار مختلف اجتماع تسری می‌داد. خود سلطان درباره او در یکی از نامه‌هایش می‌نویسد: «بعد از وصول آن مسئول، پیوسته از آن جناب اقتباس انوار خیر و صلاح نموده، هیچ از آرای صایب و فکر ثاقبش عدول نورزیدیم و با وجود آن که خاطر شریفش همواره از اشغال امور ملک و مال متعرض

و مجتنب بود، به تکلیف و التماس، تمام زمام حل و عقد و قبض و بسط را بدو گذاشته و مهر بزرگ که خیر و شر ملک‌داری بدان مربوط است، با مهر دیوان امارت بزرگ به قبضه اختیار او سپردیم» (فراهانی، ۱۳۸۴).

درباره مؤلفه‌های فکر سیاسی و نظریه سیاسی امنیتی او، متأسفانه کار چندانی صورت نگرفته است. اکثر مقاله‌ها بیشتر به ادبیت و آثار عمرانی او پرداخته‌اند و زیادتر نیز سعی در تعریف و توصیف پرشور شده تا بررسی جزئیات اخلاق سیاسی و منش اداری او. نظریه امنیتی - سیاسی او یکی از امن‌ترین دوره‌های تاریخ افغانستان را به گونه‌ای مثالی رقم زده است. در این مجال مختصر، سعی شده به اجمال درباره بعضی از مؤلفه‌های نظام فکر سیاسی او بحث شود:

گفتگو به مثابه حربه و به جای خشونت

مستشرقین غربی او را پیشگام گفتگوی فرهنگی (cultural dialogue) نامیده‌اند. چراکه او سعی کرد نخبه‌ترین دانشمندان، هنرمندان و ادیبان را از اقصای عالم به هرات بکشاند و به جای تعصب و شیفتگی نسبت به فرهنگ جاری هرات، جا برای تجلی آثار و افکار دیگران نیز باز کرد که همین امر به رنسانس فرهنگی شرق انجامید. استاد نجیب مایل هروی درباره او به این نقش اشاره می‌کند که چطور در روزگار بحران و جنگ‌های تمام‌نشدنی و لشکرگشایی‌های قبیله‌ای، او توانست با مهارت برای مدتی طولانی، امنیت و ثبات را در خراسان آن روزگار که بخش عمده‌اش افغانستان امروز می‌شود، حفظ کند: «اگر نوایی با میرزا حسین بایقرا هم‌نوایی نمی‌کرد، تیموریان هرات در یک ربع آخر قرن نهم هجری دچار گرفتاری‌ها و مشکلات اجتماعی و سیاسی می‌شدند؛ زیرا اسناد عصری نشان می‌دهد که در این ربع قرن، جامعه دچار تناقض‌های بسیار شتابان عصر شده بود و عصبیت‌های فرهنگی و کلامی و غیره چندان نضج یافته بود که حتی دامن متصوفان و برخی از عارفان مسطح‌اندیش را نیز گرفته بود. دو دیوانی آشنا با قدرت دیوان، نوایی و یار دیرین او بایقرا، البته با وجهه دانشوری جامی توانستند خراسان را آرام و آبادان نگاه دارند و روابط سیاسی و اقتصادی و اجتماعی را با مشرق و مغرب نیز حفظ کنند.» (مایل هروی، ۱۳۹۵).

مستشرقینی مثل و. و. بارتلد، یوگنی ادواردویچ برتلس و خانم ماریا سابتلنی نیز که درباره نوایی تحقیق کرده‌اند، به این نکته که او چگونه گفتگو را جایگزین جنگ کرد، اشاره کرده‌اند. او هر کدام از کشورگشایان هم‌جوار را قانع کرد که به هم تعرض نکنند و خود نیز به عهدش وفادار ماند و مانع لشکرگشایی شاه شد. هر بار که زمزمه جنگی شنیده می‌شد، او برای سفر و صحبت با آنان پیشگام می‌شد و به هر قیمتی مانع جنگ‌شان می‌شد، به همان ترتیب که مانع جنگ بین شاهزادگان در داخل شد. حتی به شاه می‌گوید که:

عدو چون قصد جانت کرد، چون فاتح شدی بر وی
ز تقدیر حقیقش می‌دان یقین و دل مرنجانش

استفاده از مصلحان اجتماعی

استفاده از کسانی که سامان اجتماعی مستقیمی برای نقش اجتماعی نداشته‌اند، از دیگر مؤلفه‌های فکر سیاسی امیر علی شیر نوایی است. هنر بزرگ نوایی برای اصلاح‌گری‌اش، پرننگ کردن نقش تصوف به جای تشریح بود. او در کنار حرمت علما، قشری‌گری را منع می‌کرد و عرفان را که پیش از آن مشی دنیاگرای داشت، دنیایی کرد. پیش از نوایی، عرفان خراسانی که ایجادگر یک تاریخ فرهنگی باشکوه در شرق محسوب می‌شد، آمیزش با اهل سیاست و حتی اهل دنیا را ممنوع کرده بود و کار سیاسی را بالکل ناپسند می‌دانست. هنر او جذب پیران بزرگ تصوف و تشویف آن‌ها برای همکاری و نظریه‌پردازی در ساختار حکومت بود. این او بود که عارف و شاعر قدرت‌مندی چون جامی را عزت داد و بر صدر همه امور نشاند و بعد صوفی مشهور، معروف به خواجه بهاء‌الدین محمد بخارایی را به قیام واداشت که شعار معروف «خلوت در انجمن و سفر در وطن» را سرلوحه تصوف کند و به عوض ترک دنیا، اختلاط و آمیزش با اجتماع را مطرح کند. (طیبی، ۱۳۵۶)

تعامل و تعادل در مسئولیت فردی اتباع

او در نامه منظومی که به مولانا جامی می‌نویسد، می‌گوید:

راحت و رنج چون بود گذران

رنج کش بهر راحت دگران

زان که باشد به مزرع امید

رنج تو تخم راحت جاوید (دیوان نوایی)

به همین ترتیب در همه نوشته‌هایش، یک‌یک افراد جامعه را به مسئولیت‌پذیری دعوت می‌کند و برای همین، آیین‌نامه‌های شغلی هر صنف را تنظیم می‌کند که در آن هر کسی در هر کاری که باشد، باز در قبال رفتار خودش و وضع عمومی اجتماع، تأمین امنیت و خدمت‌رسانی مسئول است. سنتی که به‌عنوان وزیر اول از وقف به‌جا گذاشت و بخش عمده ثروت خود را صرف ساختن بناهای عام‌المنفعه مثل پل، جوی آب، شفاخانه، کاروان‌سرا، گرمابه و کتاب‌خانه و مدرسه و آب‌انبار و غیره کرد، نوعی تشویق دیگران به این کار بود تا جایی که هر کس هر جا عمارتی عام‌المنفعه بنا می‌کرد، آن را به نام او می‌کرد. (حبیبی، ۱۳۵۶)

شفقت

گر رسد ناخوشی از خلق، خوشم چون فانی

زان که با ناخوشی اهل جهان خوش دارم (دیوان نوایی، ۱۳۹۵).

دوستی و عشق به هم‌نوع

عشق به خدا بدون عشق به هم‌نوع میسر نیست:

درافشان گشت چون بر فرق مردم

به شاهان چتر شد ابر بهاری (دیوان نوایی، ۱۳۹۵).

محمدعالم لیبیب، شاعر و محقق معروف ازبکی در تشریح شعرهای ازبکی او می‌نویسد: «او طبیعتاً شاعری انسان‌گرا و نوع‌پرور بوده، تمام فعالیت‌های سیاسی، اجتماعی، ادبی و فرهنگی خود را نیز وقف بهبود وضع زندگی مادی و معنوی مردم کرده است. او غم انسان را می‌خورد، آن کسی را که از غم انسان‌ها و خلق‌الله فارغ است، آدمی نمی‌شمارد.

آدمی ای‌رسنگ دېمه گیل آدمی

آنی که ی‌وق خلق غمیدین غمی

امیر علی‌شیر نوایی خواستار دوستی و هم‌دلی میان انسان‌ها، رفع کدورت‌ها و دشمنی‌هاست. او اهل عالم را مخاطب قرار داده و می‌گوید که دشمنی‌ورزیدن با همدیگر کاری شایسته برای انسان نیست با هم دوست و هم‌دل شوید که اصل کار این است:

عالم اهلی، بیلینگیز کیم ایش ایمس دشمن لیغ

یار اولینگ بیر - بیرینگیزغه که ایرور یارلیغ ایش» (لیبیب، ۱۳۹۵).

برای این عجیب نیست که او به‌عنوان مقام اول سیاسی کشور، چند کتاب به فارسی و ترکی دربارهٔ عشق می‌نویسد. فرهاد را بر خسرو در داستان خسرو و شیرین برتری می‌دهد و همین‌طور در دیوانش بیش از هر نامی، نام مجنون و لیلا و فرهاد و دیگر عشاق آمده است. ظاهراً او عشق را سیاستی می‌دانسته که می‌توان با آن و به‌وسیلهٔ عشق مجازی به عشق همگانی و عشق به نوع انسان و همهٔ عالم رسید.

ویران‌گر دانستن خشونت

خشونت، ویران‌گر سامان اجتماعی است و مانع مدیریت اجتماعی می‌شود. خشونت در کوتاه‌مدت شاید قدرت بیاورد اما در بلندمدت به تباهی می‌انجامد. این عدم خشونت است که قدرت می‌آورد. «او انصاف و عدالت را پایه‌های بنیادی سیاست می‌شمارد و باورمند بود که در زمین سیاست جز عدالت و انصاف هیچ تخمی رشد نمی‌کند و به بار نمی‌نشیند. بنابراین جهاندار پخته و آزموده کسی است که بذر انصاف

بیفشاند.» (عابد، ۱۳۹۵).

کار چون کشته درودن بود آن شد دهقان

که در این مزرعه جز دانه انصاف نکشت (نویسی، ۱۳۹۵).

همین گونه است که در مدحش، شاه را به بخشیدن کسی تشویق می‌کند که قصد جان او را کرده و در نامه‌اش به خواجه عبدالله مروارید که جانشین او در هنگام سفر است می‌نویسد: «عجزه و زبردستان را به شفقت و دل‌جویی بنوازند و کار خاک‌ساران را به مرحمت و نرم‌گویی بسازند و به سخن درشت دل درویشان را نخرانند... در جزای عمل بد از شرم‌ساری روز قیامت اندیشه نمایند. از بدکرداری ابنای جنس، هر چه بینند فراموش کنند... و جهت مصحلت دنیا با هم نستیزند و چون به حال‌شان غم رسد، صبر و تحمل گزینند.» (نویسی، ۱۳۹۵)

مرحمت

رحم و مهربانی و بخشش زیرمجموعه‌های مرحمت‌اند. نویسی بر اساس ایده نقشبندیه که مبلغ مرحمت بود، می‌خواست مرحمت را در سیاست درونی کند. چون تصوف معتقد است که اسلام به‌عنوان یک دین، دین مرحمت است، دین بخشش و رحم است و برای این خدا رحیم و رحمان است. رحیم‌بودن و رحمان‌بودن خدا اولین صفات اویند که مقدم بر همه صفات اویند. این رحم به نظر نویسی تنها معطوف به خداوند نیست، بلکه ادعا می‌کند هر کس که خود را بنده خدا می‌داند، لاجرم باید این صفت را در خود به‌عنوان اولین صفت بپذیرد که هر روز چند بار در نماز تکرار می‌شود. از بخشش قاتل گرفته تا رحم بر هم‌نوعان و همکاران و بینوایان و بالأخره مرحمت نسبت به حیوانات. یکی از مؤلفه‌های جدی نظریه او، مهرورزی بدون قید و شرط است. در همان نامه مزبور به جانشینش می‌گوید که همه را چون خود ببیند: «با خردان طریق شفقت و با همگنان مدارا و موافقت کنند و با بندگان تعظیم و حرمت مرعی دارند.» (نویسی، ۱۳۹۵). تعظیم و حرمت‌کردن، حتی چیزی بیشتر از مهرورزی است، چه که باید چندان مرحمت به خرج دهد که نسبت به غلامان و بردگان و کارگران، تعظیم کند و آنان را بزرگ و محترم بشمارد.

صلح درونی مقدمه‌ای برای صلح بیرونی

این نکته البته نقطه اشتراک اعتقاد همه اهل تصوف است که می‌بایستی با صلح درونی به صلح بیرونی رسید. انسان اگر در درون خودش نزاع‌ها را کشته باشد و به آرامش رسیده باشد، آنگاه با هیچ کسی در بیرون نزاع نخواهد داشت. حتی در توصیه‌هایش به پادشاه نیز او را به آرامش درونی دعوت می‌کند و مسیر این راه را گفتن ذکر و یاد درویشی و ناتوانی ذاتی انسان می‌داند؛ این که شاه می‌بایستی در محضر بزرگی زانوی مریدی بر زمین بنهد و بعد هر روز ذکر بگوید و اگر باز پریشان شد به قبرستان

پدرانش برود و ناتوانی آنان را در مقابل مرگ ببیند، بعد صدقه بدهد و کار خیر کند تا رضایت درونی احساس کند.

مدارا و پذیرفتن عقاید و حتی مذاهب مختلف

برای این است که «شیعه و سنی در هرات با مدارا زندگی می‌کردند. هندوها و یهودی‌ها هم آزادی زیستن و عادت داشتند و هم آزادانه به دعوت کیش خود می‌پرداختند.» (کوهی، ۱۳۹۵).

مرا شد عشق و قسمت شد تو را زهد و ریا ای شیخ

به کار من مرا بگذار و رو تو هم پی کارت. (نوایی، ۱۳۷۵).

شاید یکی دیگر از دلایل جدی مدارای مذهبی در دوره تیموریان، بخش یاسایی قضا در آن دوره باشد. یاسای چنگیزی، قانونی مغولی بود که آزادی عقیده و آزادی تبلیغ عقاید را تضمین می‌کرد. همین دلیل هم باعث شده بود تا اسلام جایگزین رسمی عقیدهٔ دربار شود و به‌علاوه، مذاهب باطنی اسماعیلیه و شیعه و مسیحیت و هندوئیسم نیز هر کدام، راهی برای نمو داشته باشند و کسی مزاحم‌شان نشود. در دورهٔ نوایی که سیستم قضا را قضات زیر نظر صدور و بالأخره تحت قیادت شیخ‌الاسلام دربار اداره می‌کردند، علاوه بر قوانین شرعی اسلام، قوانین عرفی به‌جامانده از تأثیر یاسا نیز قبول و اجرا می‌شد.

تبدیل نطفهٔ معنوی دین به یک استراتژی سیاسی - اجتماعی

«جمع بین دین و دولت (مذهب و سیاست) یکی از اصول ثابت فرهنگ اسلامی است و در طول تاریخ اسلام، رهبران جنبش‌ها و حاکمان... مکرر کوشیده‌اند تا هدف‌های سیاسی را با دلایل مذهبی مستدل دارند و یا جنبش‌هایی را که از نظر سیاست مطابق دل‌خواه نبوده، با وسایل و امکانات مذهبی سرکوب کنند.» (ستاری، ۱۳۷۰).

مورخان دربارهٔ عقاید مذهبی امیر علی‌شیر، آرای متفاوتی ذکر داشته‌اند. شماری او را پیرو تشیع و گروهی وی را از جمله باورمندان به تسنن برشمرده‌اند. دسته‌ای نیز او را یک صوفی صافی و یا فردی که در هیچ گروه مذهبی قرار نمی‌گرفت و تنها دارای گرایش‌های صوفیانه بود، شناخته‌اند. اما به باور امیر نعمتی لیمایی: «امیر علی‌شیر نه پیرو تشیع و نه پیرو تسنن و نه یک صوفی تمام‌عیار بود؛ او تنها فردی دین‌دار و مبادی آداب بود که سرشت اندیشه‌اش به دور از هر گونه عامی‌گری و آمیخته‌ای از تشیع، تسنن و تصوف بود و به تمامی گروه‌های یادشده به یک چشم می‌نگریست.» (نعمتی لیمایی، ۱۳۹۳). البته که پیش از او نیز عرفای بزرگ دیگری در تاریخ مثل حلاج و مولانا و عطار و دیگران هم این نطفهٔ معنوی را استخراج یا دربارهٔ آن نظریه‌پردازی کرده‌اند.

مبارزه با ریاکاری

یکی از مهم‌ترین بحث‌های او مبارزه با ریاکاری است. چراکه او معتقد است ریا، شالوده اجتماع را از هم می‌پاشد و اخلاق دروغ را حاکم می‌کند. برای این، مرتب سعی می‌کند ریاکاری و ریاکاران را تقبیح کند. در این راه، زاهدان، علمای دین و قاضیان را بیش از دیگران در معرض ریا می‌بیند و آنان را هشدار می‌دهد:

چو منع باده‌نوشی کرد زاهد، ساقیا اول
چو داری باده اکنون بگذران از باده‌پالایش

یا:

سربلندی بشد از شیخ ریایی صد حیف
که به میخانه شد و رفت به می دستارش

جز این، راست‌گفتاری و عدم چاپلوسی را نیز از بخش‌های دیگر این اصل می‌داند. به نظر او شاهان و حکومت‌های دیگر را ریا و چاپلوسی بر باد داده و به دامان فساد و تباهی و بی‌اعتمادی کشانده است. خود او در هیچ یک از مدح‌هایش، سلطان را واجد صفات دروغین ندانسته و حتی او را به شدت نقد یا پرهیز داده است. در همان پندنامه معروف، به جانشین خود نیز می‌نویسد: «و از سخن راست که صلاح دولت شاه و کل رعایا و کل سپاه در آن باشد، نترسند و بگویند که اجر و عوض آن در دنیا نرسد، در قیامت از ایزد تعالی جویند». (نعمتی لیمایی، ۱۳۹۳).

امیددادن به مردم درباره زندگی و خوشبختی

نوایی در همه آثارش سعی می‌کند امید را به‌عنوان سرمایه خوشبختی بشناساند، امیدی صوفیانه که عالم در سایه مرحمت الهی خفته و این امید که قهر خدا عین لطف اوست و هیچ شکستی به معنی نابودی نیست. برای این از موسیقی و طنز و نقاشی و هنرهایی که شادی می‌آفرینند به‌عنوان یک سیاست کلی حمایت می‌کند؛ چراکه به نظر شرح حال نویسان، نوایی معتقد بوده جامعه با شادی و نشاط می‌تواند پویا و امن باشد و برعکس غم، نومیدی و سرکوفتگی در پی دارد. او می‌ و مغ‌بچه و رندی و موسیقی و طرب و مستی را به‌عنوان نشانه‌های شادمانی می‌ستاید.

ای می‌فروش از می و مستی و سرخوشی

یک جام پر به من، پی دفع خمار بخش (دیوان نوایی، ۱۳۷۵).

یا:

جز مطرب و می مساز حاصل ای دل

یک یک گفتم گوش کن ای دل ای دل (دیوان نوایی، ۱۳۷۵).

ساختارسازی برای حکومت

ساختار حکومت را که پیش از آن امیر تیمور با زیرکی سیاسی خاص خودش تنظیم کرده بود و به دوازده بخش تقسیم کرده بود، امیر علی شیر نوایی به سی و چهار بخش افزایش داد. امیر تیمور در مرتبه اول، اجتماع سادات و علما و مشایخ و فضلا را نهاده بود، باقی مراتب بدین شرح است: دوم: عقلا و اصحاب کنکاش؛ سوم: ارباب دعا؛ چهارم: امرا، سرهنگان و سپهسالاران؛ پنجم: سپاه؛ ششم: خردمندان و معتمدان راسخ‌الاعتقاد؛ هفتم: وزراء، کُتاب و منشیان دیوان سلطنت؛ هشتم: حکما و اطباء، منجّمان و مهندسان؛ نهم: محدثین و ارباب اخبار و قصص؛ دهم: مشایخ و صوفیان و عارفان؛ یازدهم: ارباب صناعت و دوازدهم مترددین و مسافران. (حسینی تربتی، ۱۲۶۹).

در این تقسیم‌بندی، هیچ جایی برای مردم عوام، کشاورزان، مالداران و دیگر گروه‌های اجتماعی وجود ندارد. جدا از آن که بخش عمده این مراتب، نژادی می‌باشد. اما نوایی این ساختار را سعی کرد توسعه ببخشد، جدا از این که نوایی خود پادشاه نبوده است، بلکه رتبه وزات داشته و این نشان‌دهنده یک تغییر اجتماعی بزرگ دیگر نیز توسط او به شمار می‌آید. او طبقات معمول اجتماع را شناسایی و به هر کدام رسمیت داد و حدود هر گروه را به‌اضافه سلطان و خانواده شاهی، تعیین کرد تا زمینه دست‌درازی و ظلم را محدود کند. در درجه‌بندی او سلطان که قبلاً فوق رتبه‌بندی شمرده می‌شد، وارد بخش‌بندی اجتماعی شده و در بخش اول، با شرح وظایف و محدوده‌های کاری‌اش قرار گرفته است. باقی بخش‌بندی بدین شکل است: (۲) امیران و شهزادگان؛ (۳) یاوران و مشاوران سلطان؛ (۴) وزیران؛ (۵) صدور یا عالی‌ترین مرجع قضات؛ (۶) مأموران تشریفات و هم‌سرایان پیشتاز قافله؛ (۷) قره‌چریک‌ها؛ (۸) قضات؛ (۹) مفتیان؛ (۱۰) مدرسان؛ (۱۱) طبیبان؛ (۱۲) شاعران؛ (۱۳) کُتاب و خوش‌نویسان؛ (۱۴) مسئولان مدارس؛ (۱۵) امامان مساجد؛ (۱۶) مقربان؛ (۱۷) حافظان قرآن؛ (۱۸) نقّالان؛ (۱۹) واعظان؛ (۲۰) خوانندگان و نوازندگان؛ (۲۱) ستاره‌شناسان؛ (۲۲) شحنگان، مسئولان امنیت؛ (۲۳) تجّار و بازارگانان؛ (۲۴) پیشه‌وران و اهل کسبه؛ (۲۵) داروگان (۲۶) شب‌گرد و عسسان (۲۷) سارقان و قاتلان؛ (۲۸) مسخره‌ها، شعبده‌بازان؛ (۲۹) گدایان؛ (۳۰) شکارچیان؛ (۳۱) خُدام؛ (۳۲) شیوخ؛ (۳۳) درویشان؛ (۳۴) اربابان و بانوان خانه. (دیوان جامی).

این بخش‌بندی نه تنها وابستگی‌های شغلی افراد و اصناف را بازتاب می‌دهد، بلکه جایگاه، شرح وظایف و محدوده‌های قانونی آنها و نقش‌شان در ساختار روابط تولیدی و اجتماعی را مشخص می‌کند. این در ادامه سنت دیگری است که در آن ایام مرسوم بوده و به آن‌ها مرام‌نامه‌های صنفی یا فتوت‌نامه‌ها گفته می‌شدند. در این کتاب‌ها، اخلاق شایسته و بایسته هر صنف تحریر می‌شده؛ و سران هر صنف می‌بایست این مرام‌نامه‌ها را مرتب کرده و تأیید امیر نوایی می‌رسانده‌اند. بدین ترتیب امیر نوایی برای هر بخش از ساختار جامعه که در نظر گرفته بود، نوعی منش جوان‌مردانه و صوفیانه نیز در نظر گرفته بود. این همان تسری تصوف به همه اجتماع بود که او به مدد استادش جامی، آن را پی‌ریزی

کرده بود. علاوه بر این‌ها که خصوصیات کلی کار و کردار اقشار اصناف است، درباره قشرهایی که به‌نحوی بی‌حد شمرده می‌شدند، خود رساله‌هایی نوشت. یکی از آن‌ها رساله «محبوب‌القلوب» و دیگر «سیرالملوک» که در آن سعی شده به سلطان و خاندان شاهی نیز حدود آداب و چگونگی رفتارشان را گوشزد کند. (سیروف، ۱۳۲۶).

تلاش برای ساختن هویت ملی

«ضرورت ایدئولوژیک هویت ملی، پوست است و هویت فرهنگی، مغز. معرفت به هویت فرهنگی و شناخت خصایص‌اش، کلمه‌ای نظری است که با تفکر و تعمق و تحقیق حاصل می‌آید و مردم ندانسته یا عملاً به آن پای بندند.» (ستاری، ۱۳۸۰).

همین درک از مسأله معارف هویتی در نوایی بوده که او را به تلاش برای ساختن نوعی هویت مستقل ملی وامی‌داشته است. از طرفی او دعوت‌کننده و هماهنگ‌کننده هنرمندان و دانشمندان بسیاری از سراسر جهان به هرات بوده و از طرفی مشوق هنرمندان، نویسندگان، معماران و شاعران برای ثبت و معماری اضلاع هویت فرهنگی جامعه متبوع‌اش. آنچه که در نقاشی‌های دوره تیموری به چشم می‌خورد، تنها قطعاتی هنرمندانه نیستند بلکه سعی جدی برای برساختن و نگاه‌داری نوعی هویت فرهنگی است؛ به همین ترتیب، حمایت از خط و پژوهش درباره تاریخ و جغرافیای تاریخی هرات و بعد همه کشور و البته آثار و اساطیری که کهن‌الگوها و زیرساخت‌های حافظه جمعی آن جامعه را می‌ساخته‌اند. «نوایی به منظور آشنایی بهتر از تاریخ و سنن علمی و ادبی مشرق‌زمین، یک کتاب‌خانه بزرگ ترتیب داد و این کتاب‌خانه به مثابه یک دارالفنون عمل می‌کرد.» (مدرس، ۱۳۶۹).

جدا از همه این‌ها، نوایی که به هر دو زبان مرسوم آن روزگار مسلط بود، سعی داشت بین طبقه حاکم ترکی‌گوی و طبقه رعیت دری‌زبان هم‌زیستی ایجاد کند. به این معنی که در یک سرزمین می‌تواند دو زبان با هم زبان رسمی باشد، بدون این‌که خللی در کار ملک بیفتد. پذیرفتن زبان مادری دیگران و احترام به فرهنگ و زبان آنان نه تنها به زبان خود آسیبی نمی‌رساند که به غنای هر دو می‌انجامد. نوایی، زبان‌های مرسوم در یک کشور را به بازار جواهرات تشبیه می‌کند که هر کدام به جای خود زیبا و دل‌نشین و کارگشایند. بدین ترتیب زمینه هم‌زیستی و همکاری دو زبان رسمی در یک دربار را مهیا ساخت.

معنی شیرین و رنگین به ترکی بی‌حد است

فارسی هم لعل و درهای ثمین، گر بنگری

گوییا در راست‌بازار سخن بگشوده‌ام

یک طرف دکان قنادی و یک سو زرگری

زین دکان‌ها هر گدا کالا کجا داند خرید

زان‌که باشند اغنیا این نقدها را مشتری (نوایی، ۱۳۹۵).

و این برای افغانستان امروز به‌خصوص و خیلی از کشورهای مشابه بسیار آموزنده است. این‌که چطور تنوع زبانی و حتی رسمی‌بودن چند زبان در یک کشور، مانعی برای ملت‌سازی نیست، بلکه تنوع زبانی می‌تواند غنای فرهنگی و بزرگی اجتماع را تأمین کند.

نقد وضع موجود

نوایی یکی از راه‌های اصلاح اجتماعی را در «نقد بی‌رحمانه همه چیز» می‌داند. برای همین سعی می‌کند از دربار تا خود شاه و دارندگان صنف‌های مختلف اجتماعی را به بوته نقد بکشد. او به‌عنوان امیر کبیر دربار، به جای ملاحظه‌کاری نسبت به اعیان و اشراف و حتی خود شاه، سعی می‌کند علاوه بر نوشتن دستورالعمل، حال موجودشان را نیز نقد کند:

حق پرستان کمتر از تحقیق و از تقلید بیش

سوی مسجد رفته خود را بر مصلا افکنند

اهل قیل و قال هر سو از پی الزام خصم

چشم را از خواب ناشسته بر اجزا افکنند

دیو مردم یعنی اهل بیع بهر رهزنی

هر یکی خود را به سوق اندر به مأوا افکنند

در زمان بیع چون طغیان کند انصاف‌شان

بوریا را تهمت زربفت کالا افکنند

کافران درگه قاضی پی یک حبه سیم

خان‌رومان صد مسلمان را به فتوا افکنند

ظالمان صاحب دیوان به نوک کلک تیز

قاف را از عین اگر یابند از پا افکنند

بی‌حمیت‌وش زبونان خویش را از حرص شوم

بر در همچون خودی بهر تمنا افکنند (نوایی، ۱۳۹۵).

او این قصه را بارها و بارها در نثر و نظم به تکرار آورده است؛ چون فکر می‌کرده نقد حال اجتماع بهترین روش برای اصلاح اجتماع است. برای این، وزرا و مأموران عالی‌رتبه دولتی را به ظالمان، و دلالان دستگاه قضا را به دیو تشبیه کرده است. به همین شکل، علمای دین را به‌عنوان مهم‌ترین بخش از نارسایی اجتماعی معرفی کرده که مخالفان رأی‌شان را دشمن فکر می‌کنند و برای این، زمینه نزع و جنگ را می‌چینند. خصم، خصومت را می‌آورد و وقتی مخالف عقیده را به چشم خصم ببینی، ناچار کار به نزع می‌کشد. یکی دیگر از ارکان جامعه که مورد نقد شدید اوست، اهل بازار است که به دیو

مردم و رهن تشبیه شده‌اند؛ چراکه در فروش تقلب می‌کنند و «انصاف» که یکی از کلیدواژه‌های فکر نوایی است را از دست می‌دهند. و بالأخره باقی اجتماع را به‌خاطر زندگی و عقیده مقلدانه، نقد می‌کند که چرا به جای تحقیق، مشی و روش‌شان بر تقلید بنا نهاده شده و بر روشی که از دیگران به تقلید آموخته‌اند، عصبیت دارند.

یکی دیگر از شگردهای او برای ملت‌سازی، ترسیم چارچوب جغرافیای تاریخی است. او ایران را کشوری بزرگ از فرارود تا عراق می‌داند و در بین آن، خراسان را گوهر جهان می‌داند. او سعی می‌کند ارزش‌های خراسان و خراسانی‌بودن را توصیف کند و این‌که چرا چنین کشوری، شایسته ستایش است و اسطوره‌های حافظه جمعی آن می‌تواند الگوهای اجتماعی اقشار مختلف جامعه شوند. فریدون را به‌عنوان شاه دادگر و متواضع و مردمی و الگویی برای دربار توصیف می‌کند و بعد، از کاوه و رستم و جمشید و بهمن و افلاطون و برمکیان نیز در جاهای مختلف شرح‌هایی ارائه می‌دهد که هم روحیه ملی را بسازد و هم روح ملی را بر اساس این اسطوره‌ها شکل بدهد.

نتیجه‌گیری

این نوشته تنها تلاشی ابتدایی برای شناساندن بعضی از مؤلفه‌های فکر سیاسی امیر علی‌شیر نوایی است. فکری که بر اساس آن، نوایی توانسته بود مملکتی بحران‌زده را بعد از جنگ بین فامیلی و در بحبوحه جنگ‌ها و لشکرکشی‌های پی‌درپی همسایگان و غیرهمسایگان، امن و آرام و آباد نگاه دارد. این امنیت بیش از همه مرهون نظم بود که او برای اجتماع و سیاست‌ورزی سنجیده بود، راه توطئه‌گران را بسته بود و مرجعیت مشروع را به ارباب تصوف که اهل مدارا، سپرده بود. علما را به امور علمی تری چون تحقیق و ترجمه و طب و مهندسی و غیره مشغول و منتفع کرده بود که احساس مهجوری نکنند. شاعران و هنرمندان را در محور همه چیز نهاده بود که روان جامعه را بازسازی کنند؛ و برای طبقات اجتماعی، چارچوب و وظیفوی تعیین کرده بود. کتاب‌های مهم و مرجع را یا خودش تألیف کرده بود یا سفارش داده بود دیگر نخبگان بنویسند تا الگویی رفتاری و فکری برای آحاد جامعه معرفی کرده باشد. برای همین از طبقات‌الصفویه تا فتوت‌نامه‌ها و تاریخ‌ها و کتاب‌های ادویه و کیمیا و طب و نجوم و مراسم دینی مثل روضه‌الشهدا و امثالهم را خرج نوشتن و نشر داد و کتاب‌هایی چون کلیله و دمنه و فلسفه یونان و فلسفه شرق و غیره را دستور داد ترجمه کنند. و بالأخره این‌که توانسته بود دو زبان رسمی را با هم بدون خلل به دیگری، پویا و شکوفا کند و کشور را برای مدتی طولانی از هر جنگی چه در داخل و چه در خارج، برحذر دارد. برای این امیدوارم به همت استادان دانشگاه و آکادمی و اهل فضیلت و دقت، درباره هر کدام از این نکته‌ها به تفصیل، نوشته و پژوهش صورت بگیرد.

منابع

- افضلی، محمداسلم (۱۳۹۰) هرات در عهد تیموریان، هرات: انتشارات احراری
- فراهانی، مهدی (۱۳۸۴) پیوند سیاست و فرهنگ در عصر زوال تیموریان و ظهور صفویان، چاپ اول، تهران: دانشگاه تهران
- مایل هروی، نجیب (۱۳۹۵) مقدمه دیوان فانی، کابل: نشر وزارت اطلاعات و فرهنگ.
- طیبی، عبدالحکیم (۱۳۵۶) سیر تصوف در افغانستان، کابل: مطبعة دولتی، ص ۷۰.
- دیوان نوایی.
- حبیبی، عبدالحی (۱۳۵۶) هنر عهد تیموریان، تهران: بنیاد فرهنگ ایران، ص ۱۰۱۸.
- لبیب، محمدعالم (۱۳۹۵) نگرشی بر زندگانی، آثار و اندیشه‌های امیر علی‌شیر نوایی، آخرین بازدید: ۱۳۹۵/۹/۳۰
- عابد، عبدالجبار (۱۳۹۵) افکار سیاسی نوایی، مجموعه مقالات سمپوزیم بین‌المللی نوایی، کابل: وزارت اطلاعات و فرهنگ، ص ۱۲۱.
- نوایی، امیر علی‌شیر (۱۳۹۵) دیوان فانی، تصحیح: سیدعباس سنگچاکی، کابل: وزارت اطلاعات و فرهنگ، ص ۳۸۸.
- کوهی، عبدالعلی (۱۳۹۵) نقش امیر علی‌شیر نوایی در توسعه فرهنگی و ایجاد نهادهای تربیتی و آموزشی، مجموعه مقالات سمپوزیم بین‌المللی نوایی، کابل: وزارت اطلاعات و فرهنگ.
- نوایی، امیر علی‌شیر (۱۳۷۵) دیوان امیر نظام‌الدین علی‌شیر نوایی، به اهتمام دکتر رکن‌الدین همایون فرخ، تهران: نشر اساطیر، ص ۷۰.
- ستاری، جلال (۱۳۷۰) زمینه فرهنگ مردم، نشر ویراستار، چاپ اول، پاییز، ص ۹۰.
- نعمتی لیمایی، امیر (۱۳۹۳) بررسی زندگی سیاسی و واکاوی کارنامه علمی، فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی امیر علی‌شیر نوایی، تهران: وزارت امور خارجه، صص ۷۴-۹۸.
- حسینی تربیتی، ابوطالب (۱۳۰۷ هق) توزک تیموری، چاپ بمبئی، صص ۱۰۸-۱۱۳.
- سیروف، پتروشفسکی (۱۳۲۶) امیر علی‌شیر نوایی، شاعر کلاسیک فارسی، ترجمه میرغلام‌محمد حامد، مجله آریانا، سال پنجم، شماره چهارم، کابل، ثور، ص ۲۴.
- ستاری، جلال (۱۳۸۰) مؤلفه‌های هویت ملی و هویت فرهنگی، تهران: نشر مرکز، چاپ نخست، ص ۸.
- مدرس، میرزا محمدعلی (۱۳۶۹) ریحانة‌الادب، کتابفروشی خیام، تهران، ص ۲۴۰.

سیاست و امکان‌ها و ظرفیت‌های عرفان

محمدجواد غلام‌رضا کاشی، استاد دانشگاه علامه طباطبایی تهران

مقدمه

عرفان یک منظومه مؤثر و نیرومند در حافظه فرهنگی ماست. بخواهیم یا نخواهیم در حیات جمعی ما حاضر است و اثرگذار. تحولات سیاسی ما را بدون نقش‌آفرینی عرفان نمی‌توان شناسایی کرد. در الگوهای اعمال قدرت و مقاومت به شیوه‌های گوناگون حضور پیدا می‌کند و پنهان یا آشکار، نقش می‌آفریند. بنابراین خوب است امکان‌های مختلف گشودگی سیاست بر عرفان یا عرفان بر سیاست را مورد شناسایی قرار دهیم. امکان‌های مطلوب از نامطلوب را بازشناسیم و ظرفیت‌های آن را از نقطه‌نظر سیاسی بکاویم.

شناسایی ظرفیت‌های عرفان برای نقش‌آفرینی در عرصه سیاسی به‌ویژه از این حیث حائز اهمیت است که طی نیم قرن اخیر، دین در عرصه سیاسی این منطقه از جهان، نقش کانونی بر عهده گرفته است. ظهور پررنگ دین، در پی دورانی روی نمود که نظام‌های سکولار، چپ و غیردینی عهده‌دار نظم‌های سیاسی بودند. منظومه‌های دینی با این وعده در عرصه سیاست قدرت گرفتند که مبشر عدالت، معنویت و هم‌زیستی توأم با صلح و انسانیت باشند. اما متأسفانه تجربه چهار دهه اخیر، کارنامه قابل دفاعی از نقش‌آفرینی دین در عرصه سیاست به دست نمی‌دهد به‌ویژه در کشورهای نظیر افغانستان و عراق و بسیاری دیگر از کشورهای این منطقه از جهان. مطالعه و بررسی ظرفیت‌های عرفان در عرصه سیاست، با این هدف انجام می‌پذیرد که امکان‌های تعدیل چهره دین سیاسی‌شده، موضوع واکاوی و مطالعه قرار گیرد.

آیا از نقطه‌نظر اندیشه سیاسی و اندیشه سیاسی مدرن، می‌توان پنجره‌ای به سمت عرفان گشود؟ به فرض گشوده‌شدن سیاست به سمت عرفان، چه صوری از ارتباط میان سیاست و عرفان متصور است؟ در هر یک از این صور، سیاست چه معنایی خواهد یافت، عرفان چه معنایی؟ با توجه به مسائل و مشکلات امروز ما، کدام الگو از نسبت میان سیاست و عرفان راه‌گشاست؟ این‌ها مفاهیمی است که در این یادداشت تلاش می‌کنم به آن‌ها پاسخ دهم.

شرط گشودگی پنجره سیاست به عرفان

اندیشه سیاسی مدرن در دو اردوگاه اساساً متفاوت ظهور پیدا کرده است: نخست رویکردی که نظم سیاسی را بر مبنای جوانب بیرونی نظیر: منافع، امیال و خواست‌های فردی استوار می‌کند و دوم رویکردی که در تولید و مشروعیت‌بخشی به نظم سیاسی، درونۀ افراد نظیر: اخلاق، انگیزه‌های فردی، تربیت‌پذیری و کمال فردی را موضوع توجه قرار می‌دهد. فلسفۀ سیاسی توماس هابز و جان لاک و بیش از همه جرمی بنتام، در شمار رویکرد نخست و رویکرد روسو و کانت در شمار رویکرد دوم قرار می‌گیرد. عرفان در رویکرد اول، هیچ نسبتی با حوزه سیاست ندارد و صرفاً در رویکرد دوم است که می‌توان نسبتی میان سیاست و عرفان پیدا کرد.

در رویکرد جرمی بنتام به نظم سیاسی، فرض بر این است که افراد واجد امیال و منافع هستند که در صورت فقدان نظم و قانون، برای بیشینه‌کردن آن، به ستیز و منازعه با یکدیگر خواهند پرداخت. چاره کار تصویب قوانینی است که در صورت تصادم منافع، به داوری و حل منازعه بپردازد. در چنین رویکردی اساساً سهمی برای از خود گذشتگی، فداکاری، احتساب خیر عمومی و حتی نسل‌های بعدی وجود ندارد. افراد تنها به بیشترین امکان تأمین منافع خود می‌اندیشند و تنها نظم حقوقی مطلوب، نظمی است که بیشترین منافع و خوشی را برای بیشترین افراد تأمین کند. بدیهی است این انگاره به نظم سیاسی، جایی برای نقش‌آفرینی عرفان نخواهد گشود، چراکه اصولاً جوانب درون‌فردی مطمح نظر نیست. اما در روایت روسو یا امانوئل کانت، نظم سیاسی به شرط تحول اخلاقی و درونی افراد میسر است. نظمی که بدون توجه و عنایت به ضرورت‌های اخلاقی و جوانب درون‌فردی صورت می‌بندد، اساساً نظمی فاقد اصالت، فاقد ارزش و پایداری است. چنین نظمی اگر هم انعقاد پیدا کند، از وجاهت اخلاقی تهی است. به این روایت، متعاقباً خواهیم پرداخت.

سیاست هنگامی راه بر عرفان خواهد گشود که چند و چون درونۀ افراد را در چند و چون سامان سیاسی مؤثر بدانیم. اگر متفکر سیاسی در سامان‌دهی به اندیشه خود، برای وجدان فردی، کمال فردی، تربیت‌پذیری، اخلاق و فضائل فردی موضوعیتی قائل شود، سیاست راه بر عرفان خواهد گشود والا این دو با هم به کلی بیگانه خواهند بود. اما اگر سیاست را با جوانب اخلاق شخصی و وجدانیات و وجوه درونی فرد مرتبط بدانیم، چه امکان‌هایی برای برقراری نسبت میان عرفان و سیاست پیش چشم ما قرار خواهد گرفت؟

امکان‌های گشوده میان سیاست و عرفان

در زمینه نسبت میان سیاست و عرفان، به نظرم پنج الگو قابل تصور است. هر یک از این الگوها، نشان‌گر فرصت‌ها و تهدیدهای ناشی از عارفانه نظر کردن به امر سیاسی است. یکایک این الگوها را به‌طور فهرست‌وار بررسی خواهیم کرد و به الگوی مطلوب مورد نظر نگارنده خواهیم پرداخت.

اول: جایگزینی خرد عارفانه به جای خرد سیاسی

الگوی نخست بر این باور است که باید عرصه سیاسی را به کلی به خرد عارفانه سپرد. خرد عارفانه است که می‌تواند قلمرو حیات سیاسی را با سعادت و نیک‌بختی نوع انسان توأم کند. این سنخ از نسبت میان سیاست و عرفان، عموماً ریشه افلاطونی دارد. اما از منظر افلاطونی، نسبت میان سیاست و عرفان، خود در دو چشم‌انداز قابل فهم است. چشم‌انداز معطوف به رئیس و چشم‌انداز معطوف به قاعده هرم سیاسی.

الف: چشم‌انداز معطوف به رئیس

رئیس شهر عدالت افلاطونی را فیلسوف می‌خوانند، اما از فیلسوف افلاطونی تفاسیر عارفانه نیز ممکن است؛ چنان‌که فلسفه افلاطونی را در روایت نوافلاطونی‌اش با عرفان هم‌ساز کرده‌اند و همین روایت در جهان اسلام جریان پیدا کرد. بر این مبنا، رئیس همان قطب و عارفی است که با مبدأ حق مرتبط می‌شود و مردم را از فیض وجود خود بهره‌مند می‌سازد. اندیشه سیاسی عرفای مسلمان از این سنخ است. همان‌طور که افلاطون خرد فیلسوف را حاکم بر قلمرو حیات سیاسی می‌کند، این سنخ از متفکران نوافلاطونی نیز شهود عارفانه را بر قلمرو حیات سیاسی حاکم می‌کنند و امید می‌برند که رستگاری جمعی روی بنماید.

ب: چشم‌انداز معطوف به قاعده هرم

اما روایت دیگری نیز از مدینه فاضله افلاطونی وجود دارد؛ روایتی که در رساله فایدون افلاطون منعکس است. بر مبنای این رساله، مدینه فاضله حاصل تجربه عشق است که ابتدا در قلمرو حیات خصوصی روی می‌نماید و از عشق به روی جنس مخالف آغاز می‌شود و سرانجام به عشق فرد به هم‌نوعان می‌انجامد و این چنین جامعه سیاسی، از عشق همگان به یکدیگر حاصل می‌شود. این روایت از مدینه فاضله افلاطونی از قاعده آغاز می‌شود. در این روایت به جای آن‌که امیال در پرتو خرد فیلسوف یا عارف سرکوب شوند تا مدینه تحقق یابد، همان امیال‌اند که بستر کمالی طی می‌کنند و مدینه فاضله را تحقق می‌بخشند. اگر با توجه به منابع این سوی جهان، عرفان را حاصل حیات بخشیدن به نگاه عاشقانه به خود و دیگری و جهان قلمداد کنیم، عرفان می‌تواند با تکیه بر قاعده هرم اجتماعی بستر ساز جامعه

کمال مطلوب شود.

نگارنده به هیچ یک از این دو روایت باور ندارد. این هر دو روایت از سوبژکتیویتهٔ انسان مدرن بی‌خبرند. جهان مدرن، زایندهٔ کثرت و منظرهای متعدد است. این هر دو روایت سودای وحدت جامعه، حول‌وحوش حقیقتی عارفانه دارند و چشم‌اندازی جز یک جامعهٔ بسته پیش چشم نمی‌گشایند.

دوم: عرفان به منزلهٔ مکمل حیات سیاسی

الگوی دوم برقراری نسبت میان عرفان و سیاست، باور به آن است که جامعهٔ سیاسی یک جسم و یک روح دارد. جسمانیت آن را باید به دست سیاست و سیاست‌مداران سپرد تا با عقل عرفی و این‌جهانی به ادارهٔ امور بپردازند و روح آن را به حیات عرفانی. باید جامعه را که از صبح تا شام، سودای امور روزمره دارد، شبانگهان روان و روح‌شان را با نوای عارفانه نوازش کنیم تا گرد و غبارِ دل در پرتو آیینۀ عرفان بشویند. این همان کاری است که تصور می‌کنم لیبرال‌های مسلمان همانند دکتر عبدالکریم سروش یا مصطفی ملکیان در جامعهٔ ایرانی در سر دارند. آنها تلاش می‌کنند عرفان را به معنویت جهان جدید تبدیل کنند. این سنخ از عرفان، کاری به کار معضلات جامعهٔ جدید ندارد. منتقد فقر و شکاف طبقاتی و زور و ستم و خشونت نیست. دل‌ها را از زنگار می‌پیراید و البته امید دارد که این دل‌های روشن‌شده، نقطهٔ عزیمت تحول جامعه و اخلاقی‌تر شدن آن نیز بشوند.

سوم: سیاست‌ورزی عارفانه، بستر هستی‌دارشدن فرد میان‌مایه

این روایت فی‌الواقع روایتی اگزیستانسیالیستی از نسبت میان سیاست و عرفان است. در این روایت، به عارف نظر داریم که بیرون از قلمرو حیات مردم میان‌مایه، پا در میدان سیاست می‌گذارد و دل‌سپرده به ارزش‌های والای اخلاقی، دست به اقدام متهورانه می‌زند. سیاست به بستر برون‌رفت فرد از میان‌مایگی و ورود او به قلمرو حیات عارفانه تبدیل می‌شود. این سنخ از نسبت میان سیاست و عرفان را می‌توان از روایت «کی‌یر کگارد» از امر سیاسی استنباط کرد. مثلاً چهرهٔ اساطیری آرش کمان‌گیر در سنت ایرانی یک نمونه از این برداشت است. آنچه آرش در عرصهٔ سیاسی کرد، با آنچه ابراهیم در عرصهٔ ایمان انجام داد، هم‌سنخ بود. اگرچه بستر هستی‌دارشدن آرش، سیاست بود و بستر هستی‌دارشدن ابراهیم، ایمان؛ اما هر دو به امر ناممکن می‌اندیشیدند و به تحقق آن ایمان داشتند.

چهارم: نگرش زیبایی‌شناختی به امر سیاسی

روایت چهارم فی‌الواقع از بستر همان روایت سوم برمی‌خیزد، اگرچه به جای نگرش فردی و نخبه‌گرایانه، نگرشی جمعی و معطوف به جنبش‌های اجتماعی دارد. عرفان در سنت ما، رویکردی زیبایی‌شناختی به امر دینی و ایمانی است. اگر حیات عارفانه را بستر شکوفایی نگرش زیبایی‌شناختی در سنت خود بیانگاریم، در آن صورت، زیبایی‌شناسانه‌کردن سیاست با عرفان امکان‌پذیر است. در این روایت به جنبش‌های اجتماعی جدید به منزله تحقق امر ناممکن امید می‌بندیم. این چنین در جهانی که دیگر ایدئولوژی‌ها از میدان به در رفته‌اند، از عرفان درکی زیباشناسانه اخذ می‌کنیم و میدان سیاست را از فروبستگی می‌رهانیم. در روایت فیلسوفانی نظیر هانا آرنت، ژاک دریدا، ژیل دلوز و امثالهم می‌توان رگه‌هایی از این نحو فهم امر سیاسی را مشاهده کرد.

پنجم: عرفان، بستر تحقق سیاست عقلانی

از میان روایت‌های فوق، نگارنده به روایت پنجم نظر مساعد دارد. در این روایت، سیاست عقلانی نیازمند بستری است که آن را امکان‌پذیر کند. به نظرم عرفان در شرایط خاص این منطقه، می‌تواند بسترساز سیاست معقول باشد. اجازه دهید درباره سیاست معقول و بسترهای امکان‌دهنده آن بیشتر بحث کنم. مقصود از سیاست معقول، اتکای جامعه سیاسی به یک عقلانیت است. این روایت در مقابل لیبرالیسم کلاسیک، جامعه سیاسی را حل معادله تنازع منافع نمی‌داند و به جای آزادی منفی به آزادی مثبت چشم دارد. روسو و کانت، چهره‌های کلاسیک این روایت محسوب می‌شوند. اما روایت قرن بیستمی از این روایت را نزد هابرماس می‌توان یافت. اجازه بدهید ابتدا به الگوی کانتی اشاره کنم که پیش از این به آن اشاره کرده بودم.

الف: الگوی کانتی

در الگوی کانتی، سیاست معقول ناشی از نسبت میان افراد معقول است. هر یک از افراد اگر از امیال و خواست‌های فردی خود گذر کنند و تن به حکم کلی عقل بسپارند، تسلیم قاعده و حکمی عام خواهند شد و به یک شخصیت اخلاقی تبدیل می‌شوند. جامعه سیاسی جمع میان افراد اخلاقی شده است. چنین جامعه‌ای یک جامعه اخلاقی و عقلانی خواهد بود. اما کانت می‌داند همگان تن به حکم کلی عقل نمی‌سپارند و در عمل، اکثریت مردم تسلیم امیال و منافع فردی خود هستند. کانت به همین جهت به نقش دین در حیات اجتماعی و سیاسی نظر دارد. به باور او، دین در بیدارسازی وجدان‌های فردی منشأ اثر است و می‌تواند بسترساز حیات سیاسی معقول شود. اگر بر این باور باشیم که عرفان در این منطقه از جهان بیش از شریعت، بیدارکننده وجدان‌های فردی است، می‌توانیم برای عرفان نقشی در الگوی سیاست عقلانی کانتی قائل شویم.

نظم پایدار و انسانی، تنها به شرط اتکای آن به جوانب اخلاقی و درونی میسر است. روسو به صراحت از پیمانی سخن می‌گوید که افراد با عزم یک جامعه هم‌بسته و تابع ارزش‌های عام انسانی منعقد می‌کنند. کانت در پی‌گیری الگوی روسو، بنیاد قوانین نظم‌بخشنده به نظم سیاسی را افرادی می‌داند که با اراده اخلاقی خود، از منافع و امیال خصوصی برای تأسیس یک جامعه اخلاقی گذر کرده باشند. جالب توجه است که کانت، گذر از منافع و امیال را برای خواص مردم امکان‌پذیر می‌داند. او نیک می‌داند که افراد متعارف، معمولاً به منافع خصوصی خود فکر می‌کنند، بنابراین امید به آن که عموم مردم با ارزش‌های اخلاقی خود دست به تأسیس جامعه آرمانی بزنند، یک امید واهی است. به همین جهت، کانت تصور می‌کند باید دین در این زمینه مددکار باشد. کانت در رساله مهم «دین در محدوده عقل تنها»، دو روایت از دین مسیحی را از هم متمایز می‌کند: روایت طبیعی از دین مسیح و روایت تعلیمی از مسیحیت. به نظر او، روایت تعلیمی تا جایی که در چارچوب روایت طبیعی است، قابل قبول است. جالب توجه است که روایت طبیعی کانت از مسیحیت تا حد بسیاری به روایت عارفانه از دین قرابت دارد. به قول کانت، «این خصلت قلبی و باطنی اخلاق در وجود انسان است نه مراعات تکالیف قراردادی کلیسا که او را محبوب خداوند می‌کند».

ب: الگوی هابرماسی

الگوی هابرماسی از حیات سیاسی، کم‌وبیش همان الگوی کانتی است. با این تفاوت که هابرماس، عدول از امیال و منافع فردی را یک رویداد فردی نمی‌داند بلکه به منزله یک رویداد سیاسی به آن نظر می‌کند. در روایت هابرماس، عرصه عمومی همان جایی است که منظرگاه‌های متکثر روبه‌روی هم می‌نشینند و در پرتو معجزه زبان در فرایند یک گفتگوی آزادانه، جامعه عقلانی تحقق خواهد یافت. مزیت روایت هابرماسی نسبت به روایت کانتی، عنایت او به کثرت و تعدد منظرگاه‌ها و ضرورت وصول به یک عقلانیت در زیست جمعی است. روایت هابرماس نسبت به آنچه کانت می‌گفت، عینی‌تر است و با جهان واقعی سازگارتر. اما هابرماس هم می‌داند کنار هم نشستن منظرگاه‌های متکثر، نیازمند بستری است که این امکان را فراهم کند. اگر آن‌ها که رویاروی هم نشسته‌اند، با چشم خصومت و دشمنی به هم نظر کنند، گفتگویی آغاز نخواهد شد. اساساً گفتگو از زمانی آغاز می‌شود که طرفین با چشم برابر به هم نظر کنند و حق حیات و سخن‌گفتن را برای هم قائل باشند. عرفان در مقابل حیات متشرعانه، عام‌گرا، جهان‌شمول و فراهم‌سازنده سپهری فرادینی است. به این معنا می‌توان از این ظرفیت عرفان بهره برد و در عرصه عمومی امکانی برای به رسمیت شناختن یکدیگر فراهم کرد.

سخن آخر

به باور این جانب، الگوهای پنج‌گانه فوق را می‌توان به دو گروه تقسیم کرد: نخست الگوهایی که از نقطه عزیمت عرفان، قلمرو حیات سیاسی را تأسیس می‌کنند و دوم الگوهایی که از نقطه نظر الگوی عقلانی حیات سیاسی به نقش معین و مددکار عرفان نظر دارند. تصور نگارنده بر این است که الگوی دوم، بیشتر به کار سامان‌دهی سیاست در جهان جدید خواهد آمد.

بسیاری از کشورهای اسلامی در نتیجه ظهور دین در عرصه سیاسی، دست‌خوش ناآرامی و آشوب‌های درونی‌اند. متفکرانی که به انفعال دوباره دین در عرصه سیاسی و ارجاع و بازگشت آن به عرصه خصوصی نظر دارند، چندان توفیقی حاصل نخواهند کرد. به نظر می‌آید باید میان گرایش‌های گوناگون سیاسی‌شده دین، امکانی برای تعامل آفرید و عرفان در این زمینه مددکار است. الگوی هابرماسی، با اصل قرارداد کثرت و تنوع حیات سیاسی، بر ضرورت بستر هم‌گراکننده‌ای تأکید دارد که میل به آنتاگونیسم و خشونت سیاسی را تعدیل کند. به نظر می‌رسد آن بستر هم‌گراساز در کشورهای اسلامی عرفان است.

منابع

- کانت، امانوئل (۱۳۸۱) دین در محدوده عقل تنها، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران: نشر ونگار، چاپ اول
- متن سخنرانی دکتر محمدجواد غلام‌رضا کاشی در اولین سمپوزیم بین‌المللی مکتب امنیتی هرات

جنسیت و قدرت در سیاست‌نامه خواجه نظام‌الملک

فاطمه پیرا، عضو هیئت علمی پژوهشکده تاریخ پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

مقدمه

مسأله جنسیت و قدرت را در سیاست‌نامه خواجه نظام‌الملک می‌توان در الگوی نظری اندیشه ایرانی‌شهری تبیین کرد. همچنین می‌توان با تشریح سیستم حکمرانی و نظام اجتماعی جامعه سلجوقی، تبلور این نظام فکری را در فضای تاریخی دوره مورد بحث مشاهده کرد. مقاله حاضر تلاش دارد پس از بیان چگونگی تلفیق اندیشه و عمل در نظم فکری نظام‌الملک به بررسی جایگاه زن در اندیشه این سیاست‌مدار دوره سلجوقی بپردازد. البته از آنجایی که وقایع تاریخی هم از وجه عمومی و هم از وجه خصوصی برخوردارند، شاید بتوان مسأله جنسیت و قدرت را در سیاست‌نامه خواجه نظام‌الملک در الگوی نظری میشل فوکو نیز تبیین کرد. این مورخ و فیلسوف فرانسوی هر رابطه اجتماعی را یک رابطه قدرت و سلطه می‌داند؛ نکته‌ای که در بخش دوم مقاله تلویحاً مورد توجه قرار گرفته است.

اندیشه ایرانی‌شهری و سیاست‌نامه

الف) مفهوم محوری حفظ قدرت در اندیشه ایرانی‌شهری و سیاست‌نامه

سیاست‌نامه‌نویسی یکی از جریان‌های تبیین اندیشه سیاسی در عالم اسلام بوده، که نقطه اوج آن در دوره سلجوقی است. پیروزی ترکان بر سرزمین‌های وسیعی از عالم اسلامی که دامنه آن از ترکستان تا کرانه‌های دریای مدیترانه را در بر می‌گرفت و چگونگی حکمرانی بر قلمروی چنین وسیع برای کسانی که میراث سنت‌های ایلی را با خود همراه داشتند، یکی از مسائل اساسی پیش‌رو بود. از این رو، حاکمان جدید ناگزیر از رایزنی با دیوان‌سالارانی شدند که پاسداران سنن دیرینه ایران در آیین کشورداری بودند. خواجه نظام‌الملک یکی از سیاست‌مداران برجسته این دوران است که در مقام اندیشه و عمل تلاش کرد الگویی برای حکمرانی بر قلمروی چنین وسیع ارائه دهد. مدل نظری وی بر اساس اندیشه ایرانی‌شهری شکل گرفته است که در آیین کشورداری ایران زمین جایگاه ویژه‌ای داشت (لازم به ذکر است که بحث مفهوم ایرانی‌شهری به لحاظ نظری، وامدار آقای طباطبایی است. (طباطبایی، ۱۳۸۵). رکن اول این اندیشه، نهاد شاهی و جایگاه معنوی شهریار است که در خرد سیاسی ایران مهم‌ترین مشخصه آن تأیید الهی یا فره ایزدی اوست. از این رو، در ساختار اجتماعی و مدنی ایران، شاه شاهان در رأس تمامی نهادها، سازمان‌ها یا گروه‌های اجتماعی قرار دارد. رکن دیگر اندیشه ایرانی‌شهری پیوند و آمیختگی آن با دین است. با توجه به دامنه شمول دین و جلوه‌های گوناگون آن بر حیات بشری،

آمیختگی دین با عنصر شهریاری می‌توانست به نظم کیهانی مطلوبی بینجامد. از سوی دیگر همین آمیختگی دو عنصر ماورایی و دنیوی، قدرتی عظیم و مطلقه به شهریار می‌بخشید که هیچ چیز مگر عنصر عدالت نمی‌توانست آن را تلطیف کند. از این رو، رکن سوم در تاریخ اندیشه سیاسی ایرانیان، عدالت بود.

این ارکان پیوندی عمیق با اندیشه سیاسی نظام‌الملک داشت. از این رو، از همان فصول اولیه سیاست‌نامه به ضرورت حفظ این ارکان تصریح شده است. از نظر وی خداوند در هر عصری از میان خلق کسی را برگزیده و او را به هنرهای پادشاهی آراسته و مصالح جهان و آرام‌بندگان را به او واگذار کرده است. توصیفات خواجه بیشتر بیان‌گر شاه آرمانی است تا خلیفه اسلامی. از نظر وی، این پادشاه دارای فره ایزدی و برخوردار از تمامی مظاهر توانایی، دانایی و جمال است. بنابراین، او برگزیده خداوند و دارای قدرت مطلق است و سرپیچی از او، سرپیچی از خداوند است. از ارکان دیگر اندیشه خسروانی که بر نظم فکری خواجه تأثیر به‌سزایی داشته، رابطه دین و دولت است. نظام‌الملک از یک سو دارای تربیتی مذهبی و پایبند معتقدات دینی بود و از سوی دیگر مرد عمل بود و جایگاهی بلندمرتبه در سیاست و تصمیم‌گیری داشت. مجموعه این عوامل سبب شد در اندیشه او ارتباطی تنگاتنگ میان ثبات حکومت و حفظ قدرت سیاسی با دین برقرار شود. وی حفظ دین را برای پادشاه نیکوترین چیز می‌دانست و پادشاهی و دین را همچون دو برادر. در نظر او هرگاه در مملکت اضطرابی پدیدار شود، بر دین نیز تزلزل وارد می‌شود. یکی دیگر از ارکان نظم ایران‌شهری در اندیشه خواجه نظام‌الملک، عدالت است و از آنجایی که عدالت را موجب استواری مُلک می‌داند، رعایت آن را حتی مقدم بر شرع می‌داند و در شیوه اجرای عدالت، مثال‌های بسیاری از پادشاهان دادگستر می‌آورد.

یکی از عناصر کلیدی در اندیشه سیاسی نظام‌الملک که در هماهنگی با سنت ایران‌شهری نیز بود، مسأله تمرکز قدرت است. در واقع یکی از نقاط ضعف حکومت سلاجقه گرایش به سوی پراکندگی قدرت و عدم تمرکز آن بود که در نحوه رهبریت ترکان نهفته بود. در حکومت آنان، رهبریت به کل اعضای خانواده تسری می‌یافت. در سیستم اقطاع نظامی به‌طور مستقیم و در سایر تشکیلات اداری به‌طور غیرمستقیم، قدرت به افراد و گروه‌های مختلف امپراتوری واگذار می‌شد. در واقع امپراتوری سلجوقی در آغاز از لحاظ سیاسی اتحادیه نیم‌بندی از رهبران نیمه‌مستقل بود که سلطان اسما بر آن اعمال قدرت می‌کرد. تنها در دوره پادشاهی ملک‌شاه بود که با رایزنی وزیر خردمندش، امپراتوری وسیع سلجوقی نظام یافت و به درجه‌ای از وحدت نائل آمد. نظام‌الملک به درستی برای خارج‌شدن از نظام ایلی - عشیره‌ای ترکان کوشید با ارائه الگو در کلیه سطوح لشکری و کشوری به تمرکز قدرت پردازد و یک حکومت مقتدر مرکزی با پادشاهی مطلقه تشکیل دهد. از نظر خواجه تنها به این شکل می‌توان به جامعه نظم بخشید و مرجعیت و اقتدار را نیز حفظ کرد. در واقع نظم ایدئال وزیر سیاست‌مدار، برای تمرکز قدرت بود. از این رو، در اینجا ابتدا به تشریح نظمی که خواجه در سیستم

حکمرانی قلمرو سلجوقی ایجاد کرد، خواهیم پرداخت؛ سپس جایگاهی که او برای زنان در اجتماع در نظر دارد، مورد تجزیه و تحلیل قرار خواهد گرفت.

پیروزی طغرل در دندانقان در ۴۳۱ ق. آغازگر دوره سلاجقه در ایران است. عصری که نقطه اوج آن را پادشاهی دهساله آلپارسلان (۶۵-۴۶۵ ق.) و سلطنت بیستساله پسرش ملک‌شاه (۸۵-۴۵۵ ق.) تشکیل می‌داد. (بس‌ورث، ۱۹۹۵). البته این دوره وحدت سی‌ساله را می‌بایست عصر وزیر خواجه نظام‌الملک نیز نامید. وی رایزن خردمند سلاطین سلجوقی بود که ولی‌نعمتان ترک خود را تشویق می‌کرد بر سنت ایرانی‌شهری، چون پادشاهی مطلق عمل کنند و در کتابش سیاست‌نامه نه تنها به نظریه‌پردازی درباره شیوه حکومت‌داری پرداخت. (لیندسی، ۲۰۰۵) بلکه امیداور بود طرح و نمونه دقیقی ارائه کند که امپراتوری شرقی را مطابق آن بسازد.

ابوعلی حسن بن علی طوسی (۴۱۰-۴۸۵ ق.) مانند بسیاری از خادمان خراسانی سلاجقه کار خود را در مقام کارگزار دولتی در دستگاه غزنویان آغاز کرد و با بیرون‌راندن غزنویان از خراسان به خدمت دستگاه چغری‌بیگ درآمد. وی پس از قدرت‌یافتن آلپارسلان، وزیرش شد. از وی لقب نظام‌الملک گرفت و در گردش امور، دستی یافت. وزیر احتمالاً خود را نماینده اهل دیوان و طبقه دهقانان می‌دانست و پاسداری از سنن طبقات ایرانی و متمدن‌ساختن ولی‌نعمتان ترک آنها را تکلیف خود می‌دید. از آنجایی که آرمان وی ایجاد حکومتی مطلق و مقتدر بود، در کتابش سیاست‌نامه به سلاطین سلجوقی تأسی از شاهان مستبدی نظیر محمود غزنوی و عضدالدوله را توصیه می‌کند. (اسکات میثمی، ۱۹۹۹). وی نقش معمار، نظام‌دهنده و سیاست‌مدار دستگاه سلجوقی را داشته و لقب نظام‌الملکی‌اش اشاره به همین نقش است.

جلال‌الدوله معزالدین ابوالفتح ملک‌شاه (۴۶۵-۴۸۵ ق.) جانشین آلپارسلان، نوجوانی بود که در همراهی با وزیر خردمندش، توانست بر پیروزی‌های پدر پیشی بگیرد و سرزمین‌های قلمرو سلجوقیان را به حدی برساند که هیچ‌گاه فراتر از آن نرفته بود. چنین دست‌آوردی برای پادشاهی جوان، که وقتی مُرد تنها سی‌وهفت سال داشت، قابل توجه و شگفت‌آور بود. البته سهم وزیر در این دست‌آورد حتی بیش از شاه بود. خواجه نظام‌الملک که در سال‌های پیش، مردان باتجربه‌ای چون چغری‌بیگ و آلپارسلان را خدمت کرده بود، اکنون امید داشت با وزارت نوجوانی هجده‌ساله و نفوذ و تسلطی که بر امور داشت، به آرمان خویش یعنی تربیت پادشاهی به سنت ایرانی - اسلامی دست یابد. نظام‌الملک سیاست دولت را از طریق دیوان وزیر یا سلطان که ریاستش را خود بر عهده داشت، جاری می‌کرد و حتی به هنگام همراهی سلطان در سفرهای جنگی بر کار دیوان‌های تابعه یعنی دیوان مستوفی، دیوان انشا یا طغرای، دیوان عارض‌الجیش و دیوان مشرف، نظارت داشت. وزیر، این دیوان‌سالاری مرکزی را که تقسیمات پنج‌گانه آن تقلیدی از دیوان‌سالاری غزنوی بود، در قالبی که می‌خواست، ریخت و آن را از کارمندانی پر کرد که از بستگان، نزدیکان و حامیانش بودند. راوندی

شمار فرزندان ذکور خواجه را دوازده تن آورده است، که وزیر به هر کدام شغلی و ولایتی داده بود. (راوندی، ۱۳۶۴: ۱۳۲). آنها نه تنها در دیوان مرکزی حضور داشتند، بلکه حکومت ولایات سوق الجیشی را نیز بر عهده داشتند، که وزیر برای جاری شدن فرمان‌هایش در آنجا به این حامیان معتمد نیاز داشت. از این رو، جای شگفتی نیست که برخی از دشمنان خواجه، او و خانواده‌اش را به نخوت، تکبر و سوءاستفاده از قدرت سیاسی و اجتماعی متهم می‌کردند. نظام‌الملک همچنین شمار زیادی دبیر و کارمند تربیت کرد که افرادی لایق و کاردان بودند و همین خدم‌وحشم بودند که پس از قتل خواجه از تاج‌الملک ابوالغنایم، رقیب دیرینش، که به ظن یقین در مرگش دست داشت، انتقام کشیدند. (بس‌ورث، ۱۹۹۳: ۷۰).

نظام‌الملک برای نگاهداری ساختمان امپراتوری سلجوقی تلاش کرد تا مذهب سنت در ایران و عراق را پیشرفت دهد. وی همچنین زنجیره‌ای از مدارس موسوم به نظامیه در شهرهای مختلف تأسیس کرد تا بدیل نهادهای آموزشی در اسپانیای اموی و مصر فاطمی شوند. احتمالاً وی هدف کلی‌تری را نیز تعقیب می‌کرد و آن بالابردن پایهٔ تعقل در مشرق اسلامی با پشتیبانی دولت بود. اما شاید مستقیم‌ترین هدف وزیر، ایجاد شبکه‌ای از نهادهای آموزشی بود که به شخص او وابسته باشند و مقاصد سیاسی‌اش را پیش ببرند. (همان، ۶۷-۶۸).

به‌رغم موقعیت مسلط نظام‌الملک بر دستگاه حکومتی، قدرت وی بلامنازع نبود و پاشنهٔ آشیل او دربار بود. اطمینان مغرورانهٔ وزیر به قدرت و ضرورت وجودش در دستگاه سلجوقی سبب گردید که وی محبوبیت خود را نزد درباریان از دست بدهد. به‌علاوه، نظام‌الملک با اشغال دیرپای کرسی وزارت، گنجاندن حامیان، کارمندان و خویشانش در دستگاه اداری و حکومتی و نظارت شدید بر انتصابات اداری به ناکامی‌های بسیاری دامن زد؛ اما با نفوذ و نظارتی که بر امور داشت، توانست در مقابل نقادان مقاومت کند. تنها دربار از این امر مستثنی بود. شاید به همین دلیل است که وی پیوسته در سیرالملوک به ازبین‌رفتن رسوم و سنن دیرینهٔ درباری تأسف می‌خورد. وزیر به‌ویژه نگران فعالیت‌های ندیمان و غلامان دربار، و خواهان آن بود که آنها از امور دیوان‌ها دور نگاه داشته شوند. (نظام‌الملک، ۱۳۴۰). همچنین نفوذ زنان در دربار، خوشایند وزیر نبود.

در دورهٔ سلاجقه حضور و نفوذ برخی از زنان قابل توجه بود، از جمله همسر طغرل بیگ که زنی دانا و مورد احترام و اعتماد سلطان و طرف مشورتش بود. (لمپتون، ۱۹۶۸). ترکان خاتون همسر اول ملک‌شاه، شاهزاده‌خانمی قراخانی که در نوجوانی به نکاح سلطان درآمده بود، بر سلطان نفوذ بسیاری داشت. (راوندی، ۱۳۶۴). وی حتی دارای وزیر و دیوانی مجزا بود و مخالفت‌ها و رقابت‌ها با نظام‌الملک نیز گرد ترکان خاتون و وزیرش تاج‌الملک دور می‌زد. یکی از علل این مخالفت‌ها حول محور جانشینی ملک‌شاه بود. پس از مرگ داوود پسر ترکان خاتون که محبوب پدر نیز بود، ملک‌شاه پسر دیگرش ابوشجاع احمد را جانشین خود اعلام کرد. هنگامی که ابوشجاع نیز در سال بعد فوت کرد،

ترکان خاتون خواهان آن شد تا پسر سومش محمود ولی عهد گردد، به رغم این که وی از همه نامزدهای احتمالی جوان تر بود. نظام الملک و بسیاری از سپاهیان، از برکیارق فرزند زبیده خاتون، شاهزاده خانمی سلجوقی، حمایت کردند، زیرا وی علاوه بر ارشد بودن، شایسته ترین مدعی تاج و تخت به نظر می رسید. (لمپتون، ۱۹۶۸)، اما این دخالت وزیر حتی برای ملک شاه ناخوشایند بود. سرانجام به هنگامی که بدگویان گوش سلطان را از سعایت وزیر پر کردند، ملک شاه نسبت به احساس قدرت و دخالت وزیر در همه امور و این که بسیاری از مناصب و ولایات به فرزندان و نزدیکانش تفویض شده بود، هشدار داد. (ظهیرالدین نیشابوری، ۱۳۳۲). شاه در نامه اش خطاب به وزیر نوشت: «تو اگر در ملک شریک من هستی و دست تو با دست من در سلطنت (دخیل) است، این خود حکمی است، و لکن اگر تو نماینده من و در فرمان من هستی، پس می بایستی مرز پیروی و نمایندگی نگهداری، و اینها زاد رود تو هر یک بر منطقه بزرگی چیره شده اند و فرمانروایی ولایتی بزرگ دارند؛ و به این هم قناعت نورزیده اند تا جایی که تجاوز به کار سیاست نموده و بدان طمع کرده اند...» نظام الملک با حد اعلای اعتماد به نفس به فرستادگان سلطان پاسخ داد: «به سلطان بگویند این که ندانستی در ملک با تو شریک هستم، پس بدان و آگاه باش که تو بدان نائل نشدی مگر به تدبیر و رای من... از زبان من به او بگویند که ثبات آن دستار (شاهی) وابسته به این دوات است و همبستگی آنها (موجب) پیوند هر آرمانی و سبب هر دست آوردی و آن زمان که آن از این بگسلید، آن نیز زوال پذیرد»

اگرچه سخنان فخر فروشانه وزیر به هنگامی که دشمنان در دربار همه بر ضدش هم داستان شده بودند، از سر دوراندیشی نبود، اما به نوعی پیشگویی حادثه ای بود که رخ داد. اندکی پس از برکناری نظام الملک، قلمرو سلاجقه در ستیز جانشینان ملک شاه از هم تجزیه شد. وزیر بزرگ که به خوبی از اهمیت نقشش در بازی قدرت آگاه بود، پس از عزلش و اندکی پیش از مرگ به منزله آخرین هشدار به سلطان گوشزد می کند، که تنها دولتی می تواند پابرجا بماند که وزیری کاردان و اصیل زاده در رأس امور آن باشد و برکنار شدن او به منزله زوال دولت سلجوقیان خواهد بود. این لحن در کلام خواجه تأییدی بر آن است «که در واپسین سال های زندگی خواجه، میان او و فرمانروایان ترک و به طور کلی میان آداب کشورداری ایرانیان و شیوه فرمانروایی ترکان، چنان شکافی پدید آمده بود که حتی مصلحت اندیشی های خواجه و کوشش های او برای پرکردن آن شکاف نمی توانسته است کارساز باشد. سلجوقیان و غلامان ترکمان بر قدرتی تکیه کرده بودند که الزامات آن با امکانات فرهنگی آنان قابل درک نبود؛ زیرا ساختار آن با سیاستی که آنان به تجربه دریافته بودند و یا می توانستند دریابند، تمایزی آشکار داشت» (طباطبایی، ۱۳۷۵).

پس از تشریح فضای تاریخی نظم ایران شهری که در اندیشه خواجه وضعیت ایدئال برای حکومت داری بود، اکنون نگاهی خواهیم داشت به چگونگی تأثیر تجربه شخصی و اندیشه سیاسی نظام الملک در جایگاه و مرتبه ای که برای زنان قائل است.

ب) بررسی جایگاه زن در سیاست‌نامه خواجه نظام‌الملک

سیاست‌نامه متنی است از اواخر قرن پنجم هجری که سیاست‌مدار سلجوقی با سبکی روشن و موجز تلاش کرده در آن الگویی برای کشورداری و حکمرانی عرضه دارد. محمد ناسخ، کتاب‌دار سلطنتی، در علل نگارش کتاب در مقدمه آورده است که ملک‌شاه در سال ۴۷۹ ق. از کلیه بزرگان، پیران و دانایانی چون نظام‌الملک، شرف‌الملک، مجدالملک و مانند این طایفه خواست که هر یک در معنی مملکت اندیشه کنند، که در بارگاهش چه چیز نیک است که متروک شده و برای برگردان امور به اسلوبی نیک، روشی عرضه دارند تا پس از تأمل در آن، کارهای دین و دنیا بر قاعده خود بگذارند و نهایتاً از میان تراوشات ذهنی این بزرگان و دانایان، تنها نگارشات نظام‌الملک، سلطان را خوش آمد. (نظام‌الملک، ۱۳۴۰).

سیرالملوک (سیاست‌نامه) ابتدا در ۳۹ فصل تنظیم شد، اما تجربیات شخصی نویسنده سبب شد تا چند سال کتاب مورد بازنگری قرار گیرد و یازده فصل دیگر بر آن افزوده شود. در همین هنگام است که فصل چهارم و دوم سیاست‌نامه به موضوع زنان اختصاص یافته است. بنابراین بحث سلبی است و نه اثباتی؛ یعنی نویسنده در طرح اولیه کتاب، پرداختن به این مبحث را در موضوع حکمرانی دخیل ندانسته، اما بعدها که نویسنده به‌زعم خود با دخالت زنان از وزارت معزول شده، این مبحث را در امر حکمرانی به کتاب افزوده است. از این رو، بحث فوکو در نظریه قدرت که هر رابطه اجتماعی را یک رابطه سلطه می‌بیند، قابل توجه است. (فوکو، ۱۹۹۰). چنان‌که گفته شد، از نظر سیاست‌مدار بزرگ سلجوقی، تمرکز قدرت شرط ضروری حکمرانی بر قلمروی وسیع بود و پراکندگی قدرت از عوامل برهم‌زننده آن. زنان از جمله عواملی بودند که می‌توانستند سبب پراکندگی قدرت و از دست رفتن اقتدار مردان شوند. حال با توجه به این نکته کلیدی به تجزیه و تحلیل مبحث زنان در اندیشه خواجه نظام‌الملک می‌پردازیم.

اطلاق اهل ستر به زنان و ضرورت دور نگاه داشتن زنان از عرصه عمومی

اولین نکته‌ای که در مطالعه این فصل با آن مواجه می‌شویم، عنوانی است که نظام‌الملک برای آن برگزیده است، یعنی «اندر معنی اهل ستر و نگاه داشتن مرتبت زیردستان». این عنوان به وضوح بیان‌گر نگاه نظام‌الملک یعنی مرتبه فرودستی زنان و دیگر، اطلاق اهل ستر به آنان است. ستر به معنای پوشش، پرده یا حائلی است که اجتماع زنان را از مردان جدا می‌کند. نویسنده استدلال می‌کند، از آنجایی که زنان مستور و از اجتماع به‌دور هستند، فاقد عقل کامل می‌باشند و شایسته مشورت یا فرماندهی نیستند. چنان‌که می‌گوید: «نباید که زیردستان پادشاه زبردست شوند که از آن خلل بزرگ تولد کند و پادشاه بی‌فر و شکوه شود، خاصه زنان که ایشان اهل سترند و کامل عقل نباشند... هر آن گاهی که زنان پادشاه فرمان‌ده شوند، همه آن فرمایند که صاحب‌غرضان ایشان را شنوایند و به

رأی‌العین چنان‌که مردمان احوال بیرون پیوسته می‌بینند، ایشان نتوانند دید» (فوکو، ۱۹۹۰). البته این موضوع قابل انکار نیست که حکمرانی و سیاست، عرصه عمومی است که زنان مستور نمی‌توانستند در آن سهمی داشته باشند؛ زیرا حضور و مشارکت در این صحنه نیازمند تربیت و تجربه است؛ اما خواجه با وجود اشراف به این‌که دوربودن از اجتماع مانع رشد انسانی است، مستورماندن زنان را توصیه می‌کند و زنان را «هرچه مستورتر، ستوده‌تر و پسندیده‌تر» می‌داند؛ تا جایی که با نقل روایتی از عمر، خلیفه دوم، می‌گوید: «سخن اهل ستر همچون ایشان عورت است. چنان‌که ایشان را برملا نشاید نمود، سخن ایشان هم برملا نشاید گفت» (فوکو، ۱۹۹۰).

نویسنده به‌رغم پرداختن به بحث زنان هیچ طبقه‌بندی از آنها ارائه نمی‌دهد. ظاهراً دغدغه‌اش بیشتر زنان دربار و حرم شاهی است که قادر بودند به‌طور غیرمستقیم در عرصه قدرت و تصمیم‌گیری‌ها اثر بگذارند؛ زیرا در مثال‌هایی که نظام‌الملک ارائه کرده، اکثراً اشاره به این گروه زنان است. چنان‌که گفته شد، نظام‌الملک در سال‌های پایانی وزارتش درگیری‌های ناگزیری با ترکان‌خاتون، همسر ملک‌شاه، پیدا کرده بود. از این رو، وی به کنایه حتی نسبت به خطری که از ناحیه زن سلطان، اساس حکومت سلجوقیان را تهدید می‌کند، هشدار می‌دهد و آن را با زوال دولت ساسانیان مقایسه می‌کند و می‌نویسد: «بوزرجمهر را پرسیدند: «سبب چه بود که پادشاهی آل ساسان ویران گشت و تو تدبیرگر آن پادشاه بودی و امروز تو را در جهان نظیری نیست؟» گفت: «سبب دو چیز بود: یکی آن‌که ساسانیان کارهای بزرگ به کارداران خرد و نادان گماشته بودند و دیگر آن‌که دانش و خردمندان را خریداری نکردند و کار با زنان و کودکان گذاشتند.» و این هر دو را خرد و دانش نباشد. و هر آنگاه که کار پادشاهی با زنان و کودکان افتد، بدان که پادشاهی از آن خانه خواهد شد.» (فوکو، ۱۹۹۰).

عدم صلاحیت زنان برای رایزنی و مشورت

ترجیح‌بند فصل چهل‌ودو، «عدم صلاحیت زنان برای مشاوره» است. درصد بالایی از مثال‌های نویسنده بر همین امر تأکید می‌کند. چنان‌که گفته شد، در نگارش این فصل تجربه شخصی نویسنده در ازدست‌دادن مقام خود به‌علت دخالت زنان مؤثر بود. اما اساساً نظام‌الملک به دخالت زنان در امر حکمرانی اعتقادی نداشت. از این رو، برای متقاعدکردن مخاطبان خود از اسطوره، روایات تاریخی و مذهبی و قرآن کریم مثال می‌آورد. بنابراین وزیر ملک‌شاه بنا بر تجربه شخصی خود، با تحقیر مستتری در لحن، به انتقاد از زنان پرده‌نشین می‌پردازد که به دلیل این‌که قادر نیستند همچون مردان احوال بیرون را مشاهده کنند، همچون پیشکارانی که در پرده به آنها خدمت می‌کنند، فرمان می‌رانند؛ یعنی «... چون حاجیه و خادمه فرمان دهند. لابد فرمان‌های ایشان به خلاف راستی باشد و از آنجا فساد تولد کند و حشمت پادشاه را زیان دارد و مردمان در رنج افتند و خلل در مُلک و دین آید و خواسته مردمان تلف شود و بزرگان دولت آزرده شوند؛ و به همه روزگارا هر آن وقت که زن پادشاه بر پادشاه

مسلط شده است، جز رسوایی و شر و فتنه و فساد به حاصل نیامده است» (فوکو، ۱۹۹۰). سپس خواجه برای توجیه ادله خود به آغاز خلقت، یعنی فریب آدم به وسیله حوا اشاره می‌کند که: «اول مردی که فرمان زن برد و او را زیان داشت و در رنج و محنت افتاد، آدم بود علیه‌السلام که فرمان حوا کرد و گندم خورد تا از بهشت بیرونش کردند و دویست سال می‌گریست تا خدای تعالی بر وی ببخشد و توبه او بپذیرفت.» (فوکو، ۱۹۹۰). سپس به اقناع مخاطب با روایات مذهبی می‌پردازد که اگر زنان دارای عقل کاملی بودند، پیغامبر اسلام علیه‌السلام نمی‌فرمود: «با زنان مشورت کنید، اما هرچه زنان گویند به خلاف آن باید کرد تا صواب آید... شاوروهن و خالفوهن.» سپس خبری از عایشه روایت می‌کند. عایشه، همسر پیامبر و کسی بود که در اولین جنگ داخلی میان مسلمانان (جمل) شرکت داشت. از این رو، طبعاً در اینجا به وی به‌عنوان یک زن نافرمان اشاره شده است. مؤلف روایت می‌کند به هنگامی که پیامبر سخت بیمار بود و قادر به انجام فریضه نماز به جماعت نبود، دستور فرمودند که ابوبکر به جای وی نماز گزارد. اما عایشه به بهانه این که ابوبکر مردی «ضعیف و تنک‌دل» است، پیشنهاد کرد عمرالخطاب که مردی صلب و محکم‌دل است، به جای وی نماز گزارد و بر این نظر پافشاری کرد. اما پیغامبر بر او خشم گرفت و فرمود: «مثل شما همچون یوسف و کرسفاست. من آن نخواهم فرمود که شما خواهید. آن فرمایم که صلاح مسلمانان باشد. بروید و ابوبکر را بگویید تا نماز جماعت کند.» (فوکو، ۱۹۹۰).

خواجه نظام‌الملک برای توجیه عدم صلاحیت زنان در دخالت در امر حکمرانی از اساطیر ایران باستان بهره می‌گیرد و به مکر سودابه، زن کیکاووس، اشاره می‌کند که سیاوش را به بهانه دیدار خواهرانش به اندرون کشیده و چون سیاوش به عشقش پاسخ منفی داد، سودابه از بیم رسوایی داستان را معکوس به کیکاووس ارائه کرد و سبب خشم وی شد. سیاوش به ناگزیر می‌بایست برای اثبات بی‌گناهی‌اش از میان آتش عبور کند و البته آتش به تن پاک سیاوش آسیبی نرساند. بعد از این آزمایش کیکاووس برای دور کردن سیاوش به او حکم امیری بلخ داد؛ اما سیاوش که به جهت سودابه از پدر آزاده‌دل بود، در اندیشه دور شدن از ولایت ایران و رفتن به هندوستان یا چین و ماچین بود. از این رو، به هنگامی که پیران ویسه، سپاه‌سالار افراسیاب با برشمردن نیکویی‌های ولی‌نعمتش به وی توصیه می‌کند نزد وی رود، سیاوش این سخن را می‌پذیرد و از بلخ به ترکستان می‌رود. او نزد افراسیاب عزت و احترام یافت و دخترش را به همسری گرفت. اما گرسیوز، برادر افراسیاب، بر سیاوش حسد می‌گرفت و او را با سعایت‌هایش نزد افراسیاب گناه‌کار کرد. پس از این که سیاوش بی‌گناه در ترکستان کشته می‌شود، «شیون در ایران افتاد و یلان برآشفتمند و رستم از سیستان به حضرت آمد و بی‌دستوری در شبستان کیکاووس رفت و سودابه را گیسو بگرفت و به‌درکشید و به شمشیر پاره‌پاره کرد و کس را زهره آن نبود که او را گفتی: «نیک کردی» یا «بد کردی». پس جنگ را میان بستند و به کین خواستن سیاوش به ترکستان رفتند و چند سال جنگ می‌کردند و چند هزار سر از هر دو جانب بریده شد» (فوکو،

۱۹۹۰). خواجه فراموش می‌کند که کشته‌شدن سیاوش این بار در اثر اسباب‌چینی و مکر گرسیوز بوده است و نه سودابه و همچون مورد حوا به یک نتیجه‌گیری ریشه‌ای می‌رسد، چنان‌که در پایان می‌گوید: «سبب این همه کردار سودابه بود که بر پادشاه مسلط بود».

از این رو از نظر وزیر، سازمان‌دهندهٔ دستگاه حکمرانی سلاجقه، هیچ پادشاهی نمی‌بایست در امور مملکت، لشکر، خزانه و سیاست با زنان به تدبیر و مشورت بپردازد و در صحت مدعای خود گریز به روایتی از مأمون خلیفه عباسی می‌زند: «هرگز هیچ پادشاهی مباد که اهل ستر را رخصت دهد که در معنی مملکت و لشکر و خزانه و سیاست به پادشاه سخن گویند و در آن مداخلت کنند یا کسی را حمایت کنند که چون اجابت یابند، به گفتار ایشان پادشاه یکی را برکشد و یکی را سیاست فرماید و یکی را عمل دهد و یکی را معزول کند. ناچار مردمان به یکبارگی روی به درگاه ایشان نهند و حاجت‌های خویش بدیشان بردارند از آنچه مر ایشان را زودتر توان به دست آورد. چون ایشان رغبت مردم بینند و در سرای از لشکر و رعایا انبوه بینند، تمناهای محال کنند و تدبیرهای فاسد بر دست گیرند و مردم بدکیش زود به ایشان راه یابند. نه بس روزگار دشمن پادشاه بشود و حرمت و رونق درگاه و دیوان برود و پادشاه را خطر نباشد و از اطراف، ملامت رسد و مملکت در اضطراب افتد و وزیر را تمکین و سپاه آزرده شوند» (فوکو، ۱۹۹۰).

دفاع از وضع موجود با توجیه نظم طبیعی

از همین رو به هنگامی که وزیر کارکرد ویژهٔ زنان را بقای نسل می‌داند، به نوعی تداعی‌کنندهٔ همین نظم طبیعی است. او هدف آفرینش را «گوهر نسل» می‌داند و از این رو زنان هرچه مستورتر باشند، ستوده‌تر و پسندیده‌تر هستند. البته پارادوکسی که به ذهن می‌رسد، این است که حتی اگر وزیر تنها همین نقش و کارکرد طبیعی را برای زنان بپذیرد، باز هم این کارکرد تبعاتی دارد که ضرورت تربیت اجتماعی زنان را ایجاب می‌کند. به‌طور مثال، سپردن تربیت فرزندان به جماعتی فاقد شعور و رشد اجتماعی در اسلام توصیه نشده است. به‌ویژه نظام‌الملک که خود در دستگاہی که برای حکمرانی سلاجقه تعریف کرده بود، سلسله‌مدارسی موسوم به نظامیه در شهرهای مختلف تأسیس کرد و ابن‌خلکان حتی تردد زنان در این مدارس را گزارش کرده است. (لمپتون، ۱۹۶۸)

اما از آنجایی که توجیه کارکرد و نقش طبیعی زنان نگاهی عام است، نکته‌ای که در اینجا طرح آن ضروری است، این است که چرا کارکرد طبیعی مردان برای تولید و بقای نسل، نقش آنها را صرفاً به همین کارکرد تقلیل نمی‌دهد. زیرا جهان امروز از نظم طبیعی صرف فاصلهٔ بسیاری گرفته و انسان امروز اعم از زن و مرد، در عرصه‌های مختلف علمی، فرهنگی و هنری سازنده و خلاق است و مصنوعات خود را به تمدن عرضه داشته است. بنابراین خلاصه‌کردن زن به ابتدایی‌ترین نقش طبیعی‌اش، بحثی انحرافی به نظر می‌رسد.

ضرورت حفظ اقتدار مردان

یکی از اصولی که برای نگارنده سیرالملوک بسیار اهمیت دارد، حفظ اقتدار است. از این رو، وزیر به ستایش از مردان مقتدری می‌پردازد که مسخر زنان نشده‌اند و می‌گوید: «و همیشه پادشاهان و مردان قوی‌رأی طریقی سپرده‌اند و چنان زندگانی گذاشته‌اند که زنان را از راز دل ایشان خبر نبوده است و از بند هوا و فرمان ایشان آزاد زیسته و مسخر ایشان نشده‌اند، چنان‌که اسکندر کرد. زیرا اسکندر به هنگامی که دارا بن دارا را شکست داد، به این قصد که شاید اسکندر دختر دارا را که در زیبایی نظیر نداشت، به همسری گزیند، از وی خواستند که از شبستان دارا که دارای ماهرویان بسیاری است، دیدار کند. اما او نپذیرفت و به شبستان نرفت، با این اندیشه که ما مردان ایشان را بشکستیم. نباید ایشان ما را بشکنند.» (نظام‌الملک، ۱۳۷۵).

ضرورت پاسداری از سنن و عادات اجتماعی

از نظر نظم‌دهنده دستگاه سلجوقی، پادشاهان برای پاسداری از نظم موجود می‌بایست به حفظ عادات و سنن اجتماعی بپردازند. «چنان‌که سلاطین بزرگ و قوی‌رأی کرده‌اند و خدای عزوجل فرموده است: الرجال قوامون علی النساء (مردان را بر زنان گماشتیم تا ایشان را می‌دارند). زیرا اگر [زنان] خویش را توانستندی داشتن، مردان را بر سر ایشان نگماشتی. پس هر که زنان را بر مردان گمارد، هر خطایی و ناصوابی که پدید آید، جرم آن کس را باشد که این رخصت داد و عادت بگردانید.» (نظام‌الملک، ۱۳۷۵). از این رو، برای حفظ عادات، سیادت مردان بر زنان لازم است؛ زیرا چنان‌که کی‌خسرو، پادشاهی که از نظر وی بزرگ و قوی‌اراده است، گفته: «هر آن پادشاهی که خواهد که خانه او بر جای بماند و مملکت او ویران نشود و شکوه و حرمت او بر زمین نیفتد، اهل ستر را نگذارد و رخصت ندهد که جز در معنی زیردستان و چاکران خویش سخن گویند تا عادت قدیم را نگاه داشته باشند و از همه اندیشه‌ها رسته.» (نظام‌الملک، ۱۳۷۵).

ضرورت حفظ اقتدار حکومت با انگیزه ایجاد یک دولت مقتدر بزرگ

در کل، خواجه نظام‌الملک بر حسب سنن ایرانی معتقد به ایجاد یک پادشاهی بزرگ و مطلقه است؛ از این رو مدل حکمرانی شاهان مقتدری چون محمود غزنوی در سیاست‌نامه پیشنهاد شده است. بر حسب آداب کشورداری ایرانی، شاه پاسدار سنن و طبقات اجتماعی است. عبارات سراینده سیاست‌نامه نیز بیشتر یادآور اندیشه کهن ایرانیان در معنای واگذاری ودیعه پادشاهی از جانب خداوند به شاه است تا تعالیم اسلامی متأخر. چندان که می‌گوید: «خدای تعالی پادشاه را زبردست همه مردمان آفریده است و جهانیان زبردست او باشند و نان‌پاره و بزرگی از او دارند. باید که ایشان را چنان دارد که همیشه خویشتن‌شناس باشند و حلقه بندگی از گوش بیرون نکنند و کمر طاعت از میان نگشایند. و به هر

وقت، ایشان را با ایشان باز می‌نماید به زشتی و نیکویی تا خویشان را فراموش نکنند و هرچه خواهند نکنند.» (نظام‌الملک، ۱۳۷۵).

چنان‌که گفته شد، در سیاست‌نامه موضوع زنان با عنوان «در معنی اهل ستر و نگاه‌داشتن مرتبت زبردستان» طرح شده است. بنابراین تصادفی نیست که نظام‌الملک در کنار زنان از واژه زبردستان استفاده می‌کند. در یک نگاه کلی، آرمان نظام‌دهنده دستگاه حکمرانی سلاجقه، ایجاد یک حکومت مقتدر و مطلقه است و زن حلقه‌ای از حلقه‌های این نظام در برقراری مناسبات قدرت و حفظ وضع موجود است.

نتیجه‌گیری

با بررسی سیاست‌نامه می‌توان خطوط کلی اندیشه خواجه نظام‌الملک درباره زنان را چنین ترسیم کرد: پیش از هر چیز، وی قائل به محدود نگاه‌داشتن زنان به حریم خصوصی و دور نگاه‌داشتن آنها از عرصه عمومی، به‌ویژه سیاست و امور حکمرانی است. از این رو، نمی‌بایست با آنها به رایزنی پرداخت؛ زیرا زنان به دلیل دوربودن از عرصه فعالیت‌های اجتماعی از قوه تمیز و عقلی کامل بهره‌مند نیستند. طبعاً این یک دور تسلسل است؛ زیرا زنان با دور نگاه داشته‌شدن از عرصه فعالیت‌های اجتماعی، زمینه‌ای محدود برای تکامل روحی و فکری خود در اختیار خواهند داشت. اما پیشنهاد نظام‌الملک، حفظ این روند برای تمرکز قدرت است. وی حتی برای مشروعیت‌بخشیدن به سخنانش از روایات تاریخی و مذهبی وام می‌گیرد. توجیه دیگر وی برای دورکردن زنان از عرصه عمومی، حفظ نظم طبیعی است، نظمی که مبنای آن را کارکرد ویژه زنان، بقای نسل، تشکیل می‌دهد. یکی از پایه‌های اصلی این استدلال نیز حفظ نظام پدرسالارانه است که رده پای آن به سنن دیرینه ایرانی‌شهری می‌رسد. به‌طور مثال، در اخلاق و فقه زرتشتی، حفظ قدرت در مناسبات زن و مرد از مشروعیت و قالب انضباطی خاصی برخوردار بود. این امر به تجویز آدابی ویژه در نحوه برخورد با جسم و جنسیت، درونی و نهادینه‌شدن کارکردهای انضباطی می‌انجامید که برآیند آنها فرودستی جنس مؤنث، تثبیت و تحکیم نظام پدرسالار در خانواده و مناسبات اجتماعی بوده است. این نظام تربیتی در اندیشه نظام‌الملک تأثیرات عمیقی داشته، چنان‌که گفته شد، وزیر بزرگ سلجوقی خود را پاسدار سنن و نظام ایرانی‌شهری می‌دانسته است. در این نظام پدرسالارانه، حفظ اقتدار مردان از ضرورت ویژه‌ای برخوردار بوده، تا جایی که نظام‌الملک به صراحت به ستایش از مردان مقتدری چون اسکندر پرداخته است که مسخر زنان نشده‌اند. بنابراین در فرایند مناسبات، مسأله حفظ و تمرکز قدرت از محوریت برخوردار بود. این نظام پدرسالاری، مدل و الگوی مناسبی برای نظام پدرشاهی و در نهایت ایجاد یک حکومت مقتدر بوده است. نکته جالب این‌که، با وجود این‌که قوانین اسلام بر حق مالکیت زنان صحه گذاشت که مسأله مهمی برای گسترش فعالیت‌های اجتماعی آنان بود، اما سنت و عرف اجتماعی دیرپای جامعه ایرانی

تارهای خود را بر قوانین اسلامی تنید و بنا به سنن ایرانشهری، کارکرد جنسیتی زن نظیر: تولید مثل و محصورکردنش در حریم خصوصی، توانست همچنان به حیات خود ادامه دهد. به عبارت دیگر، مشروعیت‌بخشیدن به مالکیت خصوصی و فعالیت اقتصادی زنان در اسلام که از مهم‌ترین فعالیت‌های اجتماعی و در نهایت نوعی بسترسازی برای مشارکت سیاسی آتی آنان محسوب می‌شد، بر بستر سنن و فرهنگ دیرینه ایران رنگ باخت.

منابع

- ابن اثیر، عزالدین علی (بی‌تا) کامل: تاریخ بزرگ اسلام و ایران، ج ۱۷، ترجمه: علی هاشمی حائری، تهران: انتشارات علمی.
- راوندی، محمد بن محمد (۱۳۶۴) راحة الصدور و آية السرور، به کوشش محمد اقبال، با حواشی مجتبی مینوی، تهران: امیرکبیر.
- طباطبایی، جواد (۱۳۸۵) تأملی درباره ایران، جلد اول: دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط ایران، تبریز: ستوده.
- طباطبایی، جواد (۱۳۷۵) خواجه نظام‌الملک، تهران: طرح نو.
- ظهیرالدین نیشابوری (۱۳۳۲) سلجوق‌نامه، به کوشش محمد رضائی، تهران: کلاله خاور.
- نظام‌الملک (۱۳۴۰) سیرالملوک (سیاست‌نامه)، به اهتمام هیوبرت دارک، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

Bosworth, C. E. (1995) "Saldjukes", The Encyclopedia of Islam, (New Edition) Edited by C.E.Bosworth; E. Van Donzel, W. P. Heinrich and G. Lecomte, Vol. VIII, Leiden: E.J. Brill.

Bosworth, C. E.(1993) "The Political and Dynastic History of the Iranian World", The Cambridge History of Iran: The Saljuq and Mongol Periods, Vol.5, Cambridge: Cambridge University Press.

Foucault, Michel (1990) "The History of Sexuality", Vintage Books Edition .

Lampton, A. K. S. (1968) "The Structure of the Saljuq Empire", The Cambridge History of Iran: The Saljuq and Mongol Periods, Cambridge: Cambridge University Press.

Lindsay, James E. (2005) "Daily Life in the Medieval Islamic World", Westport, Conn: Greenwood Press.

Scott Meisami, Julie (1999) "Persian Historiography", Edinburgh: Edinburgh University Press.

فتوت‌نامه‌ها و نقش اجتماعی - سیاسی آن‌ها

هادی سعیدی کیاسری، رییس کانون ادبیات ایران

مقدمه

فتوت و جوان‌مردی بخش مهمی از فرهنگ و سنن و آداب اجتماعی سرزمین‌های ما را از کاشغر تا قفقاز تشکیل می‌دهد. در ایران، فرهنگ داش‌ها و عیاران و در کابل همین گروه با نام کاکه‌ها ظاهراً تا همین دهه‌های اخیر فعالیت و نقش اجتماعی داشته‌اند. فتیان و جوان‌مردان کسانی بودند که در طی قرن‌ها، نقش‌هایی اجتماعی و حتی سیاسی ارزنده‌ای در تحولات ممالک ما داشته‌اند. برای این، بخش مهمی از ادبیات و عرفان ما به فتوت‌نامه‌ها و آداب اصناف برمی‌گردد. رسایل اهل فتوت، مرجعی مهم برای پژوهش‌گران تاریخ اجتماعی ایران و فرهنگ و به‌خصوص عرفان و تصوف اسلامی به‌حساب می‌آید. در این مقال نمی‌توان به تفصیل همه بخش‌های مربوط به عیاری را بررسی کرد، اما سیری در آیین جوان‌مردی از دیرباز تا عصر حاضر نشان از ریشه‌های عمیق این سنت در فرهنگ ما دارد. تأثیر منش عیاری در تصوف و آیین ملامتی و همچنین جوان‌مردی و قلندری در فرهنگ عامه ایران فراموش شده و جای کار فراوان دارد. چگونگی سیر آیین عیاری به قلندری به ما می‌گوید که چطور جوان‌مردی به دو گروه سیفی و قولی تقسیم می‌شود. مثلاً در فتوت‌نامه مولانا ناصری به معرفی ویژگی‌های جوان‌مردان سیفی پرداخته است. اما جوان‌مردان قولی بخشی از تصوف محسوب می‌شده که آیین سرسپردگی صوفیانه را با خود دارد. جدا از این قلندران معرکه‌گیر و پهلوانان و لوتیان نیز گروه‌های دیگری از عیاران محسوب می‌شده‌اند که نقش‌های اجتماعی متفاوت‌تر و البته بی‌هیاهوتری را به عهده داشته‌اند که هر کدام را می‌توان به گروه‌هایی کوچک‌تر تقسیم کرد و به بیان تأثیر و نقش آن‌ها در زندگی اجتماعی مردم ایران و سرزمین‌های همانند پرداخت. مثلاً در فتوت‌نامه ترکی از مجموعه خطی موجود در کتابخانه ملت افندی در ابتدای رساله به اهمیت فتوت پرداخته و سیر چرخش فتوت را از آدم تا حضرت محمد (ص) بیان می‌کند و بدین ترتیب همه انبیا و بعد اولیا را در ردیف جوان‌مردان قرار می‌دهد. در فتوت‌نامه سید عزّی مروی که منظوم است و شامل ۸۳ بیت می‌باشد که ۷۲ شرط جوان‌مردی را در قالب شعر بیان کرده است.

اما آنچه که از همه این‌ها و به‌خصوص از شرح شروط جوان‌مردی درمی‌یابیم، این است که افکار و آداب جوان‌مردی به قول هانری کربن به‌صورت یک سلسله تعالیم اخلاقی و یک نوع حکمت عملی برای عامه مردم وجود داشته و در دوره‌های مهاجری و مصیبت، بسیار کارساز بوده است؛ بدین معنی که آن بخش از احکام دین و اصول عقلی که مربوط به زندگی افراد در جامعه و رفتار آنان با

یکدیگر بوده، به صورت تلطیف‌شده و با گذشت زمان از انواع صافی‌های تجربی و انسانی عبور کرده و در قالب قواعد اخلاقی به ظریف‌ترین حالات خود درآمده و از نسلی به نسل بعد سپرده شده است. خلاصه و چکیده آن عبارت است از تکالیفی که شخص به حکم محبت و به فرمان عشق اجرای آن را به عهده گرفته و بحث نظری و عملی آن در فتوت‌نامه‌های گوناگون آمده است که می‌توان همه را به‌عنوان «آیین جوان‌مردی» نامید.

این انسان‌های آزاده و بزرگوار در ادوار پرآشوب و به هنگام فترت‌ها و انتقال قدرت‌ها و انحطاط و تغییر حکومت‌ها، مردم بی‌پناه سرزمین خود بالأخص ساکنان شهرها را از گزند انواع تجاوزات محفوظ می‌داشتند و با تعمیم اصول و مبانی جوان‌مردی به همه جنبه‌های زندگی و به روابط انسانی، سرمایه‌ای از محبت و دوستی با خود داشتند و بالأخص در صدد محفوظ نگه‌داشتن انسان از انواع قشری‌گری‌ها و تعصبات بوده‌اند. آنچه که مثلاً از کتاب پرچم فتوت‌نامه ملاحسین واعظ کاشفی که از هرات هم بوده است، درمی‌یابیم آیین‌نامه‌ای کاملی برای نجات جوهر آدمی در روزگار آشوب است که متأسفانه مورد غفلت اهل تحقیق و فن قرار گرفته بوده است.

جوان‌مرد، فتی یا «شوالیه»

واژه عربی «فتی» که جمع آن فتیان است، بر مفهوم جوانی دلالت می‌کند. معادل فارسی این واژه، «جوان» و معادل لاتینی‌اش «جوونیس» است. «جوان‌مردی» که معادل فارسی فتوت است، همان جوانی است و معنای مجازی آن «سالک» یا زائر معنوی است که به قاف مقصود رسیده باشد؛ یعنی حقیقت باطنی انسان را درک کرده و از لحاظ معنوی به مفهوم شکوفایی کامل خصلت‌ها و نیروهای درونی اوست. به جوان، فتی یا جوان‌مرد در زبان فرانسه شوالیه می‌گویند.

اصول شوالیه‌گری که برای تحکیم رژیم فئودالی به‌وجود آمده بود، شوالیه را مؤظف ساخت در جنگ، شجاع و به تعهدات فئودالی پای‌بند باشد و از شرف و ناموس زنان و ضعفا دفاع بلاشرط کند. ورود به جرگه شوالیه‌ها مراحل و قواعدی داشت. جوانی که خانواده‌اش او را برای خدمت شوالیه‌گری آماده می‌ساخت، بایستی دوران طولانی رنج، مرارت و انضباط شدید را تحمل می‌کرد. جسم و روح خود را با کار و شرکت در مسابقه‌ها و با تمرین‌های بدنی خطرناک تقویت می‌نمود. پس از تکمیل آموزش‌ها، به جرگه شوالیه‌ها پذیرفته می‌شد.

اما ظهور فیتیان به عنوان فرقه‌ای در اسلام در آغاز سده چهارم هجری / دهم میلادی بوده است و فیتیان در آن وقت به «عیاران»، «سرگردانان» یا «یاغیان» شهرت داشته‌اند. البته ما میان ایشان و جوان مردان ارتباطی نمی‌بینیم. ظاهراً اصول جوان‌مردی در سده پنجم هجری تکوین یافته و آثار آن در تألیف‌هایی که پیوندگاه فتوت و تصوف‌اند، دیده می‌شود.

مولانا در این باب می‌گوید:

ای شهان کشتیم ما خصم برون
ماند از آن خصمی بتر اندر درون
کشتن این، کار عقل و هوش نیست
شیر باطن، سُخره خرگوش نیست
قد رجعنا من جهاد الاصغریم
این زمان اندر جهاد اکبریم

اما فتوت‌نامه‌ها از چه سخن می‌گویند؟ محتوای اکثر این آیین‌نامه‌ها، چه به عنوان آیین‌نامه اصناف و چه آیین‌نامه اخلاقی فردی، بیان همّت و حمیت جوان‌مردانه گروهی است که به تعهد معنوی دست یازیده‌اند. در پرتو چنین نگرش و برداشتی است که می‌خواهیم با این بررسی و بدون آن‌که توجیه یا تفسیری از ناحیه خود آورده باشیم، ویژگی‌های فتوت را آشکار سازیم.

جوان‌مردی از لحاظ عرفانی به نقل از کاشفی هروی، دارای سابقه‌ای تاریخی است که به حضرت ابراهیم می‌رسد. فتوت با تصوف پیوندی بسیار نزدیک و بنیادی دارد. سابقه تصوف به شیث (پسر آدم) می‌رسد. شناخت فتوت شاخه‌ای از تصوف و یکتاشناسی است و این مطلبی است که فصل اول فتوت‌نامه واعظ کاشفی با آن آغاز می‌شود.

یکی از بحث‌های میان‌فرهنگی درباره فلسفه اسلامی، عدم توجه به فلسفه اخلاق است، برخلاف فلسفه غرب که از این دقیقه خالی نیست. در واقع فلسفه اخلاق را در فتوت‌نامه‌ها می‌توان سراغ گرفت. به این خاطر بحث جوان‌مردی در اندیشه اهل فتوت بر محور علی ابن ابی طالب می‌چرخد. بر این اساس در اغلب فتوت‌نامه‌ها او را شاه جوان‌مردان و اسوه فیتیان دانسته‌اند. در کتاب کاشفی هروی، قیام کربلا نیز در ادامه سلسله فتوت معنی می‌شود و امام حسین نمود عیاری و دادخواهی بر مبنای فتوت روایت می‌شود.

سهروردی، عارف برجسته در روایت گذار از اندیشهٔ اسطوره‌ای به پهلوانی یاران سوشیانت زرتشتی را با مردان موعود اسلامی مقایسه می‌کند که عدل و داد را و نظام جوان‌مردانه را در آخر امر برپا خواهند کرد. اگرچه تعداد فتوت‌نامه‌های موجود به عربی و فارسی و ترکی هنوز گردآوری نشده، اما احتمال می‌رود هزاران نوع از این نظام‌نامه‌ها نوشته شده باشند. اما از میان فتوت‌نامه‌های موجود در تاریخ فرهنگی ما، هفت فتوت‌نامه دارای بیشترین اشتها هستند که اسامی آن‌ها به قرار زیر است:

یکم: فتوت‌نامهٔ عبدالرزاق کاشانی

دوم: فتوت‌نامهٔ شمس‌الدین آملی

سوم: فتوت‌نامهٔ شهاب‌الدین عمر سهروردی اول

چهارم: فتوت‌نامهٔ شهاب‌الدین عمر سهروردی دوم

پنجم: فتوت‌نامهٔ نجم‌الدین زرکوب تبریزی

ششم: فتوت‌نامهٔ درویش‌علی بن یوسف کرکهری

هفتم: فتوت‌نامهٔ چیت‌سازان

از مجموع هفت فتوت‌نامه، شش رسالهٔ نخست آن پیش از رسالهٔ واعظ کاشفی تألیف شده که او از عبدالرزاق کاشانی بسیار متأثر شده است. ولی تعیین دقیق تاریخ تدوین فتوت‌نامهٔ چیت‌سازان به‌طور یقین ممکن نیست. تاریخ تدوین شش رسالهٔ نخست، میان قرن‌های هفتم تا نهم هجری قمری است. دو متن فارسی شیخ شهاب‌الدین عمر سهروردی (۵۳۹-۶۳۲ هـ.ق) روحیهٔ سیاسی هم دارند؛ همچنان که اخلاق ناصری و گلستان سعدی و قابوس‌نامه با این‌که دقیقاً فتوت‌نامه نیستند، اما ویژگی‌های فتوت‌نامهٔ سیاسی را دارند. سهروردی نیز مشاور دینی الناصر الدین الله خلیفهٔ عباسی بود و چنان‌که مشهور است، آن خلیفهٔ آرزوی برقراری اصول فتوت در سراسر جهان را در سر می‌پروراند. او می‌خواست همهٔ تشکیلات جوان‌مردان را همراه و یگانه بسازد. خلیفه خود به واسطهٔ عبدالجبار بغدادی به جرگهٔ جوان‌مردان پیوسته و جامعهٔ مخصوص فتوت را از دست او گرفته بود.

بخش مهم دیگری که در فتوت‌نامه‌هاست، نظام‌نامه‌های صنفی است. مثلاً فتوت‌نامهٔ قصابان در آداب و شرایط قصابی و سلاخی و قربانی و شیوهٔ کار قصابان؛ فتوت‌نامهٔ کفش‌دوزان که پیر کفش‌دوز را جبرئیل می‌داند که او این حرفه را به آدم آموخت و بالأخره در ادامهٔ حواله‌داران، کفش‌دوزی را معرفی می‌کند و به سؤالاتی در باب کفش‌دوزی پرداخته که به آن‌ها پاسخ داده شده است. فتوت‌نامهٔ طباحان، فتوت‌نامهٔ سلمانیان، فتوت‌نامهٔ دلاکان، فتوت‌نامهٔ حجامان، هشت مقام قطارکش (تائبان، شاکران، صابران، راضیان، توکل، زاهدان، سیاحان، عارفان)، رسالهٔ فتوت‌نامهٔ چهارده خانواده که از حبیب عجمی و پنج خانواده‌ای که از عبدالواحد زید پدید آمده شروع و مریدان و خصوصیات و

اصول اخلاقی هر کدام از این خانواده‌ها را بیان می‌کند.

به‌علاوه این‌ها، ده‌ها کتاب دیگر دربارهٔ اخلاق اصناف است که شرح هر کدام مقالی جداگانه می‌طلبد. تعداد مقالات نوشته‌شده در این باب بسیار بیشتر از کتاب‌های تألیفی است. در ضمن این‌ها برخی از اوقات، موضوع فتوت و جوان‌مردی با عیاران و آیین‌های عیاری خلط شده است که جداکردن این دو از هم خود موضوع کتابی کامل می‌تواند باشد.

با این حال، متأسفانه در این زمینه بسیار کم پژوهش صورت گرفته است. شاید بتوان گفت مشخص‌ترین کارهای انجام‌شده، تلاش‌های آقای مهران افشاری در جهت معرفی فتوت‌نامه‌ها و دو یا چند اثر شرق‌شناس معروف، آقای هانری کربن است. دانشمندان آلمانی مثل فرانس گوستاو و تریزا باتیستی هم کتاب‌هایی جداگانه در این موضوع نگاشته‌اند.

در سیر اندیشه در مغرب‌زمین، عارفانی چون جان اکهارت، جان تاولر و هنری زوزو که «دوستان خدا» نامیده می‌شدند. این دوستان خدا نیز در روایت گذار از عصر صومعه‌ها، به تبیین نوعی از نظام‌نامه‌های اخلاقی مبتنی بر فتوت می‌پردازند.

بدین ترتیب شوالیه‌گری معنوی در مسیحیت با آیین فتوت در فرهنگ صوفیانهٔ خراسانی در هم آمیخته است. این موضوع همواره توجه مؤرخان را به خود جلب کرده است. مثلاً برای شناخت نقش نحلّه اسکاتلند در انتقال سمنت‌های بنایان آزاد نیز می‌توان همین نظام‌نامهٔ اخلاق صنفی را پیدا کرد.

شرح و تفصیل تمامی فتوت‌نامه‌ها که در اصل منعکس‌کنندهٔ ساختار مکتبی و آیینی و عملی جوان‌مردان و عیاران در اصناف مختلف و به‌صورت فردی است، در این مقال اندک میسر نیست؛ اگرچه وجیبهٔ جدی برای تدوین و چشم‌انداز آئینهٔ آینده ما در پرتو جهان جدید است که دست ما در مقابله و مواجهه با هجمهٔ منظم فرهنگ‌های جدید خالی نماند. ملت‌های بسیاری از شرق دور تا امریکای جنوبی در پرتو سخنان و سنت‌های اخلاقی پیشینان‌شان توانسته‌اند به توازنی معقول با جهان نو برسند و ما نیز با این همه دارایی منظم اخلاقی، دریغ است که سرگردان بنماییم.

منابع

- اسحاق کوپایی، فاطمه زهرا (۱۳۸۷) آیین فتوت، فصل‌نامه رشد آموزش و پرورش، شماره ۸۵
- اشتری تفرشی، عزت‌الله (۱۳۸۱) نهضت عیاران از آغاز تا دوره پهلوی دوم، تهران: نشر چشمه.
- افشاری، مهران (۱۳۷۶) فتوت‌نامه سپاهی گران، یاد بهار، تهران: نشر آگه.
- افشاری، مهران و مدائینی، مهدی (۱۳۸۱) چهارده رساله در باب فتوت و اصناف، تهران: نشر چشمه.
- افشاری، مهران (۱۳۸۲) فتوت‌نامه‌ها و رسائل خاکساریه (سی رساله)، تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
- افشاری، مهران (۱۳۸۴) آیین جوان‌مردی: مرام و سلوک طبقه عامه ایران، تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
- انصاف‌پور، غلام‌رضا (۱۳۵۳) تاریخ فرهنگ زورخانه و گروه‌های اجتماعی زورخانه‌رو، تهران: مرکز مردم‌شناسی ایران.
- برنجیان شاپور، رضا (۱۳۸۴) مفاهیم جوان‌مردی، ماهنامه فروهر، سال چهارم، شماره ۱۱-۱۲.
- بسطامی، مجید (۱۳۸۲) اصول اخلاقی جوان‌مردانه، اعتماد، ۱۳ آذر، ص ۱۲.
- بلوک‌باشی، علی (۱۳۸۳) پدیده‌ای به نام لوطی و لوطی‌گری در حیات اجتماعی تاریخ ایران، فصل‌نامه فرهنگ مردم، شماره ۸ و ۹، صص ۹۹-۱۰۵.
- بی‌آزار شیرازی، عبدالکریم (۱۳۸۶) پیشوای فتوت و جوان‌مردی، جام‌جم، ۱۰ مهر.
- بیضایی، حسین (۱۳۸۲) ورزش باستانی و تصوف، تاریخ ورزش باستانی ایران، تهران: زوار.
- پرتو بیضایی کاشانی، حسین (۱۳۳۷) تاریخ ورزش باستانی در ایران (زورخانه)، تهران: چاپخانه حیدری.
- جاوید، هوشنگ (۱۳۸۴) جوان‌مردان داستان‌پرداز، کتاب ماه هنر، شماره ۱۲۱، ص ۲۲.
- جعفری، محمد (۱۳۸۲) جنبه‌های هنری در فتوت‌نامه سلطانی، کتاب ماه هنر، شماره ۱۲۱، ص ۲۲.
- حاکمی، اسماعیل (۱۳۸۴) آیین فتوت و عیاری، اطلاعات.
- حاکمی، اسماعیل (۱۳۸۲) آیین فتوت و جوان‌مردی، تهران: اساطیر.
- حجتی، حمیده (۱۳۸۷) فتوت‌نامه سلطانی، دانش‌نامه ادب فارسی: ادب فارسی در افغانستان ۳، به سرپرستی حسن انوشه، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات، صص ۷۵۰-۷۵۱.
- حسینی، مجید (۱۳۸۷) آیین پهلوانی، تهران: کتاب مسافر.
- حضوری، علی (۱۳۸۷) جوان‌مردان و تاریخ، تهران: چشمه.

- حکیمی، محمود (۱۳۸۱) همراه با عارفان، عیاران و جوان مردان، تهران: حریر.
- خانی، رضا (۱۳۸۲) کشکول حکایات: اندر احوالات حیوانات، جوان مردان، توانگران، خواص و عوام، تهران: آهنگ صبح.
- خرقانی، ابوالحسن علی بن احمد (۱۳۷۹) ابوالحسن خرقانی و آیین فتوت، فرهنگ قومس، سال سوم، شماره ۵.
- خزایی، محمد (۱۳۸۷) جایگاه اصناف فتوت در هنر ایران، کتاب ماه هنر، شماره ۱۲۱، ص ۱۸.
- خواندمیر، غیاث‌الدین (۱۳۵۳) حبیب‌السیر، زیر نظر محمد دبیر سیاقی، با مقدمه جلال‌الدین همایی، ج ۴، تهران: خیام.
- خواندمیر، محمد بن خاوندشاه بلخی (۱۳۷۳) روضه‌الصفاء، تهذیب و تلخیص عباس زریاب، ج ۲، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- الدسوقی، عمر (۱۹۵۹م) الفتوة عند العرب او احادیث الفروسیه و مثل‌العلیاء، قاهره: مکتبه نهضة المصر.
- دلداری بناب، امیرحسین (۱۳۸۴) عیاران در تاریخ ایران، تبریز: احرار.
- ذکاوتی قراگزلو، علی‌رضا (۱۳۷۵) نگاهی، فتوت‌نامه، میرسیدعلی همدانی، آشنا، سال پنجم، شماره ۲۰، صص ۷۷-۸۰.
- ریسنیا، رحیم (۱۳۸۳) نهضت‌های آرمانی هم‌پیوند و بدرالدین، تهران: مینا.
- رشیدی آشجردی، مرتضی (۱۳۸۰) جوان‌مردی، اندیشه‌ای فراسوی مرزها، مجله کیهان فرهنگی، شماره ۱۷۷.
- عیار در ترازوی لفظ و معنی: تأملی در معنی لغوی عیار و عیاری، کیهان فرهنگی، سال پانزدهم، شماره ۱۴۷، ۱۳۷۷، صص ۵۲-۵۳.
- ریاض، محمد (۱۳۸۲) فتوت‌نامه: تاریخ، آیین، آداب و رسوم، به انضمام رساله فتویه علی همدانی به اهتمام عبدالکریم جریزه‌دار، تهران: اساطیر.
- سلمی، ابو‌الرحمن (۱۳۸۶) جوان‌مردی و جوان‌مردان: کتاب‌الفتوه، ترجمه قاسم انصاری، قزوین: حدیث امروز.
- شرفی، محبوبه (۱۳۷۶) سازمان فتیان و نقش خلیفه عباسی در احیای آن، مجله ایران‌شناخت، شماره ۶.

نسبت‌سنجی عرفان و سیاست

سعیده باقری‌فرد، فارغ‌التحصیل کارشناسی ارشد علوم سیاسی

مقدمه

در بحث نسبت‌سنجی عرفان و سیاست، دیدگاه‌های مختلفی مطرح است. گروهی به نفی ارتباط عرفان و سیاست پرداخته و هر گونه تأثیر عرفان بر حوزه سیاست را منفی دانسته و معتقدند که اندیشه و عمل عرفانی قادر به ایجاد و بسط اندیشه سیاسی نیست. اما گروهی دیگر معتقدند که نه تنها عرفان و سیاست می‌توانند در ارتباط و تعامل با یکدیگر قرار گیرند، بلکه وجود عرفان برای اندیشه و عمل سیاسی، مطلوب و ضروری است. در این نوشتار با بررسی آرا و نظریات متفکران، نسبت میان عرفان و سیاست را از زوایای مختلف مورد بحث قرار می‌دهیم.

در تبیین نسبت عرفان و سیاست، مباحث مختلفی قابل طرح است. از جمله این مباحث عبارت‌اند از:

- شباهت‌های میان موضوع، روش، غایت و مسائل عرفان و سیاست
- ارتباط میان مفاهیم موجود در این دو حوزه
- ارتباط عرفان و سیاست به لحاظ عملی و در جهان واقع
- نوع و نحوه تأثیرگذاری و ارتباط این دو دانش و این که آیا این تأثیرات دوسویه می‌باشد یا یک‌سویه
- و...

در این نوشتار، تأثیر عرفان بر سیاست و توانایی آن در ارائه و سازمان‌دهی اندیشه‌های سیاسی را با بهره‌گیری از نظریات اندیشوران و نویسندگان مختلف مورد بررسی قرار می‌دهیم. با توجه به موضع‌گیری متفاوت نظریات در باب نسبت میان عرفان و سیاست، آن‌ها را به دو بخش کلی تقسیم‌بندی می‌کنیم:

بخش اول: مخالفان رابطه عرفان و سیاست

این دسته از نظریه‌پردازان یا به لحاظ نظری نسبت میان عرفان و سیاست وانفسی می‌کنند و یا این که به آثار منفی عرفان بر سیاست می‌پردازند.

الف) دیدگاه سیدجواد طباطبایی

امتناع تأسیس اندیشه سیاسی بر مبنای اندیشه عرفانی؛

«اندیشه عرفانی از بنیاد با اندیشه سیاسی در تضاد است و بر شالوده ناستوار اندیشه عرفانی نمی‌توان اندیشه‌ای سیاسی تأسیس کرد».

طباطبایی این امتناع را از سه جهت مورد بررسی قرار می‌دهد:

۱. به لحاظ تاریخ اندیشه سیاسی ایران

به اعتقاد وی، روی آوردن ایرانیان به عرفان، واکنشی نسبت به شکست سیاسی ایران در سده‌های چهارم و پنجم هجری بود. (طباطبایی، ۱۳۷۳). اما آنچه از اهمیت بیشتری برخوردار است، تحولی است که در سده‌های بعد، از تعقل به تصوف انجام شد و تفسیر باطنی شریعت بر دریافت عقلی آن چیرگی یافت و راه هیبوط گریزناپذیر فرهنگ ایرانی را هموارتر نمود. (طباطبایی، ۱۳۷۳). بنابراین می‌توان گفت که بسط و گسترش وجوه اندیشه عرفانی بر اندیشه ایرانی که امکان هر گونه تعقل و اندیشه فلسفی را تا حد زیادی کاهش داده است، عامل مهمی است که به لحاظ تاریخی در زوال تدریجی اندیشه سیاسی ایران دخالت داشته است. (طباطبایی، ۱۳۷۲).

۲. به لحاظ نقادی مضامین اندیشه عرفانی

به عقیده طباطبایی با نقادی مضامین اندیشه‌های عرفانی، عدم هم‌گونی این اندیشه‌ها با اندیشه‌های سیاسی و حتی تضاد و تباین احکام عرفانی با اصول اندیشه‌های سیاسی نمایان خواهد شد. مبنای این نقادی، کتاب انسان کامل عزیزالدین نسفی می‌باشد. طباطبایی با توجه به این کتاب، اندیشه عرفانی را در چهار مرحله مورد تحلیل قرار می‌دهد که عبارت‌اند از:

- عدم ثبات امور عالم زیر قمر و بدبینی نسفی نسبت به بسیار کسان
- توجه به آموزش و پرورش نخبه‌گرای سیر و سلوک
- تأمل درباره اجتماعات انسانی
- تربیت انسان کامل که آرمان اندیشه عرفانی است. (طباطبایی، ۱۳۷۲).

وی سپس با شرح موارد فوق و مقایسه آن‌ها با اندیشه سیاسی، نتایج ذیل را بیان می‌کند:

۱-۲. در عرفان اصل بر فنا و بی‌ثباتی دنیاست، در حالی که در سیاست اصل بر بقا می‌باشد. (طباطبایی، ۱۳۷۲).

۲-۲. در اندیشه عرفانی، دنیا و سرای طبیعت، اصالت و استقلال ندارد، بلکه مقدمه‌ای برای جهان آخرت است. و لذا توانایی تأسیس اندیشه سیاسی را ندارد. (طباطبایی، ۱۳۷۲).

۳-۲. در اندیشه عرفانی، اصل باطن امور می‌باشد، در حالی که سیاست به روابط ظاهری افراد وابسته است و اصل بیرون است. (طباطبایی، ۱۳۷۲).

۴-۲. اندیشه عرفانی بر مبنای رابطه انسان با خدا استوار است، اما اندیشه سیاسی رابطه‌ای تعادلی میان

انسان، خدا و جهان برقرار می‌کند. (طباطبایی، ۱۳۷۲).

۲-۵. اندیشه عرفانی بر آموزش و پرورش نخبه‌گرا تکیه دارد که مخاطب آن تنها اقلیتی از مردم می‌باشند، بنابراین این نوع تعلیم و تربیت، توانایی سازمان‌دهی سیاسی جامعه را ندارد. (طباطبایی، ۱۳۷۲).

۲-۶. این نوع آموزش که با طهارت نفس آغاز می‌شود، سالک را به مرحله فنا در حق می‌رساند و لذا ارتباط او با مردم تنها از باب ضرورت می‌باشد. (طباطبایی، ۱۳۷۲).

۲-۷. اندیشه عرفانی، جامعه سیاسی و قدرت را هم بنا به ضرورت می‌پذیرد، در حالی که در اندیشه سیاسی، مناسبات تولید و توزیع قدرت سیاسی اصل و اساس می‌باشند. (طباطبایی، ۱۳۷۲).

۲-۸. اندیشه عرفانی از اساس، نااجتماعی و ناسیاسی است. چراکه تصدی مناصب و نقش‌های اجتماعی (حتی اگر مربوط به امور دینی باشند) درهایی به سوی دوزخ هستند. (طباطبایی، ۱۳۷۲).

۲-۹. اندیشه عرفانی درباره جهان و اجتماعات انسانی، دیدگاه‌های متعارضی دارد، چراکه از یک سو بر ضرورت اجتماعات انسانی تأکید دارد و از سوی دیگر معتقد به اصلاح‌ناپذیری امور است. از سویی هماهنگی با جهان و انسان را همچون ارزشی والا در نظر می‌گیرد و از طرف دیگر، دنیا و هر گونه تعلقی را سبب فتنه و عذاب می‌داند. از سویی آشتی با همه مظاهر عالم را توصیه می‌کند و از طرف دیگر، درویشی و توان‌گری را به یک اندازه مایه عذاب می‌داند. به همین دلیل اندیشه عرفانی نمی‌تواند منشأ اثری در اجتماعات بشری باشد و نسفی نیز در این زمینه موضعی انفعالی برگزیده و هدایت را ترک می‌کند. (طباطبایی، ۱۳۷۲).

۲-۱۰. آرمان اندیشه عرفانی، تربیت انسان کاملی است که به اعلی‌درجه مقامات انسانی رسیده و نسفی او را خلیفه خدا می‌داند. صفاتی که برای آزادی انسان کامل بیان می‌شوند عبارت‌اند از: ترک، عزلت، قناعت و خمول. اما خود نسفی می‌گوید:

«انسان کامل با این کمال و بزرگی، قدرت ندارد. از روی علم و اخلاق کامل است، اما از روی قدرت و مواد، ناقص است.» (طباطبایی، ۱۳۷۲).

۳. نمایندگان ترکیبی اندیشه عرفانی و سیاسی

طباطبایی به شخصیت نجم‌الدین رازی (دایه) به منزله یک استثنای نادر اشاره دارد که بسیاری از مواد خام مباحث سیاسی را که از اسلاف خود گرفته، با دریافت عرفانی خود مورد تفسیر قرار می‌دهد و به دنبال سامان‌دادن به نوعی مقاومت واقعی در مقابل حمله مغول‌ها می‌باشد. (طباطبایی، ۱۳۷۲). رازی معتقد است که نمی‌توان به بهانه سلوک، از اشتغال به مصالح خلق باز ایستاد و «سلطنت را بزرگ‌ترین وسیله تقرب خدا» می‌داند. اما لازم به ذکر است که نجم‌الدین رازی خود نظریه‌پرداز سیاسی نبوده و تنها مواد خام مباحث سیاسی و تاریخی را از اسلاف اهل سیاست گرفته و با دریافت عرفانی خود مورد تفسیر قرار داده است. این دریافت عرفانی سیاست و تاریخ ایران دوره اسلامی را از سرزمین واقعیت

تاریخی کنده و زمان و مکان لطیف عرفانی را بر آن تحمیل نموده است. بدین ترتیب، به اعتقاد طباطبایی پرداختن به شخصیت عرفانی - سیاسی نجم‌الدین نمی‌تواند ناتوانی و ناسازگاری اندیشه عرفانی را با اندیشه سیاسی پنهان سازد. (طباطبایی، ۱۳۷۲).

ب) دیدگاه عبدالکریم سروش

عبدالکریم سروش از جمله نظریه‌پردازانی است که با تفکیک میان عرفان و سیاست، ضمن اعتقاد به تباین عناصر عرفان و سیاست، برقراری ارتباط میان این دو را ناممکن دانسته و با فرض امکان ایجاد چنین پیوندی، به تأثیرات منفی عرفان بر حوزه سیاست می‌پردازد. با توجه به گستردگی و تنوع مطالب سروش، دیدگاه ایشان را می‌توان ذیل سه نظریه مورد بررسی قرار داد:

۱. عدم ارتباط میان ولایت باطنی و ولایت سیاسی

در عرفان، ولایت از آن کسی است که بیشترین نزدیکی را با خدا دارد. چنین شخصیتی، انسان کاملی است که بازتابنده انوار الهی بوده و قوام عالم به اوست و او قایم به خداوند و فانی در اوست. چنین مفهومی از ولایت، مهم‌ترین مفهوم عرفان می‌باشد. (سروش، ۱۳۷۸). سروش از مفهوم ولایت مطرح در عرفان با عنوان ولایت باطنی و از ولایت مطرح در سیاست، با عنوان ولایت ظاهری یاد می‌کند و معتقد است که این دو نوع ولایت، نه تنها از یک سنخ نیستند، بلکه در تعارض و تضاد با یکدیگر می‌باشند: «از تئوری ولایت عرفانی، رهبری باطنی درمی‌آید نه رهبری سیاسی و در مقام حکومت و مدیریت، ناکارآمد و بلکه بسیار خطرناک است.» (سروش، ۱۳۷۸).

این نویسنده در اثبات نظریه خود، دلایل زیر را برمی‌شمرد:

۱-۱. در روز عید غدیر خم که حضرت علی (ع) به ریاست امت منصوب شد، سخنی از ولایت معنوی و عصمت نبود، بلکه حرف بر سر ریاست دنیوی - دینی مردم بود؛ چراکه در غیر این صورت (در ولایت معنوی)، نصب معنایی ندارد. و «علی در مقام رهبری جامعه، علی امام بود، نه علی ولی خدا». (سروش، ۱۳۷۸).

۱-۲. لازمه ولایت معنوی، اطاعت محض مرید است، اما در ولایت سیاسی، اطاعت محض معنا ندارد و در امر ریاست جامعه (حتی اگر امام معصوم (ع) عهده‌دار آن باشد) فرمان‌های حکومتی جنبه الزام معنوی و دینی ندارد و مردم می‌توانند از این فرمان‌ها سرپیچی نمایند. چنانچه شواهدی از یاران ائمه (ع) در سرپیچی از برخی فرمان‌های حکومتی موجود است که ائمه (ع) به راحتی پذیرای آن بودند. (سروش، ۱۳۷۸).

۱-۳. ریاست جامعه باید انتقادپذیر بوده و پاسخ‌گوی مردم باشد، در حالی که در تئوری ولایت معنوی، خود شیخ و مراد حجت بوده و نیازی به آوردن حجت و برهان ندارند. (سروش، ۱۳۷۸).

۱-۴. در ولایت باطنی، مراد، مرید خود را انتخاب می‌کند و انتخاب لزوماً از بالا صورت می‌گیرد، اما در

ولایت سیاسی، وضعیت برخلاف آن و از پایین به بالا می‌باشد. (سروش، ۱۳۷۸).
 بدین ترتیب به اعتقاد سروش: «ولایت باطنی، ولایتی نیست که در جامعه گسترده شود و نباید میان ولایت باطنی و ریاست ظاهری خلط نمود.» (سروش، ۱۳۷۸).
 البته ایشان معتقدند که تعارضی در امکان جمع این دو ولایت، در شخص واحد وجود ندارد، اما آنچه مهم است، این است که برای اعمال مدیریت موفق، لازم است ولایت باطنی شخص در مدیریت سیاسی‌اش بی‌تأثیر باشد.

۲. تفکیک مدیریت غیرعقلایی از مدیریت عقلایی

این مطلب، ارتباط عمیقی با نظریه پیشین دارد که به جهت بسط بیشتر، به گونه‌ای مجزا بیان می‌گردد. به اعتقاد سروش، عرفان با رازهای زندگی بشر که همگی از ماوراءالطبیعه نشأت می‌گیرند، مرتبط بوده و می‌توان عرفان را معرفتی رازآلود عنوان نمود که بر نیروهای غیر قابل کنترل و مکانیسم‌های مجهول که خارج از اراده بشر هستند، تکیه دارد. (سروش، ۱۳۷۸). اما در جهان جدید با تحولی که در عقلانیت بشر ایجاد شده، از بسیاری امور از جمله عرصه مدیریت و سیاست و چگونگی اداره جامعه راززدایی شده است. و این امر موجب گردیده که دست انسان در تدبیر جهان باز بوده و یک مدیریت موفق در حیطه امکانات موجود اعمال شود. (سروش، ۱۳۷۸). که مسلماً تفکیک گریزناپذیری با مدیریت عرفانی خواهد داشت.

۳. تبیین ویژگی‌های عناصر ذاتی عرفان با سیاست

سروش در جایی دیگر از مباحث خود با بررسی ویژگی‌های عناصر موجود در عرفان و مقایسه آن با عناصر سیاست، به این نتیجه می‌رسد که این عناصر با یکدیگر هماهنگ نبوده و در مواردی دارای تباین نیز می‌باشند و بنابراین نمی‌توان قائل به ارتباط مؤثر میان این دو حوزه بود. وی در اثبات این مطلب، مباحث ذیل را بیان می‌دارد:

۳-۱. عناصر بی‌اختیاری انسان و بی‌مقداری دنیا

دنیابگریزی یکی از عناصر عرفانی است که ریشه در پاره‌شدن حجاب غفلت عارفان و تماشای باطن و حقیقت عالم دارد که دنیا را مرداری بیش ندیده و برای آن ارزشی قائل نیستند. اما آنچه مهم است، این است که انسان، این توانایی را داشته باشد که پیامبرصفتانه بوی مردار بشنود، اما بینی خود را نگیرد و بتواند بین دو گونه زندگی جمع نماید. در حالی که اکثر عرفا پس از رسیدن به معرفت عرفانی، عزلت و گوشه‌نشینی اختیار کرده و نسبت به سیاست و حکومت بی‌اعتنا بوده و زندگی دنیا را تنها از سر ضرورت و ناچاراً پذیرا بودند. چنان‌که غزالی می‌گوید: «خداوند خودش بهتر می‌داند که جهان را چگونه اداره کند و من حکومت بر مسلمین را برای دنیاپرستان یا توانایان و مخلصان می‌گذارم.» (سروش، ۱۳۷۳).

بنابراین عرفان غالب، از جهاد و شجاعت تهی بوده و از آنجایی که عرفا دنیا را به اهل آن واگذار نمودند،

هیچ‌گاه با قدرت درنیفتاده و نظم موجود در جوامع را طبیعی و تغییرناپذیر دانسته (عدم تغییر حکومت و...) و نسبت به ظلمی که بر انسان‌ها اعمال می‌شد، بی‌اعتنا بوده و حتی حلم و مدارای موجود در عرفان را در برابر ظالمین به کار می‌بردند. (سروش، ۱۳۷۷). بدین ترتیب می‌توان گفت: «عنصر بی‌اختیاری انسان با عنصر بی‌مقداری دنیا (دو عنصر مهم تصوف) در آمیخت و روح‌های فشرده و بی‌عمل پدید آورد که در خود تصوف می‌کرد و نه از جهان بیرون از خود.» (سروش، ۱۳۷۵).

۳-۲. جبراندیشی و حیرت‌افکنی عرفان

به اعتقاد سروش این دو خصلت، از خصایص متعارض تصوف و عرفان ایرانی می‌باشند که مانع رشد سیاست می‌گردد. حیرت‌افکنی عرفان با تأکید بر جوانب رازآلود جهان (به جای تحلیل عقلایی امور بر اساس چهره‌های شناختنی جهان)، آن را معمای لاینحل و رازی ناگشودنی برشمرده و حیرتی ایجاد می‌نماید که فراتر از عقل است. هرچند که این حیرت با تعصب و جزم‌اندیشی ناسازگار است، اما با ایجاد معرفتی مشوّش و ناقص، هویتی مشوّش و ناقص نیز فراهم می‌آورد. از سوی دیگر، جبراندیشی موجود در عرفان، هرچند ثبات هویت می‌آورد، اما ده‌ها زیان دیگر دارد. بنابراین آنچه که از عرفان حاصل می‌شود، فقدان هویت است: «با اندیشه‌ای حیرت‌افکن، نه دستگاهی منطقی و منسجم (چون فلسفه و فقه) می‌توان ساخت و نه هویت جمعی می‌توان بنا نهاد و چنین بود که بر خاک تصوف نه علم رویید و نه سیاست.» (سروش، ۱۳۷۵).

۳-۳. عرفان تئوری اقلیت نه اکثریت

عرفان به دلیل ویژگی‌هایی که دارد، به حیطة خاصی از افراد بشر محدود شده و یک نظریه اقلیتی و مختص اهل خود می‌باشد و عموم افراد قادر به درک مفاهیم و مراتب آن نبوده و توانایی ورود به این وادی را ندارند. بدین ترتیب، پیوند عرفان و سیاست و تعمیم عرفان به مناصب سیاسی و اجتماعی جامعه، منجر به ایدئولوژی‌اندیشی و تولیتاریسم می‌گردد؛ زیرا در صدد برآمدیم تا با یک تئوری که به اقلیت جامعه مربوط می‌شود، اکثریت جامعه را اداره نماییم. (سروش، ۱۳۷۷).

۳-۴. رابطه مرید و مرادی

یکی از مقومات سلوک عرفانی، ارتباط مرید و مرادی است و روابط اشخاص، عموماً بر مبنای آن تعریف می‌شود و مرید، مطیع محض اوامر مراد می‌باشد. در حالی که وجود این رابطه در عرصه سیاست، بسیار خطرناک و انسان‌ستیز بوده و آنچه که برای حکومت و سیاست لازم است، وجود رابطه تساوی میان انسان‌ها و نقدپذیر بودن مسئولان حکومتی می‌باشد. (سروش، ۱۳۷۷).

۳-۵. زمینه رشد خشونت و مقابله با دگراندیشان در بستر عرفان

به نظر می‌رسد که عرفان مملو از حلم و مدارا نسبت به دیگران است، اما مدارای عرفانی با مدارای سیاسی تفاوت‌های زیادی دارد؛ چون اولاً، حلم و مدارای عرفان به صورت نابه‌جا و در برابر ظالمین به کار می‌رفت و منجر به ستم‌پذیری انسان‌ها می‌گردید؛ ثانیاً، عارفان در امر سیاست یا تابع فقها بوده‌اند

که در این صورت با دگراندیشان بی‌مدارا برخورد نموده‌اند و یا این‌که تابع مکاشفاتشان بوده و حقایق باطنی انسان‌های دیگر را می‌دیدند (مثلاً ایشان را به شکل حیوانات می‌دیدند) و طبیعی است که برخورد ایشان با این جانوران چگونه می‌باشد. (سروش، ۱۳۷۷). بدین ترتیب می‌توان گفت: «لطافتی که در عرفان می‌بینیم، به هیچ وجه مدلول پلورالیسم سیاسی ندارد». (سروش، ۱۳۷۷).

۳-۶. نداشتن طرح سلوک عرفانی عمومی

عرفا در اثر بی‌توجهی به دنیا، آن را مایه عذاب و رنج دانسته و به آخرت‌گرایی مفرط روی آورده و سعی در نجات خود و تلاش برای رسیدن به رستگاری دارند. بنابراین، هر کس تنها به فکر خود بوده و نسبت به دیگران، نوعی بی‌اعتنایی همراه با ترحم و دل‌سوزی (به جهت غرق‌شدن ایشان در دنیا و مظاهر آن) به چشم می‌خورد. (سروش، ۱۳۷۷). بدین ترتیب می‌توان گفت که: «آنچه که از عرفان ما غایب است، روش اجتماعی دست‌گیری از دیگران و طرح میسر ساختن سلوک عرفانی برای عموم است» (سروش، ۱۳۷۷). در نتیجه ناسازگاری‌اش را با سیاست و اداره جامعه آشکار می‌سازد.

بخش دوم: موافقان رابطه میان عرفان و سیاست

این گروه از نظریه‌پردازان ضمن امکان ارتباط عرفان و سیاست، بر تأثیر مثبت اندیشه عرفانی بر اندیشه سیاسی معتقد بوده و از جنبه‌های مختلف در صدد تقویت ارتباط میان این دو حوزه برمی‌آیند. همچنین دیدگاه‌های مطرح در ذیل این بخش، علی‌رغم ویژگی فوق که در آن مشترک هستند، در ساختار و نحوه استدلال و بیان، دارای تفاوت‌های بنیادینی می‌باشند.

الف) دیدگاه قائل به تأثیر مثبت اندیشه عرفانی بر اندیشه‌های سیاسی مدرن

این نظریه که ابتدا در دوران قاجاریه و صدر مشروطه و توسط ملکم‌خان مطرح شد، سعی داشت با تفسیری که از عرفان ارائه می‌نماید، اندیشه‌های سیاسی - اجتماعی عرفانی را در برابر اندیشه‌های سیاسی - اجتماعی فقهی قرار داده (با اشاره به مخالفت فقها با صوفیان) و از تقابل میان فقه و عرفان استفاده کرده و مخالف علما را با اندیشه‌های غربی، از حیث این نوع تقابل مطرح نمود. (پارسانیا، ۱۳۸۰). این دیدگاه تحت تأثیر اندیشه‌های غرب در جهت بومی‌کردن آن‌ها، از پوشش عرفانی استفاده کرده و با کنار گذاشتن عناصر اصلی عرفان اسلامی نظیر: تسلیم، رضا، فنا، قرب نوافل و فرایض و خلافت انسانی، تفسیری از عرفان ارائه می‌دهد که عناصر اصلی آن را اباحت، تفرعن، اومانیسیم و اصالت انسان تشکیل می‌دهد که همگی به اندیشه غرب مربوط می‌باشند. (دستی، ۱۳۵۲).

بنابراین دیدگاه‌های اجتماعی عرفانی را «آمیخته با تسامح، تساهل، مدارا و حتی مباح‌انگاشتن منش‌ها و رفتارهای اجتماعی و سیاسی مختلف» می‌دانند. (پارسانیا، ۱۳۸۰). این دیدگاه با تفسیری که از عرفان ارائه می‌دهد، در صدد پیوند آن با اندیشه سیاسی غرب که مبتنی بر پلورالیسم سیاسی و اجتماعی است، می‌باشد. در فهم این دیدگاه به توضیح نظریاتی که ذیل آن مطرح می‌باشد، می‌پردازیم.

هرچند این نظریات حول یک محور می‌چرخند، اما در نحوه استدلال و تبیین مطلب، تفاوت‌هایی با یکدیگر دارند.

۱. تلازم عرفان و دموکراسی

محمدرضا درویش در تبیین این نظریه، به تعریف خاصی از عرفان پرداخته و ویژگی‌های آن را به صورتی بیان می‌دارد که سازگاری آن با دموکراسی آشکار شود. عرفان را می‌توان «کنشی فکری با تکیه بر خود، یقین و عشق» دانست. (درویش، ۱۳۷۸). ضمن این‌که از ریشه معرفت به معنای شناخت کامل است؛ یعنی بر محتوای کلام تکیه دارد نه نص آن (درویش، ۱۳۷۸). لذا توانایی مقابله با سطحی‌نگری‌ها و جمودیت تفاسیر شریعت‌مآبانه که مبتنی بر ظاهرنگری هستند را دارا می‌باشد، و از آنجا که دموکراسی محصول پلورالیسم و مبتنی بر نگاهی کثرت‌نگر و خوبی متواضع و تنوع‌پذیر و منشی تسامح‌طلب بوده و معتقد به حق مشارکت و نظارت شهروندان در قدرت و تعیین سرنوشت عمومی و نفی تبعیض‌ها می‌باشد، بنابراین می‌تواند در پیوند با عرفان قرار گیرد. (درویش، ۱۳۷۸). دلایل این پیوند عبارت‌اند از:

۱-۱. عرفان و بازسازی مداوم و نقادی جامعه

عرفان با توجه به ویژگی باطن‌بین‌بودن، بر عدم جدایی شریعت و انسان تأکید داشته و همین امر، پوییش، تحول و حرکت را موجب می‌شود. در حالی که قشری‌گری‌های شریعت‌مآبانه بر ظاهر تأکید داشته و شریعت و انسان را دو مقوله جدا دانسته و به این تربیت به نوعی سکون می‌انجامد. ضمن آن‌که عرفان مبتنی بر تجربه انسانی است و مکانیسم ارتباط این دو وجه، مبتنی بر پوییش ذهنی است و در نتیجه، زمینه برای بازسازی مداوم اندیشه‌ای و نقادی جامعه فراهم آمده و از انحطاط جلوگیری به عمل می‌آید. (درویش، ۱۳۷۸).

۱-۲. عرفان و نفی واسطه‌گری دینی

نخبه‌گرایی و مطلق‌گرایی همواره قدرت‌طلب بوده و با کثرت‌طلبی و تنوع‌پذیری آرا و سلاقی گوناگون، مخالف می‌باشد و از آنجایی که رهبر، نمایندگی خدا و مذهب را بر عهده دارد، لزومی به پاسخ‌گویی وی به مردم وجود نداشته و اراده خدا، سرپوشی برای اراده منجی و واسطه رسمی خدا قرار داده می‌شود. این برداشت فقهی، در نقطه مقابل عرفان قرار دارد که با هر گونه واسطه‌گری دینی مخالف است. بنابراین عرفان تناقضی را که نگرش فقهی با دموکراسی دارد، دارا نمی‌باشد. (درویش، ۱۳۷۸).

۱-۳. هرمنوتیک و روش تاویلی عرفان

بینش تاویلی از ویژگی‌های اساسی اندیشه عرفانی است که پایه در فهم و فکر و پایه‌ای دیگر در تجربه باطنی توأم با تجربه بیرونی دارد و سبب می‌شود که این تفکر، محتوانگر شده و از سطح و ظاهر متون گذشته و به باطن آن دست یابد. (درویش، ۱۳۷۸). توانایی پذیرش تفاسیر و تاویل‌های گوناگون از دین و حقیقت را کسب نموده و بستر لازم برای پلورالیسم سیاسی و دموکراسی را فراهم نماید. برخلاف

سبک نگرش فقه‌ای از دین که به مثابه نمونه عینی انحصارگری در جوامع دینی، مانع اصلی رویکرد به پلورالیسم و دموکراسی است. (درویش، ۱۳۷۸). بنابراین می‌توان گفت: «ویژگی هرمنوتیک عرفانی باعث شده تا تکیه بر طریقت، جایگزین شریعت شود؛ زیرا طریقت با سیاست کلام هم‌خوانی دارد، اما شریعت مآبی هیچ سیالیتی را بر نمی‌تابد.» (درویش، ۱۳۷۸).

۴-۱. اومانیسیم در پیوند با عرفان

اومانیسیم که از مبانی نظری پلورالیسم می‌باشد، بر احیای حقوق تک‌تک انسان‌ها تأکید دارد. این مکتب که در غرب، با دفاع از انسان و تکیه بر خرد و حس بشری، خدا را در جامعه به انزوا کشانید، انسان را در بی‌کرانه وجود تنها رها نمود و علی‌رغم اهمیتی که برای اراده و آزادی انسان قائل بود، نتوانست ارتباط مناسبی میان انسان و خدا برقرار نماید. اما در شرق که اندیشوران اومانیسیم، عموماً از عارفان بوده و انسان‌خدایی را تبلیغ می‌نمودند، نگاهی عاشقانه به خدا داشته و با کنار هم قراردادن خدا و انسان، حیثیت و جایگاه انسان را ارتقا بخشیده و در هدف‌مندی و جهت‌یابی زندگی، از خداوند یاری می‌جویند. بنابراین اومانیسیم غربی که بر خردگرایی محض تکیه داشته و می‌تواند بحران‌های تازه‌ای را ایجاد نماید، در پیوند با عرفان، توانایی رشدی مطلوب را خواهد یافت. (درویش، ۱۳۷۸).

۵-۱. عرفان و تکیه بر برابری

از آنجا که عرفان، ریشه اکثر موانع رشد و تعالی انسان را در فزون‌طلبی می‌داند، بر تقوا به مثابه مهم‌ترین ابزار مهار نفس تأکید دارد. البته تقوای مطرح در عرفان، تقوای ستیز می‌باشد که نه تنها در محدوده خودسازی در جا نمی‌زند، بلکه در راه رسیدن به حقیقت تلاش می‌نماید (برخلاف تقوای پرهیز). بنابراین عارف، برابری و مساوات‌طلبی را جوهر اصلی منش عرفانی می‌داند، چراکه «عارف با استثمار سر ستیز دارد، زیرا چنین تلاشی را پیمان و میثاقی میان خدا و آگاهان و دانایان می‌داند» و سایر انسان‌ها را صرف‌نظر از دین‌شان، یک‌سان ارج می‌نهد. (درویش، ۱۳۷۸).

بدین ترتیب درویش در نظریه فوق، با برشمردن دلایلی که ذکر نمودیم به ارتباط عرفان و دموکراسی معتقد بوده و می‌گوید: «نظامی که شالوده فکری و فرهنگی آن بر اساس عرفان و برنامه عملی آن، برای حل معضلات اجتماعی (بی‌کاری و فقر و...) متکی بر مساوات و ساختار قدرت و مدیریت اجتماعی آن، مبتنی بر دموکراسی به منظور تفکیک قوا و تکرار قدرت در جامعه باشد، آرزوی دیرینه انسان‌هاست.» (درویش، ۱۳۷۸).

۲. تلازم احکام عرفانی با احکام سیاسی مدرن

این نظریه نیز با استفاده از مقدمات احکام عرفانی و تفسیر آن در صدد ایجاد تلازم میان این احکام و قواعد اندیشه سیاسی غرب است. همان‌گونه که پیش‌تر ذکر نمودیم، این نظریه با نظریه‌ای که در بالا مطرح شده، ذیل یک دیدگاه قرار می‌گیرند و تنها از جهت استدلال‌ها با یکدیگر تفاوت‌هایی دارند. اینک به دلایل مطرح در این نظریه می‌پردازیم:

۲-۱. عالم و همهٔ جلوه‌های آن، آیات خداست و همهٔ اشیا مراتب فیض گسترده او هستند. از آنجا که عارف، عالم را آیات خدا دانسته و همه چیز را مظهر اسما و صفات الهی می‌بیند، همهٔ عالم و کثرت‌های متقابل و متضادی که در عالم اندیشه و عمل ظهور می‌کند را نیز جلوه‌ای از وجه الهی دانسته و بهره‌مند از حقیقت می‌داند که نمی‌توان با آن مقابله نمود. چراکه هیچ امری در عالم، ملعون نبوده و همهٔ عالم و مراتب آن، زیبا و نیکو می‌باشد. این استدلال به نفی حق و باطل و تسامح مطلق و اباحت همهٔ اندیشه‌ها منجر می‌شود. (پارسانیا، ۱۳۸۰).

۲-۲. استفاده از مقام حیرت در اثبات اندیشهٔ تسامح و تساهل در این استدلال، حیرت عرفانی که حاصل پیروزی عارف، یقین و اطمینان او در شناخت ذات حق تعالی است، با حیرت مدرن که در نتیجهٔ افول عقل‌گرایی است و سست‌شدن بنیان‌های دانش علمی و عدم نیل به حقیقت عالم ایجاد می‌شود، مترادف در نظر گرفته شده است. بدین ترتیب عارف از هر حقیقتی که رنگ ثبات و قداست دارد، می‌تواند سرباز زده و حق زیست و زندگی را برای همهٔ اشیا جایز دانسته و آرمان‌گرایی سیاسی را نفی نموده و به نوعی پلورالیسم معرفتی و لیبرالیسم سیاسی خواهد رسید. (پارسانیا، ۱۳۸۰).

۲-۳. تلازم تجربهٔ باطنی اشخاص با پلورالیسم این استدلال، نظریه‌ای را ارائه می‌دهد که بر اساس آن: «عرفان چیزی جز یک احساس و تجربهٔ باطنی نیست» و بنابراین دین و یافته‌های عرفانی از آنجا که از ذهنیت بشری و طبیعی انسان سرچشمه می‌گیرند، «نمی‌تواند مدعی ارائهٔ طریقت و شریعتی باشد که از حجیت و مرجعیت قدسی و آسمانی برخوردار است». لذا از آنجا که حقایق موجود در عرفان و دین به متون شهود تجربه «ولی» و «نبی» که ترجمهٔ بشری شده‌اند، مستند می‌باشد، می‌توان ادعا کرد که هیچ یک از آنها معرفت یقینی را در پی نداشته و نمی‌تواند نتیجه‌ای جز پلورالیسم معرفتی و کثرت‌نگری سیاسی را به دنبال آورد. (پارسانیا، ۱۳۸۰).

ب) دیدگاه قائل به تلازم اندیشه‌های عرفانی با اندیشه‌های مارکسیستی و ضد استعماری
نظریه‌پردازان این دیدگاه می‌کوشند تا از اندیشه و عمل عرفانی، سیاست ضد لیبرالیستی و روشنفکرانه را نتیجه‌گیری نمایند. این سیاست در دو بخش سوسیالیستی و ضد استعماری قابل بیان می‌باشد: بخش سوسیالیستی آن می‌کوشد آموزه‌های عرفانی را با اندیشه‌های سیاسی و اجتماعی مارکسیستی که جنبهٔ انقلابی دارد، پیوند دهد که این بخش توسط روشنفکران چپ در ایران بازسازی شد و سعی شد وحدت وجود اهل عرفان، بر ماتریالیسم منطبق شده و حرکت‌های سیاسی برخی فرق صوفیه نظیر حروفیه از نوع حرکت‌های انقلابی تفسیر شود. احسان طبری از نمایندگان این تفکر است که تفسیری مارکسیستی و انقلابی از اشعار مولوی ارائه می‌نمود. (پارسانیا، ۱۳۸۰).

بخش ضد استعماری و استقلال‌طلبانهٔ این نظریه می‌کوشد تا «از مفاهیم عرفانی، اندیشهٔ سیاسی

مقاومی را در برابر حرکت‌های سیاسی دنیای غرب و حتی در برابر اندیشه‌های سیاسی غرب به دست آورد» که توسط اقبال لاهوری و با عنوان «فلسفه خودی» مطرح می‌شود. البته شاید بتوان دکتر شریعتی را نیز در این زمره محسوب نمود. (پارسانیا، ۱۳۸۰).

ج) دیدگاه قائل به پیوند عرفان اسلامی با اندیشه‌های سیاسی - اجتماعی اسلام

این دیدگاه به لحاظ نظری، ارتباط میان عرفان و سیاست را ممکن دانسته و اثرات مثبتی را در ایجاد ارتباط میان عرفان و سیاست قائل می‌باشد. این دیدگاه از سویی در نقطه مقابل دیدگاه مخالفین ارتباط عرفان و سیاست قرار می‌گیرد و از سوی دیگر با رد دلایل سایر موافقین عرفان سیاسی که پیش از این ذکر گردید، شیوه‌ای را در بحث برمی‌گزیند که از طریق ایجاد تلازم میان عرفان و آموزه‌های اسلامی، ارتباط آن را با اندیشه‌های سیاسی - اجتماعی اسلام اثبات می‌نمایند.

نظریه‌پردازان ذیل این دیدگاه، عموماً از شیوه اثبات تأثیر دین بر سیاست، بهره گرفته و با تعریفی که از عرفان اسلام ارائه می‌دهند، آن را با اسلام و تشیع هماهنگ نموده و باطن شریعت و گوهر دین را در عرفان دانسته و با مخالفت با آموزه‌های دنیاگریز و عزلت طلب عرفان، در صدد پیوند اندیشه عرفان با اندیشه‌های سیاسی - اجتماعی اسلام می‌باشند و «تصدی سیاست هر عصر را براننده مقام ولی» می‌دانند که علاوه بر ریاست ظاهری، دارای ولایت معنوی نیز می‌باشد. (سهروردی، ۱۳۷۷).

اینک به بررسی نظریات مطرح شده در ذیل این دیدگاه می‌پردازیم:

۱. نظریه علامه محمدتقی جعفری: تفکیک عرفان مثبت و منفی

ایشان عرفان اسلامی را همان عرفان حقیقی می‌داند که مسیرش حیات معقول، آغاز حرکتش، بیداری انسان از رؤیای حیات طبیعی محض و مقصدش فرارگرفتن در جاذبه کمال مطلق می‌باشد و هدف اصلی آن را هدایت انسان‌های بیدار به شعاع جاذبیت خداوندی می‌داند که حالتی فوق همه لذایذ، نصیب عارف شده و به ابتهاج و شکوفایی می‌رسد. (جعفری، ۱۳۷۳).

علامه جعفری با تفکیک عرفان به دو بخش مثبت و منفی، معتقد است که عرفان منفی با ادعای توجه به طریقت و حقیقت، از شریعت غفلت ورزیده و موجبات بی‌اعتنایی و بی‌قیدی به نظم و قانون حیات و مذهب را ایجاد نموده و بر همه تکالیف و قوانین انسانی، خط بطلان می‌کشد. در حالی که واقعیت امر این است که: «حقیقت و طریقت و شریعت، سه بُعد از واقعیت ارتباط تکاملی میان انسان و کمال مطلق (خدا) می‌باشند.» (جعفری، ۱۳۷۳).

بدین ترتیب، عرفان مثبت در ترادف با مذهب قرار گرفته و نه تنها فرد را از جامعه منزوی نمی‌کند، بلکه محرک او برای تلاش و سازندگی و ورود به عرصه سیاست بوده و برای رفع مضار مدیران، ضروری به نظر می‌رسد.

مستندات علامه جعفری به شرح ذیل است:

۱-۱. احساس تکلیف انسان عارف نسبت به هم‌نوعان

با توجه به این‌که مبنای نظام هستی بر اساس کار و تلاش قرار داده شده و انسان عارف، وجود خود را وابسته به خدای فعال می‌داند، در تحقق بخشیدن به هدف اعلای آفرینش، نقش اساسی داشته و در تنظیم و اصلاح موقعیت مادی و معنوی خود و دیگر افراد بشر، تلاش می‌نماید. (جعفری، ۱۳۷۳). از طرفی، به جهت تکریم خداوندی همه افراد بشر، عارف نیز این کرامت ذاتی را در همه افراد دیده و نسبت به ایشان، خود را مکلف می‌داند. (جعفری، ۱۳۷۳). بنابراین خدمت به افراد بشر از اصول عرفانی بوده و برکناری از جامعه، امری مذموم به شمار می‌آید. چراکه از نگاه عرفان مثبت، بی‌اعتنایی به هستی و انسان‌ها، بی‌اعتنایی به خداوند و تجلی‌گاه صفات خداوندی محسوب می‌شود. (جعفری، ۱۳۷۳).

۱-۲. لزوم بهره‌مندی رهبر جامعه اسلامی از عرفان مثبت

با توجه به وظیفه مدیریت در اسلام که توجه و اهتمام به دو بُعد مادی و معنوی انسان‌هاست و نیز لزوم ایجاد شرایط حیات سعادت‌آمیز عرفانی در جامعه، می‌توان گفت: «رهبر یک جامعه، بزرگ‌ترین وسیله رسیدن به حیات معقول و زندگی هدف‌دار تکاملی جامعه است. لذا خود باید در عالی‌ترین حد ممکن، از حیات معقول و زندگی هدف‌دار تکاملی که بر مبنای عرفان مثبت اسلامی استوار شده است، برخوردار باشد.» (جعفری، ۱۳۷۳).

۱-۳. ارتباط تنگاتنگ عرفان و سیاست

علامه جعفری با تعریف سیاست به منزله مدیریت و هدایت مردم برای به فعلیت رساندن همه ابعاد و استعدادهای شان به سوی عالی‌ترین اهداف مادی و معنوی و در دو قلمرو فردی و اجتماعی، می‌گوید: یکی از عبادات بزرگ انسان‌ها، فعالیت‌های سیاسی است. ایشان تفکیک عرفان و سیاست را منوط به تعریف ساختگی عرفان و تعریف مسخ‌شده از سیاست دانسته و معتقد است که سیاست ماکیاولی که سیاست را برای سیاست می‌خواهد و نه برای حیات معقول، حاضر به قربانی کردن حقایق و ارزش‌ها در راه اهداف سیاست‌مدار می‌باشد. اما عرفان مثبت اسلامی با توجه به ماهیتش نمی‌تواند آلت دست سیاست‌های ماکیاولی باشد. (جعفری، ۱۳۷۳). بدین ترتیب علامه جعفری اولاً، تعریف خاصی از سیاست ارائه داده و با این تعریف، میان عرفان و سیاست ارتباط تنگاتنگی ایجاد می‌کند؛ ثانیاً، تفکیک این دو حوزه را به ناتوانی شخص سالک نسبت می‌دهد که قادر نیست مدیریت ماده و معنا را به‌طور کامل انجام دهد. (جعفری، ۱۳۷۳).

۲. نظریه آیت‌الله جوادی آملی: توجه به نقش اجتماعی عرفان در جامعه

به اعتقاد ایشان: «عرفان هرچه دارد، مایه و پایه‌اش را از دعاهای قرآن و عترت گرفته است» (جوادی آملی، ۱۳۷۵). با تفاوتی که میان عرفان و زهد وجود دارد، عرفان لزوماً با انزعال از جامعه و عدم توجه به مسئولیت‌های اجتماعی، مترادف نیست. بنابراین همان‌گونه که دین از سیاست جدا نیست، عرفان و سیاست نیز با یکدیگر مرتبط می‌باشند. (جوادی آملی، ۱۳۷۲). دلایل این ارتباط عبارت است از:

۲-۱. احساس مسئولیت انسان عارف نسبت به اجتماع

انسان عارف با یقین برای نشر توحید (که بالاترین ذکر است) و خدمت به موحدان، از هیچ تلاشی دریغ نکرده و تلاش می‌کند که در متن مردم باشد و مشکلات ایشان را حل نماید، اما دنیاطلبی دامن او را نگیرد. بنابراین عارف باید از دنیا منزوی باشد نه از مردم و خدمت‌گذاری به ایشان. (جوادی املی، ۱۳۷۵). چراکه خداوند از عالمان راستین تعهد گرفته تا در برابر فقر محرومان و تکاثر زراندوزان، ساکت ننشینند؛ و اگر کسی این معانی را بفهمد، به جدّ در اجتماع به تلاش و کوشش می‌پردازد، چراکه می‌داند این امور در اصل برای آخرت است. (جوادی املی، ۱۳۷۵). ضمن آن‌که انسان عارف در برابر تکامل معنوی افراد جامعه نیز مسئول بوده و وظیفه همراهی مردم را در سیر الی‌الله به عهده دارد. (جوادی املی، ۱۳۷۵).

۲-۲. هماهنگی عرفان و حماسه

با توجه به احساس مسئولیت عارف در جامعه، با شجاعت به استقبال شهادت می‌رود. بدین ترتیب تعریف عارفان به صلح مطلق، صحیح نبوده و جنگ و صلح به یک اندازه برای حفظ دین ضروری است؛ و از آنجا که وجود عارف، رحمتی برای جامعه است، مبارزه با شیطان درون (نفس) و بیرون (مزاحمان جامعه بشری) به یک اندازه برای او ضرورت دارد. ضمن آن‌که در آیات قرآنی که در باب جهاد می‌باشد نیز عرفان بدون دفاع طرد شده و تلازم میان حماسه و عرفان تأکید می‌شود. (جوادی املی، ۱۳۷۵).

۲-۳. مسئولیت رهبری انسان کامل

انسان کامل «که در علوم شریعت، طریقت و حقیقت به حد تکمیل دیگران رسیده است»، نه تنها مسئول تنظیم روابط اجتماعی امت اسلامی است، بلکه مسئول تدبیر همه امت‌ها و همه موجودهای تکوینی که در قلمرو ولایت او قرار دارند، می‌باشد. (جوادی املی، ۱۳۷۵). با اشاره به زندگانی حضرت علی (ع) که از سویی دنیا را از خود طرد نموده و از طرف دیگر، برای رسیدن به مقام رهبری تلاش و کوشش می‌نمودند، معتقد است که: در صورتی که زمام‌داری مردم دارای چهره‌ای الهی باشد، انسان خلیفه‌الله می‌شود. (جوادی املی، ۱۳۷۵). بنابراین خلیفه‌الله نباید از کثرت باز بماند و در واقع توجه به حق و سیر در آفاق، نمی‌تواند مانع از ایفای مسئولیت وی در عالم مادی گردد؛ زیرا وی بیش از سایرین دارای مسئولیت است.

۳. نظریه مصطفی محقق داماد: توجه به رسالت اجتماعی عارف

محقق داماد با تبیین نظریه خلافت انسان کامل (که پایه و اساس انسان‌شناسی عرفانی است)، در صد یافتن مبانی عرفانی برای حکومت می‌باشد که به دو طریق و با استناد به آرای آقا محمدرضا قمشه‌ای، این مبانی را اثبات می‌نماید. (محقق داماد، ۱۳۷۷).

۳-۱. رسالت خلافت کبری

به اعتقاد محقق داماد، از میان مقدمات شش‌گانه آقا محمدرضا برای اثبات خلافت پس از رسول الله

(ص) مقدمه ششم را می‌توان به منزله دلیل عقلی - عرفانی برای برپایی حکومت توسط عارف دانست. این مقدمه شامل موارد استدلالی زیر می‌باشد:

- خلافت مسلم رسول خدا (ص) از سوی خداوند
- انسان کامل دارای رسالت الهی بوده و حکومت الهی وی، جهان‌شمول می‌باشد.
- رسول خدا به واسطه رحمة للعالمین بودن، وظیفه ایصال مردم را به کمالات معنوی دارد.
- وجوب دعوت مردم به سوی خدا؛ لذا در صورتی که پس از اقامه دلیل، مردم اطاعت ننمودند، علیه ایشان اقامه سیف می‌شود.

- لزوم تداوم شریعت رسول خدا (ص) تا روز قیامت به سبب خاتمیت نبوت وی
- اثبات لزوم قدرت دنیوی خلیفه الهی در کنار اقتدار معنوی او (تلازم علم و قدرت)
- جمع علم و قدرت در فرد واحد به سبب وحدت خلیفه و قطب و عدم جدایی قطب از خلیفه
- تلازم سیف و حجت که نتیجه آن انطباق خلیفه ظاهری بر خلیفه باطنی می‌باشد.
بنابراین از آنجا که خلیفه، مظهر خدای ظاهر و باطن است و باید خصوصیات مختلف عنه را داشته باشد، خلیفه ظاهری همان خلیفه باطنی می‌باشد. (محقق داماد، ۱۳۷۷).

۲-۳. تتبع در اسفار اربعه ملاصدرا

در اسفار، مراحل سیر و سلوک عرفانی را مشخص می‌کند. سفر چهارم از اهمیت خاصی برخوردار است؛ زیرا سالک پس از طی مراحل کمال، سفری را در میان خلق و با یاد حق خواهد داشت. در این سفر، سالک در اثر مشاهده خلایق و آثار ایشان، به عوامل سود و زیان دنیوی و اخروی مردم علم یافته و مردم را هدایت می‌نماید. «آری بدین مبانی عرفانی است که نزد عرفا، دعوت با حکومت تلازم می‌یابد، بلکه دومی لازمه و جزء لاینفک اولی می‌شود و سالک الی‌الله پس از تمامیت سیر الی‌الله و فی‌الله، مأمور به تکمیل عبّاد و تعمیر بلاد می‌گردد» و به منظور دست‌گیری از دیگر بندگان و هدایت آنان به سوی خدا، حکومت تشکیل می‌دهد». (محقق داماد، ۱۳۷۷).

۴. نظریه حمید پارسانیا؛ هماهنگی ظاهر و باطن

پارسانیا تلاش می‌کند تا در این دیدگاه، نسبت دیدگاه عرفانی دنیای اسلام را با اندیشه‌های سیاسی و اجتماعی، از طریق تجلیل و مقومات درون عرفان تبیین نماید. وی با توضیح عرفان نظری و عملی و مسائل مهم آن می‌گوید: «عارف گرچه همّت خود را متوجه باطن عالم می‌کند، ولی رویکرد او به باطن به صورت اعراض از ظاهر و عدول از آن نیست؛ زیرا باطن و ظاهر به‌رغم امتیازی که با یکدیگر دارند، دو امر جدا و قابل تفکیک از یکدیگر نمی‌باشند... هر عملی که عارف در ظاهر می‌کند، دارای باطنی است... ظاهر و باطن، دو مرتبه و دو لایه از یک حقیقت واحد هستند.» (پارسانیا، ۱۳۸۰).

بنابراین با برقراری نسبت میان ظاهر و باطن، رفتارهای سیاسی و اجتماعی انسان نیز دارای باطن و اثری می‌باشد که در ابعاد باطنی وجود انسان تأثیرگذار است. به همین دلیل در آموزه‌های قرآن و

روایات ائمه (ع) بر تلاش اجتماعی و مبارزه با ظلم اجتماعی تأکید شده است. بدین ترتیب نگاه عرفانی با نفی نگرش دنیوی و سکولار به سیاست، راه ورود خود به عرصه سیاست را هموار می‌نماید. البته می‌توان گفت: «نگاه عرفانی، حکم سیاسی مشخصی را نتیجه نمی‌دهد، بلکه نگرش فقهی به سیاست را تأیید می‌کند و فقه سیاسی، احکام خاص خود را در چهارچوب شریعت بیان می‌کند.» (پارسانیا، ۱۳۸۰).

به اعتقاد پارسانیا، ارتباط نظری و عملی عرفان با سیاست و چگونگی آن را به لحاظ تاریخی و بر اساس عملکرد عرفان مسلمان نیز می‌توان اثبات نمود و می‌توان گفت که هرگاه عرفان در بستر فقهی تشیع قرار گرفته، جریان‌های سیاسی فعالی را ایجاد نموده است. (پارسانیا، ۱۳۸۰).

جمع‌بندی

بدین ترتیب مشاهده می‌شود که موافقان و مخالفان رابطه عرفان و سیاست، هر یک از منظری خاص به تبیین ارتباط میان این دو حوزه پرداخته‌اند. در یک جمع‌بندی می‌توان گفت: مخالفین رابطه عرفان و سیاست، بحث خود را در دو سطح مطرح می‌کنند:

سطح نظری؛ که با بررسی مضامین اندیشه سیاسی با اندیشه عرفان به ناسازگاری عناصر ذاتی این دو حوزه حکم نموده و برقراری هر گونه نسبتی را به لحاظ نظری ممتنع می‌دانند.

سطح عمومی؛ در این سطح به بررسی پیامدهای منفی هر گونه ارتباط میان عرفان و سیاست پرداخته شده و نظام تلفیقی از ارتباط این دو حوزه را ناکارآمد معرفی می‌نماید.

موافقین رابطه عرفان و سیاست نیز با تبیین دیدگاه‌های خود ضمن بحث از عدم امتناع رابطه، به پیامدهای مثبت تأثیر عرفان بر سیاست می‌پردازند. اما آنچه که دیدگاه‌های قائلان به عرفان سیاسی را از یکدیگر مجزا می‌نماید، رویکردی است که هر یک از ایشان برگزیده و از آن طریق، در صدد پیوند عرفان با اندیشه سیاسی مدنظر خویش می‌باشند.

دیدگاه‌های اول و دوم که قائل به ارتباط عرفان با اندیشه‌های سیاسی مدرن و نیز اندیشه‌های مارکسیستی و ضد استعماری بودند، ضمن ارائه تعریفی خاص از عرفان، با برخورد گزینشی تنها به برخی جنبه‌های عرفان اشاره داشته و با عدم طرح برخی اصول اساسی اندیشه عرفانی عملاً گرفتار برخی مغالطات گشته و تصویری از عرفان ارائه نمودند که بتواند اندیشه‌های سیاسی مورد نظر ایشان را اثبات نماید.

تنها دیدگاه سوم با توجه به تکیه بر عناصر اصلی عرفان اسلامی، به تبیین امکان ارتباط عرفان و سیاست و تأثیرات مثبت عرفان بر حوزه اندیشه سیاسی می‌پردازد. اما آنچه مهم است و شاید پاسخی به مخالفین رابطه عرفان و سیاست باشد، اندیشه سیاسی - اجتماعی اسلام باشد و نه لزوماً اندیشه‌های سیاسی مدرن.

لازم به ذکر است که هدف از این نوشتار، صرفاً تبیین دیدگاه‌های مطرح در این زمینه بوده و متکفل بحث تجزیه و تحلیل انتقادی نظریات نمی‌باشد. امید است که این بحث بتواند مقدمه‌ای بر مباحث بسیار پیچیده‌ای باشد که در خصوص تأثیر عرفان بر شیوه اداره جامعه مطرح است و نیز پیش‌درآمدی بر بحث از ارتباط میان ولایت عرفانی و ولایت فقهی باشد که پرداختن به آن، مجال دیگری می‌طلبد.

منابع

- طباطبایی، جواد (۱۳۷۲) درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، تهران: کویر، چاپ سوم، ص ۱۸۸.
- طباطبایی، جواد (۱۳۷۳) زوال اندیشه سیاسی در ایران، تهران، کویر، صص ۲۸۱ و ۲۸۲.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۸) بسط تجربه نبوی، تهران: صراط، ص ۲۵۶.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۳) قصه ارباب معرفت، تهران: صراط، ص ۳۷۴.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۷) رازدانی و روشنفکری و دینداری، تهران: صراط، صص ۷۰، ۲۲۲.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۵) ذهنیت مشوش، هویت مشوش، کیان، ش ۳۰، ص ۷.
- پارسانیا، حمید (۱۳۸۰) عرفان و سیاست، تهران: مرکز آموزش و پژوهش، صص ۱۱-۱۲.
- دشتی، علی (۱۳۵۲) عقلا برخلاف عقل، تهران: سازمان انتشارات جاویدان، صص ۱۴۰-۱۵۰، به نقل از؛ پارسانیا، پیشین، ص ۱۴.
- درویش، محمدرضا (۱۳۷۸) عرفان و دموکراسی، تهران: قصیده، صص ۱۱-۱۲.
- سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۷۷) حکمة‌الاشراق، مجموعه مصنفات حکمة‌الاشراق شیخ اشراق، ج ۲، ص
- جعفری، محمدتقی (۱۳۷۳) عرفان اسلامی، تهران: دانشگاه شریف، صص ۵، ۱۳، ۳۷.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۵) بنیان مرصوص امام خمینی، قم: مرکز نشر اسراء، چاپ اول، ص ۹۳.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۲) آوای توحید، تهران: تنظیم و نشر آثار امام، ص ۹۲.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۵) عرفان و حماسه، تهران: نشر فرهنگی رجا، چاپ دوم، صص ۳۷، ۱۰۰.
- محقق داماد، مصطفی (۱۳۷۷) خرد جاودان، مقاله «عرفان و شهریاری»، تهران: نشر و پژوهش فرزنان، چاپ اول، ص ۶۳۵.
- امام خمینی، آداب‌الصلاة، تهران: نشر رجا، صص ۴۳۸-۴۳۹، به نقل از محقق داماد، پیشین، ص ۶۳۲

امیر حمزه شینواری، شاعر عارف

جیمز کارول، دانشگاه سواس لندن

مقدمه

در سال ۲۰۱۳ در مدرسه مطالعات آفریقایی-آسیایی معروف به سواس که بخشی از دانشگاه لندن است، یک دوره عصرانه آموزش پشتو شروع شد. زبانی که آموزشش در دوره استعمار بریتانیا شروع شده بود اما قبل از افول امپراتوری بریتانیا، متوقف شد. در دوره جنگ سرد، پشتو مشکل دیگری پیدا کرد نه از جمله زبان های جنوب آسیا بود و نه آسیای میانه، به این دلیل از دوره آموزشی هر دو گروه باز ماند. در دوره بعد از ۲۰۰۱، در حوزه مطالعات منطقه ای و مشی نیولیبرال دانشگاهی، باز هم پشتو، زبانی بازاری یا صاحب بازار نبود، بخصوص که مطالعات امنیتی نیز به سختی بحثی درباره زبان پشتو یا دیگر زبان های محلی را می طلبید.

سرزمین تکلم پشتو غالباً بین تکلم زبان های دیگری چون فارسی و اردو وانگلیسی و البته حالا زبان سخت ماشین که به کلمات محتاج نیستند، بی پناه مانده بود. برای من که به عنوان محقق به این سرزمین رفتم و چون پسر خوانده ای عزیز قدر شدم، این عصرهای پشتو آموزی لندن بسیار مهم بود. برای من اهمیت پشتو، چیزی بیش تر از زندگی روزمره و مسایل جهانی بین مرزی و اینها بود. یکی از اولین چیزها که برای آموزش داشتیم، سرود گروه "اسماعیل و جنید" بود:

همواره باشجاعت ره می سپرم، چرا که پشتونم و با پشتونها ره سپارم

چون خورشید نیم برآمده با مسخرگی لذتناک شما رهسپارم

ولو دیگران اندکی قوم را فرومانده اند من اما جاودانه رهسپارم

به یاد داشته باش که نظربند دود و غبار نی ام، می نشینم و برمی خیزم اما رهسپارم

دیگران می گویند این زبان جهنم است، اما من به جانب جنت با زبان پشتویم رهسپارم

نه دربند گذشته ام و نا پابند اکنون، با نیازهای روز رهسپارم

بزرگان من در شرق خفته اند جایی که خورشید سر می زند، اما من نه خورشیدم و نه در غرب می

غلطم، همچنان رهسپارم

جوانی ام را جهان پشتو ساخته است، به رهنمونی خوش بینی ام همچنان رهسپارم

قصه های گذشته را به جانب آینده می برم، حال اکنون خویش را می خوانم و رهسپارم

تا هنگام که همه چیز را در مرکزی گرد آورم، صحرا به صحرا با جرگه ها رهسپارم

تا هنگام که من حمزه، زیارت حجاز را با کاروان پشتون ها بیازم، رهسپارم

چگونه این شعر را برای دانشجویان می شد توضیح داد، به مدد روایتی ملی گرایانه نسبت به وقتی

که شعر در ۱۹۵۴ توسط امیر حمزه شینواری سروده شده بود. یکی از قله های قرن بیست زبان پشتو. او نه تنها استاد غزل نیوکلاسیک پشتو بلکه به عنوان پیشگام ملی گرایی پشتونی محسوب می شود. در ۱۹۵۴ پاکستان به عنوان کشوری ناگهانی با مرکزیت اردو زبان ها ظهور کرد، این شعر شرح حال هویت های منطقه ایست که دولت- ملت سازی مدرن که پاکستان نیز بر آن استوار بود، کتمان می کرد. بعد پشتونستان به عنوان بخشی از اهرم فشار سیاست خارجی دولت افغانستان تبدیل شد. اگر پاکستان به عنوان یک دولت-ملت در پی کتمان حقیقت ملیتی پشتون گرا بود ازین رو بود که آن را مخالف وحدت متمرکزی می دید که گفتمان دولت-ملت را باغ روایت آنها شکل می داد. روایتی که تصور می کرد برای ملت شدن باید باقی اقوام را در ملت جدید حل کرد. باید به یاد داشت که این شعر تنها برگزیده ای از اصل شعر امیرحمزه بود که به سلیقه گروه موسیقی انتخاب شده بود از طرفی گذشته سکولار قوم پشتون را نمی توان با وضعیت امنیتی امروز آنها مقایسه کرد که در یک طرف مرز فضای امنیتی یک دولت مبتنی بر انکار فرهنگ های محلی (پاکستان) و در طرف دیگر خشونت های مذهبی روز افزون را شاهدست. و این برای حمزه رنجی تلخ و بسیار دور از آن روزگار طلایی دلخواهش است. این در پرتو زندگی خود او که در بین دو مرز زیسته بود و ملت مطلوبش را تکه شده بین دو دولت سیاسی نو می دید، قابل درک و بحث است. ملت پشتونی که به جای یک ملت، یک جامعه دوارچه شده و ازین رو زندگی و شعر امیرحمزه را با چشم انداز این جغرافیای اجتماعی باید مرور کرد.

تصوف

اگر شعر های اواخر عمر حمزه معطوف به زمان و مکان است، بیشتر شعرهای او از جغرافیا و زمانی فراتر از قلمرو های مادی روایت می کند. برای مثال:

شعری که او به پیرش ستار شاه پادشاه تقدیم کرده و او رافخر عالم نامیده، شعر بر اساس طریقت صوفیانه چشتی با ارجاع به خواجه معین الدین چشتی هروی نوشته شده، خواجه ای که از افغانستان به هند مسافرت کرد، این طریقت را به اقصی نقاط عالم گسترش داد، مردان مقدس بسیاری را از ایران تا کشمیر و آسیای میانه تربیت کرد و بخش زیاد این مردان مقدس بعد از آشفستگی های سیاسی این مناطق به سرزمین پشتون ها موطن گزین شدند. برای آن ها مرزهای سرزمینی بی معنا بود و از تاجر تا سیاستمدار همه محتاج تقدیس آنان بودند، در گفتمان آنان فرهنگی فرا فرهنگی و جغرافیایی فراجغرافیایی وجود داشت، شاهان بسیاری از مناطق این منطقه مثل شاهان بخارا از شبکه صوفیانی که در مناطق پشتون نشین مثل پیشاور زندگی می کردند کسب مشروعیت می گرفتند، برای این مساله مرز های سرزمینی برای کسانی مثل امیر حمزه به هیچ وجه معنی نداشت.

چند پارچگی

تا ۱۹۰۷ این شبکه ها وجود داشتند اما پادشاهی افغانستان و هند بریتانیوی کم کم به دو سرزمین با مراکز فرهنگی متفاوت تبدیل شدند در همان سال حمزه در شهرک کوچگی در خیبر به دنیا آمد جایی که محل تهیه آذوقه و باربری تاجران و میزبان نهادهای تعلیمی صوفیان بود اقتصاد استعماری کشاورزی را در آن جا گسترش داد و مرکزیت صوفیان را به دو مرکز فرهنگی پنجاب و کابل کشاند. از ۱۹۰۰ تا ۱۹۳۰ حاکمان محلی افغان و منطقه همچنان با نظر و مشروعیت دهی صوفیان همان شبکه سابق انتخاب می شدند. در بخش بریتانیوی، سیاست های صوفیانه تبدیل به نوعی سیاست منطقه ای ملک ها شد. نخبگان محلی که به صورت غیر مستقیم با نمایندگان امپراتوری هماهنگی و توافق داشتند. در میانه ۱۹۲۰ مراکز صوفیانه خود را با دو قدرت محلی بزرگ هند، مسلم لیگ و حزب کنگره آمیختند، چه آنهایی که ضد امپراتوری بودند و چه آنهایی که طرفدار امپراتوری بودند، به هر حال، صوفیان از آن وضعیت فراجغرافیایی در مراکز رسمی مستعمراتی جدید جابجا شدند. تفکرات روشنفکرانه صوفیان اگر چه هنوز هم از مرز ها می گذشتند اما دیگر آن قدرت وجلال سابق را نداشتند. بخشی از شاگردان ستار شاه، مرشد حمزه، شاید در دو طرف مرز ها اقتدار داشتند اما به ناچار با قدرت های محلی مجبور به سازش شده بودند و خیلی وقت ها به جای اصول طریقت، منفعت حاکمان محلی را در نظر می گرفتند.

حمزه به عنوان، تکت فروش خط ریل در پیشاور مشغول به کار شد. زندگی او را این خطوط جدید تغییر داده بود با یکی از این قطارها راهی بمبئی شد-بهشت سینمای تخیلی دلفریب هندوستان- و در آن جا با یک تاجر افریدی همراه شد با این آرزو در دل که روزی روزگاری بتواند در صنعت نوبنیاد سینمای هند بازیگر شود، برادرش برای برگرداندنش آمده بود اما دست تقدیر هر دو را در مسیر بازگشت در اجمیر شریف دلبسته و کمر بسته تصوف چشتی ساخت. آن ها همین مسیر را در دهلی پی گرفتند و پیش از بازگشت به خانه خدمت یک سلسله کامل از پیران را طی کردند. در ۱۹۳۰ به خدمت ستار شاه در آمد کسی که او را به شعر گفتن پشتو به جای اردو تشویق کرد او بیش از آن که متوجه مرز بین افغانستان و هند باشد، دلبسته سفر دیگری به اجمیر بود این بار همراه با زنی پنجابی که سالک طریقت بود و درین سفر زیارتی به خدمت و بیعت چندین پیر دیگر درآمد.

گرایش دوباره

حمزه را بیش از آن که دیدار صوفیان اقناع کند سیرو سلوکش در متون قدیمه راضی می کرد او ابن عربی و خواجه فرید را در رویا بارها ملاقات کرد و در سفرهایش به دهلی به دنبال مطالعات فلسفی رفت همچنین این سفرهایش را نمی توان از کنجکاوای های شخصی اش جدا کرد. او نتوانست راهی به سینمای هند بیابد اما توانست در رادیویی مهم به عنوان نمایشنامه نویس استخدام شود. و این روابط

رسانه ایش را افزایش داد در سال ۱۹۳۸، شعر های او محبوب همه قوایان نسل جوان هند بود به طور خاص در رادیوهایی که به پشتو نشرات داشتند

اما مثل همه نوصوفی ها، بین زندگی مسلکی و زندگی روحانیش نمی توانست مرزی درست کند. و با تصوف پشتونی نو، از ابر شهر دهلی به جانب سرزمین های پشتو باز می گشت که فرهنگ تازه ای را درین سرزمین مرزی ایجاد کند. تصوفی با نهادهای اجتماعی محلی تر و امنیتی تر که به طور فزاینده ای به دهلی نظر داشت.

اولین بار ستار شاه و امیر حمزه بودند که قوالی و مشاعره‌ی پشتو را در مناطق قبایلی به راه انداختند. چنان‌که بعدها رنگ تصوف را گرفتند که در ادامه‌ی شعرهای رحمان بابا، که شعرهای صوفیانه غیر سیاسی بود، تصوفی غیر سیاسی که در جریان جنگ جهانی دوم، نیاز اصلی دستگاه تبلیغاتی امپراتوری بود، اما مکتب شعری نیو کلاسیک حمزه در حال شورش بود، و یک تمرکز این مکتب به تصوف چند بعدی، نوعی مانع در مقابل جنبش های تندرو تصوفی پشتو بود. مثل شبکه‌ی نظامی فقیر " ای پی " که هزارن سرباز بریتانیایی را در زمان جنگ دگرگون، کرد. یا مثل کمیته های فعال بخشی کمونیست مکتب دیوبندی مولانا عبدالرحیم پوپل‌زی. که مفتی پشاور بود. این حتا شعرهای غنی خان را نیز متأثر کرد، کسی که ستون دیگری در شعر مدرن پشتو شمرده می شود و همان کسی که می خواست تصوف مکتوب را برای اهداف اعتراضی و آشوب طلبانه به کار ببرد. به این منظور که همه ی سنت ها را بر علیه قدرت؛ چی امپراطوری، چی حکومت، چی ملک ها و چی ارگان های مذهبی استفاده کند.

بازسازی شورش های محلی

از هزارو نه صدو سی شش ۱۹۳۶ مناطق پشتون نشین زیر نظر کنگره ی ملی هند هدایت می شد، جنبش خدایی خدمت‌کار که توسط پدر غنی خان، عبدالغفار خان ساخته شده بود. توده‌ی پشتون ها را با خود داشت... جنبشی که تظاهرات‌ها و فیسٹیوال هایش فضای عمومی روستاها و مراکز آرامش صوفیانه را به شور سیاسی وا می‌داشت. همان‌طور فعالیت های سیاسی اجتماعی عاری از خشونت را در کنار بیعت صوفیانه برای مقاصد سیاسی بکار می برد. این جنبش خون تازه یی به بدنه ی زندگی، پشتون ها ریخت. وقتی که دز ۱۹۴۷ پاکستان ساخته شد، این جنبش تبدیل به خطری برای حزب حاکم مسلم لیک شد. غنی خان برای داعیه استقلال یک گروه نظامی موازی در کنار جنبش عاری از خشونت خدایی خدمت‌کار، به نام جوانان پشتون به راه انداخته بود، تا در مقابل خشونت عمال مسلم لیک و همچنین قدرت بروکراتیک حکومت مرکزی به کار ببرد. اما این جنبش به صورتی بسیار خشونت بار در طلوع فعالیتش توسط حاکم محلی مسلم لیک قیوم خان به صورت بی رحمانه ی سرکوب شد.

درین دوره پاکستان از گذشته استعماری اش، کم کم به یکی از اقمار وابسته به آمریکا در بحران جنگ سرد تبدیل می شد و حتی رسانه های صوفی مآبی که در هند ساخته می شدند دوباره و این دفعه با این مشی تازه در پاکستان پا می گرفتند.

در ۱۹۵۰ حمزه اولین تذکره شاعران صوفی را منتشر کرد که دولت حامی آن بود بدین منظور که خلاء فرهنگی ناشی از دخالتش در فضای پشتون ها را پر کند. او و همکارش مولانا عبدالقادر اولین آکادمی زبان پشتو را نیز با حمایت دولت افتتاح کردند این بخشی از جریان تهداب گذاری فرهنگی بود که آمریکایی ها برای حمایت از نهادهای ملی و محلی سرمایه گذاری می کردند.

نتیجه اما بر عکس صدمه روانی وحشتناکی به پیکره فرهنگی مرسوم در جامعه پشتون بود، جامعه ای که با جنبش خدمتکاران خدا یا خدایی خدمتکارها و ذهنیت سیاسی اجتماعی صوفی مآب آن ها ساختارمند شده بود و در فضای استقلال یک خلاء اجتماعی جدی جانشین آن شد، خلایی که نه دلبسته فضای جدید می شد و نه هم از طرفی آن شور ضد استعماری پرو پیمان را داشت. شوری که فضای صوفیانه و آرام مناطق پشتون نشین را دچار تحولی خونین کرد، اعتراض به غرور در حال فروپاشی پشتون ها که جهان آرامشان را به وضعیتی پاره پاره و تحقیر شده، باخته بودند. تکلم به زبان مادری مثل فرهنگ بومی صوفیانه از آن ها دریغ می شد و فضایی اکنده به دینی سیاسی بر آن ها تحمیل گشته بود و این همه پس از آن همه تقلای آن ها برای آزادی، به نام آزادی نصیبشان شده بود. به طور مثال این شعر عبدالاکبر خان اکبر می تواند توصیف خوبی از وضعیت کند:

اگر آزادی به معنای گرسنگی و برهنگی است من از آن متنفرم

این چه توفانی بود؟ چه گردبادی خرمن مرا بر باد داد؟

چه کسی علف های وحشی را در بین گل های باغچه من پرورش داد؟

شاید این بخت ما نیست که از رحمت آزادی بهره مند شویم

نه آبی و نه دانه ای و نه روزنه نوری در آن است

این دیگر چگونه آزادی است؟

پير بايزيد روښان او په پښتني تصوفي عرفاني فرهنگ کې دهغه اغيزه

اکبر کرگر، لیکوال

د مسالي پس منظر

د پښتنو د اوسېدو سیمه چې د یو ډول سنکرتیک، فرهنگ لرونکې ده. د هند د نیمې وچې، چین، منځنۍ اسیا، او ایران ترمنځ د لویو لارو پر سر موقعیت لري. داسیمه په تیرو پېړیو کې یعنې د سمندري لارو له کشف تر مخه تل د گاونډیو او ان لېرې فرهنگي بدلونونو څخه اغېزمنه وه. سعید نفیسي په خپل اثر «سرچشمه تصوف در ایران» کې لیکي:

ډېر ښه دلیل دا دی چې د آریایي او هندي افکارو، شرایعو او تعلیماتو او ان داستانونو، متلونو او تمثیلاتو پورې، ان ترکومه چې د هندیانو دیني کتاب رېگوبدا او د آریایانو د اوستا او پخوانیو دیني کتابونو تر منځ اړیکې او خپلوی لیدلای شو ... خو ډېر په زړه پورې پړاو د اسلامي دورې څخه د مخه د ودا او اوستا، بودایي، زردشتي او ماني ادیانو ترمنځ اړیکې دي همدارنگه له اسلام څخه وروسته د بودایي دین او تصوف ترمنځ اړیکې هم موجودې دي».

خبره دا ده چې زردشتیزم، بودیزم، مانیزم او نور فرهنگونه د پښتنو په سیمه او ټاټوبي کې سره یوځای شوي او یا یې له گاونډیو سیمو دلته اغېزه کړېده. له څېړنو جوتېرې چې بودایي افکار د پښتنو په سیمه کې له زرونو کالو زیات لاسبرې پاتې شوي وو او یو ډول داسې فرهنگي رېښې یې ځغلولې دي چې نن هم مور په معنوي فرهنگي نمونو او مثالونو کې دهغو اغېزه لیدلای شو. دغه کیت یا دین لومړۍ وار په هند کې خپور شو. د لطیف ذوق، شاعرانه، عارفانه او سوله ییزو احساساتو سره مل وو. هېڅکله یې زور زیاتې او جنگ جگړې ته لاس نه دی اچولی، بلکې پخپله د زور زیاتې، ظلم، نابرابرۍ او قهر په وړاندې یو پاڅون او سرغړاوی وو.

د افغانستان معاصر فیلسوف، مرحوم استاد پوهاند دوکتور بهاؤالدين مجروح لیکي: «په لوبديځ کې انساني پروبلمونه فلسفې مطرح کړل، خو په ختیز کې دغه پروبلمونه تصوف مطرح کړي دي». استاد مجروح په «بودا داسې ويل»، رساله کې لیکي: «د برهمن پر عکس بودا د خپلو زده کړو دروازه د ټولو طبقاتو ان د «سودرا» طبقې پر مخ پرانېسته. بودا په خپله یو خطابه کې وایي: (انسان د هرې طبقې پورې چې اړه ولري که حقیقي ژوند یعنې د نفس تزکیه او پاکوالی غوره کړي کمال ته رسېږي. ځکه هر لړگي چې اور ته نژدې کړې که چیرې لړگي ډېر عالي او نایاب وي او که د خندق لړگي وي یو ډول لمبه ترې پورته کیږي. د هغه ځلا او شغله یو ډول ده. ان تر دې چې بودا ښځو ته حق ورکوي چې په (رهباني) ژوند کې داخلې شي».

افغانستان هغه هیواد دی چې بودیزم په کې له هنده راغلی او بهر هست شوی، خو د زرونو کالو په ترڅ کې پاتې شوی او اوس هم د سترو بودایي اثارو مرکز دی. له ټیکسلی - پینور، باگرام جلال اباد نه ان تر بلخ پورې د بودایي اثارو مرکزونه شته. د دغه اثارو بل ستر مذهبي مرکز بامیان دی چې نړیوال شهرت لري. دا یادوني مو د دې له پاره وکړې چې بودیزم د دې ولس یعنی افغانانو په خټه کې اوس هم موجود دی او په پښتني فرهنگ کې یې رېښې ځغلولي دي.

د کارل گوستاو یونگ د ساه پوهنیز نظر له مخې ځینې افکار او عقاید چې په یو قومي تحت الشعور کې ځای ونیسي زرگونه کاله وروسته هم یو وار بیا په یو قوم کې راژوندي کېږي او د یوه پیاوړي جریان په توګه ظهور پیدا کوي. په پښتنو کې د «عدم تشدد». جریان د بودایي «اهیمسا» یو څرګند مثال دی، خو په هر صورت کله چې د تصوف د تاریخ پاڼې اړو درې مهم جریانونه په کې وینو:

(۱) د عراق او جزیري تصوف چې د نصارا او نستوري یا یعقوبې او صابینو له اصولو اغېزمن وو.

(۲) د مصر او شام یا مغرب او اندلس تصوفي جریان چې د ځېنو افلاطوني نو افلاطوني او یهودي حکیمانو له زده کړو اغېزمن وو.

(۳) آریایي او هندي تصوف چې له زردشتي، مانوي او بودایي تعلیماتو اغېزمن وو.

خو شرقي تصوف یا آریایي او هندي تصوف به هغه سیمه کې وده وکړه چې د بودیزم ستر مدنیت په کې تیر شوی وو او که د اسلام په اوایلو کې یې اثرات له منځه تللي هم وي. یادګارونه یې ډېر تازه او ژوندي ول. د پښتنو د کرکيلي، د غورځو پرځو او کوچ وبار سیمه هم یوه له دغو څخه وه.

هغو څېرو چې د اسلام په اوایلو کې هلته رېښې نیولې وې، لکه «ابو اسحاق» «ابراهیم بن ادهم بن سلیمان بن منصور بلخي» چې په ۱۶۰، ۱۶۲ یا ۱۶۶ هجري قمري کلونو یوه کې مړ دی. ابو علي شقیق بن ابراهیم بلخي چې په ۱۷۴ هجري قمري کې ومړ او عبدالرحمان حاتم چې په حاتم مشهور وو په ۲۳۷ هجري قمري کې ومړ. له اسلام نه وروسته په تصوف کې د سیر وسلوک لومړي مراحل جوتوي. دغه پړاوونه اووه دي چې په ماني مذهب کې هم شته او په لږ توپیر سره په بودیزم کې هم شته. په نتیجه کې ارتقاء، یوځای کېدل په مبداء او فنا فی الله کې محوه کېدل او بالاخره اتحاد وصلت او حلول دی. څرګند مثالونه یې د سنایي غزنوي «سیرالعباد الامیعاد» هم دغه ډول داستان دی. د عطار «منطق الطیر» چې روح په کې دیوه مرغه په توګه له اوو وادیو تېرېږي او کمال مطلوب ته رسېږي، عبارت دی. د تصوف غایي هدف فنا او محوه کېدل دي او په بودیزم کې دې ته «نیروانا» وایي.

عبدالحکیم طیبی لیکي: «هغه مهم ټکی چې په افغانستان کې د تصوف د سیر په برخه کې باید په نظر کې ونیسو هغه دا دی چې د افغاني صوفیانو له خوا تصوف او عرفان هر وخت یوه خاصه تګلاره او اخلاقي نړۍ لید وو چې د اشعارو، ادبیاتو او وجیزو او مناجاتونو په وسیله د مولانا

جلال‌الدین محمد بلخي په مشنوي او نورو اثارو کې يې اثار پاتې دي».

دغه فرهنگي جريان غوره فرهنگي ارزښتونه هم پرې اېښي دي، په دې ډول:

الف) «زموږ متصوفين تصوف او عرفان د حق په معرفت کې د نفس پېژندنه بولي»

په نفس باندې دغه توانايي زموږ د خلکو په نزد په معرفت کې څو زره کلنه ريښه لري. په افغانستان کې ان له اسلام څخه د مخه دور کې دغه عقیده ډېره پياوړې وه. له همدې کبله فارابي، ابن سينا بلخي د يونان افلاطوني او ارسطويي افکار د اسلامي عرفان سره مخالف نه بلل. د ابن سينا د اشارات والتنبیهاث اثر د دې ادعا يو دليل دی».

ب) بل غوره عنصر چې له دغه فرهنگ څخه د ميراث په توگه پاتې دی د قهر او خشونت په وړاندې سرغړاوی او پاڅون دی. ميخاييل. ای زند د تصوفي جريانونو پيدايښت د منځنۍ اسيا څخه په اسيایي هېوادونو باندې د بېرحمانه حملو او تاراکونو غارت اولوتمار کې ويني او د ټولنيزو شخړو په باب يادونه کوي. «د ۶۱۷ هجري کال په پيل کې (۱۲۲۰ م) له درې ورځو سختو جگړو وروسته د چنگيز خان تر مشرۍ لاندې د مغلو د لښکرو مرکزي ځواکونه د بخارا د مدافعينو د اجسادو له پاسه تير شول او نوموړی ښار يې ونيو. د دغه ښار په زرگونه وگړي د مغلو له بېرحمانه تېغ څخه تېر او ځېنې چې پاتې شول د مرييانو په توگه بنديان شول. د هماغه کال د پسرلي په لومړيو شپو او ورځو کې لومړی سمرقند او بيا ورپسې خجند او کال وروسته بلخ او اورگنج له همدې ډول سرنوشت سره مخامخ شول. د دغه فتنو او په ټولو ځايو کې بل شو او هر تپ چې ترې پيدا شو د ټولو په ځانونو يې درد راووست. د دغه بلا طوفان ټوله سيمه ونيوله او د تورو وريځو په څېر پرې پلنې او هر څه ښکته شول».

ج) بل ميراث يې سماع او موسيقي ده چې په اسلامي فرهنگ کې يې هم له دې لارې وده وکړه. په افغانستان کې يې ظهور وکړ او په هند کې اوج ته ورسیده.

د) که ځېنو معاصرو اگزناسياليست فيلسوفانو د خپلو افکارو له پاره د ښې شننې او درک له پاره داستان، ناول او ډرامه بستر وگرځوله، نو زموږ صوفيانو ان له اوله شعر او ادب د خپلو تصوفي افکارو له پاره ښه او غوره فورم وټاکه او په دې فورم کې يې خپل افکار بيان کړل. هم يې شعر لوړو مدارجو ته ورساوه او هم يې غزل.

د روښانيانو ظهور نوی باب

په پښتو ادبياتو کې د روښانيانو دوره د دې لارې مخکښ جريان دی. دې کې شک نشته چې په پښتنې فرهنگ کې په ډېره څرگنده توگه عرفان د روښاني غورځنگ له لارې وده او پراختيا ومونده. دا هغه څه دي چې د پښتو ادب په باب هم صدق کوي. ځکه د فارسي ادب په خوا کې په پښتو کې دا زمينه هم برابره شوه.

د لويو تاريخي لارو پر سر د پښتنو هستوگنه او ژوند او دا ډول د هند او فارس په منځ کې د دوې موقعيت د دې زمينه برابره چې له دواړو خواو څخه فرهنگي اغيزې ومنې. له زيات شمير فرهنگي اثارو او څېړنو جوتېرې چې د اسلامي دورې له پيل نه وروسته د پښتونخوا زياترو فرهنگي ټولنې د عربي او اسلامي علومو د سترو شخصيتونو د افکارو او اثارو څخه اغېزمنې وې. له حالنامې جوتېرې چې د مولانای بلخ مثنوي په پښتنو ټولنو کې لوستل کېده لکه چې نمونې يې په حالنامه کې هم راغلي دي. د حافظ شيرازي شعرونه په مدارسو کې د تعليمي نصاب برخه وه. د بايزيد بسطامی، سنای، جامی، عطار، شيخ اکبر (محي الدين ابن عربي) او نورو زياتو اثارو خپل ټاکلی نفوذ درلود. دوست محمد کامل مومند په خپل اثر رحمان بابا کې ليکي: «په پښتو ژبه کې روښانيانو مور ته ښه او جوته سرمايه را پرې اېښې ده. هيله ده چې د پښتو ادب پوهان او نقادان به له ماسره په دې وينا کې ملگري وي چې د پښتو د لويو شاعرانو څخه يو ميرزاخان انصاري د روښانيانو ټولو نه لوی نماينده شاعر دی».

مرحوم علامه رشاد صيب ليکي: «پښتون بايزيد د خپلو پيروانو له پاره په معرفت او سلوک کې د وحدت الوجود لاره غوره کړه او د خدای د پېژندگلوۍ دغه غامضه فلسفه او پېچلې مساله يې داسې تلقين کړه چې تر دريو - څلورو پښتو (پشته) پورې يې د تلقين اغېزې په ډېر قوت پاتې وې. د ده په پيروانو کې د وحدت الوجود د فلسفې داسې مبلغين پيداشول چې د دغې غامضې فلسفې په باب يې غوندې ډېوانونه وکښل او د پښتو په منظومه ذخيره کې يې د قدر وړ زياتوب راووست».

په روښاني غورځنگ کې پخپله پير روښان، ملا ارزاني، علی محمد مخلص، ميرزا خان انصاري، دولت لواني، واصل روښاني، خواجه محمد روښاني، کریم داد، ملا مودود او نورو پيروانو يې په خپلو اثارو کې هڅه وکړه چې عرفاني او تصوفي افکار د شعر په قالب کې بيان کړي. د روښان پيروانو په خپلو ادبي اثارو کې د خپل پير صوفيانه او عرفاني نظريه وڅېړله او ښايسته ټول اثار يې د دغه مفکورې د تبليغ له پاره وکارول. ملا ارزاني خوېشکي په خپل تصوفي اثر کې په منظم ډول دغه عرفاني نظريات بيان کړل.

همدا راز له پورتني تحليل نه وروسته په ساده گۍ سره دې پايلې ته رسېږو چې مور په تاريخي ډول دهغه ماضي جوړښت اوبيا ددې سره په موازاتو کې د ټول اسلامي مدنيت اوفرهنگ اغيزې هم له ياده نه شو ويستلی - پاتې دې نه وي چې له رحمان بابا څخه تر مخه دوره کې په پښتني ټولنه کې روښاني غورځنگ سره له دې چې په زور او شدت سره وټکول شو، خو خپل فکري اثرات يې تر ننه پورې هم زموږ په شعر کې او په مجموع کې په فرهنگ کې پرې ايښي دي.

روښاني فکري او عقېدوي لاره

د بايزيد روښان د اسطوره يي شخصيت د عقايدو او افکارو د څېړنې له پاره بيلابيلو پښتنو او غېر پښتنو ختيځ پوهانو خپلې نظرې او عقيدې وړاندې کړې دي. دغه فرضيې زياتره يا خو دروښان په اثارو او بيا دهغه دمخالف اخوند دروېزه دائارو او ويناوو په بڼه ولاړې دي * کله ناکله د «دبستان مذهب» په اثر هم استناد شوی دی. هغه څېړنې او فرضيې چې دروښان دمخالف اونورو مخالفينو په نظريو ولاړې وې په هغو کې دروښان په باب ښې پوره بدې ردې وېل شوي دي. په دغو اثارو کې د «اخواند دروېزه» اثار لکه «مخزن» او «تذکره الابرار والاشرار» ډېر مهم دي. خو دروښان په خپلو اثارو کې چې له هغه جملې خيرالبيان اومقصود المومنين څخه عبارت دي استنادي بڼه لري. بياهم دمغالطې او مبالغې وېره ترې شته. په وروستيو کلونو کې دروښان دحالنمايې پېداېښت اودافغانستان دعلومو اکاډيمي له خوا دهغه چاپ «گستتار» له يو لړ گونگو او تنو مسابلو هم پرده پورته کړه. پر دې سربېره دروښاني غورځنگ په اړوند يو لړ تعبيرات هم شته چې ديو غورځنگ اودمغلي حکامو سره مخالفت هم ډول ډول تعبير شوی دی. ددې تعبيراتو له سموالې اونا سموالي څخه سترگې نه شو پټولی. خو ښه چلند به هماغه اکاډميک هغه وي چې مسايل دحقيقو اواسنادو په رڼا کې وڅېړل شي.

په هر حال کله چې د روښان پير خپلو اثارو اوافکارو ته راځو نو د هغه اثار په خپله خبرې کوي. په دې کې بيا ستونزه داده چې څيړونکو بيا هم دلاسبرې مذهبي محافظه کارۍ له مخې څه نه دي ويلې او يابې زړه نه دی کړی چې په زغرده څه و وايي، خو دقلندر مومند په کار کې چې د «دخيرالبيان تنقيدي مطالعه» نومي اثر څخه عبارت دی يو څه زړورتيا شته اوځينې ټکي په کې رابرسيره کوي چې دروښان پير دعقابدو شننه تربوحده بشپړه او کره کوي.

قلندر مومند دخبرالبيان دغه اثر چې يوه بشپړه اوږده اوڅېړنيزه سربزه لري په هغه کې يې داخبره روښانه کړې ده چې دخبرالبيان دانسخه دکابل اويښنور دچاپ نسخو نه توپير لري. نوموړی خپل دلايل وړاندې کوي او په دې باور دی چې دکابل اويښنور نسخې د بايزيد پيروانو کښلي او په هغو کې يې ايات اواحاديث ورزيات کړي دي. بله داچې دهغه له مرگه وروسته کښل شويدي نوزياتونې په کې شوې دي. «دنوموړی په باور دخبرالبيان په باب عامه عقېده چې دخبرالبيان له ځينو حصو

اودحالنمايې اود اخوند درويزه له الزاماتو ثابتيري داده چې د بايزېد روښان اودهغه دمونځيو په خيال دا يو الهامي کتاب دی. د الهامي کتاب د عظمت او «دَمِنْ جَانِبِ اللّٰهِ» کېدو تقاضا داده چې ټول کتاب له خدايه وگټلی شي ولې دپېښور اوکابل چاپي نسخو کې داحاديثو، دحضرت علي (رض) دارشاداتو دهادي ديبيان (بايزېد روښان) دوينگانو دعبدالقادر جيلاني اومحمد الدينوري دحوالو دموجودگۍ په وجه يې دا حيثيت مجروحيري او ځکه د دې خبرې ډېر اعتبار نه شي کېدی چې يو خوا دې يو کتاب دخداي له طرفه وگټلی شي او بل خوا دې خداي دخپلې خبرې ددليل دپاره دبنده گانو دمقولو محتاج وي.»

بايد وويل شي چې دقلندر مومند دغه وينا دپښتنو دسترو اومشهورو څيړونکو له خوا منل شوې نه ده. دژور اودقيق څيړونکي استاد معصوم هوتک په قول چې وايې: په دې برخه کې بايد له تامل نه کار واخيستل شي.

دپېښور چاپ دخيرالبيان دنسخې په مقدمه کې مولېنا عبدالقدوس صاحب ددبستان مذاهب دا عبارت را نقل کړی دی: «د بايزيد تصنيفات په عربی، فارسی، هندی اوپښتو کې ډېر دي. مقصودالمومنين په عربی، دی، وايي چې خداي پاک به ورسره بې د جبراييل د واسطې نه پرته خبرې کولي. دده يو کتاب خيرالبيان دی چې په څلورو ژبو دی. يو په عربی، بل په فارسی، دريم په هندی، اوڅلورم په پښتو، هم يو مطلب يې په څلورو ژبو وېلی دی. دا کتاب دالله تعالی خطاب دی بايزيد ته. (روښيان) دا کتاب دخداي کتاب گڼي.»

قلندرمومندپه دې هکله زياتوي: «کوم ترتيب چې دانسخه لري هغه ددبستان مذاهب ديبيان سره سم دی يعنې دخداي له خوا خطاب چې دجبراييل يا دبل کوم ولي په واسطه نه بلکې براه راست شوي دی. اوځکه زه دا دعوی کولي شم چې زموږ دانسخه هغه نسخه ده چې داخوند درويزه خوشال بابا اوددبستان مذاهب دليکونکي له نظره تېره شوې وه، تلک عشرت کاملة.»

دخبرالبيان اثر يوه ډېره مهمه برخه دبدایة الکتاب هغه ده. دمعاصرې فلسفي اوسايکالوژيکو څېړنو په رڼا کې دقلندر مومند دويناوو بر علاوه ډېرې خبرې را سپړلی شو، د کتاب او د ليکوال اویا مصنف رابطه قايمولی شو.

د خبرالبيان په لومړۍ برخه کې د«اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ» مبارکې سورې په پېروي پېل کېږي خو په دې کې ډېر ستر پيغام دادی چې په ديالوگ کې بايزيد ته څو مهمې لارښوونې کيږي. چې دژبې (پښتو ژبې) دليکلو اوفونيمونو، سمبولونو وضع کولو لارښوونه يو له دغو څخه ده. «او بايزيده! وکښه هغه حرفونه چې په هره ژبه سازيږي دفايدې دپاره دادميانو، ته دانايې له هره څيزه ما نه زده بيرون حرفونو دقران اوسبحان.»

د ژبې اودحرفونو دايجاد له لارښوونې وروسته بل مهم ټکی دخداي دوحدانيت اودخداي

ستاینه ده چې بایزید ته لار ښوونه کیږي.

«اوبایزیده! زما ډېر ستر صفت وکنبه. خوښي مې پېداشي چې زما ډېر ستر صفت وایي ادمیان. گوره زما تسبیح وایي چې زما په مزکه کې دي (یا) په اسمان نشته هیڅ بېرون چې زما تسبیح وایي ته باور کړه په دایبان.

- زه عامي مېره یم په څه ستا صفت وکنیم اوسبحان.

اوبایزیده! دخپلې پوهې په اټکل یې وکنبه. تمام.» (روښان، بایزید).

دلته په ډاگه کیږي چې دخدای اورښان پیرخبرې بې واسطه اوسېده خبرې دي. اودروښان پېروانو هم دا ډول باور درلود.

همدارنگه بایزید ته د کتاب یا خیرالبیان دکنبلو لارښوونه کیږي په دې ډول:

(۱) «وکنبه په دا کتاب صلوة په خاتم دانبیاء چې محمد دی اوپه واړه پیغمبرانو چې ددوی دي پس روان. ومې کهه رحمت اوبرکت په تا اوستا په پس روانو په محبانو چې وې نغوره په دا زمانه په تادې وې سلام.» (روښان، بایزید).

(۲) همدارنگه بایزید روښان ته دا ډاډ ورکول کیږي چې خدای تعالیٰ تا اوستا یاران اومحبان که چېرې توبه وباسې بڅښل کیږي. خو له دې وروسته دې تن له گناهونو اوناوړه چارو ژغوري. بایزید ته لارښوونه کیږي چې دیو پېر اوهادي په توگه خپل پېروان له بدو کارو نو منع کړه اوسمې لارې ته یې راوبوله.

(۳) مور دبایزید په ټولو اثارو کې گورو چې دیو هادي اومرشد په توگه هیڅکله دکوم شخص اومخالف نوم نه اخلي. خو نوموړی په دغه دیالوگ کې له تواضع کار اخلي اووایي چې زما لیکل اولوستل ښه نه زده اوکه زه ولیکم کېدای شي غلطي وکړم. اوزما مخالفین به پر ما پورې مسخرې اوملنډې وکړي. بایزید دعامه ذهنیت اودخپلو مخالفینو عکس العمل ته انعکاس ورکوي. خو په دغه دیالوگ کې نوموړي یعنی بایزید ته ډاډ ورکول کیږي. اود ډاډ له پاره ورته دتېرو انبیانو مثالونه راوړل کیږي. «اوبایزیده! شرم دې نشته چې درپورې مسخرې کا یا درپورې خاندې اونه نقصان دایمان. گوره هسې یې مسخرې کړې اوخندل یې زما په پیغمبرانو په اولیاء گانو پورې له تا وړاندې ځنې ادمیانو، اوبایزیده! وتا مې عقل درکړه ودې لیده ودې پیژانده دده په رڼا رښتیا دروغ، امر نهی، حلال اوحرام. ترو مې ننویست ستا په زړه کې ډار امیدواري. په هغه بهنه دې کړه چار داسلام. دچارې په بهنه دې بیا لار موندنه اوهر مقام. ترو حکمت مې درکړه اواجتهاد اونور دالهام. وهر چا لره چې مې حکمت ورکه وهغه مې ډېر ښیگره کړه ورعیان.» (روښان، بایزید).

(۴) د خیرالبیان دکنبلو لارښوونه: ددې خبرو اترو په ترڅ کې په ډاگه بایزید ته رسالت ورکول کیږي چې دخپلو خلکو دروښنایي اوسمې لارې ته درابللو له پاره اړینه ده چې کتاب وکنې. نوموړي ته د کتاب محتویات هم په ډاگه کیږي. په دې مانا چې کوم شیان چې خلک ورته اړتیا لري اوخلک

اودهغو په ژوند کې دبدلون جوگه کېدای شي.

«اوبایزیده! که زما خونې غواړې اوډیره ښېگړه، وکښه خیرالبیان زه اورم په دا زمانه له ځنې ادمیانو خبرې ددنیا اوهر چې پکې دي خبرې دکرلې دسود اوبازرگانی اودځناورانو اوبیهوده خبرې اودروغ دکښې دغیرت دمیرځی یا نور نور رنگارنگ خبرې سخنان دبهشت خبرې اوهر چې پکې وي نعمت درنگارنگ طاعت یا ددوخ خبرې اوهر چې په کې دي عذاب یې په بهنه درنگارنگ گناهان...» (روښان، بایزید).

دخیرالبیان له بیان سره سم او دیاد شوي دیالوگ پر اساس لوی ذات بایزید ته دا لارښوونه کوي چې خیرالبیان وکښه. دبایزید دقناعت له پاره دنورو پیغمبرانو مثالونه هم راوړل کېږي. خو کله چې دخدای امرپرې وشو کتابونه پرې نازل شول. «اوبایزیده! وکښه زما په عنایت خیرالبیان، نه یې کښل پیغامبران اولیاگانو کتابونه له تا وړاندې اونه یې کره بنده گي چار دنښیگرې بي عنایته بې توفیقه په تا دي وي اعلام.»

د بایزید دکتب دکښلو دستور اوادب لار ښوونې غوښتنه: بایزید روښان ته ددې خبرې هم الهامې وضاحت کيږي چې څرنگه کتاب ولیکي اودهغه محتوی به څه وي. «اوبایزیده! دستور اوادب دکتابو دکښلو هغه دی چې یې وکښه زما په توفیق په ښکلي توگه په ورکولو داندینښني اودزړه په حضورۍ اوپه نه نغته دنوس دهوس اودشیطان اودفایدي دپاره د ادمیان.» (روښان، بایزید).

۵) دخپل قام په ژبه دکتاب په کښلو تاکید یوه هغه مساله ده چې روښان ته یې ابدیت ورکړی دی. دا هغه څه دي که څوک وایي چې روښان اودهغه پیروانو ماتې خوړلې ده اودهغو لاره نه ده بریالی شوې نو دپښتو ژبې غوړیدا اووه اوپه دې ژبه دروښان دپیروانو په لسگونه اثار اودیوانونو کښل ددې خبرې هغه مثال دی چې څو پښتو ژوندی وي، روښان به ورسره ژوندی وي. ځینې کسان دا هم وایي چې دپښتو له پاره خو دهغه مخالف اخوند درویزه هم کار کړی دی. خو دا باید ورسره غبرگه کړو چې داسمه ده چې اخوند دروبزه خو دا کار کړی دی. ددې له پاره چې روښان پروړاندې تبلیغ وکړي اوهغه ورتي. خو روښان پښتو دمذهب ژبه گرځولي ده اوپه هغه وخت کې مذهب د اوس مهال دتکنالوجۍ سره سیالي کوي.

روښان ته الهام کيږي چې: «گوره ما کتابونه له تا وړاندې پیغامبران وته استولي وو چې پکښې وه بیان درښتیا ددروغو دکړو دنکړو دحلالو دحرامو په ژبه دخپل قام. زه به دروښیم وتاوته په خپل قدرت په څلور ژبې خیرالبیان. څه شو که ته له دغو وړاندې بې خبره وي له خیرالبیان گوره زما اوزما دانبیاء و اولیاء (ع)، رښتیا دی کلام، زما اوزما دانبیاء داولیا(ع) کلام می کړی دی خیرالبیان.» (روښان، بایزید).

۶) رنستینې لاره: روښان د یو ډول ټولنیز ریفورم او په ټولنه کې د شیطاني وسوسو او شرارتونو د له منځه وړلو اوسمې لارې ته دانسانانو دسیخولو لارښود هم دی اودا کار له مذهبي لارښوونې اوله دغه زاویې پرته ناشونی وو. هغه ته ویل کېږي: «اوبایزیده! رنستینې لار دانبیاء ده. دانبیاء لارهغه ده چې زما وپیژندگلوې وته بولي ادمیان.»

بایزېد روښان په خپلو تعلیماتو کې د اعتقاد لوړې درجې ته رسېږي او هغه دا تلقین تر لاسه کوي چې هغه په دې قادر دی چې کولی شي خلک سمې لارې ته راوبولي. او خلکو ته لارښوونه وکړي دهغه د اثر دا ایت چې وايي: مرگ به ورشي وسرې وته ننگهان، نشته په دنیا کې تل دتله مقام. دلارې یو بنسټ جوړوي. او په رواني لحاظ انسان دې ته رابولي چې له تامل او غور نه کار واخلي چې دڅه له پاره راغلی اودڅه له پاره دلته دی. خیرالبیان دا ا لهامې عبارت لري چې وايي: «نشته په دا زمانه پیر تمام بیرون له تا چې وارث دانبیاء یې درنستینې لارې څښتن یې ته باور وکړه په دا کلام وایه وسرې وته چې په رنستینې پیژندگلی وپیژني دا جهان چې کړی مې دی سرای دفتنې دزیان اوده چارچوبې دتاریکې اوسرای دورانی عیان. هر چې محبت دبلا دفتنې له زیان کاری سره کا مبتلا به یې کړم په سختی په بلا په فتنه، په اندوه په غم او په تاریکې په پندوالي ترو به زما له پیژندگلوې دروند شي عیان.» (روښان، بایزید).

میرزاخان اودپیر روښان نور پیروان بایزید انصاري پیر روښان د یو هادي او پیر کامل په توگه بولي اویادونه یې کوي او په تعلیماتو یې عمل کول ځان اونور مکلف بولي.

تصوفي تعلیمات

دنویو څیړنو اونویو مدارکو په ترلاسه کېدو سره دا هم اړینه ده چې د بایزید روښان په عقایدو اوافکارو باندې نوی نظر وشي. په دې اړوند د بایزید روښان دتصوفي زده کړو کې مراحل دپیر کامل اهمیت، اود معرفت درجې ته رسیدل اودتصوف اوشریعت ترمنځ داتصال کړۍ جوړول اوهمدارنگه له هغه وروسته دهغه دپیروانو په اثارو کې ددې زده کړو په قوت سره روزنه شامله ده.

دحالنامې له دې قوله جوتیري چې روښانیت دپیر په پیروۍ تاکید کوي او له هغه لاس نیوی دانسان له پاره په خدای باندې په اعتقاد کې اساسي شرط بولي:

حالنامه وایي: «ای عزیزمن! پیر دستگیر (قدس سره) نشسته بود. زن پیرزالی از در درآمد و گفت یا بایزید! دو پسر دارم پدرشان مرده است، و هر دو فرزند به مزدوری حلال مشغول اند و همیشه با درویشان هم صحبت اند و در کار شریعت مستقیم اند، اما پیر ندارند.»

بعده پیر دستگیر قدس سره فرمود. ای زال بشنو! طلب پیر مکن، هرکه پیر ندارد دین ندارد، وچنانچه رسول علیه السلام فرموده است: قال النبي عليه السلام: «لَا دِينَ لَهُ لِمَنْ لَا شَيْخَ لَهُ.»

د بايزيد انصاري «خليفه اول» محمد کمال صاحب وايي: «پير که از چهار مقام واز چهار سير واقف باشد و ميريد خود خبر گرداند اگر ميريد او باز گردد و مردود باشد...» (روښان، بايزيد).
بيا وايي: «و هر که از چهار مقام و چهار سير خبر نباشد... اگر از چنين پير بازگردد، مردود و مردود نشود. بلکه لازم بود او را که از آن پير بازگردد» (روښان، بايزيد).

په حالنامه کې ځای ځای ددې يادونه شوېده چې بايزيد په دې ټينگار کوي چې زه دنې عليهِ السلام لاره خلکو ته ښاييم. اوخپل پلار ته هم په يو ځای کې وايي چې دنې لاره د شريعت، طريقت، حقيقت او معرفت لاره ده. بايزيد روښان د حالنامې په قول يو حديث بيانوي چې ترجمه يې په دې ډول ده: (شريعت لکه دشپې دی، او طريقت لکه دستورويو دی او حقيقت لکه سپورمې ده او معرفت لکه دنمر دی او دنمر دپا سه هيڅ شی نشته «ددې حديث په فارسي ترجمه کې د حالنامې مصنف د «ليس فوق الشمس شياء» معنی کوي «نيست چيزی روشن تر از آفتاب» يعنې دنمر دپاسه څه روښنايي نشته.» (روښان، بايزيد).

هغه دخپلې لارې دښوولو او توضيح له پاره شريعت باندې ټينگار کوي. دا مساله واضح کوي چې هغه دخپلو دوښمنانو او مخالفينو پروپيگنډې هم له پامه نه دې غورځولي او غواړي په پوره احتياط گام پورته کړي.

«د ټولې مسلماني د تعريف په سلسله کې بايزيد انصاري سره دا قول هم منسوب دی» «تمام مسلماني، شريعت و طريقت و حقيقت و معرفت است.»

مقامات

د بايزيد انصاري د تعليماتو اودهغه د تصوفي زده کړو په باره کې هم يو لړ ناسمې رواج شوي دي. د بايزيد روښان د تصوف په باره کې تراوسه زيات څېړونکي په دې خبره اتفاق لري چې بايزيد دنورو صوفيانو برخلاف دخلورومقامونو پر ځای داتو مقاماتو قايل و.

۱. شريعت؛ ۲. طريقت؛ ۳. حقيقت؛ ۴. معرفت؛ ۵. قربت؛ ۶. وصلت؛ ۷. وحدت؛ ۸. سکونت ياديري. د بايزيد دخپلو ليکنو اودهغه د تحريک د ځينو شاعرانو او پيروانو له شعرونو څخه دا ناسمې تقويه کيږي. خو دخيرالبيان اړونده برخې که په دقت او غور ولوستلی شي نو دا ترې څرگنديږي چې دا وروستی ذکر شوي (څلور مقامه) د بايزيد د بيان کړي معرفت مدارج دي. په خيرالبيان کې دغه مقامات په دې ډول تعريف شوي دي: «اوبازيده! د شريعت د طريقت د حقيقت د معرفت ديگانگی پوهه مې د پيغمبرانو کړې دي عليهم السلام.»

د شریعت دی بیان

بایزید روښان په خیرالبیان کې د شریعت اوږد بحث لري او د طریقت تر سرلیک پورې ټول فریاض او واجبات چې انسان ته اړین دي او د پیغمبرانو لارښوونې دي تشریح کوي. په دې اصولو کې د یو کامل مسلمان له پاره د حلالو او حرامو پیژندګلوي او همدارنګه د لمانځه او اوداسه په ارکانو، د عشر او زکوة او نورو اصولو بحث او خبرې دي اوله هغه وروسته بیا د طریقت بیان کوي.

خیرالبیان وايي «ګوره! د شریعت ورمندن گفتر د پیغامبرانو دی او چار د پنځه بنیاد د مسلمانۍ ده په ادمیان او ګناه د شریعت نه نغته د شریعت ده اونغته دنوس اود شیطان چې لیري یې اوبی شریعت وته اوبی شریعت لکه لیهو دی چې پکښې قرار دی هغه هسې دی لکه ځنواران.» (روښان، بایزید).

د طریقت بیان

«د طریقت زده او چار وکښه؛ زده او چار د طریقت د شریعت لږده له چار به ده پر ادمیان.» روښان وايي: «راوښییه وماوته زده او چار د طریقت په خپل فرمان اوسبحان! اوبایزیده! شریعت وینا او طریقت چار د پیغمبرانو ده زما رحمت په دوی اوسلام. نه نغوته دنفس اود شیطان اونغته د زړه د روح چار د پیغمبرانو ده عیان.» (روښان، بایزید).

د حقیقت دي بیان

په خیرالبیان کې راغلي دي: «اوبایزیده! اوکښه زده او چار د حقیقت؛ ګوره زده او چار د حقیقت، د طریقت له زده اوله چار به ده په ادمیان «قل رب زدني علما» په قران کې دی بیان الخیر لا یوخر نبی ویلي دي علیه السلام. راوښییه وماوته زده او چار د حقیقت په خپل فرمان اوسبحان! اوبایزیده! حقیقت دی حال د پیغمبرانو او چار یې پټ یادوي او فکر مدام.» (روښان، بایزید).

د معرفت دی بیان

اوبایزیده! وکښه او چار د معرفت، ګوره! زده او چار د معرفت د حقیقت له زده اوله چار ی به ده په ادمیان. اولر وروسته روښان وايي: «راوښییه وماوته زده او چار د معرفت اوهر چه پکې دي مقام دعارف، طاعت او ګناه یې په خپل فرمان اوسبحان، اوبایزیده! د معرفت زده دیګانګی. زده او چار یې هغه ده چې هر چار زما په حضورې کا ادمیان. ګوره! په معرفت کې مقام د قربت د وصلت د وحدت د سکونت دی په تادي وي اعلام، اوعارف واجد مقرب واصل موحد مسکین دی عیان.» (روښان، بایزید).

دمعرفت په بيان کې داوضاحت راځي: «گوره! په معرفت کې مقام دقربت دوصلت دوحدت دسکونت دی په تادي وي اعلام اوعارف واجد،مقرب، واصل،موحد، مسکين وي عيان.» (مومند، قلندر).

له دې جوتيري چې قربت، وصلت،وحدت اوسکونت دمعرفت مقامونه دي اودمعرفت پوري اړه لري. اوجلا جلا مقامونه نه دي.

قلندر مومند هم په دې خبره ټينگار کوي اوهغه را پورته کوي اوليکي: دواړو کې دبايزيد روښان دمصرفياتو په باره کې دحالنامي مصنف ليکي: «اوعارف واحد به يې دقربت دسير خواته عارف توب دی به يې دوصلت دسير په طرف عارف واصل به يې دوحدت دسير په طرف عارف موحد به يې دسکونت دسير په طرف اودتخلقو ابااخلاق الله مرتبې ته راغب کول.» (مومند، قلندر). همدارنگه لږ وروسته زياتوي چې: «شريعت زما خبرې، طريقت زما کردار، حقيقت زما حال اومعرفت زما رازونه دي.» (مومند، قلندر).

له دې خبرو اترو اوبحثونو جوتيري چې روښان دخپل توحيد علم له پاره دغه څلور منزله لازم بولي چې دنورو تصوفي طريقو کې هم شته. اودقربت، وصلت، وحدت اوسکونت سيروونه دمعرفت مراتب گڼي.

چې په دې منزلو کې دوړومببو دريو منزلو نه پس دسکونت درجه صرف کامل پير ته حاصليري. اود بايزيد روښان په باره کې دااخرني څلور مقامات دجدا منزلو په طور دهغه دخپي مريدانو له خوا په ناسمه توگه دمخالفينو دپروپيگندو په وجه پيدا شوي دي چې ښايي هدف به يې داوو چې بايزيد روښان لاره دنورو صوفيانو له لارې بيله اوجلا وښودل شي. سره له دې چې په ځينو تصوفي لارو دا منازل اوسير وسفرونه زيات اوکم ښودل شوي اوتوپير لري خو دا جوتنه ده چې بايزيد خپله طريقه لرله اوځان يې اکې يو کامل پير گڼلو ځکه نو دې مخالفانه پريپيگندو اواعتراضاتو ته زيات خيلمه وه.

په صراط التوحيد اوخيرالبيان کې داخبره څرگنده ده چې دپير کامل په لارښوونه مريد دحقيقت تر مقامه پوري رسيري اوکه دخپل پير له خوا وښودل شوی ذکر جاري وساتي نو دمعرفت مقام ته پورته کيدای شي. دا بيا هغه مقام دی چې په هغه کې ذاکر دعارف واجد مقام ته رسيري اوله هغه نه وروسته چې نور هم پرمختگ کوي نو دا عارف واجد په عارف مقرب بدليري. دې پړاو ته په روښاني فرهنگ کې عارف سامع هم وايي ځکه چې دغور پرده يې لري کيري اونوي اوازونه اوريدلی شي. له دې پړاو نه وروسته چې کله پرمختگ کوي عارف مقرب (عارف سامع) وصلت مقام ته رسيري او عارف واصل شي اودعارف واصل کيدو نه پس دنورې ترقي په نتيجه کې دعارف موحد مرتبې ته اوبيا ددې تعالي وروستی پړاو هغه وخت ترسره شي چې موحد عارف په عارف مسکين بدل شي.

نوكله چې خپلې خبرې راټولوو دې پايلو ته رسيږو چې دروښان لاره. دهغه دخپلو اثارو له لارې زيات دقت اوتامل غواړي. دروښان اعتقادي يا فكري ليدتوگه كې دا جوتيري چې هغه دنبوت دعوه نه كوي خو دخيرالبيان دمتن له مخې هغه داسې شخصيت دى چې دلوى خداى سره له واسطې اومنځگرې پرته سوال اوځواب كوي.

هغه يو عارف اومتصوف دى خود هغه دپراوونو پيل دشريعت له مقامه كيږي. په داسې حال كې چې په فلسفي لحاظ دتصوف اودشريعت دلارو په يووالي كې تناقض شته. كيداى شي دوخت متصوفينو څكه دا غوره بللې وي چې دټولنيزې مواخذي څخه ځان گونبى وساتي.

دپير بايزيد عرفاني لاره كومه تجريدي اوله دنيوي فعاليتونو څخه پردي اوياوې رواني اوروحي سفرونو كې ډوبيدل نه بلكې يوه ټولنيزه اصلاحي پاملرنه هم لري. په دې مانا چې ددروغو اومنكراتو څخه دخلكو ليرې ساتل، دسوداگرۍ اوكركبلي كاروبار ته پاملرنه كول اودخداى لاره تعقيبول، اودوحدانيت لاره يا توحيد په مخ كې نيول دي.

په فرهنگي لحاظ دپښتنو دفرهنگ اومعنويت دغوږيدو اوخبرتيا له پاره هم يې ډير څه پښتنو ته ورکړل. په دې مانا چې له ده وروسته دده پيروان وو چې په پښتو ژبه كې يې بشپړ ديوانونه ايجاد كړل. دپښتو ژبې ليكل اواثار رامنځ ته شول. اوس مور ددې ټكو په رڼا كې دميرزا خان تعليمات كتلى شو اوليدلى شو چې ميرزا خان په څومره اندازه دغه تعليمات پاللي اوروزلي او څومره له دې تعليماتو څخه ترمخه تللى دى.

په پورتنيو توضيحاتو سربيره بايزيد روښان په عقايدو كې داسماعيليه فرقي اغيزي هم شته - مشهور عالم مولانا محمد شفيح لاهوري په انسېكلو پيډيا اف اسلاميكا كې په دې باب يوه مقاله لري چې دحالنماې په استناد يې پرې ليكنه كړې ده اوداسماعيليه فرقي اصول يې تشرېح كړي دي - دغه برخه زما په اثر «په حالنامه كې د بايزيد روښان عرفاني اوفلسفي څيره» كې په تفصيل سره راغلي اويادونه شوي ده - اوهم دغه اصول په پرتليزه توگه تشرېح شوي دي چې دلته يې بيا ځلي يادونه دمقالې له حوصلي بهر ده. په هر حال د بايزيد روښان اودهغه دفكري لارې په بابا څو ډوله نظريات موجود دي:

(۱) عرفاني نظريه

(۲) ملي نظريه

(۳) عوامي نظريه

خو ددې ټولو نظرياتو له نچور نه جوتيري چې دانگلز دبرگري پاڅونونو دتيوري له مخې روښاني نهضت دشكل له پلوه يو عرفاني اودمحتوا اوماهيت له پلوه يو خود بخودي عوامي اولسي غورځنگ وو - چې په خپل وخت كې يې دارتودوكسي مذهبي دوگماتيزم په وړاندې قد علم كړي په

فرهنگ اومعرفت کې یې اغیزمنې طرحې وړاندې کړې دښځو ازادې، دموسیقی ادب اودپښتو ژبې په برخه کې دیو رنسانس په توگه اغیز لرلي دي.

منابع

- نفیسی، سعید، سرچشمهٔ تصوف در ایران. تأثیر تعلیمات بودایی در فرهنگ ایران از نظر فلسفي، تهران: ۱۳۴۳.
- مجروح، سید بهاؤال‌الدین، بودا چنين می‌گفت، آریانا مجله، دویمه گڼه. کابل: د تاریخ ټولنه د اطلاعاتو او کلتور وزارت، ۱۳۵۲ کال، ص ۲۱.
- حلول: له عرفاني پلوه په دې باور درلودل چې خدای تعالی په هر څه کې حلول کړی اوامتزاز لري - لکه په خرما کې خوړوالی - فرهنگ سجادي ص ۳۲۸.
- طبیبی، عبدالحکیم، تصوف و عرفان در افغانستان، کابل: اطلاعات و کلتور، ص ۵.
- میخایل، ای. زند، نور و ظلمت در تاریخ ادبیات ایران، ایران، تهران: خ ۲۵۳۶ (۱۹۷۵) ارشليم. ۱۴۱ مخ.
- دوست محمد کامل مومند (رحمان بابا)، پېښور، چاپ ۱۲۶.
- رشاد عبدالشکور، د واصل روښاني څو شعرونه سریزه، مخ ۲.
- قلندر مومند، خیرالبیان تنقیدي مطالعه، پېښور چاپ، کال: ۱ مخ.
- روشن، بایزید، خیرالبیان، کال ۱۹۵۹

سوله او جگړه د ادبياتو په هنداره کې

عبدالوکيل سوله مل، ليکوال

د سولې او جگړې مفاهيم په خبله د بشر او انسان په خیر خورا لرغونی تاریخ لری او ځنې اروا پوهان خو په دې عقیده دي چې د جگړې او تیری ځانگړنه د انسان طبعی او ذاتی غریزه ده او ځنې فیلسوفان لکه مالتو بیا په دې خبره ټینگ ولاړ دي چې جگړه د بشر له ورځ په ورځ پراخیدونکی نفوس څخه خړوبیږی او وایی چې که د انسانانو ترمنځ جگړې او شخړې پېښې نشی د انسانو شمیر او تراکم به دې حد ته ورسیری چې نه به د ځمکې په کره کې د ژوند کولو یوه ټوټه ځمکه او نه هم په پوره اندازه د ضرورت وړ خواړه ورورسیږی. خو ددې سره سره بیا داسې فیلسوفان هم شته چې جگړه گرد سره غندی او هغه د انسا نی ژوندانه لویه بدمرغی او وحشت گڼي.

بله ډله هم شته چې د لومړۍ او دویمې ډلې پوهانو پر خلاف نه خو جگړه بیخي غندي او نه هم د هر ډول جگړې سره جوړ دي. ددوی له نظره د شتمنو او نیستمنو، د ښکیلاک گرو او د ښکیلاک لندو تر منځ جگړه یو ضروری خبره او د ټولنې د پرمختگ، برابری او عدالت د ټینگښت یوازینی لار ده. سوله او جگړه نه یوازې د گڼو تاریخي دورود فلسفی مکتبونو اساسی موضوع او مضمون و بلکې د ټولنیز شعور د گڼو ډولنو او بڼو اساسی عناصر جوړول. د بیلگې په توگه د نړۍ گڼ ادیان د جگړې او سولې په اړوند خپل ځا نگړی ارشادات لری: د انجیل سپیڅلی کتاب خپلو پیروانو ته داسې بلنه ورکوي... تا سو ته چې زما خبرې آوری وایم، خپلو دښمنانو سره محبت وکړی، هغوی ته چې تا سو ته ښکښلې کوي د خیر دعا وکړی، هغوی ته چې له تا سو سره بد رفتاری کوی د خیر دعا وکړی، کله چې مو څوک په څپیره وهي د مخ بله خوا هم ورواړوی! او که څوک مو مال وړی هغه مه غواړی! له نورو سره داسې چلند وکړی چې غواړي له تا سو سره یی وکړي.

د اسلام د سپیڅلی دین په مبارک کتاب قران شریف کې هم راغلی دي: *والصلحو الخیر:* (سوله خیر دی). د بودا په نصیحتونو کې هم راغلی دي: بس باید نیکمرغه اوسو له نفرته پرته، او د هغو وگړو ترمنځ چې یو له بله کرکه لری ازاد او لیری وگرځو.

دا چې جگړه د بشریت د مادی او معنوی پانگې له منځه وړل دي، ویره، غم، وینې، مړی، لوړه تنده، ویجاړی او تباهی ده او سوله د هغې پر خلاف د عقل، منطق او عا طفې یو ځای کول او د بشر د حقونو او ازادیو د ټینگتیا یوازینی وسیله او لار ده، خیر دی او دانسانانو تر منځ د تربگنۍ پر ځای دوستی او مینه روزي. نو له دې امله نه یوازې د ډیرو فلسفی مکتبونو، ادیانو... او نورو ایدیلوژیکو

سيستيمونو مهم عنا صر جوړوی، له دې کبله د نړۍ د لويو او نا متو مشا هيرو د پا ملرنې وړهم گرځيدلی ده. او ددوی ديبلو، بيلو او ځا نگر و فلسفو او متضادو نظريو سره سره يی د جگړې په غندنه ډيرې غوره ويناوې او لارښوونې په ميراث پريښی دي چې د سولې سره ددوی له بې سارې ليوالتيا، مينې او محبت څخه خړوبیږی، او نن يی د غوره ويناوو په فرهنگ کې لوړ ځای نيولی دی. لاما رتين وايی:

زه سوله غواړم په هره بيه چې وي.

ناپليون سره له دې چې يو لوی پوځي سپهه لار او د لويو نړيوالو جگړو او يرغلونو رهبر پا تی شوی دی د جگړې د پيښيدو په اړه وايی: هغه هيوادونه چې سوله غواړی بايد د ستونو د چوخولو ډډه وکړی او که نه ددغو ستونو چوخول به د توپونو په ډزو واوړی. کښدی د جگړې زړه بورنونکې ډرامه داسې تصويروي: که چيرې بشریت جگړې ته خاتمه ورنکړي جگړه به بشریت ته خاتمه ورکړي. ميلتن د سولې برتري داسې ستا يی: د سولې برياوې د جگړې د برياوو کمې نه دي.

لوی امريکايی ليکوال ارنست همينگوی اويا کلونه وړاندې جگړه ستر جنا يت او نا ولتوب وباله، دی وړاندیز کوي: ټوله هغه کسان چې جگړې ته لمن وهي او له هغې گټه پورته کوي د جگړيزو عملياتو په لومړۍ ورځ با يد نا بود شي. د بلغاريا نا متو هيو ما نيست او پوه لاتارق ليکي: جگړه نه يوازې د اقتصادي او ټولنيزې ودې خنډ گرځی، بلکې د کلتوري ارزښتونو مخه نيسي، اخلاق کمزوری کوي، د يوه نسل په اوږدو کې اخلاقي او معنوی برياوې زموږي. خودخواهی، بدرنگي او منفی ارزښتونه واکمن کيږي. د غه حقيقت دبشریت په تاريخ کې د څوارلس زرو جگړو په پا بله کې ثبوت ته رسيدلی دی.

د مذهبونو، اديانو او د نړۍ د مشا هيرو د غوره ويناوو تر څنگ ادب هم چې د ټولنيز شعور بنسټيزه برخه جوړوی د خپل پيدا يښت له لومړۍ ورځې د سولې ستا يښې او نما نځنې او د جگړې غندنې ته په خپلو گڼو هستونو کې ځای ورکړی دی چې د نړيوال فلکلور او ادب په زيرمه کې خوندي دي او اوس يی د ټول نړيوال فرهنگ او فلکلور نا يا به ملغرلی بللی شو.

سوله او جگړه چې ټولنيزې پديدې دي او له دې لورې بشر ډيرې ربړې، اسا نتياوې، غمونه او بنادۍ، بدبختۍ او نيکمرغۍ په ځان زغملی دي. د نړيوال فلکلور يک ادب لويه برخه جوړوی او د هر هيواد په ځا نگرې فولکلور يکو ادبی ژانرونو کې ځا نگرې ځای لری. تر کومه ځا يه چې متلونه د اولسی ادب نړيوال ژانر دی او جگړه او سوله هم نړيوال مفا هيم او پديدې دي. د گڼو هيوادونو د فولکلور په دغه ژانر کې د سولې او جگړې انځور ډير ښه ځلېږی. لومړی هغه نړيوال متلونه راخلو چې له جگړې کرکه ترسيموي:

ایټالویان وای: جگړه هغه وسله ده چې خود پسنده انسان پرې ځان نورو ته نښی. فرانسویان باور لری چې: د بشریت ټولې بریاوې تل د یو تصاف له مخې لاسته راغلی نه د جگړې له لارې.

د یونانیانو متل دئ چې: جگړې تل د لیونیو له خوا پیل او د لیونیانو له خوا پای ته رسیږی. د المانیانو متل دئ چې: په سوله ایزه فضا کې د چرگو هگی ډیرې نښې دی تر دې چې په جگړې کې دی سړی چرگې ولري.

د نړیوال فولکلوریک ادب د متلونو ژانر همدومره چې د جگړې د غندلو او کرکې له درکه بدای او مور دئ د سولې ستاينې ته یی هم زیات شمیر متلونه ډالی کړی دي:

چینیایان وایی: د سولې د ساتونکې دنده د جگړې له قوماندان نه ډیره درنه او مهمه ده.

د فرانسویانو متل دئ: په هغه هیواد کې چې سوله وی هلته د وگړو عمر اوږد وي.

یونانیان وایی: هغه نوم چې د سولې سره لاسته راځي ولې بې د وینو په تویدو تر لاسه کوی.

او د ایټالویانو متل دئ چې: د سولې ساتنه د جگړې له ودرولو ډیر ارزښت لری.

کلاسیک ادب چې د نړیوال ادب اوږد تاریخ لری هم د سولې د درناوی او نما نځنې په برخه کې بې شمیره بیلگې او نمونې لري چې تل به د نړیوال ادب په شنه آسمان کې د یوه ډیرروښا نه ستوری په څیر په خپله ښکلا او ځلا د ادب مینه وال خوښ وسای. هغه لومړنی لیکوال چې په دې برخه کې یی تر ټولو ډیر اثار کښلی دي او د سولې ایزی ډرامې د پلار لقب یی گټلی دی د لرغونی یونان د کمیدې اثارو بنسټ ایښودونکی ارستوفان دئ. هغه نه یواځې د لرغونی یونان او د خپل زمان پښې او انسانی واقعیتونه د لومړی ځل لپاره د کمیدې په بڼه انځور کړل بلکې د جگړې پر بدرنگی، وحشت او ویره با ندې یی هم د خپلې زمانې گڼ انسانان او دده د اثارو مینه وال وځنډول ددې ادعا د ثبوت لپاره دده دوهمې راځلو:

دده لمړی ډرامه سوله نومېږي. د دې کمیدې اتل یو جگړې ځپلی انسان دئ چې د سولې لپاره هلې ځلې کوي. د سولې د ټینگیدو امکانات شته خو هغه نه سترې کیدونکې مبارزې ته اړتیا لری. د سولې خدای د خلکو په ځنځیر تړلی دئ د تریلی په نامه بزگر د نورو زیار کښانو سره یو ځای د سولې د خدای په بڼه راولاړېږی، دی وایی: هله ورنو اوس ددې وخت رارسیدلی چې کښینو او تربگني هیره کړو، جگړو او لانجو ته شا کړو، ارامی او هوسا یڼه رامنځته کړو او له بری څخه وروسته خلکو ته داسې غږ کوي: توره او ډال پر ځمکه کیدئ د کښت او کر په لور گا مونه پورته کړئ، ستا سپ په سرونو د نیکمرغی لمر ځلېږي او په دې توگه ډرامه د خلکو د خوښی او خوشحالی په چیغوا و آوازونو پا یته رسیږي.

ښځې د خلکو په شورا کې دده بله ډرامه ده چې سوله ایزه محتوا لري: ډرامه په دې ډول ده: د پرگسار په نامه ځوانه او زړوره ښځه نورې ښځې د ادارې کارونو او دندو نیولو ته رابولي، سبا گهيځ د خلکو د شورا ټولې څوکۍ چې قوانین ورباندې طرح او پلي کېږي په خبل واک کې راولی او نیسی یی او په دې ډول د واک چارې ښځو ته لیردول کېږي. دوی ټاټوی چې د نارینو په پرتله په ادارې چارو کې بریالی دي. د شورا په لومړنۍ غونډه کې سمدستی داسې مهمې پریکړې تصویبوي: لومړی د جگړې پای او د سولې ټینګښت په ټوله نړۍ کې، دویم، د خصوصي ملکیت له منځه وړل. له دې سره سره چې دوی په لومړۍ سر کې دوهمې پریکړې ته غاړه ږدي خو ډیر ژر بیرته پښیمانېږي. د خلکو شورا له همدې وجې بیرته ږنګېږي. په دې ډول د ښځو واکمنی پای مومی او هریو پخپل کار پسې درومي.

هسې خو له ډیرې لرغونې زمانې راهیسې فلکوریک او کلاسیک او اوس معاصر ادب ټولو داسې په زرګونو اثار هست کړی دي چې له جگړې څخه ژوره کرکه یی اساسی مضمون جوړوی. او دا یوه حتمی خبره هم ده ځکه بشر په دې ټولو زمانو کې تر اوسه د جگړې ترخه زهر څکللی دي. خو په ورستیو دوو پېړیو کې د جگړې ضد ادبی اثار له بله هر وخت ډیر پنځول شوی دي، دا دوه پېړۍ که له یوې خوا د بشری پرمختګ د چټک یون پېړۍ وې نو له بلې خوا دغه دوې پېړۍ او روانه پېړۍ د گټو بې سارو تباہ کونکو جگړو شا هده ده. چې د لویو تراژیديو شا لید لری. او خورا بې شمیره کړاونه یی د خلکو په برخه کړل. ډیری لیکوال چې په دغو بېړیو کې بې ژوند کړی هرومرو ددغو جگړو تر اغیز لاندې راغلی دي. په همدې اساس ددوی بی شمیره اثار سولې ته ډالی شوی دي. له بلې خوا څرنگه چې ادب کومه مجردة ټولنیزه پدیده نه بلکې په ځان نګړو ټولنیزو پروسو او بهیرونو پورې تړلی دي او د ټاکلی زمانې او مکانی وحدت محصول دي، هرومرو هم باید هغه څه انځور او ترسیم کړی چې پینښ او رامنځته شوی وي او که داسې نه وي. هغه بیا خپل ځا نګړی مفهوم له لاسه ورکوي. او بیا دخلکو جما لیاتی تنده نشي ما تولی. خو د واقعیتونو په هنری راسپړنه او تفسیر کې د لیکوال ځا نګړی فردیت او فلسفه هم رول لری. ددې ښه مثال او بیلگه د نړۍ دوه ستر لیکوال: لیف نیکولای ټولستوی او ارنست همینګوی دی. سره له دې چې دوی دواړه په بیلو پېړیو کې چې د بیلو بیلو پینښو، بدلونونو او واقعیتونو له مخې خپلې ځا نګړتیاوې لری، اوسیدل. خو دواړو یوه گډه وجه لرله او هغه په جگړو کې ددوی نیغه برخه اخیستنه ده. ټولستوی توپچي فو ځی افسر وو، او همینګوی د یوه سرتیري او خبریال په توګه په لومړۍ نړیواله جگړه کې گډون وکړ، او ددغه گډون له امله هغه ډیر ژر د جگړې زهر هم وڅکل او په ځوانه ځوانۍ اتلس کلنۍ کې سخت ټپي شو. ټولستوی له افسرۍ استعفا وکړه او همینګوی هم د پوځی خدمت سره مخه ښه وویله، خو دواړه د جگړې وحشت د ترسیم لپاره په جگړو کې گډون ته اړ وتل. ټولستوی پخپله خوښه په ۱۸۵۱ میلادی کال د روسیې په یوه

یرغل کې چې د روسیې پوځ له خواغ د قفقاز په غره والانو با ندې وشو برخه واخیسته او وروسته له قفقاز څخه سیواستوپل ته لاړ. او په ۱۸۵۴-۱۸۵۵ کلونو کې یې د ترکانو په ضد د کریمیا په جگړه او د سیواستوپل په مدافعه کې ونډه واخیسته. همینگوی پر دواړو نړیوالو جگړو برسیره د اسپانیا په کورنۍ جگړه کې هم برخه واخیسته او د جگړې وحشت یې له نږدې وکوت.

همدغو گټو تکیو له کبله هغوی دواړو ددغو جگړو چې له نږدې یې لیدلې وې، د واقعياتو هنری ترسیم وکین. دبیگې په توگه د قفقاز په یرغل کې له گډون وروسته تولستوی د قفقاز او د سواستوپل په جگړو کې د گډون وروسته د سواستوپل کیسې ولیکلې. په جگړه کې دمخامخ برخه اخیستلو برسیره ددغو دواړو لیکوالو فردی فلسفه او ددوی ځانگړې نړۍ لید هم ددوی په ادبی تخلیقا تو کې بې څه نه دي. دواړه لیکوال سره له دې چې د خوارانومل او ملگری وو، له انسانی نا برابری یې خورا بد وړل او د ټولنیز عدالت د ټینگیډو کلک پلویان وو، بیا یې هم د خلکو د ذهنیتونو روښانه کول او د ځان اخلاقی اصلاح د بې وزلی او نا برابری د له منځه وړلو یوازینی لاره او د عادلانه ټولنې د جوړښت یوازینی وسیله بلل او په دې لار کې د هر ډول تشدد او مبارزې خلاف وو.

دغه مشترک تکی و چې دواړو لیکوالوبرسیره پر لنډو کیسو او وړو رومانونو چې د جگړې څخه د ژورې کرکې بوی ترې خوت، ستر او لوی رومانونه ولیکل، چې نن یې د نړیوال ادب گلبن د خبلې ښکلا او ځلا په وسیله رنگین ساتلی دی. یو له دغو رومانونو د تولستوی د «سوله او جگړه» او د «حاجی مراد» رومانونه او د «یرغل» لنډه کیسه ده. دغه اثار چې په پوره منطقی تسلسل کې په جگړه د ورگډو اتلانو د ژوند او حما سو انځور کاري، د جگړو د ځینو خواوو او واقعیتونو لکه ویجاړیو، وړانیو، وژلو، سوزولو ننداره وینو او دده جگړې د غندنې منطق او استدلال سره بلدېرو. د مثال په ډول د تولستوی د یرغل کیسې په یوه برخه کې لولو: له همدې کبله مې د ځوانۍ په احساس افسوس وکړ، په جگړه کې د خوشحالی لپاره هیڅ شی نشته کله چې یو سړی ډیرو جگړو ته لارشی، هغه وخت بیا هم خوشحالی نه احساس سوی. دمثال په ډول همدا اوس مور شل تنه افسران جنگ ته روان یو، ښکاره ده چې له دغو نه ځنې مړه او ځنې تپیان کیږي. نن یو مری سبا بل مری نو په دې کې د خوبۍ ورکوم شی نشته. د همدغه داستان په بله برخه کې د ځینو وگړو د جگړایز ذهنیت په وحشت او جنون داسې انډیښنه څرگندوي: ایا انسانانو ته په دغې ښکلې نړۍ کې او ددغه پراخ آسمان لاندې د ژوند ځای تنگ وي. په دغه زړه وړونکی طبیعت کې څنگه د انسان په زړه کې د بدۍ، کسات او داسې نورو ناوړه څیزونو احساس ځان ساتي؟ ښایې د انسان له زړه د طبیعت سره په یو ځای کیدو کې چې د ښکلا او نیکی مخامخ څرگندونکی دی ټولې بدۍ ورکې شي.

ارنست همینگوی هم څرنگه چې د جگړو برخه وال و او د جگړو تر څه زهر یې ځکلی دي، زیا تره گنې هستونې یې د جگړو پېښو او واقعیتونو ته ډالۍ کړې دي. هغه نه یوازې په دې برخه کې

گن ادبی داستانی اثر پربیني دي بلکې په دې اړه غیري داستانی اثر هم لری: «له غرمې وروسته مړینه» ۱۹۳۲ کال یی ښه بیلگه ده. خو د هغه د هغو هنری داستانی اثر و شمیر چې د جگړې وحشت یی د تولستوی په خیر په لوړ هنری کمال انځورکړی دی، خورا لوړ دی. «پینځمه ستن» دده هغه ډرامه ده چې د اسپانیا کورنۍ جگړه یی پکې ترسیم کړې ده. «خلک په جگړه کې» یو تاریخي داستانی اثر دی. «دسیند په غاړه د ونو په منځ کې» په وینز او او دهغه په غاړو کې د یوه امریکایی افسر د ژوند ورستی شیبې انځوروي. لنډه دا چې د دویمې نړیوالې جگړې په وړاندې چې په بیلا بیلو سطحو یی پکې برخه اخیستې وه استهزا امیزه عکس العمل دی.

خو ددغو ټولو داستانی موضوعاتو په منځ کې چې جگړه پکې د کلکې متروکې لاندې راغلې ده، دده «له وسلې سره مخه ښه» پکې لوړ ځای لری. همینگوی دا اثر هغه وخت خلق کړ چې د لومړۍ نړیوالې جگړې لس کلونه تیر شوی وو خو د جگړې د تراژیدۍ او وحشت خاطرې لا د بشریت په ذهن کې ژوندۍ وې. په دې لس کلن زما نی واټن کې همینگوی د جگړې ټولې ترخې پینې را ټولې، سره یو ځای او وگډلې او بیا یی ددغه تلپاتې رومان په لیکلو پیل وکړ. په دې رومان کې د جگړې په نسبت د همینگوی ژوره کرکه د یوه امریکایی افسر او برتا نوی نرسې د ترژیک داستانی په ښه بیان شوی دی. همدا شان د سویس بی طرفی د رومان مهمه برخه جوړوی. رومان د یوه ځوان امریکایی چې فریدریک هنری نومېږي د ډراماتیک او تراژیک برخلیک انځور دی. نوموړی د نورو په خیر د یوې بې معنی او بې مفهومه جگړې خونړی سمندر ته ورتیل وهل شوی دی. هغه کسان چې د وینو په دغه سمندر کې په ډیره سختۍ لامبو وهی، ټول افسران او که سرتیري دي له یوې مخې د سمندر ساحل ته د پورې وتلو په هیله دی خو یو هم نه پوهیږی چې د ژغورنې غاړه چیرته ده؟ نه پوهیږي کومه لار غوره کړی. هیشوک هم د آمینو او قوما ندانانو له پریکړو څخه خبر نه دي. یو ځل د شا تگ امر ورکول کیږی خو وروسته د شا تگ په لار کې ورته نور سرتیري او افسران گمارل کیږي چې د شا تگ مخه یی ونیسی او خبره دې ځای ته رسیږي. چې څوک شا ته را گرځی که افسر وی که سرتیري وژني یی. د اثر اتل فریدریک سره له دې چې له جگړې ژوندی راوځي، خو ټول وجود یی له ټپونو ډک وي. په پای کې ځان یوه هوټل ته رسوي.

په پښتو معاصر ادب او په ځانگړي ډول پښتو شعر کې د جگړې ناورین او د سولې هوس خورا ښا یسته انځورونه لری چې د پښتو ادب نادرې نمونې یی بللی شو:

ننگیال په دغه عا طفی شعر کې څنگه ښه او په عالی ډول د جگړې له وحشته خلک راگرځوي:

ای ښکاری اشنا درته سلام کوم

پرېږده چې دا سپینې مرغۍ والوزي.

لاړې شي جوړې جوړې گلونه شي

ښکلی شي، ښا یسته شي امیلونه شي.

واخلي په وزرو کې تنکي بچي

وموښي سڼو کې گلالي بچي

سپڼي سرې مښوکې زرکني بچي

پام کوه

پام کوه ما شي له گوتې مه وروږه

په دې شعر کې څنگه جگړه مارو ته زاری کوی او د وړانولو یی د گرځون په پار څنگه په مهارت دوی

ته خپله ځولی غوړوي.

دا کلی مه وړانوی

گوری چې هلته لکه زرکې زموږ د کلی نجونې

گوری چې هلته د بامو پر سر نورسې پیغلې

کتار، کتار

د لمر تر وړانگو خپل پیکي جوړوي

او مینو ژبو

دپیغلتوب غوړ کې د ځوان هوس سندرې بولي.

دا کلی مه وړانوی.

دا کلی مه وړانوی

د پښتو د معاصر شعر بل وتلی شاعر پیرمحمد کاروان د هیواد ناوړین په یوه شعر کې څنگه ښه

انځوروي:

راشه د رحمت بارانه ښار اخیستی اور دی

ژوند لکه د کلی د چنار اخیستی اور دی

راشې زما اوښکې ورله یوسې بلبلانو

سوځي درنه ښکلی لاله زار اخیستی اور دی

نه یی د چا لاس لکه امیل له غاړې تاو شو

غاړه کې بې خپل د غاړې هار اخیستی اور دی

په یوه بل شعر کې د سولې د راتگ زیري داسې کوي:

مرورې مستې زانې به بیا راشي

کتیوری به له سندرونه ډک راوړی

د ښکاری لاس به وچیري تر څنگلو

ورپسې که به لينده يا ټوپک راوړي
 دغه تېرى ما شو مان گلونه نه دى!
 خداى به دوى ته هم د پرځې پتک راوړي
 هوسى سترگې به دې بس غزل ويونه
 بې له ترهې به کبلې روى تيونه
 په بل شعر کې له روانې وړانې، جهالت او ويره څنگه خداى ته خپل عرض وړاندې کوي:
 لويه خدايه! لويه خدايه
 ته پرده دپيغمبر د خرقې وکړې
 پر وطن چليپرى راج د ابو جهل
 هرې خواته اجل خپور دى
 کليوال مو پورورې
 د مرگي د سوداگرو
 پرې د ژوند د سکو پور دى

د پښتو نوبتگر شاعر عبدالغور ليوال څنگه بيا وگړي آبادى. ته رابولى او له جگړې يى منع کوي.
 هله يا هو هله يا هو ووايه
 هله ميراته وسله وغورځوه
 هله راځه هله پا يڅې بد وهه
 هله ځولى نيسم منې څنډ وهه.
 هله چې وړانه چوتره جوړه کړو
 د کلا برسر کې حجره جوړه کړو
 هله ما شينه له اوړې کوزه کړه
 چې ترې خپرى ته زينه جوړه کړو.

په ټوکه شعر کې بې څنگه د جگړې د جنون او زموږ د اولس تياره برخليک بنا يسته انځور ويستلى دى.

ټوکه

يو ليونى بل نه پوښتنه وکړه
 که اوبه اور واخلي، ما هيان به چيرې کډه وکړى.
 هغه ځواب ورکړ چې:

زموږ د کلى تر سيندونو او ويالو به راشى

خُکِه چي دلته که هر خومره وچکالي هم راشي

لا په سيندونو او ويالو کي مو بهيري وينې

دلته دوينو وچکالي نه راخي.

خُکِه ما هيان به ټول همدلته راشي

ليونی کړس وخنډل

ته خو رښتيا چي ليونى ښکاري

مگر ما هيان خه آفغانا ن خو نه دي.

چي به د وينو په سيندونو او ويالو کي لامبي.

درويش درانی يو له هغو وتلو شاعرانو دئ چې د شاعرۍ لويه برخه يی د جگړې له کرکې اساسی مضمون جوړوی:

دده دا غزل د دده دغو شعرونو يوه ښه بيلگه ده:

رنگ به وي تر خو پوري په وينه توره ما ته کړه

زړه د خلکو وگټه په مينه توره ماته کړه

هر کانی په وينو باندي سور دی اوس مينځل غواړي

شه زياتي راکوز د آس له زينه توره ماته کړه

مينه د دنيا چي څوک زخمي کړي رغتيا نه لري

خله دي په زړه کي دا زرينه توره ماته کړه

جوړ به يې له اوسپني زنجير کړي د چا پښو لره

خه وشو ظالم که خپله سپينه توره ماته کړه

نه د ماشوم مخ گوري او نه د شاليللا سينه

پورته شه دروېشه دا بې دينه توره ماته کړه

د پښتو معاصر و شاعرانو تر څنگ د گڼو کيسه ليکوالو ډيری کيسې هم د جگړو د وحشت انځورونه کښلی دي خو دا ټولې بيلگې د خومره والی او څرنګ والی له مخې د پښتو معاصر شعر سيالی نه دي او په دې برخه کې پښتو شعر خورا ډير دبره دئ.

په ورستيو څو کلونو کې د سولې کيسې او شعرونه په گڼو ځا نګرو ټولګو کې راټول شوی او گڼ ادبی مجالس او نا ستې پرې د بحث لپاره رابلل شوی دي. هيله ده د هيواد د نورو مدنی حر کتونو په څير زموږ د ليکوالو او شاعرانو دا ايجادات هم پخپل وار زموږ په گران هيواد کې د تلپا تې سولې په ټينګيدو کې اغيزمن واقع شي.



مکتب امنیتي هرات

Herat School of Security



@AISS_Afg



www.facebook.com/AISSAfghanistan



https://t.me/AISS_Afg



www.aiss.af



contact@aiss.af



+۹۳ ۷۹۹۸۴۰ ۱۶۱

ISBN 978-9936-8070-6-8



9 789936 807068