

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۲/۷

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۵/۲۲

مقاله پژوهشی

فصلنامه علمی عرفان اسلامی

سال هجدهم، شماره ۷۰، زمستان ۱۴۰۰

[DOR:20.1001.1.2008.0514.1400.1870.96](https://doi.org/10.1016/j.2008.0514.1400.1870.96)

تأملی در حلقه ارتباط عرفان و جامعه‌شناسی دینی

شهرام باسیتی^۱

منیره مرادی‌نسب^۲

رنگین نگار کرمزاده^۳

چکیده

دین، مقوله جدایی‌ناپذیر جامعه است. هر دینی دستورهایی دارد که بنابه سطوح و رده‌های گوناگون جامعه، تفسیر و تحلیل می‌شود. جامعه هم‌نوا با دین پیش‌می‌رود و بیشتر نیازهای خود را از آموزه‌های دینی می‌جوید. در این خصوص، جامعه‌شناسی رفتاری هم‌نوا و موازی با دین دارد، یعنی نظریات جامعه‌شناختی را تافته جداافتاده‌ای از دین فرض نمی‌کند. از طرف دیگر، در تاریخ ایران (و بیشتر سرزمین‌ها)، پدیده‌ای به نام «عرفان» داریم. با اینکه در دیدگاه اول، ممکن است این‌گونه به نظر رسد که عرفان یا تصوف، خلاف خواسته‌های جامعه حرکت کرده‌است و نظریات آنارشیستی دارد؛ اما با تحلیل تمام دیدگاه‌های عرفانی در تمام رده‌های تاریخ، می‌توان این ادعا را رد کرد و گفت که: عرفان (تصوف)، دین و جامعه‌شناسی در یک راستا حرکت کرده‌اند. یافته‌های پژوهش حاضر که به روش تحلیلی - توصیفی انجام یافته، نشان می‌دهد عارفانی مانند سنایی غزنوی، عطار نیشابوری، مولوی و هم‌فکران آنان، نظریه‌های عرفانی دارند که می‌توان آن‌ها را در ذیل جامعه‌شناسی مطالعه کرد.

مهم‌ترین فرضیه‌ای که می‌توان در این نقد و بررسی عنوان کرد این است که عرفان و تصوف اسلامی ایران، برپایه نیازهای جامعه شکل گرفته و سعی دارد نظریات خود را براساس موازین اجتماعی ارائه دهد.

کلیدواژگان:

دین، جامعه‌شناسی، جامعه‌شناسی دینی، عرفان، تصوف.

^۱ - استادیار و عضو هیأت علمی گروه علوم اجتماعی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران. نویسنده مسئول:

Shahram.basity@gmail.com

^۲ - مربی و عضو هیأت علمی گروه علوم اجتماعی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران.

^۳ - مربی و عضو هیأت علمی گروه علوم اجتماعی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران.

پیشگفتار

دین اسلام، سطوح لایه‌هایی از جامعه را تبیین می‌کند. این نوع لایه‌ها عموماً در جامعه‌شناسی دینی مطالعه می‌شوند. عقلانیت، نقش مهمی در این میان دارد. در جوامع گوناگون بشری بحث و جدال‌های فراوانی درباره نوع و دامنه آن شده‌است؛ اما چیزی که مشهود است اینکه عقلانیت، زیرساخت تمام قوانین اسلامی، شرعی و زیرمجموعه‌های آن را دارد و «عقل عرفی» که برگرفته از تفکر عقلانی است، در زندگی روزمره انسان جریان دارد. (رک، پارسانیا، ۱۳۸۱: ۷)

عقل و عرف، تعریف‌های خاصی دارند. «قوه‌ای است که انسان براس رسیدن به حقایق ثابت هستی از روش آن استفاده می‌کند.» و عرف «قاعده‌ای است که به تدریج و خودبه‌خود میان همه مردم یا گروهی از آنان به‌عنوان قاعده‌ای الزام‌آور مرسوم شده‌است.» (کاتوزیان، ۱۳۸۲: ۱۷۸)؛ این دو گاهی عین هم پنداشته شده‌اند (عمید زنجانی، ۱۳۶۶، ج ۲: ۲۱۸-۲۱۹)

دین در بسیاری از معارف بشری ریشه‌دوانده‌است. هنگام تحلیل سرفصل‌های جامعه‌شناسی، فلسفه، عرفان، مردم‌شناسی، و ... مشاهده می‌شود که دین و آموزه‌های دینی، گاه اساس و اصل بحث و بررسی است. به سخن دیگر، حلقه‌های ارتباطی قوی تری میان این مفاهیم و دین (اسلام، مسیحیت، زرتشت و ...) وجود دارد.

دین مقدس اسلام، یکی از کاراترین و خردورزانه‌ترین دین‌های جهان است. در دامن دین اسلام، «فلسفه» (اندیشیدن، فکر کردن)، «هنر» (نقاشی، خطاطی، معماری، نمایش‌نامه، تعزیه)، «عرفان» (ارتباط انسان را با خدا ایجاد کردن، خدا را به عقل انسان نزدیک کردن و لذت رابطه با حق را به مذاق بشر چشاندن) و بسیاری دیگر پرورش یافته‌است.

جامعه‌شناسی نیز همچون سایر علوم انسانی و اجتماعی، ارتباط تنگاتنگی با «دین»، «آیین‌های دینی» و «آموزه‌های دینی» دارد. به‌دیگرسخن، بسیاری از سرفصل‌های جامعه‌شناسی و مردم‌شناسی با دین تعریف یا مطالعه می‌شود. این رویکرد، جامعه‌شناسی دینی خوانده می‌شود. «عرفان» (یا تصوف) از میراث‌های کهن جامعه اسلامی ایران است. مطالعه پیشینه تصوف و به تبع آن، عرفان اسلامی، نشان از آن دارد که خوشه‌چین بسیاری از آموزه‌های جامعه و مدنیت جوامع مسیحی یا بودایی بوده و به‌نیکویی

۱- عرفان مطابق با عقل، نه عرفان یا تصوف پشمینه‌پوشی، گوشه‌گیری در زاویه‌ای، خمودگی، فقر و مسکنت و ...

توانسته، هر نوع انحراف یا آلودگی را از دامن پاک‌گرداند و در متن دین مقدس اسلام، به زیباترین صورت پرورش دهد.

در برهه‌ای از تاریخ ایران، جامعه‌شناسی دینی و عرفان اسلامی، دوسوی یک سکه بوده‌اند، یعنی ارتباط همگنی باهم داشته‌اند و پایه و اساس یکسانی در عمل یا تئوری داشته‌اند. در این پژوهش سعی می‌شود نکات مشترک این دو بررسی و تبیین شود.

بحث

دین - جامعه‌شناسی

دین مفهومی خاص است که در مطالعات گوناگون بشر از ابتدای پیدایش تا حال دربارهٔ چندوچون آن بحث شده‌است. این مباحث گاه به منازعه ختم شده، گاهی صلح یا آمیختگی خاصی ایجاد کرده و گاه بدون جدال و دعوا، چونان دو خط کنار هم، به راه خود ادامه داده‌است. مطالعات جامعه‌شناختی دین به صورت یک ایمان مدنی و فردی در نوشته‌های فیلسوفان و متألهان یافت می‌شود که برای ساخت یک فلسفهٔ انسانی بر پایهٔ ایده‌آلهایی دربارهٔ آزادی، برابری و عدالت، صلح و دوستی و زدودن هر نوع جرم گروهی و فردی تلاش می‌کنند. سبحانی در تعریف دین می‌گوید: «دین معرفت و نهضتی همه-جانبه به سوی تکامل است که چهار بُعد دارد: اصلاح فکر و عقیده؛ پرورش اصول عالی اخلاق انسانی؛ حُسن روابط افراد اجتماع و حذف هرگونه تبعیض‌های ناروا.» (سهرابی فر، ۱۳۸۵: ۵)؛ این رویکرد به دین، با «دین مدنی» ارتباط تنگاتنگی دارد. باید گفت دین مدنی اصطلاحی است که اولین بار ژان ژاک روسو به سال ۱۷۶۴ در کتاب «قرارداد اجتماعی» به کار برد. به نظر رابرت بلا «دین مدنی در بهترین حالت و موقعیت، یک فهم واقعی از واقعیت دینی استعلایی و عام است.» (Bellah, 1967, P. 8)؛ گیرک معتقد است دین مدنی بلا «مجموعهٔ نهادینه شده از عقاید مقدس دربارهٔ یک ملت است که در زمان بحران‌ها و پریشانی‌های خاص، انسجام، وحدت و تعالی منحصر به فردی به مردم می‌بخشد.» (Gehrig, 1981. p. 53)؛ در دین مدنی، خدا، محور اصلی و مرکزی است. حضور او منفعل و سمبولیک نیست؛ بلکه حضوری فعال است و همین حضور باعث تقدس بخشی به ملت و تاریخ ملت می‌شود. (coleman, 1981. p. 53)

حضور فعال خدا را در بسیاری از آموزه‌های عرفان و تصوف می‌توان یافت. در آثار عرفا، به فراوانی به روایت‌گونه‌هایی از این دست برمی‌خوریم: «ذوالنون در ویرانه‌ای درآمد. و در آن ویرانه خمره‌ای زر و جواهر بدید و بر سر آن خمره بر تخته‌ای نام «الله» نوشته. یاران وی زر و جواهر قسمت کردند. ذوالنون گفت: این تخته که بر آن نام دوست من است مرا دهید. آن تخته برگرفت و آن روز تا شب بر آن تخته بوسه می‌داد. تا کارش به برکات آن به جایی رسید که شبی به خواب دید که گفتند: یا ذوالنون

هرکس به زر و جواهر بسنده کرد که آن عزیز است تو به برتر از آن بسنده کردی و آن نام ماست. لاجرم در علم و حکمت بر تو گشاده گردانیدیم.» (عطار نیشابوری، ۱۳۸۱: ۱۴۴-۱۴۵)

براساس تعریف «دین» و مبانی جامعه‌شناسی آن، می‌توان گفت که اصول و قواعد دینی، در هیچ جامعه‌ای از بین نمی‌رود؛ بلکه دارای این توانمندی است که ضمن تغییر شکل خود از لحاظ محتوایی یا کارکردی، در حفظ همبستگی اجتماعی نقش اساسی بازی کند. این توانمندی در تمام جوامع انسانی کارکرد دارد؛ حتی در جوامعی که رنگ‌وبوی سکولاریزم به خود گرفته‌است. پل ویلم می‌نویسد، جریان دین و پیوند آن با سطوح مختلف جامعه، «جریانی است که از نگاه آن، نظام اجتماعی می‌پذیرد که دینی ملایم، معقول، تلفیق‌گرا و اخلاقی در آن جایگاه ویژه خود را داشته‌باشد و به‌عنوان یک - سایبان مقدس بر سر جامعه نگهداری شود. افق دوردست جامعه‌ای که نشان‌دهنده هراندازه هم آن جامعه سکولاریزه شده‌باشد، باز در درون یک نظام اساسی تری جای گرفته‌است.» (ویلیم، ۱۳۷۷: ۱۶۰-۱۶۱)

دین در شکل‌گیری نهاد جامعه نقش مهمی دارد. «درواقع دین با پاسداری از میثاق اجتماعی، هستی جامعه را ضمانت می‌کند.» (باریبه، ۱۳۸۴: ۱۸۳)؛ ژان ژاک روسو سه علت اصلی نیاز جامعه به دین را: ۱. موقعیت اعضای آن؛ ۲. ماهیت میثاق اجتماعی؛ ۳. ضرورت وضع قوانین می‌داند. (رک، همان: ۱۸۲)

مراجع فکری سنتی و مذهبی در جوامع اسلامی در شکل‌گیری آراء و عقاید عمومی نقش تعیین‌کننده‌ای دارند. (روان، ۱۳۷۸: ۷۵)؛ از این رو مطالعه دین اسلام و وجه جامعه‌شناختی آن نشان‌دهنده دین اسلام، عناصر و صور بنیادینی دارند. این صور یا عناصر هم در قاعده و قانون مناسک دینی مانند: آیین‌های روزانه (واجبات، مانند نماز، روزه، ...)، و هم وظایف کلی که برعهده یک مؤمن نهاده شده - است (مانند حج، کفن و دفن، ازدواج و ...) در ساده‌ترین شکل شناخته شده تبیین شده‌است. مقصود از ساده‌ترین شکل و شمایل، این است که فقیهان جامع‌الشرایط دینی، ابتدا مخاطب را در نظر می‌گیرند و مناسب با فهم و شعور رده‌های گوناگون جامعه، حکم فقهی را صادر می‌کنند. در جامعه‌شناسی دینی اروپایی نیز به این مهم پافشاری می‌شود. امیل دورکیم می‌گوید: «دین، تصویر واقعی جامعه است. دین، بازتابنده همه جنبه‌های جامعه واقعی، حتی پیش‌پاافتاده‌ترین آن‌هاست.» (دورکیم، ۱۳۸۳: ۵۸۳)؛ «دینی که دروغ باشد نداریم. همه ادیان به‌نحو خاص خودشان حقیقت دارند. همه اگرچه به شیوه‌های متفاوت، پاسخ‌گوی شرایط معینی از هستی بشری‌اند.» (همان ۱۳۸۳: ۳)

در مواجهه جامعه اسلامی - دینی، برابر پاسخ‌گویی به برخی مفاهیمی که در اندیشه بنیادین جامعه قرار دارند، نیاز به تئوریسن‌ها و نظریه‌پردازها مشاهده می‌شود. تئوریسن‌ها، جامعه و زی‌گوناگونی بر تن کرده‌اند و در مقاطعی از تاریخ، رهبری فکری مردم را به‌عهده گرفته‌اند. در تاریخ اسلامی ایران، عارفان این مهم را عهده‌دار شده، سعی کرده‌اند به اصول دین، معیشت، کلام، فقه و روش دینداری یا ممانعت از دین‌گریزی پاسخ‌دهند. تلاش‌های عارفان و صوفیه در این مسئله، بسیار حیاتی است، یعنی جامعه به

پاسخ‌های خالی از ادله و برهان آنان، بی‌اعتنا بود. به‌عنوان مثال، تبیین مسئله «روح»، یکی از اینهاست. «روح»، با تعریف «خداوند»، «روح خدا که در کالبد بشر دمیده می‌شود» و «روح انسان» ارتباط دارد و یکی از مفاهیم «کلام» اسلامی است. عارفان در کنار فقیهان، دانشمندان و نظریه‌پردازان دین سعی کرده‌اند به‌درستی آن را تبیین کنند. مثلاً در شرح تعریف مستملی بخاری (وفات ۴۳۴ هـ. ق.) درباره روح آمده‌است: «... روح جسمی است لطیف‌تر از آنکه واحس اندرآید و بزرگ‌تر از آن است واهیچ پساود. و از وی عبارت کردن نتوان. پیش از آنکه گویی وی هست؛ اما آنکه گفت روح جسمی است، درست نیست. ازبهر آنکه نزدیک اهل اصول، خود روح عرض است و عرض جسم نباشد. و نزدیک فقها و ائمه دین جز هستی گفتن روی نیست؛ ... و به همه حال‌ها روح مخلوق است و محدث است و مخلوق و محدث، لطیف‌تر از خالق و محدث نباشد و فلاسفه چنین گفتند که خدای عزوجل ارواح را بیافرید بر کردار گره‌ای. آنگاه مر آن را پاره‌پاره گردانید. هر پاره‌ای از وی به کالبدی فرودآمد. چون آن کالبدها به یک روح حیات یافتند، الفت گرفتند و چون کالبدی از آن روح بهره‌نیافت با این کالبد الفت- نیفتاد. مذهب اهل معرفت آن است که خدای عزوجل مر ارواح را بیافرید و مر ایشان را برپای کرد.» (مستملی بخاری، ۱۳۶۳، ربع دوم: ۸۳۵-۸۴۲)

دامنه جامعه‌شناسی دین

- حقیقت و یافتن آن

یکی از نکات مهم ارتباط «دین» و «جامعه‌شناسی»، موضوع‌ها و سرفصل‌هایی است که باید در جامعه مطالعه شود. علوم اجتماعی نوین معتقد است: «بخش بزرگی از دین به قضایای غیر تجربی که موضوع اثبات و ابطال علمی نیستند، ربط می‌یابد. علم نه می‌تواند آن‌ها را تصدیق کند و نه تکذیب.» (بینگر، ۱۳۹۰: ۹۸)

«حقیقت» یا «غوطه‌ورشدن در دریای معانی و به‌دست آوردن کان معرفت»، یکی از همین مایه‌هاست که هم در جامعه‌شناسی دینی و هم در عرفان، نمود چشمگیری دارد. تعریفی که در تحلیل داده‌های دینی - عرفانی از حقیقت برآورد می‌شود با تعریف آن در عالم واقع یا جامعه‌شناسی واقع‌گرا کاملاً متفاوت است. ابتدا دیدگاه علی‌بن‌عثمان هجویری به‌عنوان متصوف ذکر می‌شود، سپس دیدگاه ابو‌حامد غزالی، خردگرای فلسفه‌سوز، عنوان می‌شود: «حقیقت معرفت، عجز است از معرفت؛ که از حقیقت بر بنده جز عجز اندر آن نشان‌نکند و روا باشد که بنده را اندر ادراک آن به خود دعوی بیشتر نباشد؛ از آنچه عجز ورا طلب بود و تا طالب اندر آلت و صفت خود قایم است، اسم عجز بر وی درست نباشد و چون این آلات و اوصاف برسد، آنگاه فنا بود نه عجز.» (هجویری، ۱۳۸۹: ۴۰۳)

غزالی دست‌یابی به حقیقت را این‌گونه تعریف کرده‌است: «پس هرکه را دُر باقیمت باید، از مکان هجرت بایدکرد. تا به بحر رسد که دُر در مکان بحر یابی و عزت در آن است که غواص را جان، نعلین بایدکرد و بقا را به فنا مقید بایدکرد. پس آن فنا را بضاعت طریق بحر بایدکرد تا صدف معنی به‌دست‌آرد و به یافت آن در حیات یابد. پس ای جوانمرد عالم! عالم خلایق را در آرزوی هوس آن دریابی؛ اما غواص جانباز کم یابی. اگر مهوسان بیافتندی در راه عزت نماندی. پس در راه دل تو را طلب درست بایدکرد که روح تو صدف آن معانی است و سر تو بحر آن صدف است و دل بر آن بحر است. از دل و کلی مقامات بیرون بایدشد. تا بدان بحر مستغرق گرفتار همت خود گردی.» (غزالی، ۱۳۷۰: ۱۰-۱۱)

دین - عرفان

عرفان، به معنی «شناخت» است. مفهوم «شناخت» در دین، ایده‌ای بسیار ضروری و مهم به‌شمار می‌رود. عرفان و معرفت، درک و شناخت شیء است با تفکر و تدبیر و تعمق خاصی که با نوعی ژرف‌نگری و رمزگشایی همراه است. یا به تعبیر دیگر، در آن حرکتی از سطح به عمق و از ظاهر به باطن و از این‌سوی حجاب به سوی دیگرش صورت‌پذیرد. (راغب اصفهانی، ۱۳۹۲: ۳۳۱)؛ «شناخت»، انسان را به سمت‌وسویی خاص رهنمون می‌شود؛ به مقوله‌ای که در متون دینی و فقه اسلامی تأکید زیادی بر آن شده‌است، «توجه». توجه، دقیقاً همان مفهوم «شناخت» و عرفان است. در روایتی از امام سجاد (ع) نقل است: «همانا نماز بنده پذیرفته‌نمی‌شود مگر آنچه را با قلبش به نماز توجه کرده‌باشد.» (حرّ عاملی، ۱۴۱۶: ۶۷۷)

دین در اصطلاح مجموعه‌ای از هدایت‌های عملی و علمی است که از طریق وحی و سنت برای فلاح و رستگاری آدمی در دنیا و آخرت آمده‌است. (جعفری، ۱۳۵۷: ۱۷)؛ در قرآن کریم، درخصوص «هدایت» به‌وسیله دین یا فقه و «شناخت» و «عرفان»، می‌توان به آیاتی اشاره کرد. از جمله، «و إِذَا سَمِعُوا مَا أَنْزَلَ إِلَيْهِ الرَّسُولِ تَرَى أَعْيُنُهُمْ تَفِيضٌ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ يَقُولُونَ رَبَّنَا آمَنَّا فَاكْتُنَّا مَعَ الشَّاهِدِينَ.» (مائده: ۸۳) (و چون آیاتی را که به پیامبر (ص) فرود آمده‌است، بشنوند، می‌بینی چشمانشان از اشک بجوشد به‌سبب شناختی که از حق دارند.)

عرفان «رابطه خدا و جهان هستی» (گوهرین، ۱۳۸۰: ۹۵) است. به‌این سبب با دین و جامعه‌شناسی دینی ارتباط مستقیم می‌یابد عرفا و متصوفه، همواره راه رشد و تعالی خود را هماهنگ با مقدسات مسلمین می‌جستند.

دین‌داری نحوه رابطه انسان با یک دین یا آیین است. (رک، جوادی‌آملی، ۱۳۸۱: ۲۵)؛ این رابطه؛ حتماً نیازمند شناخت موضوع با مبدایی است که انسان به آن متصل می‌شود. از این جهت، با «عرفان» و «معرفت» وجه ارتباطی یا مشارکت خاصی برقرار می‌کند. از دیدگاه قرآن به‌عنوان مهم‌ترین منبع معرفتی

دین اسلام، انسان موجودی برخوردار از دوساحت مادی و معنوی است. ساحت مادی انسان از گِل بدبوی تیره‌رنگی سرشته‌شده؛ اما از ساحت معنوی او به‌عنوان روح خدا یادشده‌است. بنابراین انسان از یک‌سوی پای در خاک دارد و از سوی دیگر، سر در آسمان و روی به بارگاه ربوبی و ملاء اعلیٰ. برهمن اساس است که انسان می‌تواند در دوقوس صعود و نزول (بُعد نفسانی) حرکت کند ... نفس در اندیشه ملاحظه‌دارای دو بُعد ادراکی و تحریکی است. بُعد ادراکی، شامل قوه عقل و اندیشه انسان و بُعد تحریکی نیز دربرگیرنده فطریات و نیازهای روحی است. به‌بیان‌دیگر، یک بُعد از ابعاد نفس که جنبه ادراکی دارد، عقل نام‌دارد و بُعد دیگر آن که جنبه تحریکی دارد، دل خوانده‌می‌شود. (نصری، ۱۳۷۲: ۱۱۳-۱۱۴)

«دل» - مکاشفه

دل یکی از کلیدی‌ترین نکته‌های مشترک میان «دین» و «عرفان» است. مکاشفه از راه‌هایی است که به اعتقاد عرفا و متصوفه، با آن ارتباط انسان با خدا میسر می‌شود. برهمن اساس، عرفای اندیشه‌ورزی چون ابن عربی، عین‌القضات همدانی، مولوی و برخی دیگر، محلّ و قرار ملاقات خداوند را در «دل» نهاده‌اند. در آراء فیلسوفان و عارفان، دل محل پذیرش تجلیات و عطایای الهی است. فیلسوف عارف، ابن عربی، معتقد است که چون بخشایش و لطف خداوند، حدی ندارد دل بنده را نیز چنان وسیع و پرظرفیت می‌کند که برای پذیرش لطف و دهنش الهی حدی نمی‌شناسد. در حدیثی از پیامبر اکرم (ص) نقل است: «ما وسعنی ارضی و لاسمائی و لکن وسعنی قلب عبدی المؤمن.» (ابن‌عربی، ۱۳۶۶، ج ۲: ۷۸) وی در جایی از فتوحات مکیه گفته‌است: «از عجیب‌ترین چیزهایی که در هستی رخ داده این است که وسعت دل ناشی از رحمت خداست؛ ولی از رحمت خدا وسیع‌تر است. ابویزید می‌گوید: اگر صد میلیون برابر عرش و آنچه تحت آن است در گوشه‌ای از گوشه‌های دل عارف قرار گیرد آن را حس نمی‌کند.» (همان، بی‌تا، ج ۲: ۳۶۱) ابن عربی وسعت دل در ادراکات را به اندازه اقیانوسی بی‌ساحل می‌داند. در این دیدگاه، دل همان قدرت نفس انسانی و چارچوب وجود او است: «اصل وجود علم به خدا، علم به نفس است بنابراین، علم به خدا همان حکم علم به نفس را دارد. علم به نفس نزد عالمان به نفس، اقیانوسی است بی‌ساحل و علم به آن تناهی ندارد. حال که علم به نفس چنین است پس علم به خدا نیز که فرع آن است در این حکم ملحق به آن است لذا تناهی ندارد. پس عارف در هر حال می‌گوید: خداوندا بر علم من بیفزای.» (همان، ۱۳۶۶، ج ۱: ۸۸)

در نظریه‌های عرفانی، ارتباط انسان پای‌درخاک با خدا و هستی، «عرفان نظری» است. (رک: مطهری، ۱۳۷۶: ۹۰)؛ این رویکرد، تبیین عقلی حقایق و معارفی است که با کشف و شهود یا جذب‌های حق تعالی صورت‌می‌گیرد و عارفان یا فیلسوفان، کشف و شهود را با «دل» مرتبط دانسته‌اند. مولوی در این خصوص می‌گوید:

آن دلی کاو مطلع مهتاب‌هاست بهر عارف قَتَحَتِ ابواب‌هاست

(مولوی، ۱۳۸۲: ۱۸۷)

این دلم هرگز نلـرزیده به لاف نور حق است این نه دعوی و نه لاف

(همان: ۲۶۰)

ان دلی اور که قطب عالم اوست جان جان جان جان ادم اوست

از برای ان دل پرـنـور و بر هست آن سلـطان دل‌ها منتظر

(همان: ۷۸۵۹)

روزبهان بقلی شیرازی نیز دربارهٔ دل و چگونگی انعکاس انوار حق در آن گفته‌است: «و محل روح از قلب منظر انوار حق است، که حق به خودی خود بی حجاب در آن تجلی می‌کند و از این دل که به صورت مُضَعَه است، تا بدان دل که محل روح است، هفت صد هزار حجاب است از بیرون در اندرون. بلی حق به خودی خود چون بنای دل کرد، خانهٔ خودش خواند چنانکه کعبه را بیت خویش...» (بقلی شیرازی، ۱۳۵۱: ۶۷)

عین‌القضات همدانی نیز تزکیهٔ باطن را تطهیر دل می‌داند. تزکیهٔ باطن به کمک قوانین و اصول دینی و آیین‌های آن در گرو منزّه و پاک نگاه‌داشتن دل و زدودن تمام چرکینگی‌های گناه و عداوت با خدای متعال است: «پس قطره‌ای از علم لدنی در دهان دل تو چکانند که علم اولین و آخرین بر تو روشن و پیدا گردد... قلم الله خود با لوح دل تو بگوید آنچه گفتنی باشد و دل تو خود با تو بگوید آنچه باشد» (عین‌القضات همدانی، ۱۳۸۱: ۱۵۶-۱۵۷)

دیدگاه عرفا به دل، دیدگاهی مکاشفه‌ای است. مکاشفه، عموماً در مباحث عرفان یا آرکی‌تایپ و اسطوره‌شناسی، بازخوانی می‌شود. از نظر رودلف اتو، آپوکالیپس (مبانی رمزی و پنهانی) عبارت است از برخورد انسان با نیومن یا ماوراءالطبیعه. (ژیلسون، ۱۳۷۶: ۳۴)

سویهٔ دیگر ارتباط انسان با خدا، رهایی از حجاب‌های ظلمانی و نورانی و رسیدن به کمال و قرب الهی و درک حقیقت هستی، یعنی توحید است. (رک: طباطبایی، ۱۳۶۳: ۱۴۵)؛ معرفت و شناخت خداوند، جان انسان را نیز تغذیه می‌کند. حضرت علی (ع) می‌فرماید: «همواره به یاد خدا بودن، غذای جان‌ها و کلید پارسایی و شایستگی است.» (آمدی، ۱۳۸۷: ۷۶۴)

۲.۲.۲. «تفکر». تفکر نیز از ستون‌های اساسی دین و جامعه به‌شمار می‌رود. هر نوع اندیشه، فکر کردن و خردمندی در راه شناخت خدا، عبادت انسان محسوب می‌شود؛ تفکر دربارهٔ همه چیز مانند: خداوند و ماهیت او، روح، نفس، حقیقت عالم، محاسبهٔ نفس، مرگ، دنیای پس از مرگ و ...

در روایت‌های مختلفی که از پیامبر یا ائمه اطهار ذکر شده، مقوله تفکر بسیار ارزشمند و ذی‌قیمت عنوان شده است. (رک، عیاشی، ۱۳۹۵: ۲۰۸)

وقتی «عقل» و «عرف» در دین و جامعه ارزیابی می‌شود و اصالت فرهنگ و عرف اساس مورد پذیرش قرار می‌گیرد، «تفکر طبقاتی و حاشیه‌ای» به کنار می‌رود و اصالت تفکر مبنا قرار می‌گیرد. (رک، کوش، ۱۳۹۱: ۲۵)

تفکر از طریقی با مفهوم «شناخت» ارتباط دارد و از سوی دیگر، «عبادت» را در ذهن و ضمیر انسان به نیکوترین وجهی نشان می‌دهد. علامه طباطبایی می‌فرماید: «مفهوم عبادت این است که بنده، خود را در مقام ذلت و عبودیت واداشته، رو به سوی مقام ربّ خود آورد و همین، منظور آن مفسّری است که عبادت را به معرفت تفسیر کرده [است]. او در واقع می‌خواهد بگوید: حقیقت عبادت، آن معرفتی است که از عبادت ظاهری به دست می‌آید. پس غرض نهایی از خلقت، همان حقیقت عبادت است، یعنی بنده از خود و از هر چیز دیگر بریده، به یاد پروردگار خود باشد و او را ذکر گوید.» (طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۱۸: ۵۲۸)

عبادت و سوئے معرفتی آن در اندیشه متصوفان و عرفای ایرانی - اسلامی مکرر آمده است. «پس نماز اهل مجاهدت و اهل استقامت بیشتر کنند و فرمایند: چنانکه مشایخ مر مریدان را در شبانه‌روزی چهارصد رکعت نماز فرمایند مر عادت تن را بر عبادت؛ و مستقیمان نیز بسیار کنند مر شکر قبول را در حضرت.» (هجویری، ۱۳۸۹: ۴۴۱)

هجویری سلسله مراتب عبادت و جایگاه مؤلفه‌های آن در روح و جان انسان تعریف کرده است: «...چنانکه توبه مر مریدان را جای طهارت بود و تعلق به پیری به جای اصابت قبله و قیام به مجاهدت نفس به جای قیام و ذکر دوام به جای قرائت و تواضع به جای رکوع و معرفت نفس به جای سجود و مقام انس به جای تشهد و تفرید از دنیا و بیرون آمدن از بند مقامات به جای سلام.» (همان: ۴۴۰)

یکی از رموز تفکر، «حسن» یا «قبیح» امور در پیوند با دین و آموزه‌های دینی است. «از نظر حکما، اندیشه حسن و قبیح، نیکی و بدی کارها در انسان، که وجدان اخلاقی بشر از آن تشکیل شده اندیشه اعتباری است نه حقیقی. ارزش اندیشه اعتباری، ارزش عملی است نه علمی و کشفی. همه ارزشش این است که واسطه و ابزار است. فاعل بالقوه برای اینکه به هدف کمالی خود در افعال ارادی برسد، ناچار است به عنوان «آلت فعل» این گونه اندیشه‌ها را بسازد و استخدام نماید.» (مطهری، ۱۳۷۲: ۵۲)

مقولات جامعه‌شناختی عرفانی و تصوف

حلقه سوم ارتباط‌دهنده جامعه‌شناسی دینی و عرفان، «شناخت»ی است که عرفا و تصوف از جامعه خود دارند و آن‌ها را در ریخت تمثیل‌های عرفانی بیان کرده‌اند. ابتدا باید گفت که جامعه‌شناسی عرفانی به‌ناگزیر با باورهای تصوف همراه است. باورهایی مانند «جبرگرایی»، «زهد»، «فقر»، «توکل»، «قناعت و

رضا» و گاه «جنگ و جدال با علوم رسمی و آکادمی جامعه». برخی از این باورها تندروانه بوده است. مانند نظریه «زهد». به عنوان مثال خواجه عبدالله انصاری معتقد بود: «زهد، ترک و اسقاط رغبت در هر چیزی است به طور کلی.» (سجادی، ۱۳۸۰: ۲۳)

در کنار تحلیل‌های دقیق اجتماعی این باورها، نقدها و تعریض‌های سهمگینی هم بر اینها وارد شده است که جای بحث درباره چند و چون آن‌ها در این مجال نمی‌گنجد؛ اما از نگاهی دیگر می‌توان گفت که برخی از این آموزه‌های تصوف، از اعتقادات مذهبی نشأت می‌گیرد. زهاد و عرفا هنگام ارائه دیدگاه‌های خود درباره امور زندگی و یا صدور نظریه عرفانی در جامعه، در متن عصر و زمانه خود قرار می‌گرفتند. (رک، رایت میلز، ۱۳۸۱: ۲۰)؛ آگاهی یا پیش‌آگاهی جامعه‌شناختی خاصی به آن‌ها دست می‌داد و بر اساس موازین و اوضاع جامعه، دیدگاه‌های خود را طرح می‌کردند.

عرفان و تصوف در جامعه ایران یادگارهایی به میراث نهاده‌اند که از سویه‌های متفاوت و مختلفی می‌توان مطالعه کرد. یکی از سویه‌های مطالعه گزارش‌های عرفان و تصوف، نقد جامعه است. می‌توان نقدهای جامعه‌شناختی را به انواع و اقسام گوناگونی تقسیم کرد. ذیلاً به تعدادی از این موارد اشاره می‌شود.

سنایی غزنوی، شاعر و عارف قرن ششم هجری و سراینده قلندریات، از منتقدان عصر خویش بود. وی در جامعه‌ای زندگی می‌کرد که هر کس در پی نام‌وننگ خود بود و دست به هر تأویل و تفسیری می‌زد. در نقد این افراد می‌گوید:

| | |
|-----------------------------|--------------------------------|
| فقه‌ها را غرض از خواندن فقه | حیلۀ بیع، ربا و سلم است |
| صوفیان را ز پی راندن کام | قبله‌شان شاهد و شمع و شکم است |
| زاهدان را ز برای زه و زه | قل هو الله احد دام و دم است |
| حاجیان را ز گدایی و نفاق | هوس و هوش به طبل و علم است |
| غازیان را پی غارت و سهم | قوت از اسب و سلاح و خدم است |
| فاضلان را ز پی لاف فضول | روی در فتح و جر و جزم و ضم است |
| ادبا را ز پی کسب لجاج | انده نصب لن و جزم لم است |
| مستکلم را از راه خیال | غم اثبات حدوث و قدم است |
| چرخ‌پیمای زبهر دو دروغ | بسته مسطر و شکل رقم است |

مرد طب را ز پی خلعت و نام همه اندیشه براء و ستم است

(سنایی غزنوی، ۱۳۶۲: ۸۱)

سنایی در نقد سفلگان جامعه که هر ابله و فرومایه‌ای را خدایگان خود می‌خوانند، می‌گوید:

روز و شب در رکاب سفله دوان همچو سگ خواستار لقمه نان

ور کند عطسه مر او را چو خدای سجده اَرَد بایستد به دو پای

وز پی یک دو نان به رعنائی خواند او را به حاتم طایی

خدمتش به ز فرض پندارد وز پی او نماز بگزارد

(همان: ۱۳۷۴: ۶۸۸)

سنایی تمثیل یا تمثیل‌واره‌های زیبایی از گزاره «شناخت» و ابزار درست انسان برای رسیدن به شناخت، دارد. یکی از این تمثیل‌ها در «مرد و کشتی» است. این حکایت، بسیار ملموس است و انسان می‌تواند به شکل حسّی آن را دریابد. این نوع رویکرد، از ویژگی‌های اصلی زبان سنایی غزنوی است:

مثلت همچو مرد در کشتی است زان تو را فعل سال و مه زشتی است

انکه در کشتی است و در دریا نظرش کژ بود چو نابینا

ظن چنان آیدش به خیره چنان ساکن، اویست و ساحل است، روان

می‌ندانند که اوست در رفتن ساحل آسوده است از اشفتن

(همان: ۲۹۱)

مولوی نی‌نامه را که مانیفست و چکیده آرای او در مثنوی شریف است به نظریات عرفانی گره‌زده و زیباترین تصویرهای عرفانی را در آن خلق کرده‌است:

در غم ما روزها بیگناه شد روزها با سوزها همراه شد

روزها گرفت گورو باک نیست تو بمان ای انکه چون تو پاک نیست

هر که جز ماهی ز آبش سیر شد هر که بی‌روزیست روزش دیر شد

درنیابد حال پخته هیچ‌خام پس سخن کوتاه باید والسلام

بند بگسل باش ازاد ای پسر چند بگاشی بند سیم و بند زر

گر بریزی بحر را در کوزه‌ای چند گنجِ جد قسمت یک‌روزه‌ای
 کوزه چشم حریصان پر نشد تا صدف قانع نشد پر دُر نشد
 هر که را جامه ز عشقی چاک شد او ز حرص و جمله عیبی پاک شد

(مولوی، ۱۳۸۲: ۶)

یکی از زیباترین تمثیل‌های مولوی در نقد جامعه خالی از هر نوع هنجار و ترسیم جامعه درهم‌برهم، داستان «فروختن صوفیان بهیمه مسافر را جهت سماع» است. نقد اساسی تمثیل، متوجه «صوفیان» است. «صوفیان»، رده‌های گوناگون جامعه در مقاطع مختلف را شامل می‌شود. موتیف یا تکیه‌گاه اصلی داستان، «بی‌خبری» فردی است. فرد، خود را به دست گروه خاص می‌سپارد. از اندیشه و طرز تفکر آنان، خبر ندارد. در عین بی‌اطلاعی، با ایشان هم‌نوا می‌شود و خود را نابود می‌کند. مولوی در تمثیل خود به نیکی تذکر می‌دهد که این فرد (یا جامعه) چنان در تقلید و بی‌فهمی و بی‌خردی فرو می‌رود که منجیان یا خردمندان را نیز به اشتباه می‌اندازد و راه هرگونه کمک یا اصلاح را می‌بندد:

صوفی‌ای در خانقاه از ره رسید مرکب خود برد و در آخور کشید
 ... صوفیان تقیر بودند و فقیر کاذب‌قرآن‌یعی کفر اُییر
 از سر تقصیر ان صوفی‌رمه خرفروشی در گرفتند ان همه
 ... هم در اندم آن خرک بفروختند لوت آوردند و شمع افروختند
 ... وان مسافر نیسز از راه دراز خسته بود و دید ان اقبال و ناز
 ... لوت خوردند و سماع آغاز کرد خانقه تا سقف شد پر دود و گرد
 ... از هزاران اندکی زین صوفی‌اند باقیان در دولت او می‌زیند
 چون سماع امد از اول تا کران مطرب اغازید یک ضرب گران
 خر برفت و خر برفت آغاز کرد زین حرارت جمله را انباز کرد
 زین خاراه پای‌کوبان تا سحر کف‌زنان خر رفت خر رفت ای پسر
 از ره تقلید ان صوفی همین خر برفت آغاز کرد اندر حنین
 چون‌گذشت ان‌نوش و جوش و ان‌سماع روز گشت و جمله گفتند الوداع

...[صوفی] تا رسد در هم‌رهان اومی شتافت رفت در آخور خر خود را نیافت
 ...[خادم] گفت والله امدم من بارها تا تو را واقف کنم زین کارها
 تو همی گفتی که خسر رفت ای پسر از همه گویندگان باذوق‌تر!
 باز می‌گشتم که او خود، واقف است زین قضا راضی ست مرد عارف است
 ... طعم لوت و طعم آن ذوق و سماع مانع امد عقل او را ز اطلاع
 گر طمع در آینه برخاستی در نفاق آن آینه چون ماستی

(همان: ۲۰۱-۲۰۳)

برخی از صوفیه، مبانی جامعه‌شناختی خود را براساس مفاهیم صرف عرفانی پایه‌گذاری کرده‌اند. مقصود این است که هنجارهای نقد جامعه، فقط با استفاده از اصطلاحات عرفانی است و عموماً بر مدار تصوف‌گرایی می‌چرخد. شیخ‌نجم‌الدین دایه که از تهاجم مغول گریخت و در سایه امن (!)، به طریقت پرداخت، در نقد جامعه‌شناختی فردی، از معانی «ملوک»، «دینی» و «دنیوی» بهره‌برده، برای هر یک از این افراد یا «تئوری»ها مشخصات و ویژگی‌هایی تعریف کرده‌است: «اما ملوک دو طایفه‌اند: ملوک دنیا و ملوک دین. آن‌ها که ملوک دنیا‌اند، صورت صفات و قهر خداوندی‌اند. ولیکن در صورت خویش بندند [به بند کشیده شده‌اند] و از صفات خویش محرومند ... و آن‌ها که ملوک دین‌اند، ایشان مظهر لطف و قهر خداوندی‌اند. طلسم اعظم صورت را از کلید شریعت به دست‌کاری طریقت بگشوده‌اند و خزاین و دفاین احوال و صفات را که محزون و مکنون بنیاد نهاد ایشان بود، به چشم حقیقت مطالعه کرده‌اند و بر تخت ملک ابدی و سریر سلطنت سرمدی به مالکیت نشسته. ایشان را چه سلطان، چه دربان، چه خاقان، چه دهقان، اگرچه در زیر ژنده‌اند با دل‌های زنده‌اند.» (رازی، ۱۳۶۱: ۱۸۲)

در تطبیق آرای جامعه‌شناختی عرفا، باید گفت که برخی مانند سنایی، مولوی و هم‌فکران آنان، مستقیم و با استفاده از تمام ابزارهای بیانی (طنز، استهزاء، مقایسه، مفاخره و ...) جامعه را از دیدگاه عرفانی خود نقد کرده‌اند و برخی دیگر مانند نجم‌الدین دایه همواره با استفاده از حوزه و دامنه عرفان و مفاهیم بازبسته به آن، نظریات خود را ایفاد کرده‌اند.

نتیجه‌گیری

عرفان و تصوف، خیزش یا اندیشه‌ای بود که در دامن دین اسلام بالید. بنابه بررسی و پژوهش بسیاری از اندیشه‌ورزان ایرانی، بعضی از آموزه‌هایی که وارد تصوف و به تبع آن، عرفان شده‌است ریشه در مسیحیت یا آیین زرتشتی دارد؛ اما متصوفان و عارفان شاخص کوشیده‌اند هماهنگ با تفکر جامعه دینی [اسلامی] خود، هر نوع ابهام را از چهره تعلیمات و منش خود بردارند و بنابه خواست و عقیده مخاطبان خود، قدم در راه بگذارند. در کنار این مسئله، عرفان با جامعه پیوند عمیقی داشته‌است. هنگام بررسی و تحلیل آراء بسیاری از عارفان نظیر سنایی غزنوی، عطار نیشابوری، مولوی و ... کاملاً مشهود است که اصول اعتقادی آنان، پایه‌های جامعه‌شناختی دارد، یعنی براساس اصول جامعه‌شناسی، نظریات عرفانی خود را در قالب داستان، تمثیل یا روایت ذکر کرده‌اند.

مؤلفه‌های جامعه‌شناسی در هر جامعه‌ای با توجه به نیازهای جامعه تبیین می‌شود و دین در این زمینه نقش مهمی به عهده دارد. هنگام تفسیر وضعیت جوامع گوناگون، این مسئله کاملاً مشهود است. از طرف دیگر، پیوند میان عرفان با ادیان (اسلام، مسیحیت، زرتشتی، هندو و ...) را نمی‌توان منکر شد. عرفان اسلامی ایران نیز از این قاعده مستثنی نیست. خصوصاً دوران نوزادی یا نوزایی تصوف، سرتاسر آموزه‌های دینی و فقه اسلامی است. بعدها، با فراگیر شدن و رشد این نوزاد، هم سرآمدان بزرگی با اندیشه‌های متفاوت (مانند ابوسعید ابوالخیر، ابوالقاسم خرقانی، سرب سقطنی، منصور حلاج، عین‌القیضات همدانی، شیخ شهاب‌الدین سهروردی و ..) وارد شدند و آن را با مفاهیمی نظیر «فلسفه»، «فقه» و «شطحیات» درآمیختند. از این رو می‌توان آرای صوفیانه را نمایی از جامعه دوره زندگی متصوفه و عرفا دانست.

با تحلیل و تعمق در نظریات جامعه‌شناسی، می‌توان آرای بسیاری از متصوفه را همسو با این نظریات دانست. نتیجه‌گیری می‌شود که عرفا و متصوفه، خلاف جریان جامعه نرانده‌اند؛ متهمی علت‌ها و دلایل سقوط و ظهور نظریه‌های عرفانی را باید از دیدگاه جامعه‌شناسی جستجو کرد.

منابع و مأخذ:

۱. آمدی، عبدالرحمان بن محمد. (۱۳۸۷). غررالحکم و دررالکلم، قم: مؤسسه فرهنگی و- اطلاع‌رسانی تبیان.
۲. ابن عربی، ابو عبدالله محمد بن علی. (بی‌تا). الفتوحات المکیه، بیروت: دار صادر.
۳. _____ (۱۳۶۶). الفصوص الحکم، تصحیح ابوالعلاء عقیفی، بیروت: الزهراء.
۴. باریه، موریس. (۱۳۸۴). دین و سیاست در اندیشه مدرن، ترجمه امیر رضایی، تهران: قصیده سرا.
۵. بقلی شیرازی، روزبهان. (۱۳۵۱). رساله‌القدس و رساله غلطاء السالکین، تهران: خانقاه- نعمت‌اللهی.
۶. پارسانیا، حمید. (۱۳۸۱). «از عقل قدسی تا عقل ابزاری»، علوم سیاسی، دانشگاه باقرالعلوم (ع)، پاییز، ش ۱۹.
۷. جعفری، محمدتقی. (۱۳۵۷). فلسفه دین، دفتر نخست، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۸. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۱). دین‌شناسی، قم: اسراء.
۹. حرّ عاملی، شیخ محمدحسن. (۱۴۱۶). تفصیل وسایل‌الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه، قم، آل بیت لإحیاء التراث.
۱۰. دورکیم، امیل. (۱۳۸۳). صور بنیانی حیات دینی، ترجمه باقر پرهام، تهران، مرکز.
۱۱. رازی، نجم‌الدین. (۱۳۶۱). مرصادالعباد، تصحیح دکتر محمد امین ریاحی، تهران: توس.
۱۲. راغب‌اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۳۹۲). مفردات راغب، تصحیح عبدالرحیم عقیقی بخشایشی، ترجمه حسین خداپرست، تهران: نوید اسلام.
۱۳. رایت میلز، سی. (۱۳۸۱). بینش جامعه‌شناختی: نقدی بر جامعه‌شناسی آمریکایی، ترجمه عبدالمعبود انصاری، تهران: شرکت سهامی انتشار.
۱۴. روان، شیرمحمد. (۱۳۷۸). «روش‌های سنتی ارتباطات و رسانه‌های گروهی مدرن»، ترجمه ماریا ناصر، رسانه، ش ۴۰، ۷۱-۸۰.
۱۵. ژیلسون، استین. (۱۳۷۶). عقل و وحی در قرون وسطی، ترجمه شهرام پازوکی، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات.
۱۶. سجادی، ضیاء‌الدین. (۱۳۸۰). مقدمه‌ای بر مبنای عرفان و تصوف، تهران: سمت.

۱۷. سنایی غزنوی، ابوالمجد مجدودبن آدم. (۱۳۷۴). حدیقه الحقیق و شریعه الطریقه، تصحیح مدرس رضوی، تهران: دانشگاه تهران.
۱۸. —. (۱۳۶۲). دیوان سنایی، تصحیح مدرس رضوی، تهران: دانشگاه تهران.
۱۹. سهرابی فر، محمدتقی. (۱۳۸۵). «گذر از تعریف دین به شمول‌گرایی»، نشریه رواق اندیشه، ش ۳۱.
۲۰. طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۶۳). تفسیر المیزان، ترجمه محمدباقر موسوی، تهران: دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۱. عطار نیشابوری، فریدالدین. (۱۳۶۱). اسرارنامه، به‌کوشش سیدصادق گوهرین، تهران: زوآر.
۲۲. —. (۱۳۸۱). تذکره‌الاولیاء، مطابق با نسخه نیکلسون، مقدمه دکتر غنی و دکتر قزوینی، تهران: پیمان.
۲۳. عمید زنجانی، عباس‌علی. (۱۳۶۶). فقه سیاسی، تهران: امیرکبیر.
۲۴. عیاشی، محمد بن مسعود. (۱۳۹۵). تفسیر العیاشی، تحقیق و ترجمه عبدالله صالحی، تهران، ذی‌القربی.
۲۵. عین‌القضات همدانی، ابوعلی. (۱۳۷۷). تمهیدات، مقدمه و تصحیح عقیف عسیران، تهران: منوچهری.
۲۶. غزالی، احمد. (۱۳۷۰). مجموعه آثار فارسی (بحرالحقیقه)، به‌اهتمام احمد مجاهد، تهران: علمی.
۲۷. کاتوزیان، ناصر. (۱۳۸۲). مقدمه علم حقوق و مطالعه در نظام حقوقی ایران، تهران: شرکت سهامی انتشار.
۲۸. کوش، دنی. (۱۳۸۱). مفهوم فرهنگ در علوم اجتماعی، ترجمه فریدون وحید، تهران: سروش.
۲۹. گوهرین، محمدصادق. (۱۳۸۰). شرح اصطلاحات تصوف، تهران، زوآر.
۳۰. مستملی بخاری، اسماعیل بن محمد. (۱۳۶۳). شرح تعرف لمذهب‌التصوف، با مقدمه و تصحیح محمد روشن، تهران: اساطیر.
۳۱. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۶). آشنایی با قرآن، جلد ۱، تهران: صدرا.
۳۲. —. (۱۳۷۲). عدل الهی، تهران: صدرا.
۳۳. مولوی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۸۲). مثنوی معنوی، تصحیح رینولد الن نیکلسون، تهران: هرمس.
۳۴. نصری، عبدالله. (۱۳۷۲). انسان‌شناسی در قرآن، تهران: طلوع آزادی.

۳۵. ویلم، ژان پل. (۱۳۷۷). جامعه‌شناسی ادیان، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران: تبيان.
۳۶. هجویری، علی‌بن عثمان. (۱۳۸۹). کشف‌المحجوب، تصحیح محمود عابدی، تهران: زوآر.
۳۷. بینگر، میلتن. (۱۳۸۰). «دین و علم» در پیر آستون و دیگران، دین و چشم‌اندازهای نو، ترجمه غلامحسین توکلی، قم: بوستان کتاب.

38. Bellah, Robert. (1976). "Civil religion in American", Journal for the American Academy of Arts and Sciences, 96: 1- 20.
39. Coleman, John A. (1970). "Civil religion", Sociological Analysis, 31: 66- 67.
40. Gehrig, Gail. (1981). "The American Civil Religion Debate: A Source for theory Construction", Journal for the Scientific study of Religion, 20: 51- 63.

Reflection on Linking Ring of Mysticism and Religious Sociology

Shahram Bacity

Assistant Professor and Faculty Member, Social Science Dept., Payam-e-Nour
University, Tehran, Iran,
Monireh Moradinasab

Instructor and Faculty Member, Social Science Dept., Payam-e-Nour
University, Tehran, Iran
Rangin Negar Karamzadeh

Instructor and Faculty Member, Social Science Dept., Payam-e-Nour
University, Tehran, Iran

Abstract

Religion is an integral part of society. Everybody has orders that are interpreted and analyzed according to different levels and categories of society. The society is in harmony with religion and seeks most of its needs from religious teachings. In this respect, sociology behaves in harmony with religion, that is, it does not consider sociological theories to be separate from religion. On the other hand, in the history of Iran (and most lands), we have a phenomenon called "mysticism". Although at first glance, it may seem that mysticism or Sufism has gone against the wishes of society and has anarchist theories; But by analyzing all mystical views in all categories of history, we can refute this claim and say that: mysticism (Sufism), religion and sociology have moved in the same direction.

The findings of the present study, which was done by descriptive-analytical method using the tool of "content analysis", show that mystics such as Sanai Ghaznavi, Attar Neyshabouri, Rumi and their like-minded people have mystical theories that They can be studied under sociology.

Keywords:

Religion, sociology, religious sociology, mysticism, Sufism.

* Corresponding Author : Shahram.bacity@gmail.com