Philosophia et Theologia: Dialogues in Criticism and Reflection
EISSN: 2716-960X
PISSN: 1026-8952

"Mystical Barakah" in Muslim Society and Civilization: An Examination of Vincent J. Cornell's Perspective

Ali Moradi[1] **Habibollah Babaei**[2]

1. Ph.D. in History of Islamic Culture and Civilization, Department of Islamic Studies, Faculty of Humanities, Maaref University, Qom, Iran (**Corresponding Author**).
f32306230@gmail.com
2. Associate Professor, Research Institute of Civilizational and Social Studies, Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran.
h.babaei@isca.ac.ir

Article Info

Article Type: Research

Article history:
Received: 2025/12/22
Revised: 2026/03/11
Accepted: 2026/05/13
Online Publication: 2026/12/22

Keywords:
Barakah,
Divine Grace (Fayd),
Maghribi Sufism,
Vincent J. Cornell

EXTENDED ABSTRACT

Islamic Sufism and its tariqa (path) traditions have historically served as one of the most vital sources of cultural and social nourishment in the Islamic world. Sufism has by no means been restricted to isolationism and monastic withdrawal; rather, its active sociological impact has frequently been overlooked. Vincent J. Cornell seeks to offer a novel reading and grand narrative of the Sufi movement. He analyzes the operational dynamics of Sufism through the pivotal concept of "Barakah" (divine grace), around which fundamental concepts such as wilāyah (the mystic's relational bond with society) and walāyah (the spiritual proximity and guardianship between the master and God) manifest through divine grace. The manifestation of Barakah requires a process whereby it radiates to the external world through the awliyā' (saints) and masters. In this process, the seeker receives divine grace via mystical

Cite this article Moradi, A. & Babaei, H. (2026). "Mystical Barakah" in Muslim Society and Civilization: An Examination of Vincent J. Cornell's Perspective. *Philosophia et Theologia: Dialogues in Criticism and Reflection*, *31*(4), pp. 1-25.
https://doi.org/10.22081/jpt.2026.73820.2322

© **The Author(s)**; **Publisher:** Islamic Sciences and Culture Academy
https://doi.org/10.22081/jpt.2026.73820.2322

experience and becomes a conduit for transmitting this grace, the product of which Cornell designates as Barakah. As a conduit for divine grace, the seeker assumes diverse roles: at times functioning as a miracle-worker (sahib-e karamat), at times as a mystical master in an educational institution (madrasa), and at other times as a political advisor. Such roles emerge based on specific paradigms regarding the quality of Barakah's presence, rendering Barakah a fluid and mutable phenomenon. Consequently, inspired by the expansive nature of Barakah, Cornell pursues a fresh interpretation of it as a fluid force capable of bridging mystical experience with social action. Thus, in Cornell's reading, the seeker first secures their presence in society by establishing moral legitimacy and subsequently by building educational networks. By weaving together the network of knowledge and mysticism, moral and social order become deeply intertwined; disregarding either component dismantles the possibility of social stability. This profound entanglement leads Vincent Cornell to characterize Sufi masters as the "anchors of the earth." Vincent Cornell seeks a systematic explanation of the force of Barakah based on paradigm shifts to re-read the nexus between sanctity, power, and social structure in the Maghrib (Islamic West). Cornell investigates how the concept of Barakah transforms from an internal, mystical experience into social organization. His thesis rests upon paradigm shifts—the mystical experience paradigm, the institutional paradigm—and how retreats, shrines, and Sufi networks evolved into loci where Barakah could achieve social manifestation. Such a paradigmatic rotation is the product of the descent of divine grace within sacred walāyah and its transmission through the gateway of wilāyah, which, from Cornell's viewpoint, transforms the sacred realm along a vertical axis into a source of power and moral authority. To analyze this vertical axis, Cornell addresses several questions: How did the concept of Barakah expand from a personal, mystical level to a sociopolitical level? And ultimately, with the decline of traditionalism and the rise of modernity, what paradigm did Barakah adopt to confront modernity? This "paradigmatic rotation" not only re-reads the history of Sufism but also opens novel windows for understanding the history of power in Islamic civilization. This metamorphosis is neither a superficial nor a mere historical evolution; rather, comprehending the concept of Barakah requires a paradigm capable of preserving its fluid and descended nature amidst changing variables. Hence, rotating paradigms—through altering the rules of meaning-production and the articulation of

human relationship with the sacred—re-read the concept of Barakah in Sufism as an authentic movement.

This research seeks to uncover the connection between Barakah as a spiritual, heavenly-bound reality and its role in social transformations. Therefore, we must first examine the origin of Barakah and the manner of its manifestation and emergence, determining why Barakah fundamentally held a special place within the Sufi movement. In the next stage, we address the integration of Barakah's nature with other elements and their mutual relationship within human society. Considering that Barakah manifested in society sometimes in an organized manner and other times in an undisciplined fashion, we trace the causes and reasons behind these evolutions. Furthermore, since the power of the Barakah movement within society also exerted influence upon the political realm, we highlight the interaction between rulers and Sufi luminaries in directing power. Finally, we explore how Barakah, as a spiritual phenomenon, strived for survival when confronted with modernity. The interconnectedness between the nature of Barakah and these various elements dictates the methodology of this research.

The primary objective of this study is to address the question of how the manifestation of spirituality, under the rubric of Barakah, can interact with other societal elements in the form of social action.

The evolution of Sufism and the concept of Barakah—transitioning from a mystical experience paradigm to an institutional one—is neither an aberration nor a historical accident; rather, it is the transformation of the product "Barakah" into a socio-sacred capital. Given the fluid nature of Barakah, its developments shift in accordance with spatial and temporal demands as well as the nature of competing paradigms. This sacred capital provides the capacity for social presence and legitimization of political power. In other words, the evolution of Sufism is the logical and structural consequence of the transformation within the concepts of Barakah and wilāyah.

According to Vincent Cornell, the manner in which wilāyah is exercised in any given era is identical to the comprehension of the concept of Barakah, because the origin of both is divine grace, which, in its descent, cannot settle within a rigid structure. Consequently, changes are inevitable yet aligned with preserving the divine origin. As a result, one can assert that Barakah and its evolutions constitute a logical response to structural changes in the external world.

نقد و نظر
درفلسفه و کلام
EISSN: ۲۷۱۶-۹۶۰X
PISSN: ۱۰۲۶-۸۹۵۲

«برکت عرفانی» در جامعه و تمدن مسلمانان
بررسی دیدگاه وینسنت کورنل

علی مرادی[۱] حبیب‌اله بابایی[۲]

۱. دکتری تاریخ فرهنگ و تمدن اسلام ، گروه معارف، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه معارف، قم، ایران. (**نویسنده مسئول**).
f32306230@gmail.com
۲. دانشیار، پژوهشکده مطالعات تمدنی و اجتماعی، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران.
h.babaei@isca.ac.ir

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱۰/۰۱
تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۱۲/۲۰
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۲/۲۳
تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۵/۱۰/۰۱

کلیدواژه‌ها:
برکت،
فیض الهی،
تصوف مغربی،
وینسنت کورنل.

چکیده

«برکت» عنوانی است که وینسنت کورنل باتوجه‌به آیات قرآن، برای بسط تجربهٔ عرفانی و پیوند معنویت صوفیانه با ساختار اجتماعی و تجلی آن در ایجاد نظم اخلاقی در جامعه به کار برده است. از این لحاظ، در سلوک صوفیانه، برکت ـ به‌عنوان نیرویی افزاینده با منشأ قدسی ـ تنها امری مقدس یا حالتی معنویِ وابسته به شخص سالک نیست، بلکه تجلی فیض الهی در اطوار مختلف نظام اجتماعی و نظم تمدنی است که در هر وضعیتی، پارادایم آن تغییر می‌کند. وینسنت کورنل در کتاب قلمرو قدیسان، اصطلاح برکت را برای نشان‌دادن رابطهٔ متقابل بین معنویت صوفی و ساختار اجتماعی به کار می‌برد. او نشان می‌دهد برکت از تجربه‌ای عرفانی نشئت می‌گیرد و نظم اجتماعی را با تجسم فیض الهی ساختارمند می‌کند. در نهایت، این مفهوم در مواجهه با مدرنیته، برای حفظ ماهیت خود بهسمت پارادایم خاصی چرخش کرده است. این مقاله با الهام از ماهیت انبساطی برکت، به‌دنبال خوانشی نوین از آن است و با روشی توصیفی ـ تحلیلی نشان می‌دهد که در تصوف مغربی، تقدس ازطریق تعاملات اجتماعی ـ و نه انزوا ـ به پویایی می‌رسد.

استناد: مرادی، علی؛ بابایی، حبیب‌اله. (۱۴۰۵). «برکت عرفانی» در جامعه و تمدن مسلمانان بررسی دیدگاه وینسنت کورنل. نقدونظر، ۳۱(۴)، صص ۱-۲۵.

https://doi.org/10.22081/jpt.2026.73820.2322

ناشر: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۱۴۰۵ © «نویسندگان دارندهٔ حق‌مؤلف مقالهٔ خود بدون محدودیت هستند»

مقدمه

تصوف اسلامی و سیر طریقتی آن در طول تاریخ، یکی از مهم‌ترین منابع تغذیه فرهنگی و اجتماعی در جهان اسلام بوده است. طریقت صوفیانه همیشه به معنای انزواگرایی و عزلت‌نشینی نبوده و منشأ کنش اجتماعی آن مورد غفلت قرار گرفته است. وینسنت کورنل[1] به‌دنبال خوانشی نوین و روایتی کلان از جریان تصوف است. او نحوهٔ کنش‌گری جریان تصوف را در اصطلاحی به نام «برکت» تحلیل می‌کند که مفاهیم بنیادین مانند وِلایت (رابطهٔ سالک با جامعه) و وَلایت (رابطهٔ ولیّ سالک با خدا) حول محور فیض الهی تجلی پیدا می‌کنند. تجلی برکت به فرایندی نیاز دارد که ازطریق اولیا و مشایخ به جهان بیرونی سرایت می‌کند. در این فرایند، شخص سالک فیض الهی را ازطریق تجربهٔ عرفانی دریافت می‌کند و مجرایی برای انتقال فیض الهی می‌شود که وینسنت محصول آن را برکت می‌نامد. زمانی که سالک مجرای انتقال فیض است، نقش‌های مختلفی پیدا می‌کند، گاهی در مقام صاحب کرامت، گاهی استاد عرفان در مدرسه و گاهی مشاور سیاست می‌شود. چنین نقش‌هایی براساس پارادایم‌های خاصی باتوجه‌به کیفیت حضور برکت ایجاد می‌شود و ماهیت برکت را سیال و متغیر نشان می‌دهد؛ ازاین‌رو، کورنل با الهام از ماهیت انبساطی برکت، به‌دنبال خوانشی نوین از برکت به‌عنوان نیرویی سیال است که می‌تواند تجربهٔ عرفانی را با کنش اجتماعی پیوند دهد. بنابراین در خوانش وینسنت، سالک نخست ازطریق ایجاد مشروعیت اخلاقی و سپس ایجاد شبکه‌های علم‌آموزی، حضور خود را در جامعه تثبیت می‌کند. با تلفیق شبکهٔ علم با عرفان، نظم اخلاقی و اجتماعی در هم

[1]. وینسنت جِی. کورنل (Vincent J. Cornell) از چهره‌های برجستهٔ معاصر در حوزهٔ مطالعات اسلام، عرفان و تمدن اسلامی است. او استاد مطالعات دینی در دانشگاه ایموری (Emory University) در آمریکاست. کورنل از آن دسته اندیشمندان غربی است که تلاش کرده‌اند اسلام را نه‌تنها در سطح آموزه‌های دینی، بلکه به‌عنوان یک نظام تمدنی، اخلاقی و زیبایی‌شناختی واکاوی کنند. او تأکید دارد که فهم اسلام بدون درک نقش معنویت، خرد اخلاقی و تجربهٔ عرفانی ممکن نیست. پروژهٔ کلانِ کورنل را می‌توان در قالب چیزی که او خود آن را «اسلام به‌مثابهٔ تمدن اخلاقی» (Islamic Moral Civilization) می‌نامد، خلاصه کرد. در این پروژه، او می‌کوشد نشان دهد که تمدن اسلامی در اصل بر فضیلت‌محوری اخلاقی (moral intentionality) استوار است. او معتقد است که پیوند میان امر الهی و امر انسانی باید در همهٔ حوزه‌های سیاست، هنر، معرفت و زندگی روزمره حفظ شود. او خواهان بازسازی نظریه‌ای است که اسلام را از قالب صرفاً دینی خارج کند و به‌عنوان منظومه‌ای تمدنی، اخلاقی، و عقلانیِ زنده برای جهان معاصر عرضه نماید.

تنیده شدند که با نادیده‌انگاشتن یکی، امکان ثبات اجتماعی از بین می‌رود. چنین درهم‌تنیدگی‌ای سبب شد که وینسنت کورنل از مشایخ تصوف به‌عنوان لنگرهای زمین تعبیر کند.

وینسنت کورنل به‌دنبال تبیینی نظام‌مند از نیروی برکت براساس گردش پارادایم‌هاست تا پیوند میان قداست، قدرت و ساختار اجتماعی را در مغرب اسلامی بازخوانی کند. کورنل به‌دنبال یافتن پاسخ این پرسش است که چگونه مفهوم برکت از تجربهٔ درونی و عرفانی به سازمان‌دهی اجتماعی تبدیل می‌شود. ایدهٔ او مبتنی بر چرخش پارادایم‌هاست: پارادایم تجربهٔ عرفانی، پارادایم نهادی، و اینکه چگونه زاویه‌ها، مزارها و شبکه‌های طریقت صوفیانه به مکان‌هایی برای تجلی اجتماعی برکت تبدیل شدند. چنین گردش پارادایمی، محصول فرایند تنزل فیض الهی در وَلایت قدسی و انتقال آن از باب «وِلایت» است؛ امری که از دید کورنل، در خطی عمودی، ساحت قدسی را به منبع قدرت و اقتدار اخلاقی بدل می‌کند. کورنل برای تحلیل این خط عمودی می‌کوشد به پرسش‌های زیر پاسخ می‌دهد: چگونه مفهوم برکت از سطح عرفانی و شخصی به سطح اجتماعی و سیاسی گسترش یافت؟ و در نهایت با افول سنت‌گرایی و ظهور مدرنیته، برکت چه پارادایمی را برای مواجهه با مدرنیته برگزید؟ این «چرخش پارادایمی» نه‌تنها تاریخ تصوف را بازخوانی می‌کند، بلکه دریچه‌های نوینی برای فهم تاریخ قدرت در تمدن اسلامی می‌گشاید؛ زیرا این دگردیسی تنها تحولی سطحی یا تاریخی نیست، بلکه درک مفهوم برکت مستلزم پارادایمی است که ماهیت سیال و تنزل‌یافتهٔ خود را در بستر تغییر متغیرها حفظ کند. بنابراین پارادایم‌های چرخشی با تغییر در قواعد تولید معنا و صورت‌بندی رابطهٔ انسان با امر قدسی، مفهوم برکت را در تصوف به‌عنوان جریانی اصیل بازخوانی می‌کنند. (Karamustafa, 1994, p. 154)

این نگاه قدسی به مفهوم برکت و چرخش پارادایم‌های آن در عالم تصوف، امری است که نمی‌توان با نگاه سطحی از آن گذشت؛ زیرا با چنین تعریفی از برکت، جامعه در تمام سطوح، کم‌وبیش با آن در ارتباط است؛ به‌ویژه در عصر مدرن، برکت به‌عنوان محصول جهان سنت، در نهادسازی با جریان‌های مدرن درگیر شده است؛ ازاین‌رو، نحوهٔ کنش‌گری اجتماعی آن برای ارائهٔ الگوهای دینی بسیار مهم است. اینکه تا چه اندازه برکتی که از درون تصوف رشد یافته است می‌تواند با دیگر حوزه‌های دینی و اجتماعی،

به‌ویژه عرصهٔ فقه و فقاهت، اقتصاد و سیاست تعامل داشته باشد، تجربهٔ ارزشمندی برای عصر معاصر پیشِ‌روی ما نهاده است. اهمیت تحلیل کورنل در این است که برکت را خطی ممتد بین معنویت و اصلاح جامعه می‌داند. او به‌دنبال اثبات این مهم است که جریان تصوف تنها امری شخصی یا منزوی نیست. چنین قرائتی از دین، تلاشی برای نشان‌دادن تأثیر معنویت و ارتباط آن با امور اجتماعی است. مفهوم برکت علی‌رغم نوساناتی که در مسیر جریان‌سازی دارد، می‌کوشد پارادایم شبکه‌ای خود را در عصر مدرن حفظ کند.

تحول تصوف و مفهوم برکت از پارادایم تجربهٔ عرفانی به نهادی، نه انحراف و نه تصادف تاریخی، بلکه تبدیل محصول «برکت» به سرمایهٔ اجتماعی ـ قدسی است. باتوجه‌به ماهیت سیال برکت، تطورات آن برحسب اقتضائات مکانی و زمانی و نوع پارادایم رقیب تغییر پیدا می‌کند. این سرمایهٔ قدسی امکان حضور اجتماعی و مشروعیت‌بخشی به قدرت سیاسی را فراهم می‌کند. تحول صوفیه نتیجهٔ منطقی و ساختاری تحول در مفهوم برکت و ولایت است. از نظر کورنل، نحوهٔ اعمال ولایت در هر عصر، با درک مفهوم برکت یکسان است؛ زیرا منشأ هر دو، فیض الهی است که در مقام تنزل نمی‌تواند در ساختاری متصلب مستقر باشد؛ ازاین‌رو، تغییرات اجتناب‌ناپذیر است. درنتیجه، می‌توان گفت که برکت و تطورات آن واکنشی منطقی به تغییرات ساختاری در جهان بیرونی است.

۱. مفهوم‌شناسی برکت

در سطح نظری، برکت مفهومی تنها مادی یا کمّی نیست، بلکه نیرویی معنوی و کیفی است؛ نیرویی که منشأ الهی دارد و بعد از تنزل در عالم مادی تجلی پیدا می‌کند. از این نظر، برکت را می‌توان قدرت افزایندگی و اثرگذاری خیری دانست که ازسوی خدا در گسترهٔ جهان مادی اعمال می‌شود؛ امر مبارکی که اثرگذاری آن از منشأ اولیه فراتر رفته و درنتیجه، حاصل آن پرثمرتر می‌شود. با این تعریف، برکت در تصوف یعنی نیرویی قدسی که صوفیان باور دارند خدا آن را در وجود «ولیّ سالک» قرار می‌دهد و مردم ازطریق او به نور، آرامش، راهنمایی و گره‌گشایی دست پیدا می‌کنند (Schimmel, 1975, p. 203). بنابراین برکت مفهومی است که از ابتدا ماهیتی وجودی و قدسی داشته است و به معنای فیضان الهی، افزونی معنوی و حضور رحمت خداوند به‌واسطهٔ عشق در اشیا تلقی می‌شود. در

سنت صوفیانه، برکت تنها حالتی باطنی نیست، بلکه رابطهٔ میان عالم بالا و پایین است. تنزل فیضان الهی، مفهوم برکت را ایجاد کرده است که دال بر انبساط و ماهیت سیال دارد. درنتیجه، در هر دورهٔ تاریخی، شکل نهادی و کارکرد تمدنی خود را تغییر می‌دهد؛ تغییر شکلی که مبتنی بر پارادایم‌هایی است که با تغییر در نحوهٔ انتقال فیض الهی، مسئولیت ولیّ سالک نیز تغییر می‌دهد. ماهیت برکت با فیض الهی و تجربهٔ عرفانی ولیّ سالک آمیخته شده است که مجموع آن‌ها در سطح جامعه‌شناختی به‌منزلهٔ یک «سرمایهٔ قدسی» عمل می‌کند. ماهیت برکت را می‌توان با مفاهیمی چون اقتدار کاریزماتیک وبر، سرمایهٔ نمادین بوردیو (Bourdieu, 1977, pp. 171–183) و الگوهای تمدنی هاجسن شبیه دانست، بدون اینکه به تفسیرهای تقلیل‌گرایانه آن‌ها تن داد. بااین‌حال، برکت و پارادایم آن ویژگی‌های متفاوتی با موارد ذکرشده دارد؛ زیرا کاریزما یک ویژگی خارق‌العاده است که به‌عنوان قدرتی فردی و استثنایی در نظر گرفته می‌شود (Weber, 1978, p. 241)؛ درحالی‌که در برکت، مشروعیت فردی کافی نیست، بلکه نیازمند فیض الهی است. ماهیت برکت، اگرچه با اصطلاح سرمایهٔ نمادینِ تعریف‌شده ازسوی بوردیو در تحلیل سرمایهٔ اجتماعی مفید است، اما عنصر الهی را کم‌رنگ می‌کند. برکت در تعریف احمد قره‌مصطفی، به دگردیسی در انتقال تجربهٔ عرفانی به تجربهٔ نهادی شبیه است؛ اما همان برکت نهادی نیست (Karamustafa, 2007, p. 154). تعریف شیمل نیز بیشتر بر پارادایم تجربهٔ عرفانی تمرکز دارد؛ اما تجربهٔ نهادی و سیاسی کمتر دیده می‌شود (Schimmel, 1975, p. 210).

۱-۱. تفاوت رحمت و برکت

تمایز رحمت و برکت در اندیشهٔ کورنل، مقدمهٔ یکی از بنیادی‌ترین مفاهیمی است که تفسیر او از تصوف و ساختار ولایت بر آن استوار است. این دو مفهوم، اگرچه هر دو به فیض الهی بازمی‌گردند، دو کارکرد کاملاً متفاوت دارند و به دو ساحت متمایز از الهیات و جامعه‌شناسی دین تعلق می‌گیرند. کورنل با تأکید بر همین تمایز، نشان می‌دهد چرا برکت برخلاف رحمت، قابلیت نهادینه‌شدن و تولید قدرت را دارد (Cornell, 1998, pp. 38-41). تفاوت عمده در این است که رحمت، فیض عام، کیهانی، غیرنهادین و صفت ذاتی خداوند است که شامل همهٔ مخلوقات می‌شود و هیچ محدودیت مکانی، زمانی یا انسانی

ندارد؛ همچنین نیازمند حامل انسانی نیست و ساختار قدرت اجتماعی ایجاد نمی‌کند؛ اما برکت، فیض قدسی است که قابل انتقال است و باید ازطریق حاملِ انسانی منتقل شود. برکت جوهر ولایت است؛ یعنی ولیّ صوفی بدون برکت معنا ندارد. به عبارتی، همهٔ اقتدار قدیس، محصول برکت است (Cornell, 1998, p. 41).

۲. خاستگاه الهیاتی برکت (پارادایم تجربهٔ عرفانی)

خاستگاه مفهوم برکت قرآن کریم است. آیات قرآن برکت را مفهومی برای اتصال به عالم ملکوت و بسط آن در عالم ناسوت می‌دانند. برکت همیشه قرین با واژهٔ تنزل است که کیفیت نزول و هبوط فیض الهی را مشخص می‌کند و دال بر امر خیری است که تجلی آن را در عالم ممکنات می‌توان مشاهده کرد، ازجمله در آیات «تبارک الذی بیده الملک؛ بزرگوار [و خجسته] است آنکه فرمانروایی به دست اوست و او بر هر چیزی تواناست» (ملک، ۱) و «وهذا کتاب أنزلناه مبارک؛ این (قرآن) کتابی است که ما با برکت و خیر بسیار فرستادیم» (انعام، ۹۲)، برکت همان حضور مستمر خداوند در عالم خلق است. تنزل فیض الهی به انسانی مستعد و پاک‌سرشت نیاز دارد که شایستگی قبول برکت را داشته باشد؛ ازاین‌رو، شروع برکت از تجلیاتی قدسی است که از تهذیب نفس و مجاهدت شخصی پدید می‌آید. در این مرحله، برکت کیفیتی وجودی و بین‌الاذهانی و نیرویی معنوی است. به عبارتی، برکت همان تجلی فعلی الهی است که دوام و استمرار در جهان مادی دارد. درنتیجه، برکت نه‌تنها امری ماورایی و درونی یا شخصی است، بلکه نوعی تلقی از تداوم حضور قدسی و ملکوتی در جامعه است که در ارتباط بین انسان‌ها به‌نحو محسوسی آشکار می‌شود (غزالی، ۱۹۳۹م، ج۲، ص ۲۴۹). جنید بغدادی (سراج طوسی، ۱۹۶۰م، ص ۴۶) و ابوالحسن شاذلی (غریب، ۲۰۰۰م، ص ۵۵) برکت را نیرویی می‌دانستند که سالک باید آن را تجربه کند و ازطریق تزکیه به قرب الهی برسد؛ سالکی که علاوه‌بر قراردادن خود در معرض فیض الهی، اطرافیانش را نیز به آن متصل می‌کند. بازتاب این معنا را سهروردی چنین بیان می‌کند: ولیّ حامل برکت است؛ زیرا قلب او مجرای فیض قدسی است (سهروردی، بی‌تا، ص ۶۴). کورنل از مفهوم ولایت که گسترهٔ تمام ممکنات را شامل می‌شود، صوفی زاهد را کسی می‌داند که در حد مقدور ازطریق دریافت فیض الهی، ولایت الهی را در جامعه مجسم می‌کند

(Cornell, 1998, p. 55).بنابراین ولایتِ قدیسان صوفی به معنای نزدیکی به خدا ازطریق سیر و سلوک است (وَلایت) و در عین حال، برخورداری از توانِ اعمالِ اقتدارِ زمینی (وِلایت). این پیوند، کلِ پارادایمِ کورنل را تشکیل می‌دهد. از نظر کورنل، بُعد الهی در واقع منشأ برکت یا به‌اصطلاح «فیضِ تنزّل‌یافته» است، نه مِلک شخص زاهد صوفی. تنزل فیض سبب ایجاد نیرویی خارق العاده می‌شود که «کرامت» نامیده می‌شود. چنین نیرویی با نوعی جذبهٔ خاص، مردم را به‌سوی خود می‌کشاند. جذبهٔ کرامت سبب می‌شود مردم سالک صوفی را به خداوند متصل بدانند. اعتماد اخلاقی ناشی از کرامت، زمینه‌ساز اِعمال وِلایت ازطریق انتقال فیض به رهبری سالک می‌شود. در این جهان‌بینی، ولیّ سالک محور جهان کیهانی است (Cornell, 1998, p. 5).

در اینجا شبهه‌ای پیش می‌آید که کورنل در پی پاسخ به آن است: شاید چنین نیروی خارق‌العاده‌ای که از ولیّ سالک صادر می‌شود، نوعی سحر و جادو باشد. کورنل، اگرچه به‌شدت تحت تأثیر ماکس وبر و مفهوم «کاریزما» است، برکت را متضاد با مفهوم کاریزما می‌داند؛ زیرا در جامعه‌شناسی وبر، کاریزما نوعی قدرت شخصی و روانی و متکی به شخص ساحر است و اصولاً قابل انتقال نیست (Weber, 1978, p. 241). همچنین جذب پیروان ازطریق سحر نیز ساختارمند و نظامند نیست و قاعدتاً ساحر به‌دنبال ایجاد نظم اجتماعی نیست؛ اما برکت قدرت شخصی نیست، بلکه نیرویی معنوی متصل به فیض الهی است که در قالب ساختار مشخصی براساس الگوی اخلاقی به خدمت اجتماعی منجر می‌شود (Cornell, 1998, p. 56). از سویی، کاریزما در مطالعات دین‌شناسیِ غربی ریشه در مسیحیت و الهیات پولسی دارند و اگر برای فهم تصوف به کار رود، باعث تحریف تجربهٔ اسلامی از قدسیت می‌شود؛ ازاین‌رو نظامندبودن برکت در سنت صوفیانه، نوعی مسئولیت انسانی، ازآن‌حیث که انسان سالک مجرای انتقال فیض الهی است، ایجاد می‌کند. بنابراین شخص سالک اولین گام برای تجلی فیض الهی است، نه نوعی نیروی جادویی که مطامع شخصی را به دنبال دارد. به عبارت دیگر، ماهیت برکت به‌گونه‌ای است که رابطهٔ مردم با ولیّ سالک بر مبنای اعتماد اخلاقی ـ معنوی شکل می‌گیرد، نه‌تنها براساس ترس و هیجان؛ به این معنا که اقتدار و جایگاه اجتماعی ولیّ سالک بر پایهٔ شبکه‌ای از دانش، تربیت و رفتار اخلاقی است، نه‌تنها قدرت خارق‌العادهٔ او (Cornell, 1998, p. 63). بنابراین انتخاب اصطلاح

برکت برای چنین فرایندی، اشاره به نوعی آگاهی متأصل و معرفت‌شناسی واقعی دارد. در واقع، برکت پلی میان الهیات و جامعه‌شناسی، و پیوندی بین ایمان و جامعه ایجاد می‌کند (Cornell, 1998, p. 48). باتوجه‌به اینکه برکت ماهیتی چندوجهی دارد و از عالم غیب آغاز می‌شود، سالک صوفی با دوری از دنیا و بی‌اعتنایی به مظاهر قدرت، به صفای باطن می‌رسد و ازاین‌طریق، در قلوب مردم راه می‌یابد. نیاز مردم به قلب سلیم سالک در اوج بحران‌ها، نقطهٔ امیدی را ایجاد می‌کند تا مردم گرد او جمع شوند. بنابراین برکت ماهیت اجتماعی پیدا می‌کند و ولیّ سالک خود را در محضر الهی مسئول می‌داند تا همنوعان را یاری رساند؛ ازاین‌رو، آن‌ها را به‌تدریج به خلوتگه خود وارد می‌کند؛ به عبارت دقیق‌تر، بساط خلوتگه خود را در متن اجتماع می‌گستراند. درنتیجه، خانقاه‌ها، زاویه‌ها و مزارها به‌منزلهٔ کانون‌های تولید و انتشار نیروی برکت درآمدند (Cornell, 1998, pp. ۵۴–۵۷). ازنظر جامعه‌شناختی، نظم اخلاقیِ مورد نظر صوفیان را می‌توان به‌عنوان نظام چرخش سرمایهٔ قدسی توصیف کرد؛ زیرا برکت در این نظام به‌عنوان سرمایه‌ای معنوی، میان ولیّ، مرید و جامعه در گردش است. این چرخش، ترکیبی نمادین از نیازهای مادی و معنوی در بستر جامعه فراهم می‌آورد. بنابراین وینسنت کورنل معتقد است که فرایند برکت نه‌تنها نشانهٔ قرب الهی، بلکه ضمانتی برای ثبات اجتماعی و سیاسی است (Cornell, 1998, pp. 45–60)؛ ازاین‌رو، اولیا به‌عنوان «لنگرهای زمین»، به‌دلیل اینکه مانع فروپاشی نظم اجتماعی‌اند، شناخته می‌شوند. الأوتاد اصطلاحی در عرفان اسلامی، به گروهی از اولیا اشاره دارد که جهان را حفظ می‌کنند. این مفهوم از نمادی عرفانی به واقعیتی اجتماعی ـ شهری تبدیل شده است. صالح دیگر تنها یک ستون متافیزیکی کیهان نیست، بلکه لنگری اجتماعی است که جاذبهٔ اخلاقی او تاروپود جامعهٔ شهری را در کنار هم نگه می‌دارد (Cornell, 1998, p. 72).

۳. پاردایم نهادی: تلفیق علم و عرفان

ازنظر کورنل، قلب سالک که پذیرای فیض الهی است، نمی‌توانست در قلب، سکون داشته باشد، بلکه مجرایی برای انتقال فیض به جامعه بود؛ ازاین‌رو، ماهیت انبساطی و نیروی فعال برکت از تعهد اجتماعی سالک سرچشمه می‌گیرد و اقتضای نظامندبودن دارد (Hodgson, 1974, p. 393). چنین انتقالی به مکانیزمی برای فهم حقیقت تنزل‌یافته نیاز داشت؛

ازاین‌رو، تجربهٔ عارفانهٔ سالک علم را مقدمه برای اجرای فیض الهی در جامعه می‌دانست. حلقات علمی استاد ـ شاگردی مهم‌ترین نقش را در شکل‌گیری برکت به‌شکل «معنویت نهادینه» داشت. در واقع، دانش دینی ابزاری برای انتقال فیض الهی یا مشروعیتِ اجتماعی معنویت بود. درنتیجه، تصوف عرفان را ازطریق علم در روشی که قابل فهم برای اذهان عمومی جامعه باشد، منتقل می‌کرد (Cornell, 1998, p. 42). در این فرایند، نهاد آموزش توانست پیوندی میان مدرسه به‌عنوان مرکز علم، و زاویه به‌عنوان خاستگاه تجربهٔ عرفانی ایجاد کند که علاوه‌بر یادگیری علوم دینی، مراحل سیروسلوک و تهذیب نیز طی شود. چنین فرایندی سبب شد که مدارس در کنار زاویه‌ها، کارکردی دوگانه و متقابل یابند (Cornell, 1998, p. 40) و به‌تدریج مرز میان این دو ازنظر کارکردی محو شود؛ ازاین‌رو، نظام آموزش علمی و عرفان صوفیانه در هم تنیده شدند (Cornell, 1998, p. 45). بنابراین فیض از باطن سالک زاهد خارج و ازطریقی نظامند و روشی معقول، به روابط انسانی در جامعه منتقل شد (Cornell, 1998, p. 67). اهمیت شکل‌گیری نظم اجتماعی بر پایهٔ اخلاق معنوی به حدی بود که فقهای بزرگ رویکرد صوفیانه را برگزیدند و بر ادغام این دو تأکید می‌کردند (Hodgson , 1974, p. 123)؛ برای نمونه، احمد زروق، فقیه مالکی و از بنیان‌گذاران نظریهٔ پیوند فقه و تصوف، زاویه‌ای تأسیس کرد. او تصوف را به‌عنوان «علم نافع» معرفی کرد. احمد زروق معتقد بود که تصوف باید در کنار فقه و حدیث آموزش داده شود و رویکرد آن نباید در تقابل با علم قرار گیرد (مالکی، ۲۰۱۱م، ص ۳۱). ابومدین شعیب که الهام‌بخش مدارس صوفیه بود، یادگیری عرفان صوفیانه را شرط یادگیری علم می‌دانست و شعارش «من لم یتأدب لم یتعلّم» بود. در واقع، او تصوف را «علمِ ادب» می‌دانست (Cornell, 1998, p. 45). ابن‌عبّاد رُندی، از بزرگ‌ترین فقهای شهر فاس، شاگردانش را در زاویه تربیت می‌کرد. او تصوف را در قالب درس اخلاق و تزکیه، در نظام آموزشیِ مدرسه جای داد؛ حتی تصوف را علمی برای تصحیح نیت‌ها و تهذیب اعمال می‌دانست (Cornell, 1998, p. 47). ابوالحسن شاذلی، مؤسس طریقهٔ شاذلیه، علاوه‌بر آموزش فقه در مدارس، حلقات «ذکر و تأمل اخلاقی» را نیز برای شاگردانش برپا می‌داشت؛ ازاین‌رو، توانست تصوف را از خلوت خارج کند، آن را در چارچوب شریعت و بر پایهٔ علم جای دهد و نظامی از تربیت اخلاقی بنیان نهد (Cornell, 1998, p. 46). در چنین ساختاری، مرزِ بین عالِم فقه و صوفی شکافِ علمی

نظری نبود، بلکه بسیاری از فقیهان، فرایند تربیتی را از خلال سنت‌های تصوف فرا می‌گرفتند و تنها به آموزش فقه اکتفا نمی‌کردند. بنابراین برکت به‌عنوان نوعی پراگماتیکِ قدرت دینی، در ترکیبی از دانشِ شریعت و کارکردهای عرفانی ظهور می‌یافت؛ ترکیبی که ارکان مشروعیتِ اجتماعیِ قدیسان را بر دو پایهٔ «دانش شرعی» و «کارکردهای تصوف» بنا می‌نهاد. این فرایند باعث شد تصوف از عرفان شخصی به اخلاق جمعی بدل شود و با شکل‌گیری زبان مشترک میان فقیه و صوفی، ساختار شهر تثبیت گردد (Cornell, 1998, p. 52). تارشدن مرز میان فقیه و صوفی مشروعیت اجتماعی هر دو را تقویت می‌کرد و موجبِ شکل‌گیریِ نوعی مشروعیتِ دوگانه (فقهی/ معنوی) می‌شد که تأثیر برکت را در سطح کلان سیاسی و اجتماعی تثبیت می‌نمود.

زمانی که برکت به‌عنوان تجربهٔ عرفانی، در مرحلهٔ انتقال به تجربهٔ نهادی بود، اختلافاتی بین رویکرد فقیهانه و رویکرد صوفیانه به وجود آمد. هر دو، ادعای نمایندگی دین و نقش حداکثری در نظم اجتماعی را داشتند و در برخی موارد، تعارض و نزاع آن‌ها بر سر تفسیر دین، طریقت یا شریعت اجتناب‌ناپذیر بود. حلول فیض الهی در نهاد اجتماعی، این اقتضا را داشت که قبل از تکمیل فرایند انتقال و ضرورت نظم قانونی، انعطاف متقابل همراه با احترام را داشته باشند (Cornell, 1998, p. 134). درنتیجه، احترام فقها به عرفا ازجهت اعتماد اخلاقی مردم و درک صحیح پیوند شریعت و طریقت با معنویت بود (Cornell, 1998, p. 127). لازمهٔ توجه به ماهیت تجربهٔ عرفانی و نهاد علم سبب شده بود که این دو قطب به موازات یکدیگر حرکت کنند؛ زیرا غلبهٔ یکی بر دیگری سبب نابودی نظم اجتماعی و ایجاد بحران می‌شد؛ غلبهٔ فقه سبب جمودگرایی و ظاهربینی، و غلبهٔ تصوف سبب بازشدن راه برای بدعت و انحراف می‌شد (Cornell, 1998 p. 190). بنابراین همزیستیِ مشارکتیِ آن‌ها سبب می‌شد که فقیه شکل قانونی جامعه، و صوفی روح اخلاقی جامعه را حفظ کند؛ زیرا زبان تصوف معناگرا بود و به قالبی منسجم نیاز داشت و نهاد علم می‌توانست بهترین بستر برای جریان برکت باشد. ضرورت ادغام این دو، برخی فقها را بر آن داشت که شاگرد مشایخ صوفی باشند؛ برای مثال، احمد زرق، فقیه صوفی، تصوف بدون فقه را گمراهی و فقه بدون تصوف را قساوت می‌دانست. ازنظر او، برکت بدون تلفیق و پشتیبانی میان ابعاد ظاهری و باطنی، امکان تحقق خارجی نداشت؛ همین امر موجب می‌شد که فیض الهی به

قانون، حیات ببخشد (Cornell, 1998, p. 138). کورنل با تأیید رویکرد تلفیقی، معتقد است که فقیه به‌تنهایی نمی‌تواند اثر روح‌بخش داشته باشد؛ ازسویی، فقها برای تثبیت تأثیر اجتماعی فقه به سرمایهٔ اجتماعی ـ معنوی صوفیان نیاز دارند و بسیاری از فقیهان به این درک رسیدند که بدون سیروسلوک، علم آن‌ها ناقص است؛ به همین دلیل، در مجالس صوفیان شرکت می‌کردند؛ در صورت تعارض بین این دو رویکرد، سطح ظاهری و باطنی را از هم تفکیک و حوزهٔ قانون‌گذاری را از حوزهٔ تهذیب نفس جدا می‌کردند و به این درک رسیده بودند که هرکدام وظیفهٔ خاصی دارند (Cornell, 1998, p. 128). همچنین تبیین علمی مبانی تصوف ازسوی فقیهان، نقش مهمی در جلوگیری از انحراف ایفا می‌کرد؛ زیرا فقها با توضیح تجربهٔ عرفانی در چارچوب اصطلاحات علمی و فقهی، تهمت انحراف و بدعت را می‌زدودند و در واقع، تجربهٔ عرفانی را به زبانی فقهی و همه‌فهم درمی‌آوردند (Cornell,1998, p. 148).

ازسویی، این اختلاف سازنده بود؛ زیرا شریعت قانون‌ساز بود و با نهاد قدرت، ارتباطی تنگاتنگ داشت که به تضعیف جایگاه آن منجر می‌شد؛ ازاین‌رو، برای تقویت خود، به مشروعیت اخلاقی تصوف نیاز داشت تا بتواند نظم قانونی را استمرار بخشد (Cornell, 1998, p. 162). از سوی دیگر، صوفیان برای بقای اجتماعی، به فقها نیاز داشتند تا بتوانند نظم مقدس و معنویت را در قانون تثبیت کنند (cornell, 1998, p. 180). کورنل برخلاف کسانی که تصوف را عامل عقب‌ماندگی معرفی می‌کنند، آن را عاملی تمدن‌ساز می‌داند که شبکه‌های مختلفی از نظام آموزشی را ایجاد کرد و طریقت صوفیانه را به زیربنایی برای اخلاق شهری بدل کرد. کورنل می‌گوید: «تصوف از طریق اخلاق، برکت و شبکه زاویه‌ها، آموزش و نظم اجتماعی را تقویت کرد» (cornell, 1998, p. 203)؛ ازاین‌جهت است که مارشال هاجسن تصوف را به‌عنوان شبکه‌ای برای زیرساخت تمدن اسلام معرفی می‌کند (Hodgson,1974, pp. 188- 192).

۳-۱. برکت غیرنهادی (ولیّ مجذوب)

کورنل معتقد است هرگاه پارادایم نهادی برکت تضعیف می‌شود، پارادایم تجربهٔ عرفانی تقویت می‌گردد و مانند مدل ماتریکس عمل می‌کند (Alaykin-Izvekov, 2011, p. 5).

درهم‌تنیدگی فقیه و صوفی به‌نحوی بود که به‌تدریج برکت نهادی، ساختاری رسمی، موروثی و گاه محافظه‌کار پیدا کرد؛ چنین نهادینه‌شدنی، نیروی معنوی و صفای تصوف و محوریت فیض الهی را تحت شعاع قرار داد. تضعیف چنین امر مهمی سبب به وجود آمدن برکت غیررسمی شد که حامل آن، شخصی به نام ولیّ مجذوب بود که یادآور حضور مستقیم خدا و حامل نوعی برکت خام و بی‌واسطه بود (cornell, 1998, p.193). ولیّ مجذوب کسی است که می‌کوشد فیض الهی را پس از دریافت، مستقیماً با مردم به اشتراک بگذارد؛ ازاین‌رو، دریافت فیض براثر جذبهٔ مستقیم الهی، حالتی از کشف و کرامت را به وجود می‌آورد که به‌دنبال تجلی در ساختار اجتماعی نبود؛ درحالی‌که برکت نهادی تابع سلسله مراتبی بود و از راه تربیت به دست می‌آمد (Cornell,1998, p. 190). عدم تبعیت مجذوب از برکت نهادی، برای نظم اجتماعی خطرناک بود؛ برای مثال، احمد بن حمدوش گاهی در بازار فریاد می‌زد و شطحیات می‌گفت (cornell, 1998, p. 195) که فقها و اولیای زاویه را نگران می‌کرد؛ حتی فقها به او تهمت دیوانگی می‌زدند؛ اما مردم باور داشتند که او از خدا و نه از نفس خود می‌گوید و رفتارهای «نامتعارف» او را به‌عنوان تجلی الهی می‌پنداشتند (cornell, 1998, pp. 172-183). عدم استقرار در نهاد، مجذوب را «آزاد و ساختارشکن» کرده بود که به عنصری انتقادی و بازدارنده در برابر تسلط نهادی برکت تبدیل می‌شد. تعلق مجذوب به خاستگاه برکت سبب شده بود که حضور او «تنش‌زا و سازنده» باشد؛ زیرا ماهیت سیال برکت برای استمرار باید در نهاد جای گیرد؛ ازاین‌رو، فاصله‌گرفتن مجذوب در نهایت، به تقویت برکت رسمی انجامید و تصوف را به نیروی سیاسی بدل کرد (cornell, 1998, p. 200). پرسش مهمی که مطرح می‌شود این است که باوجود ساختار رسمی برکت اصولاً چرا ولیّ مجذوب به وجود آمد. پاسخ را باید در سطح الهیاتی ـ عرفانی و اجتماعی ـ فرهنگی بررسی کرد.

۱) نحوهٔ تلقی فیض الهی در شکل‌گیری برکت مهم است. ازنظر صوفیان به دو طریق می‌توان به فیض الهی رسید: الف) سلوک و تهذیب ازطریق استاد یا شیخ (سیر از پایین به بالا): این فرایند تدریجی همراه با ریاضت و تربیت است که شکل‌گیری نهاد از لوازم چنین مسیری است. ب) جذبه (نزول فیض از بالا به پایین): در این حالت، فیض الهی تجربه‌ای ناگهانی است که ازطریق مکاشفه و بی‌نیاز به تربیت علمی، برای سالک حاصل می‌شود.

چنین جذبه‌ای نشانهٔ فیض بی‌واسطهٔ الهی است؛ ازاین‌رو، ولیّ مجذوب کسی است که بدون طی منازل ظاهری، مستقیماً فیض الهی را دریافت می‌کند (cornell, 1998, p. 182). چنین فیضی الزاماً برکت نهادی را ایجاد نمی‌کند؛ اما می‌تواند از برکت نهادی متأثر شود. به عبارت دیگر، جذبه نوعی کاریزمای الهی است که از راه تجربهٔ باطنی و نه سلسلهٔ طریقت منتقل می‌شود و یادآور این اصل عرفانی است که خدا می‌تواند خارج از نهادهای رسمی نیز فیض خود را جاری کند. کورنل معتقد است تجربهٔ ولیّ مجذوب ازحیث الهیاتی، پاسخی به خطر عقل‌گرایی و رسمی‌شدن طریقت‌ها و انقطاع از فیض الهی بود (Cornell, 1998, p. 190). ازنظر کورنل، فاصله‌گرفتن از معنویتی که ماهیت برکت را شکل می‌داد، به انقطاع دریافت فیض الهی ازسوی سالک منجر می‌شد و طبیعتاً قدیس نمی‌توانست مجرایی برای انتقال فیض الهی باشد. در نهایت، تصوفی که به ساختار اجتماعی راه می‌یافت، برای ادارهٔ آن فاقد مشروعیت اخلاقی بود و تنها باید به عقل محض تکیه می‌کرد که دیگر جذابیتی برای عموم مردم نداشت؛ ازاین‌رو، نظم اجتماعی مبتنی بر نظم اخلاقی ـ معنوی شکل نمی‌گرفت (Cornell, 1998, p. 194).

۲) ازنظر اجتماعی و فرهنگی، مردم به قدیسِ زنده و ملموس نیاز داشتند؛ زیرا در قرون میانی (۶ تا ۹ ق)، جامعه دچار شکاف‌های طبقاتی، فشارهای سیاسی و بی‌ثباتی‌های اقتصادی بود. در این شرایط، مردم به‌دنبال نشانه‌ای عینی از حضور خدا در زمین بودند؛ به‌نحوی‌که خارج از ساختاری باشد که آن را مسبب بحران‌ها می‌دانستند. آن‌ها حضور خدا را نه در فقیه و نه حاکم جست‌وجو می‌کردند. آن‌ها ولیّ مجذوب را تجلیِ رحمت و قدرت الهی در میان مردم قلمداد می‌کردند؛ کسی که مانع از آن می‌شد که دین به ساختاری رسمی و صرفاً در اختیار عده‌ای معدود تبدیل شود. ازاین‌جهت، تجربهٔ معنوی ولیّ مجذوب امید را در مردم زنده می‌کرد (Cornell, 1998, p. 176). ولیّ مجذوب، اگرچه پلی میان عالم قدس و مردم، وآنتی‌تز زاویه یا برکت رسمی بود، هم تهدیدی برای نظم نهادین و هم نیروی تجدیدکننده به شمار می‌رفت. ماهیت سیال برکت نشان می‌داد که جامعه برای بالندگی به هر دو جریان نیاز دارد. از یک سو سالکان مسئولیت حفظ نظم اجتماعی، و از سوی دیگر مجذوبان ضامن دمیدن روح تازه در نظام معنوی جامعه بودند (cornell, 1998, p. 225). این دو نیروی متقابل (نظم و بی‌نظمی قدسی) از یک منبع

می‌جوشیدند؛ با این تفاوت که ولیّ مجذوب برکت را از قید نهادهای رسمی آزاد و فیض الهی را مستقیم در جذبهٔ الهی منتقل می‌کرد و پاسخی به بحران مشروعیت دینی و اجتماعی بود. به‌طورکلی نهادسازی و آنتی‌تز نهاد در تطورات برکت مشهود است؛ ازاین‌رو، این چرخه از ذاتیات تجلی فیض الهی در مفهوم برکت است. ازنظر جامعه‌شناسی نیز نیرویی برای تجدید حیات در بدن دینیِ تصوف بود. به عبارت دیگر، برکت رسمی حافظ ساختار اجتماعی بود و مجذوب حافظ روح که ابعاد تجربهٔ عرفانی را تقویت می‌کرد (cornell, 1998, pp. 8-195). دورکیم با اعتقاد به اینکه دین امری اجتماعی است، برای ولیّ مجدوب نقش کارکردی تعریف می‌کند و تنش بین امر قدسی ازجانب ولیّ مجذوب و برکت رسمی را رد و برای هر دو، هدفی جمعی و مقدسی تعریف می‌کند. ازنظر او، زمانی که انرژی مقدس یا فیض الهی در ساختارها دچار فرسودگی می‌شود، ولیّ مجذوب فیض الهی را آزاد و شعلهٔ ایمان را زنده نگه می‌دارد. بنابراین ازنظر جامعه شناسی، ولیّ مجذوب کارکردی دوگانه دارد: از یک سو برای نهادهای رسمی تنش ایجاد می‌کند و از سوی دیگر به آن‌ها اعتبار اجتماعی می‌دهد (Cornell, 1998, p. 178). در نهایت، ولیّ مجذوب ضامن حفظ نظم اجتماعی در برابر فروپاشی بود؛ زیرا رویکرد انتقادیِ خارج از ساختارِ او سبب می‌شد که نهادهای رسمیِ دینی یا سیاسی بازخواست شوند و «وجدانِ تصوف» در فرایند اجتماعی تجدیدکننده قرار گیرد. این رویکرد انتقادی مانع می‌شد که برکت در ابزار بوروکراتیک یا سیاسی غرق شود (cornell, 1998, pp.193–195). نکتهٔ مهم این است زمانی که جریان تصوف گرفتار حواشی برکت رسمی، مانند نزاع سیاسی یا اندوختن ثروت می‌شود، ولیّ مجذوب جامعه را متوجه هستهٔ مرکزی و مهم برکت ـ یعنی همان فیض الهی ـ می‌کند و از این طریق، همواره امکان «نقد درونی» را برای خود محفوظ می‌دارد (Hodgson, 1974, p. 123).

تنش بین زاویه و مشایخ به‌عنوان نمایندهٔ برکت رسمی و مجذوب غیرمنضبط، از نکات مهمی است که ساختار نظم اخلاقی و اجتماعی را مشخص می‌کند. ساختارگرا و محافظه‌کار بودن زاویه ازجانب ولیّ مجذوب تهدید می‌شد؛ ازاین‌رو، مشایخ گاه او را طرد می‌کردند. بااین‌حال، در درازمدت، زاویه اغلب مجذوب را به‌عنوان منبع برکت در خود ادغام می‌کرد (Cornell, 1998, p. 167). مشایخ در فرایندی تدریجی، ازطریق ثبت‌شدن کرامات

مجذوب در سنت زاویه‌ها به‌عنوان عقبه‌ای تربیتی برای شبکهٔ آموزش، و نیز با ساختن مزار و تبدیل آن به قطب زیارتی برکت، او را از فرد به نهاد منتقل می‌کردند. همان‌طور که برکت، کاریزمای مجذوب را جذب یا خنثی می‌کند، مانند زاویه که مجذوب کاریزماتیک را پس از مرگش جذب می‌کند، کاریزما نیز می‌تواند برکت را به چالش بکشد؛ برای مثال، یک صوفی کاریزماتیک که بدون واسطهٔ نهاد رسمی، مدعی انتقال لطف الهی است. این همان رابطهٔ متقابل تنش‌زا و سازنده‌بودن برکت مجذوب است.

۴. مواجههٔ برکت با قدرت سیاسی

یکی از حوزه‌هایی که برکت در آن دچار قبض و بسط فراوان شد، عرصهٔ ورود به عالم سیاست و قدرت بود. پارادوکس قدرت در تصوف نشان می‌دهد که مرز میان ولایت الهی و اقتدار اجتماعی همیشه سیال بوده است. صوفی بسته به شرایط تاریخی، می‌تواند هم «داور قدسی» و هم «کارگزار قدرت» باشد (Cornell, 1998, p. 208). از این منظر، ولایت و حکومت دو چهرهٔ متفاوت یک حقیقت بودند: یکی معنوی و دیگری اقتدار سیاسی. ترکیب این دو عالم پارادایم برکت را معنای دیگری می‌بخشید؛ به‌نحوی‌که ولیّ مجذوب به‌واسطهٔ تجلیاتِ عرفانی، توده‌های مردم را جذب می‌کرد و در شرایط سیاسی، به‌شکل پشتیبانیِ مردمی، از یک خط فکری ظهور پیدا می‌کرد (Cornell, 1998, pp. 178-183; Cornell, 1998, pp. 177–180). منبع مشروعیت سبب شده بود جنبش‌ها یا مدعیان قدرت، اهداف خود را با «برکت» پیوند بزنند تا آن‌ها را قدسی کنند. در این میان، مجذوب یا مزار او ابزار مناسبی برای چنین مقدس‌سازی‌ای بود (Cornell, 1998, p. 240). همچنین وجودِ یک مجذوب ممکن بود مشروعیتِ اخلاقیِ حاکم را به چالش بکشد؛ برای مثال، با شطح‌گویی، فساد یا ستم را محکوم می‌کرد. این نقد نمادین می‌توانست فشار اجتماعی روی حاکم ایجاد کند (Cornell, 1998, p. 234). اصولاً در اندیشهٔ صوفیانه، ولیّ سالک مأمور به هدایت خلق و نه حکومت بر آنان است؛ اما اگر جامعه از عدالت و معنا تهی شود، «ولایت» می‌تواند به‌صورت قدرت اصلاح‌گر ظهور کند و به مقاومت اخلاقی در برابر ساختار فاسد سیاست تبدیل شود (Bruce, 1992, p. 56).

زاویه اگرچه به مکانی برای مبارزه با ظلم تبدیل شده بود، اما برکت محتاط بود که در نهاد رسمیِ قدرت استحاله نشود؛ زیرا این امر، اعتماد اخلاقی و معنوی را تضعیف می‌کرد

(Arneson, 1997, p. 39)؛ از سوی دیگر، نباید فاصلهٔ زیادی از نهاد قدرت می‌داشت؛ زیرا ماهیت برکت، انزوا را تحمل نمی‌کرد (cornell, 1998, p. 195). در این ارتباط دوسویه، دولت‌ها معمولاً ترجیح می‌دادند با «برکت رسمی» رابطه برقرار کنند؛ زیرا آن‌ها قابلیت مذاکره و چارچوب فکری مشخصی داشتند؛ اما در عمل و به‌ویژه در دوره‌های بی‌ثباتی، ارتباط یا تأثیر مجذوبان در سیاست برجسته می‌شد (Cornell, 1998, p. 230).

پارادوکسی که بین قدرت و تجربهٔ عرفانی بود، مدل ماتریکس را بهتر توضیح می‌داد؛ زیرا هرچه صوفیان به‌سمت قدرت سیاسی متمایل می‌شدند، به همان اندازه از برکت اولیه فاصله می‌گرفتند؛ یعنی برکت دیگر فقط فیض متافیزیکی نبود، بلکه به اصل حکومت‌داری بدل می‌شد (cornell, 1998, p. 210). تعلق به قدرت و فرورفتن در سیاست و درگیری با حاکمان بر سر قدرت را می‌توان پایان پارادایم عرفانی ـ نهادی مستقل دانست. این تغییر در پارادایم سبب شد برکت از مفهومی عرفانی به «ابزاری سیاسی» تبدیل شود و به‌جای آنکه ولیّ قدسی مجرای فیض الهی برای مردم باشد، به واسطهٔ میان مردم و حکومت بدل گردید (Cornell, 1998, p. 182) و با جذب در نهادهای قدرت، بخشی از معنویت خود را از دست داد. درنتیجه، پارادایم تصوف از تجربهٔ قدسی متعالی به مدیریت جامعه تغییر یافت (cornell, 1998, p. 121) و در نهایت نیز به بوروکراتیزه‌شدنِ برکت ختم شد. چنین فرایندی سبب فاصله‌گرفتنِ صوفیان از سنتِ تزکیه شد؛ برای نمونه، بخش‌هایی از تصوف که به دربار یا منافع اوقافی پیوستند از خلوص تجربهٔ عرفانی فاصله گرفتند؛ به‌گونه‌ای که برکت عملاً به «سرمایهٔ اقتصادی» تبدیل شد و به‌جای تجلیِ تجربهٔ عرفانی، به منبعی بدل گردید که می‌شد با آن نذر جمع کرد، وقف ایجاد کرد، نفوذ اجتماعی خرید و ائتلاف‌های قبیله‌ای ساخت (cornell, 1998, p. 245). بنابراین زمانی آثار تمدنی برکت تجلی پیدا می‌کند که در چرخش پارادایم‌ها، سرمایهٔ اجتماعی تصوف جهت قدسیت و ارتباط با فیض الهی را حفظ کند. یکی از تجربه‌هایی که می‌توان گفت نوعی انحراف در فرایند برکت به وجود آورد، تبدیل ولایت اکتسابی به ولایت موروثی بود؛ برای نمونه، پیروان طریقت جزولیه پس از مرگ مرشد خود، برکت را در خاندانش به‌نحو موروثی نگه داشتند. استمرار چنین بدعت‌هایی این اندیشه را که برکت با خون منتقل می‌شود، تثبیت کرد و ایدهٔ شرفا بر آن بنا شد (cornell, 1998, pp. 3-230).

۵. بحران برکت در عصر مدرن

در تمدن اسلامی، «برکت» تنها به معنای افزونی کمی نبود، بلکه **نظامی از معنا** بود که رفاه مادی را با اخلاق، روابط اجتماعی، عدالت و ارتباط با عالم غیب پیوند می‌داد. در جهان سنتی، برکت به‌عنوان تجلی فیض معنوی، به نهاد اجتماعی تبدیل می‌شد و پیوندی میان قدسیت و جامعه برقرار می‌شد؛ اما در جهان مدرن و حاکمیت عقل سکولار، برکت دیگر به‌طور طبیعی جریان نداشت؛ زیرا قدرت اجتماعی پیشامدرنِ صوفیان بر پایهٔ برکتی استوار بود که از سلسلهٔ اخلاقی ـ معنوی قدیسان نشئت می‌گرفت (cornell, 1998, p. 267). چرخش پارادایم برکت از قدرت قدسی به جریان فرهنگی، ازاین‌جهت بود که در عصر مدرن، سکولاریسم و مدرنیته، اقتدار را از فضای قدسی به حوزهٔ قانون و بوروکراسی منتقل می‌کردند. در جهان سنتی، «ولیّ سالک» صاحب برکت بود؛ اما در جهان مدرن، دولت و نهادهای اداری مانعی برای نهادسازی برکت بودند، هم ازنظر معنا و هم ازنظر ساختار؛ ازاین‌رو، مشروعیت از «قدرت قدسی» به «قدرت قانونی ـ عقلانی» انتقال یافت (cornell, 1998, p. 267). درنتیجه، اولیا که کارکردشان «مدیریت اجتماعی غیررسمی» بود، کارکرد خود را از دست دادند (Bayat, 2007, p. 289). در واقع، بحران برکت فقط یک فکر یا احساس نیست، بلکه فروپاشی نهادهای حاملِ برکت است (Eickelman, 1976, p. 107).

کورنل این تغییر را تضعیف میدان اجتماعی ولایت می‌نامد که در دوران پیشامدرن، نقشی بنیادین در تولید نظم اجتماعی داشت (cornell, 1998, p. 278). درنتیجه، جایگاه ولیّ سالک در ساختار اجتماعی کاهش پیدا کرد و با تجزیهٔ نهاد آموزش، کارکرد نهادی برکت فروپاشید. از همه مهم‌تر، بی‌اعتبارکردن ماهیت برکت بود؛ زیرا به‌طورکلی در جهان مدرن، فردیت مدرن در برابر ولایت قدیس قرار گرفت و مبتنی بر رابطهٔ تربیتی و اخلاقیِ نابرابر بود؛ اما تأکید مدرنیته بر فردیت و برابری حقوقی و آزادی شخصی، رابطهٔ ولی و مرید را از ساختار سنتی خارج کرد؛ به‌گونه‌ای که دیگر این تصور وجود نداشت که می‌توان ازطریق سلسله‌مراتبِ بالا به پایین و اتصال به عالم غیب برتری کسب کرد (Cornell, 2002, p. 80).

اما ازآنجاکه برکت پیوند عمیقی با ابعاد معنوی انسان دارد و نمی‌تواند به‌آسانی خود را از بُعد روحانی منعزل کند، تأثیر خود را با ظرافت خاصی ادامه می‌دهد؛ ازاین‌رو، بااینکه

برکت در عصر جدید نهادساز نیست، اما حافظ هویت فرهنگی ازطریق حفظ سرمایهٔ نمادین است (Bourdieu, 1998, p. 181). باوجوداینکه چنین سرمایه‌ای را نمی‌توان انکار کرد، حکومت‌های سکولار نیز همچنان از برکت برای هویت‌سازی اجتماعی استفاده می‌کنند؛ برای مثال، دولت از نمادهای صوفیانه با ریشه‌های اخلاقی، برای کنترل اجتماعی نرم استفاده می‌کند. تبدیل برکت به سرمایهٔ فرهنگی، این تصور را تثبیت کرد که مردم هنوز برای برکت سنتی احترام قائل‌اند (cornell, 1998, p. 104). پس‌از ظهورِ بحران در تصوف، دو نوع واکنش مشاهده شد که می‌توانست برکت را در پارادایمی نوین حفظ کند:

۱) **احیای تجربهٔ عرفانی:** مدرنیته با به حاشیه راندن برکت، مردم را با خلأ معنوی مواجه ساخت. به همین دلیل، در جوامع مسلمان، بازگشت دوباره به تصوف به مفهوم برکت حیاتی تازه بخشید؛ زیرا ظهور پارادایم اخلاقیِ جدید، برکت را از سطح نیروی کرامتی به سطح منش اخلاقی باز تعریف می‌کرد و قدیسان مدرن بیش از آنکه حامل کرامات یا برکت فیزیکی باشند، حامل «اقتدار اخلاقی» بودند (Cornell, 200 , pp. 220–224). چنین اقتدار اخلاقی‌ای با رجوع به تزکیهٔ نفس و تجربهٔ مستقیمِ دریافت فیض معنوی، برکت را خارج از سازوکارِ اداری و قانونی، احیا می‌کرد. به عبارت دیگر، حفاظت از برکت در مدرنیته، نه به‌صورت موروثی و نهادی، بلکه ازطریق زیست عرفانی ـ اخلاقی در جامعه و تجربهٔ فردیِ فیض ازطریق ذکر و مراقبه، تنها راهی بود که می‌توانست حضور خدا در دل انسان مدرن را تثبیت کند (cornell, 1998, p. 241). کارکرد برکت در جهانی که غرق در مادی‌گرایی است مانند روح برای جسم بی‌جان مادی‌گرایان است؛ ازاین‌رو، بحران معنویت مدرن سبب شد نسل جدید دوباره به مفهوم برکت نه در شکل سنتی، بلکه در قالب معنویت انتخابی و گزینش بخش‌هایی از برکت بازگردند (Cornell, 2002, pp. 75–80).

۲) **احیای برکت نهادی به شکلِ جدید:** ازآنجاکه زاویه‌ها و طریقت‌ها باید خود را با واقعیت‌های سیاسی و اقتصادی نوین تطبیق دهند، بعضی نقش میانجیِ فرهنگی و اخلاقی را تقویت کردند. این رویکرد در واقع راه سومی میان سنت‌گرایی، محافظه‌کاری و سکولاریسم مدرن بود که برکت را در خدمت زندگی اجتماعی بازسازی می‌کرد. بنابراین، نه بازگشتِ کامل به پارادایم عرفانی و نه بقای صرفِ پارادایم نهادی، بلکه شکل‌گیریِ پارادایم سوم «شبکه‌ای ـ ترکیبی» به واقعیت اجتماعی نزدیک‌تر بود. بنابراین زاویه‌ها و

طریقت‌ها ساختارهای سنتی را در خدمت انتقال تجربهٔ برکت به جامعهٔ مدنی در قالب خدمت اجتماعی، آموزش اخلاق و میانجی‌گری فرهنگی ادامه دادند (cornell, 1998, pp. 147–250). کورنل بر این باور است که برکت در جهان مدرن، نه نابود می‌شود و نه مانند گذشته تکرار می‌شود، بلکه باید در نهادهای نو و اخلاق جمعی تجسم پیدا کند (cornell, 1998, p. 249). بنابراین برکت در دنیای مدرن، تنها از راهِ تجسد اجتماعی و زیستن در کنش جمعی می‌تواند دوام آورد (cornell, 1998, p. 255)؛ ازاین‌رو، بحران برکت در عصر مدرن، نه به معنای پایان آن، بلکه نشانهٔ نیاز به پارادایمی نوین از تجسد اخلاقی دین است. این همان چیزی است که کورنل از آن به‌عنوان «چرخش پارادایمی برکت» یاد می‌کند، نه بازگشت نوستالژیک به خانقاه و نه حل‌شدن در بوروکراسی سکولار.

نتیجه‌گیری

خوانش وینسنت کورنل از تصوف و مفهوم «برکت»، نه‌تنها بازخوانی تاریخی پدیده‌ای عرفانی، بلکه کشف منطق تمدنیِ فراموش‌شده در جهان اسلام است؛ منطقی که در آن، پیوند میان قدسیت، اخلاق، اجتماع و قدرت، نه از مسیر دولت و بوروکراسی، بلکه ازطریق شبکه‌ای زنده از اعتماد معنوی و سرمایهٔ قدسی شکل می‌گرفت. تصوف، در این خوانش، نه رقیب شریعت و نه آلترناتیو دولت، بلکه «میانجی تمدنی» میان ساحت قدس و حیات جمعی است. اهمیت این تحلیل برای مخاطب ایرانی امروز، دقیقاً در امکان ترجمهٔ تمدنی آن نهفته است. جامعهٔ ایرانی ـ اسلامیِ معاصر با مسئله‌هایی همچون بحران مشروعیت اخلاقی، فرسایش سرمایهٔ اجتماعی، شکاف میان دین نهادی و زیست دینی، و ناتوانی سازوکارهای صرفاً قانونی در تولید معنا و اعتماد مواجه است. از این زاویه، مسئلهٔ اصلی نه احیای تصوف به‌عنوان سنتی تاریخی، بلکه بازاندیشی در منطق برکت به‌مثابهٔ یک الگوی کنش اجتماعی ـ دینی است.

برای ایران امروز، این تحلیل می‌تواند نقطهٔ عزیمت پرسشی راهبردی باشد: آیا می‌توان از دل سنت دینی ـ عرفانی، الگویی برای تولید سرمایهٔ معنوی ـ اخلاقی استخراج کرد که نه در تقابل با فقه و نه در ذیل دولت، بلکه مکمل آن‌ها و ضامن اعتماد اجتماعی باشد؟ در این افق، «برکت» نه کرامت‌ورزی معجزه‌گونه و نه سرمایهٔ نمادینِ مصرفی، بلکه نسبتی

زنده میان دیانت، اخلاق و مسئولیت اجتماعی است. بنابراین نوآوری اصلیِ پژوهش حاضر در این است که تصوف را از حاشیهٔ تاریخ معنویت به متن نظریهٔ تمدن بازمی‌گرداند و نشان می‌دهد که بدون بازاندیشی در مفاهیمی چون برکت، ولایت، اخلاق و اعتماد، هر پروژهٔ تمدنیِ اسلامی، چه در سطح دولت و چه در سطح جامعه، با کاستیِ معنا و فرسایش مشروعیت مواجه خواهد شد. به بیان دقیق‌تر، مسئلهٔ برکت، مسئلهٔ نسبت دین و زندگی در جهان معاصر است و این پرسشی است که آیندهٔ تمدن اسلامی بدون پاسخ به آن، قابل تصور نخواهد بود.

فهرست منابع

غزالی، ابوحامد. (۱۹۳۹م). إحیاء علوم الدین (ج۲). مصر: مکتبة مصطفی البابی الحلبی.

سراج طوسی، ابونصر عبدالله بن علی. (۱۹۶۰م). اللمع. مصر: دار الکتب الحدیثة؛ مکتبة المثنی.

سهروردی، عمر بن محمد شهاب‌الدین. (بی‌تا). عوارف المعارف. بیروت: دار المعرفة.

غریب، مأمون. (۲۰۰۰م). أبوالحسن الشاذلی: حیاته، تصوفه، تلامیذه وأولاده. قاهره: دار غریب.

مالکی، احمد بن محمد. (۲۰۱۱م). اغتنام الفوائد في التنبیه علی معانی قواعد العقائد للغزالی (محقق: شریف مرسی). قاهره: دارالآفاق العربیة.

Alaykin-Izvekov, V. (2011). Civilizational Science: The Evolution of a New Field. *Comparative Civilizations Review*, Vol. *64*(10), pp. 103-116. https://scholarsarchive.byu.edu/ccr/vol64/iss64/10

Arneson, J. (2007). *Marshall Hodgson's Civilizational Analysis of Islam, Theoretical and Comparative Perspectives*. Melbourne: La Trobe University, https://doi.org/10.1515/9783839404911-002.

Bayat, A. (2007). *Social movements and the non-movements.* In *Life as politics: How ordinary people change the Middle East*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Cornell, V. J. (1998). *The realm of the saint: Power and authority in Moroccan Sufism.* Austin, TX: University of Texas Press.

Eickelman, D. (1976). *Moroccan Islam: Tradition and society in a pilgrimage center.* Austin, TX: University of Texas Press.

Karamustafa, A. T. (1994). *God's unruly friends: Dervish goups in the Islamic later middle priod (1200–1550).* Salt Lake City: University of Utah Press.

Bourdieu, P. (1977). *Outline of a theory of practice*. Cambridge: Cambridge University Press.

Mazlish, B. (2004). *Civilization and Its Contents*. Stanford: Stanford University Press.

Schimmel, A. (1975). *Mystical dimensions of Islam*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Hodgson, M. (1974). *The venture of Islam*: Conscience and history in a world civilization (Vols. 1–3). Chicago, IL: University of Chicago Press.

Weber, M. (1978). *Economy and society*: An Outline of interpretive sociology (Vols. 1-2). Berkeley, CA: University of California Press.