

## تأملی در نسبت عرفان و سیاست

محمد مهدی مجاهدی\*

**چکیده:** در این مقاله نویسنده برای بررسی نسبت معرفت عرفانی و معرفت سیاسی، ابتدا رهیافت‌هایی را که برای پرداختن بدین موضوع تقدم منطقی ندارند یا حاوی برخی مغالطات هستند از دایره بحث خارج می‌کند و در نهایت بررسی نسبت طولی - معرفتی - تولیدی میان این دو حوزه معرفتی را به عنوان رهیافت مختار خود در این مقاله برمی‌گزیند. در ادامه، آزمون این رهیافت به این نتیجه می‌انجامد که چنین نسبتی میان این دو حوزه معرفتی برقرار نیست اما نسبت معرفتی غیرمستقیم میان این دو حوزه می‌تواند وجود داشته باشد. در این مقاله به تناسب موضوع بحث، برخی آراء مرحوم آقا محمد رضا قمشه‌ای نیز بررسی شده است.

### الف - درآمد

الف-۱) این مقاله، متکفل طرح جستاری معرفت‌شناختی درباره نسبت میان دو حوزه معرفت عرفانی و معرفت سیاسی است. بررسی این نسبت در سطح و ساحتی معرفت‌شناختی، تلاشی دشوار در زمینه‌ای لغزنده است. آن دشواری و این لغزندگی را علل و عواملی است، که از جمله مهمترین آنها چنین‌اند:

الف-۱) منابع و متون اولیه‌ای که در یک تحلیل نهایی و فراگیر از این بحث، باید مورد مراجعه و استناد قرار گیرند، بسیار و دشوار یاب‌اند؛

الف-۲) مرزهای معرفتی هر دو طرف نسبت، یعنی معرفت عرفانی و معرفت سیاسی، آشکار نیستند و البته به آسانی تعیین شدنی هم نیستند؛

الف-۳) هر تحلیل نهایی و فراگیر در این مبحث - علاوه بر تحلیل نظری - به تحلیلی تاریخی از تعامل احتمالی این دو حوزه معرفتی نیازمند است، زیرا هر دو طرف نسبت، معرفت‌هایی با عمق تاریخی بسیاراند؛

الف-۴) بررسی معرفت‌شناختی نسبت میان معارف اسلامی و علوم انسانی به نحو عام و نسبت میان این دو حوزه معرفتی به نحو خاص کم سابقه و کمتر تجربه شده است؛ از این رو، آرائی که در این باب عرضه شده‌اند، هیچ یک هنوز به بلوغ و زاینده‌گی نرسیده‌اند؛<sup>۱</sup>

الف-۵) به این ترتیب تاکنون برهانی در اثبات یا نفی نسبت منفی یا مثبت تولیدی میان این دو حوزه معرفتی دیده نشده است.<sup>۲</sup> و آرائی که درباره این نسبت، طرح شده‌اند، همگی در حد فرضیه‌ها و نظریه‌هایی هستند که کمتر مقبولیت نسبی و پارادایمی یافته‌اند.

الف-۶) بنابراین، با توجه به محدودیت‌های فعلی این بحث، ابتدا از دو سو به تعیین و تحدید سطح و دامنه بحث این مقال می‌پردازیم: یکی با تعیین مراد از معرفت عرفانی و معرفت سیاسی و دیگری با تحدید سطح نسبت مورد بررسی در میان سطوح گوناگونی که در این زمینه قابل بررسی هستند. سپس در سطح و دامنه مورد نظر، نسبت این دو حوزه معرفتی را می‌کاویم و در حاشیه و به مناسبتی که همانجا بدان اشاره خواهد شد، آرای یکی از بزرگان حوزه معرفت عرفانی را بررسی می‌کنیم. در پایان هم در باب بایایی این نسبت، به چند نکته اشاره خواهیم کرد.

## ب) تحدید و تعیین سطح و دامنه بحث

ب-۱) تعیین مراد از عرفان و سیاست

ب-۱-۱) مراد از سیاست در این مقال، از این پس، معرفت سیاسی است و آنچه که به مثابه گوهر و مشخصه ذاتی معرفت سیاسی در نظر گرفته شده است، نظامی روشمند، هماهنگ و سازگار از آراء مستدل و متکی به دلائلی بین‌الذهانی درباره ماهیت و شیوه‌های احراز، حفظ، بسط و اعمال قدرت در حیات اجتماعی و در مقیاس بشری است.<sup>۳</sup>

ب-۲-۱) مراد از عرفان نیز نظامی از آراء هماهنگ و سازگار و متکی به تجربه‌های شخصی و شهودی از طور ماورای خیزد متعارف بشری درباره هستی و شیوه‌های ره سپردن به سوی حقیقت هستی و کشف رابطه میان شخص انسانی با خداوند و مخلوقات خداوند، در چهارچوب «ولایت کلیه مطلقه الهیه» و التزام به لوازم آن است.<sup>۴</sup> (واضح است که در اینجا مراد منظومه‌های عرفان اسلامی است)

#### ب-۲) تحدید سطح بررسی نسبت میان عرفان و سیاست

ب-۲-۱) برخی از آنچه از این پس برای تحدید سطح نسبت مورد بررسی می‌آید، به نحو تحلیلی برآمده از دو تعیین مرادی است که فوقاً در باب سیاست و عرفان آوردیم و برخی نیز به نحو ترکیبی و در کنار دو تعیین مرادی که گذشت، سطح نسبت مورد بررسی را تحدید خواهند کرد.

ب-۲-۲) مراد از نسبت عرفان و سیاست، نسبت تصوف و سیاست نیست. مراد از تصوف و متصوفه در اینجا، اشاره به صنف اجتماعی خاصی است<sup>۵</sup> که پایگاه و جایگاه معیشتی، معرفتی و هنجاری ویژه‌ای در طول تاریخ داشته‌اند و مانند هر صنف اجتماعی دیگری در معادله‌های سیاسی، اجتماعی و اقتصادی، نقشها و کارویژه‌های خاصی را بر عهده گرفته و ایفا کرده‌اند. چهره‌های شاخص این صنف اجتماعی را از قبیل حسن بصری، سفیان ثوری، حلاج، جنید و علاء الدوله سمنانی می‌توان نام برد، و از سلسله‌های تشخص سیاسی یافته ایشان می‌توان به بسیاری، از جمله اسماعیلیان و باطنیان، سنوسیان لیبی، سریه‌داران و شرفای سعدی / حسنی مراكش<sup>۶</sup> اشاره کرد. اگر از این منظر بخواهیم به نسبت معرفتی عرفان و سیاست پردازیم مانند آن است که صنف طبیبان یا فقیهان را با نظر به نقشها و کارویژه‌های سیاسی، اجتماعی و اقتصادی که در گذر تاریخ در جامعه‌ای خاص بر عهده گرفته‌اند، بررسی کنیم و مدعی بررسی نسبت طب یا فقه با سیاست شویم. در حقیقت پیش فرض کنار گذاشتن این سطح از تحلیل، این است که کارویژه‌ها و نقشهای سیاسی، اجتماعی و اقتصادی که اصناف گوناگون اجتماعی بر عهده می‌گیرند، هر چند وجه شاخص آن صنفها، اشتغالشان به حوزه معرفتی خاصی باشد، لزوماً متناسب با و برآمده از اقتضات التزام و اشتغال به یک حوزه معرفتی خاص و آموزه‌های آن حوزه‌های معرفتی نیست. یعنی به بیان دیگر آموزه‌های آن حوزه‌های معرفتی لزوماً مقتضی

رفتارهای خاصی از سوی مشتغلان یا پذیرندگان آن آموزه‌ها در عرصه‌های سیاسی، اجتماعی و اقتصادی نبوده است، و رفتارهای همگون صنفی را می‌توان به اقتضائات حیات صنفی ایشان نسبت داد. با در میان آمدن چنین احتمالی و برافتادن چنان تلازمی، آن نسبت و اقتضای معرفتی که در جستجوی آن هستیم، در این سطح بررسی، رنگ می‌بازد، زیرا اگر نتوان اشتغال به حوزه معرفتی خاصی را مقتضی جهت‌گیریهایی معینی در عرصه‌های گوناگون حیات اجتماعی دانست، آن جهت‌گیریهایی معین، نمی‌تواند نشانه یا دلیلی برای تعیین نسبتی ویژه میان آن حوزه معرفتی خاص و معرفت سیاسی و اجتماعی قلمداد شود.

ب. ۳-۲) مراد از بررسی نسبت عرفان و سیاست، بررسی امکان، شرایط وقوع و توصیف تاریخی جمع آمدن این دو معرفت در یک شخص واحد یا در یک بدنه واحد، مثلاً یک مدرس یا حوزه علمی، نیست. همان طور که جمع آمدن زیست‌شناسی و معماری در یک شخص واحد یا در یک دانشگاه دلالت مخصوصی درباره نسبت میان این دو معرفت ندارد، عرفان و سیاست هم، چنین‌اند.

ب. ۴-۲) بحث در این نیست (و بحثی هم در این نیست) که شناخته‌های مبنایی و پایه، سایر معارف را متأثر می‌کنند، خواه آن مبانی، فلسفی باشند، خواه عرفانی یا آن سایر معارف سیاسی باشند یا در باب معماری. این بحث کلی‌تر و عام‌الشمول‌تر از تعیین نسبت معین میان دو معرفت مورد نظر ماست. بحث ما در اینجا درباره نسبتی خاص، ضروری و تعیین‌کننده میان این دو معرفت است.

ب. ۵-۲) سخن در این باب نیست که آیا عارفان یا سیاسیان متقابلاً اشارات، تمثیلات، تشبیهات یا استعاراتی را از حوزه معرفتی دیگر برگرفته‌اند یا نه. مثلاً یک تحلیل‌گر تاریخ اندیشه‌ها یا ایدئولوژیهای سیاسی می‌تواند نازیسم را به ویروس یا غده‌ای سرطانی تشبیه کند ولی پزشک نباشد و یک پزشک هم می‌تواند یک ویروس یا غده‌ای سرطانی را به برخی نیروهای سیاسی مانند کند ولی عالم سیاست نباشد.

ب. ۶-۲) سخنی هم در نفی یا اثبات خصلت دایره‌المعارفی ذهن و زبان و قلم قدمای ما نیست. از اینکه فی‌المثل ابن سینا در اغلب ابواب علم می‌نوشت یا کتابی مانند اسفار اربعه، علاوه بر آنکه کتابی فلسفی - عرفانی است، دایره‌المعارفی از بسیاری معارف دیگر هم هست، نمی‌توان نتیجه خاصی برای این بحث گرفت.

ب.۷-۲) این بحث همچنین در باب امکان جمع آمدن دو وجهه عملی در یک فرد نیست. مثل اینکه کسی هم رهبر یک حزب سیاسی باشد و هم نوازنده یا هم اهل سیاست باشد و هم اهل طقّ طریق عرفانی.

ب.۸-۲) سخن در نفی یا اثبات تأثیر و تأثر متقابل همه پدیده‌ها نسبت به یکدیگر هم نیست. زیرا اگر در این مقام باشیم، بررسی یک نسبت خاص موضوعیت نمی‌یابد. آری یک موضع‌گیری عرفانی خاص یا یک عمل عرفانی (منظور عمل یا موضعی است که با ارجاع به معارف عرفانی و با روشهای عرفانی موجه می‌شود)، می‌تواند واکنش به یک رأی یا عمل سیاسی باشد یا خود آثار و تبعات نظری یا عملی سیاسی داشته باشد، ولی این به معنای وجود نسبت معرفتی ویژه‌ای میان دو حوزه معرفتی مورد بحث نیست. مثلاً حافظ «رند عالم سوز» را با «مصلحت‌بینی» بیگانه می‌دید؛<sup>۷</sup> حافظ در این اعتقاد یا اعلام این رأی می‌توانسته متأثر از پاره‌ای احوال زمانه باشد و بی‌تردید التزام به این رأی، دلالت‌های سیاسی نیز داشته است و حتی خود این رأی به برکناری رندان عالم سوز از سیاست (در عام‌ترین مفهوم آن)، خود خواهشی سیاسی بوده است، ولی این خواهشها و دلالتها هیچ یک بیانگر نوعی تلازم یا ضرورت معرفت‌شناختی نیستند.

چنانکه می‌دانیم پاره‌ای از نظریه‌های زیست‌بوم‌شناختی و زیست‌شناختی هم مبنای نظریه‌های سیاسی قوم‌گرایانه نظیر نازیسم، راسیسم و شوونیسم آلمانی و احتمالاً واکنشهایی نظیر ایده قوم برتر یهود و مآلاً صهیونیسم قرار گرفتند ولی هیچ کس، سخن از سیاسی بودن آن آراء طبیعت‌شناسانه، زیست‌بوم‌شناسانه، باستان‌شناسانه یا زیست‌شناسانه نگفت و کسی نسبت معرفتی خاصی میان فی‌المثل زیست‌شناسی و سیاست برقرار نکرد.

ب.۹-۲) سخن در این نیست که امامان<sup>۸</sup> یا پیران و مرشدان عارف، با پاره‌ای از اصحاب و مریدان در حوزه سیاست هم رابطه مرید - مرادی یا ارادت داشته‌اند یا نه. زیرا این رابطه با افرادی بسیار ویژه و در مواردی خاص بوده است و قابل تعمیم معرفت‌شناختی نیست.

ب.۱۰-۲) در این مقال، سخن از نسبت خاص معرفت‌شناختی میان عرفان تاریخمند موجود با معارف سیاسی تاریخمند موجود است، نه نسبت میان عرفان و سیاستی که با خصیلت‌های متفاوتی نسبت به آنچه از این دو فعلاً هست، محتملاً در آینده پا به عرصه معرفت خواهند گذاشت؛ حتی اگر - مثلاً - این معارف سیاسی موجود را دور از حقیقت، یا آن عرفان

موجود را حقیقی بنامیم.

ب-۲-۱۱) به همین ترتیب، سخن از هیچ یک از این دو معرفت، در مقام ثبوت نیست، بلکه همه داور این مقال، متوجه نسبت این دو معرفت در مقام اثبات در ساحت معرفتهای تاریخمند بشری (نه در مقام عمل) است.

ب-۲-۱۲) با توجه به این دو نکته اخیر از آن مغالطه پرهیز می‌کنیم که هرگاه در بررسی مدّعیایی معرفت‌شناختی به منظومه‌های موجود معرفتی ارجاع داده شود، در مقابل، ما را به معرفت واقعی یا حقیقی - در مقام ثبوت و یا چنانکه در آینده ساخته خواهد شد - حواله می‌دهند.

ب-۲-۱۳) با توجه به مجموعه نکته‌هایی که گذشت اصالت و تقدّم بحث در باب نسبیتی معرفت‌شناختی و طولی - تولیدی - معرفتی<sup>۸</sup> نسبت به سایر رویکردهای احتمالی، که برخی تقدم منطقی ندارند (برای نمونه رک: ب-۲-۲) و برخی مغالطی هستند (برای نمونه رک: ب-۲-۳) روشن می‌شود. در این مجال هم همین نسبت، مورد بررسی قرار خواهد گرفت. بدین قرار، پرسشهای اصلی و آغازین چنین رویکردی به نسبت عرفان و سیاست را می‌توان به این صورتهای طرح کرد که مجموع آنها در هیأت تألیفی واحدی، سؤال مرکبی را تشکیل می‌دهند:

- آیا از روش فهم و ادراک عرفانی، معرفت سیاسی، برآمدنی است؟

- آیا امتداد منطقی شناخت عرفانی، به سیاست‌شناسی منجر می‌شود؟

- آیا عارفان در ساختن و پرداختن نظریه‌های عرفانی خود دغدغه‌ای معرفتی برای یافتن

نظریه‌های سیاسی یا تحلیل قدرت اجتماعی داشته‌اند؟

- آیا ماده معرفت عرفانی اقتضای ذاتی دارد که به نظریه سیاسی مؤدی شود؟

این چهار پرسش را می‌توان برآمده از و فروکاسته به این پرسش دانست که آیا معرفت

عرفانی با معرفت سیاسی رابطه‌ای طولی - تولیدی - معرفتی دارد. (مقروض این پرسش آن است

که چنین رابطه‌ای فقط از سوی عرفان با سیاست برقرار شدنی است نه به عکس، زیرا حوزه

معرفت عرفانی مبنایی‌تر از حوزه معرفت سیاسی است)

### ج) بررسی نسبت عرفان و سیاست

ج-۱) اکنون نسبت خاص مورد نظر را میان دو حوزه معرفتی عرفان و سیاست می‌کاویم. اما

این کاوش، به علت محدودیتهایی که ذکر آنها گذشت، کمتر برهانی و بیشتر متکی به قرائن و

شواهد و تحلیل نظری خواهد بود.

ج-۲) روح حاکم بر بخش وسیعی از معرفت عرفانی، اعراض از دنیا است. تفکیک جبروت و ناسوت و لاهوت اغلب مدلولی ضمنی در اعراض از ناسوت داشته است.<sup>۹</sup>

ج-۳) مقیاس احکام عرفانی، آنجا که پای انسان و احکام طریقی او به میان می‌آید، فرد تنها، مجزّد و منزول از دیگران و دنیا و مافیهاست. در سفر اول (من الخلق الی الحق)، «شرط اول قدم آن است که مجنون باشی» تا با بریدن از خلق، محو و صحو نایل آید. در سفر دوم (مع الحق فی الحق) فنای ذاتی و صفاتی و افعالی فرد سالک در حق - تعالی - حاصل می‌آید. سفر سوم (من الحق الی الخلق بالحق)، سفری ادراکی است که حاصل آن علم به اعیان و حقایق عوالم ملکوت و جبروت و ناسوت است. حاصل این سفر هم نیل به مقام نبوت انبیا است، هر چند سالک در این مرحله نبی نامیده نمی‌شود. در سفر چهارم (فی الخلق بالحق) باز هم احکام دربارهٔ فرد سالک است و خلائق ظرف سلوکی او هستند نه موضوع سلوک او و لذا احکام این سفر هم بر آدمی در هیأت جمعی اش (اجتماعی اش) ناظر نیستند.<sup>۱۰</sup>

ج-۴) بسیاری از عارفان پرداختن به فلسفه و احتجاج و استدلال برهانی را که موضوع آن، مفاهیم کلی وجود و عوارض ذاتی آن است، معّجل ادراک حقیقی و نیل به مقامات معنوی می‌دیدند، چه رسد به غوررسی و تدبیر عقل جزوی در حوزهٔ علم و فن سیاست و اقتصاد و امثال آنها.<sup>۱۱</sup>

ج-۵) بسیاری از عارفان، دنیاداری و عمران دنیا را، «علم بنای آخور» می‌دانسته‌اند<sup>۱۲</sup> و عرفان نه نزد صوفیان، نه نزد عالمان عارفی همچون ملاصدرا و نه نزد آنان که میان تصوّف و عرفان جمع کرده بودند - همچون مولانا - علم بنای آخور نبوده است. روح عرفان، پل صفت دیدن دنیا نسبت به آخرت و مجازی دیدن همهٔ جلوه‌های ظاهری دنیا نسبت به حقیقت و باطن عالم است<sup>۱۳</sup> و حداکثر شأن مجاز نسبت به حقیقت، آن بوده است که گفته‌اند: «الْمَسْجَرُ قَنْطَرَةٌ الْحَقِيقَةُ» و البته «اهل تمیز خانه نگیرند بر پلی». هر چند این پل را نباید به دست خود ویران کرد، اما تعمیر آن را هم باید به اهل ظاهر و مجاز سپرد.<sup>۱۴</sup>

ج-۶) منطق احکام عرفانی، تجربهٔ شخصی و ماوراء طّور عقل است که با شعور متعارف جمعی، قابل توجیه یا ادراک نیست، لذا نمی‌تواند مقبول و متّبع جمع قرار بگیرد. قصهٔ قرآنی موسی و عبد صالح، نشان می‌دهد که مصالح باطنی نه برای موسی مقبول و موّجه می‌نمود و نه

برای مردم زمانه ایشان و نه حتی این زمانه. به تعبیر مرحوم اقبال، مسلمانان با قبول خاتمیّت پیامبر اسلام، از هر کس حجت می‌طلبند و بدین ترتیب دوره اعتبار ادعای اشخاص به سبب پیوستگی با ماوراء طبیعت، در تاریخ بشری به پایان رسیده است.<sup>۱۵</sup>

ج-۷) عرفان، مقام نظر به سیر «إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ» و «لَا يُسْتَلَّ عَمَّا يَفْعَلُ وَ هُمْ يُسْتَلُونَ» است، و حال آنکه سیاست حوزه مصلحت‌بینیهای عمومی و مسؤولیتهای متقابل اجتماعی و سیاسی در عرصه عقل متعارف بشری است.

ج-۸) هرچند پاره‌ای از طریقه‌های سلوکی مانند اویسیان قائل به لزوم وجود و حضور مراد انسانی نیستند،<sup>۱۶</sup> اما در حوزه عرفان، عموماً ولایت معنوی مراد، اطاعت محض مرید را که مستلزم ذوب و فنای مرید در مراد است، لازم می‌آورد:

به می سجاده رنگین کن گرت پیر مغان گوید که سالک بی‌خبر نبود ز راه و رسم منزلها<sup>۱۷</sup>  
همچنین در این ساحت، مراد، مرید را برمی‌گزیند و جریان از بالا به پایین است و همچنین مراد نیازی به احتجاج و توجیه امور و اوامر خود ندارد، زیرا خود عین دلیل است.<sup>۱۸</sup> و حال آنکه در حوزه سیاست مانند همه امور و احوال بشری که دایر مدار عقل متعارف او هستند، نه ذوب و فنا، نه جریان یک سویه و نه استغنا از احتجاج و استدلال، هیچ یک موجه نیستند.

ج-۹) پرداختن کسی همچون محی‌الدین به فقه فقه یا باطن فقه یا فقه اکبر، آیا بیش از آنکه دلالت بر فقهی کردن عرفان داشته باشد، بر باطنی و معنوی کردن فقه دلالت ندارد؟ فتوحات مکیه ابن عربی یکسره تجویزات و تکلیفهایی ناظر بر احوال دنیوی سالک نیست، بلکه حاوی مجموعه‌ای از توصیفات درباره باطن و حقیقت احکام و تکالیف ظاهری است تا سالک بداند که این شریعت در باطن، حقیقتی دارد. افزون بر این، نفس پرداختن به فقه حتی از سوی فقها، به صرف اینکه علمی دنیوی یعنی ناظر بر پاره‌ای از احوال دنیوی مکلف است، دلالت بر توجهی سیاسی یا اقتضایی سیاسی ندارد.

ج-۱۰) در جهان قدیم، کشف هستی بر عهده فیلسوفان بود زیرا اعتقاد بر آن بود که کتاب هستی را به زبان طبایع نوشته‌اند، و در جهان جدید اعتقاد بر این است که زبان کتاب هستی، زبان فیزیک و ریاضی است و لذا عالمان و فیزیسینها باید آن را بکشایند.<sup>۱۹</sup> اما مفروض هستی‌شناختی این اعتقاد که کشف راز هستی و کتاب جامعه و تاریخ و سیاست کار عارفان است، این است که کتاب هستی را به زبان راز و رمز و معما نوشته‌اند و قواعد جاری در تاریخ و



جامعه، قواعدی مرموز، خصوصی و حیرت‌افکن هستند. در این پیش‌فرض و لوازم برگرفتن آن به همان اندازه تأمل لازم است که در مورد دو پیش‌فرض گذشته.

ج-۱۱) در مورد امامان معصوم<sup>(ع)</sup> با آنکه بسیاری از اصحاب حاضر بودند تا از ایشان بدون مطالبه دلیل و حجت و توجیه، اطاعت کنند، اما ایشان در مقام سیاست و ریاست در امور عمومی، عرفی و ظاهری عمل می‌کردند یا لاقلاً بر این سیره، شواهد مهمی می‌توان اقامه کرد.<sup>۲۰</sup>

ج-۱۲) در اینجا، بی‌مناسبت نیست که در حاشیه، به مناسبتی خاص اشاره‌ای مختصر به برخی آراء مرحوم آقا محمد رضا قمشه‌ای - رحمة الله علیه - کنیم. حضرت امام علاوه بر آنکه در حوزه فقه، نظریه و ولایت مطلقه انتصابی فقیه را بازسازی کردند و مبنای تأسیس نظام جمهوری اسلامی قرار دادند، در حوزه عرفان نظری و عملی نیز آثار مهمی از خود بر جای نهاده‌اند. در یکی از این آثار، ایشان از مرحوم آقا محمد رضا قمشه‌ای به تعظیم و تکریم با عنوان «شیخ مشایخنا»<sup>۲۱</sup> یاد می‌کنند. از سوی دیگر موضوعیت یافتن مبحث این مقال در سالهای اخیر چندان بی‌ارتباط با شخصیت ذو ابعاد حضرت امام و نظریه ولایت مطلقه انتصابی فقیه نیست. شاید یکی از علل توجه به این مبحث، گمان زدن وجود نوعی اشتراک یا ارتباط میان ولایت مطلقه انتصابی فقیه با ولایت مطلقه کلیه الهیه اولیای کُمل عرفانی<sup>۲۲</sup> در اندیشه و ذهن و ضمیر امام باشد و پرداختن به این مبحث راهی برای فهم عمیق‌تر و دقیق‌تر نظریه ولایت مطلقه انتصابی فقیه دانسته شده باشد.<sup>۲۳</sup> این اشاره مختصر و حاشیه‌ای به آراء مرحوم آقا محمد رضا قمشه‌ای دست کم می‌تواند نشان دهد که حتی با مفروض گرفتن چنان اشتراک یا ارتباطی، آن اشتراک و ارتباط نمی‌تواند مُلْهم از آن آموزه‌های عرفانی باشد که از این شعبه و شاخه عرفانی به ایشان رسیده بوده و ریشه آن را - با فرض وجود اصل آن اشتراک یا ارتباط - باید در ابداعات شخص ایشان یا در جای دیگر جستجو کرد.

مرحوم آقا محمد رضا قمشه‌ای در رساله تحقیق فی الاسفار الاربعه به شرح سفرهای چهارگانه سالک پرداخته‌اند. در دو سفر سوم و چهارم که «سفر من الحق الی الخلق بالحق» و «سفر فی الخلق بالحق» است سالک، به مقام نبوت می‌رسد. او در سفر سوم هنوز نبی نامیده نمی‌شود ولی در سفر چهارم «فیکون نبیاً بنیوة التشریح و یستی بالنبی».<sup>۲۴</sup> حضرت امام، خود در اواخر مصباح الهدایة با طرح مسأله مراتب تشکیکی این مقام، امام معصوم<sup>(ع)</sup> را هم در

سفر چهارم دخیل می‌بینند. و از قول مرحوم شاه‌آبادی نقل می‌کنند که اگر حضرت امیر(ع) پیش از حضرت رسول(ص) یا به عرصه وجود می‌گذاشتند، هم ایشان صاحب تشریح می‌شدند. ۲۵ نتیجه‌ای که از این نقل و تأمل برگرفته‌ای است این است که حداکثر می‌توان امامان معصوم(ع) را در این مقام و مرتبه دید که بتوانند از منظری معنوی و عرفانی به هدایت اجتماع بشری و نیز به دست گرفتن قدرت ظاهری دست یابند و این سلسله با خاتمیت حضرت مهدی(عج) مختوم است و احکام آن قابل تسری به مراتب مادون نیست. در واقع کسانی را می‌توان ملحق به این مرحله دانست که درباره آنها بتوان همان حکمی را آورد که مرحوم شاه‌آبادی در مورد حضرت امیر(ع) آورده‌اند. و پر واضح است که جز برای معصومان(ع) چنین حکمی روا نیست، زیرا ایشان با اتصال به علم لدنی به شناختی می‌رسند که دیگران در مراتب مادون از آن بی‌بهره‌اند:

«... فیشاهد الخلائق و آثارها و لوازمها، فيعلم مضاهاها و متافها في العاجل و الاجل یعنی فی الدنیا و الاخره...» ۲۶ و البته چنین علم و مشاهده جامع و بی‌خلل و بی‌زللی فقط در اختیار خداوند و اولیاء خاص و معدود اوست.

ج-۱۳) به نظر می‌رسد که پاسخ به پرسش از نسبت میان معرفت عرفانی و معرفت سیاسی تا حدودی در گرو پاسخ به این پرسش در باب ماهیت و خصلت معرفت عرفانی است که آیا حوزه معرفت عرفانی امتداد استعلائی حوزه فلسفه است (یا تجربه عرفانی، امتداد استعلائی ادراک عقلی است) یا اینکه عرفان معرفتی است در خود که حداکثر تا حدودی و نه به طور کامل می‌تواند به بیانی فلسفی بازسای و ترجمه شود. در شکل نخست، می‌توان به وساطت فلسفه، نوعی رابطه طولی و معرفتی میان عرفان و سیاست تعریف کرد اما در شکل دوم، اساس فرض چنین رابطه‌ای، منتفی است. گرایش به سمت این دو مبنا اثر خود را در آموزش عرفان هم نشان می‌دهد. در صورت نخست، متعلم باید ابتدا فلسفه را به کمال بیاموزد و سپس وارد حوزه معارف عرفانی شود ولی در صورت دوم چنین تقدّم و تأخر و ترتیبی در کار نیست.

ج-۱۴) در تحلیل نهایی، نسبت تمانعی را که به لحاظ معرفت‌شناختی میان دو حوزه معرفت عرفانی و سیاسی برقرار است، می‌توان به ماده قضایای این دو حوزه معرفتی نسبت داد. یعنی به لحاظ قواعد منطوق ماده، از قیاسی که مقدمات آن همگی از سنخ و جنس معرفتهای عرفانی هستند، نتیجه‌ای از جنس و سنخ معرفت سیاسی بر نمی‌آید. ۲۷ حداکثر اگر قضیه‌ای از قضایای سیاسی یا قضایایی که منطوقاً می‌توانند مقدمه نتایج سیاسی باشند، در میان مقدمات چنین

قیاس قرار گیرد و مؤدی به قضیه‌ای سیاسی شود، در این صورت می‌توان برخی قضایای عرفانی را به مثابه برخی از مبانی یا مقدمات قضایای سیاسی دانست.

### د) تأملی در بایایی نسبت میان عرفان و سیاست

د-۱) به کوتاهی و از باب ذکر نمونه می‌توان به بایایی نسبت میان عرفان و سیاست هم پرداخت.

د-۱-۱) پرداختن به مبحث بایایی با مفروض گرفتن موقتی امکان برقراری نسبت مورد بحث، میان عرفان و سیاست موجه می‌شود و بنابراین پرسش بایایی این است که برقراری این نسبت به فرض امکان آیا مطلوب هم هست.

د-۱-۲) بدون هیچ‌چند و چونی در باب ملاک مطلوبیت، «اخلاقی بودن» و «کارایی» را به عنوان ملاک مرگب مطلوبیت در حوزه سیاست برای سنجش تبعات برگرفتن سیاستی عرفانی مفروض می‌گیریم و در مورد مفهوم این ملاک مرگب، در این مجال، به اجمال، به «قدر متیقن متبادر» اکتفا می‌کنیم. با این مقدمات و مفروضات به نکته‌های زیر به عنوان نمونه‌ای از نکته‌های قابل طرح در سطح تحلیل بایایی، این نسبت اشاره می‌کنیم:

د-۲) رواج توصیه‌ها و تجویزهایی که از مقام مصلحت‌سنجیهای باطنی صادر می‌شوند علاوه بر مقبولیت عام نیافتن و لذا ناکارایی، راه سوء استفاده را بر مدعیان دروغین می‌گشایند.

د-۳) خطاهای بسیار در تعبیر و برداشت و واگویی مکاشفات عرفانی راه یافته است که اگر بنا بود مبنای عمل قرار گیرند، فاجعه‌های بسیاری را به دنبال داشتند.

د-۴) عرفان‌مداری در سیاست، موجب التزام به احکام باطنی است و همین احکام باطنی که نزد خداوند محفوظ است، در این رویکرد مبنای تعیین سطح و محدوده برخورداری از حقوق مدنی شهروندان می‌شود. این پدیده، نتیجه مقدم دیدن عقیده بر انسانیت است.<sup>۲۸</sup>

د-۵) رویکرد عرفانی به سیاست، نسبت به خشونت و مدارا به یک اندازه مقتضی است. اگر ایده تقدم عقیده بر انسانیت به مثابه یک مقدمه با این مقدمه معرفت - انسان‌شناختی قرین شود که آدمیان در آنچه نمی‌دانند، لزوماً مقصّر و عنود و لجوج نیستند، بلکه بسیاری از بداعتقادهای ایشان ناشی از قصور نازدودنی ادراک بشری است، می‌تواند به مدارا بینجامد، اما اگر به جای این مقدمه، مقدمه دیگری بنشینند که بر توان اغلیبی و اکثری بشر در کشف بی‌خطای حقیقت، دلالت

داشته باشد، لازمه آن، مقصّر و لجوج و عنود دیدن مخالفان است و در کنار ایده تقدّم عقیده بر انسانیت، جز خشونت نمی‌زاید.

## یادداشتها

- (۱) در این باب کمتر مقاله یا رساله مفرده یا کتاب مستقّلی عرضه شده است. در اینجا به برخی از کتابها یا مقاله‌هایی که این نسبت را در سالهای اخیر بررسی کرده‌اند به ترتیب تاریخ انتشار اشاره می‌کنیم:
- «Alexander Knysh, "Irfan Revisited: Khomcini and the Legacy of Islamic Mystical Philosophy," in *Middle East Journal*, Vol. 46, No. 4, Autumn 1992, pp. 631 - 653.
- ظاهراً این مقاله، اندکی پس از انتشارش در پاییز ۱۳۷۱ ش / ۱۹۹۲ م، ترجمه شد و به نظر دهها نفر از معارف حوزه و دانشگاه رسید. چنانکه اصل مقاله واکنشهای بسیاری را برانگیخت، شاید ترجمه آن نیز موجب برخی نسبت سنجیها میان عرفان و سیاست و خصوصاً ولایت عرفانی و ایده ولایت فقیه شده باشد. از استاد محترم جناب آقای مصطفی ملکیان که مرا از وجود این مقاله مطلع ساختند و همچنین از جناب آقای عباس رجبی که در یافتن این مقاله مرا یاری کردند، سپاسگزارم.
- «سید جواد طباطبایی، درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، تهران: انتشارات کویر، ۱۳۷۲، فصل ششم: امتناع تأسیس اندیشه سیاسی بر مبنای اندیشه عرفانی و فصل هفتم: دریافت اندیشه سیاسی ایران شهری.
- «عبدالله جوادی آملی، بنیان مرصوص امام خمینی، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۵، چاپ اول.
- «عبدالله جوادی آملی، حماسه و عرفان، قم: مرکز نشر اسراء، زمستان ۱۳۷۷، چاپ اول.
- «مصطفی محقق داماد، «عرفان و شهریاری»، در *خرد جاودان، جشن نامه استاد سید جلال‌الدین آشتیانی*، به کوشش علی اصغر محمدخانی و حسن سید عرب، تهران: نشر و پژوهش فرزاد روز، ۱۳۷۷، چاپ اول. از جناب آقای محمدحسن شفیعیان که مرا از انتشار این مقاله در این کتاب مطلع ساختند، سپاسگزارم.
- «عبدالکریم سروش، «راز و راززدایی»، در *کیان*، سال هفتم، مرداد - شهریور ۱۳۷۷، شماره ۴۳، صص ۱۵ - ۲۷.
- «عبدالکریم سروش، «ولایت باطنی و ولایت سیاسی»، در *کیان*، آبان - دی ۱۳۷۷، شماره ۴۴، صص ۱۰ - ۲۰.
- (۲) در مقاله لاتینی که ذکر آن در یادداشت شماره ۱ گذشت، نویسنده پس از بررسی ابعاد عرفانی و فلسفی دیدگاههای امام، در چهار صفحه پایانی مقاله خود، این گمانه را تقویت می‌کند که چه بسا دریافتهای عرفانی امام با نقش سیاسی ایشان و ایده ولایت فقیه بی‌نسبت نباشد و خود اذعان می‌کند که استشادات او در این باب، از جمله استشهاد او به نامه معروف امام به میخائیل گورباچف، نمی‌تواند بیانگر چگونگی تأثیری که احتمالاً دریافتهای عرفانی امام بر نقش رهبری سیاسی ایشان داشته است، باشد و اساساً به دست آوردن نتیجه‌ای قانع‌کننده و تحلیلی وافی به مقصود را در این زمینه ناممکن می‌شمارد. (Ibid: 652)
- در فصل ششم کتاب *درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران* (رک: یادداشت ۱) نویسنده صرفاً به تحلیل انتقادی آراء هزیزالدین نسفی پرداخته است و فصل هفتم کتاب گزارشی از نمونه‌ای از داوریهایی مبتنی بر

انگاره‌های عرفانی درباره یکی از حساس‌ترین دوره‌های تاریخ ایران است که در آن عمدتاً به آراء و آثار **نجم‌الدین رازی** پرداخته شده است. برآیند هر دو فصل و خصوصاً اولی، بر نفی ارتباط میان عرفان و سیاست و یا عدم مطلوبیت این ارتباط دلالت دارد، اما بای تحلیل معرفت‌شناختی در میان نیست.

در کتاب بنیان مرصوص امام خمینی، خصوصاً آنجا که از «امام خمینی، قهرمان اسفار اربعه»، سخن رفته است، بر نسبت مثبت میان طی مقامات عرفانی با ریاست و ولایت دنیوی تأکید شده است. بررسی اشاراتی که در این کتاب، مرتبط با موضوع بحث این مقال آمده است، مجال مستقلی می‌طلبد.

در مواضع بسیاری از کتاب حماسه و عرفان (رک: یادداشت ۱) اشاراتی آمده است که هر یک به نحوی می‌تواند با بحث نسبت عرفان و سیاست مرتبط قلمداد شود، خصوصاً رک: صص ۴۴ - ۴۶، ۱۲۵ - ۱۵۱ - ۱۶۲. برآیند این مباحث بیش از آنکه ناظر بر نشان دادن نسبتی معرفتی باشد، بر نسبت عدم تمایز میان پرداختن به عرفان به معنایی خاص (صص ۸۹ و ۹۰ همین کتاب) و اهتمام به جهاد فی سبیل الله ناظر است.

در مقاله عرفان و شهرداری (رک: یادداشت شماره ۱) هم که با بראعت استهلال به یکی از اشعار حافظ آغاز می‌شود، استنبه‌هایی به دو اثر از مرحوم آقا محمد رضا قمشه‌ای و دو نقل قول مستقیم از کتاب آداب الصلوة امام خمینی<sup>(س)</sup> برای نشان دادن نسبت مثبت معرفتی میان عرفان و سیاست آمده است. ایشان همان طور که خود در این مقاله یادآوری کرده‌اند، در ضمن مقاله‌ای در آبان ماه ۱۳۷۶ هم به این نسبت اشاره کرده‌اند و بررسی آن را به مجال مناسبی موکول کرده‌اند که گویا همین مقاله عرفان و شهرداری باشد. مشخصات کامل کتاب شناختی مقاله سال ۱۳۷۶ ایشان بدین قرار است:

- مصطفی محقق داماد، «نخبگان علم و عمل ایران: عارف و حکیم متاله، آقا محمد رضا قمشه‌ای اصفهانی، متخلص به صهبا» در **نامه فرهنگستان علوم**، دوره چهارم، شماره ۶ - ۷، آبان ۱۳۷۶، صص ۴۷ - ۱۲۵. در مقاله راز و رازدایی، نویسنده با پدیده‌شناسی معرفت عرفانی (بر محور مفهوم راز و حیرت) و مدیریت سیاسی جوامع (در بستر عقلانیت جدید)، حکم به تفکیک ناگزیر معارف رازورانه (حتی برداشت رازورانه از فقه) از مدیریت جوامع انسانی (که در جهان جدید به کلی رازدایی شده است) می‌دهد و این دو حوزه را در جهان جدید، به کلی از یکدیگر جدا می‌بیند.

در مقاله ولایت باطنی و ولایت سیاسی، بررسی مفهوم ولایت باطنی و سابقه آن در میان عرفای سنی و شیعی و بررسی لوازم برگرفتن منظری باطنی در حوزه سیاست، نویسنده را به این نتیجه‌گیری می‌رساند که انواع زعامت‌های دنیوی و از جمله زعامت / ولایت فقیه، نمی‌تواند نسبتی با ولایت معنوی و باطنی داشته باشد. رویکرد ما در این مقال بیشترین قرابت را به همین مقاله «ولایت باطنی و ولایت سیاسی» دارد و وامدار آن است. علاوه بر آنچه گذشت، مرحوم آیت الله دکتر مهدی حائری یزدی و نیز جناب استاد سید جلال‌الدین آشتیانی به ترتیب در شماره‌های اول و دوم، **پژوهشنامه متین** - همین فصلنامه، به پرسش از نسبت ولایت فقهی و ولایت عرفانی پاسخ گفتند. پاسخ مرحوم آیت الله دکتر مهدی حائری یزدی چنین است: «نظریه ولایت فقیه امام یک نظریه فقهی است، اما برخی ولایت عرفانی را با ولایت فقهی درآمیخته‌اند. مثلاً مرحوم ملا احمد نراقی عیناً به چنین مغالطه‌ای میان ولایت عرفانی که از سنخ حقیقیات است با ولایت فقهی که از جنس اعتباریات<sup>[۵]</sup> است، دست زده است. میان ولایت عرفانی و ولایت فقیه صرفاً اشتراک لفظی برقرار است.»

(رک: «تأملاتی گذرا درباره امام خمینی، زعامت دینی و حکومت

اسلامی»، دیدار با دکتر حائری یزدی، در **پژوهشنامه متین**، سال

اول، شماره اول، زمستان ۱۳۷۷، ص ۳۸۷)

[۵] امام - خود - درباره اعتباری بودن ولایت فقیه (در برابر حقیقی بودن آن) می‌فرماید:

«ولایت فقیه از امور اعتباری عقلایی است و واقعیاتی جز جعل ندارد. مانند جعل قیم برای صغار. قیم ملت با قیم صغار از لحاظ وظیفه و موقعیت هیچ فرقی ندارد.» رک: امام خمینی، ولایت فقیه، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۳، ص ۴۱.

بخشی از متن دیدار و گفتگو با استاد سید جلال‌الدین آشتیانی که در آن دربارهٔ این موضوع سخن رفته است، بدین قرار است:

«متین: از نظر شما چگونه امام میان عرفان و حکومت جمع کردند؟ و آیا نظریهٔ ولایت فقیه که ایشان مطرح کردند، منبعث از عرفان ایشان نبود؟

آشتیانی: در جلسات درسی که من حضور داشتم، بحثی به عنوان ارتباط عرفان و حکومت از ایشان نشنیدم.

متین: به نظر خود شما [آیا] عرفان و حکومت با هم ارتباط دارند؟

آشتیانی: بعضی چنین اعتقادی ندارند.

متین: این عربی بحثی دربارهٔ تدبیر مملکت انسانیت [۵] دارد. آیا این اندیشه در فکر امام، با آن روحیه که داشتند، اثری داشته است؟

آشتیانی: گمان نمی‌کنم. آنها به مسائلی فوق این [امور] می‌اندیشیدند.»

(رک: دیدار با سید جلال‌الدین آشتیانی، در پژوهشنامهٔ متین،

سال اول، شمارهٔ دوم، بهار ۱۳۷۸، ص ۲۶۰)

[۵] رک: محی‌الدین بن عربی، الفتوحات المکیة، تحقیق عثمان یحیی، بیروت، ۱۹۹۴، جلد ۱۴، الباب الثالث والخمسون و مائة، فی معرفة مقام الولاية البشرية و اسرارها. و نیز هم او، الفتوحات المکیة، جلد ۲ (دورهٔ ۱۳ جلدی)، الجزء الثاني عشر، الباب العاشر، فی معرفة ذوالملک.

(۳) برداشتی از مقالهٔ مهم جان پلانماتس با این مشخصات:

جان پلانماتس، «کاربرد نظریهٔ سیاسی» در فلسفهٔ سیاسی، ویراستهٔ آنتونی کوئینتن، ترجمهٔ مرتضی اسعدی، تهران: انتشارات بین‌المللی الهدی، چاپ اول، ۱۴۷۱، صص ۴۳ - ۶۵. نویسنده در این مقالهٔ کلیدی، بر مذاق فیلسوفان تحلیلی به موضوع سیاست و نظریه‌های سیاسی پرداخته است.

(۴) برای تعریف معرفت عرفانی، برای نمونه رک:

محمد داوود قیصری رومی، شرح فصوص الحکم، به کوشش سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: شرک انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۷۵، ص ۳۴۵، متن محی‌الدین و شرح قیصری.

(۵) مرتضی مطهری، آشنایی با علوم اسلامی، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۸، چاپ یازدهم، جلد ۲، صص ۸۳ و ۸۴.

(۶) شرح احوال این طُرُق و سلاسل را می‌توان در این کتاب، به نحو اجمال یافت:

کلیفورد ادموند بوسورث، سلسله‌های اسلامی، ترجمهٔ فریدون بدره‌ای، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۱.

(۷) رند عالم سوز را با مصلحت‌بینی چه کار کار ملک است آنچه تدبیر و تأمل بایدش

(۸) منظور از رابطهٔ طولی، رابطهٔ علی میان دو طرف نسبت است که هم علل معرفتی (ادله) و هم علل غیر معرفتی (جامعه‌شناختی و روان‌شناختی) را شامل می‌شود. قید تولیدی - معرفتی برای تفصیل این اجمال بر آن افزوده شده است. برای تعیین مراد از رابطهٔ تولیدی از بیان مرحوم آیت الله مطهری بهره می‌گیریم. مرحوم علامه طباطبایی در کتاب دوم اصول فلسفه و روش رئالیسم، مقالهٔ ششم، با عنوان «اعتباریات و علوم غیر حقیقیه یا اندیشه‌های بنداری» و مرحوم مطهری در حاشیهٔ همین مقاله با عنوان «ادراکات اعتباری» به «ارتباط تولیدی» و

شرح آن پرداخته‌اند. مرحوم مطهری در بخشی از این مقاله می‌گوید: «... افکار و ادراکات جدیدی که به وسیله عمل تفکر برای ذهن حاصل می‌شود، همواره از نوع همان معلومات و اطلاعات قبلی است و بین آنها سنخیت برقرار است.» (رک: مرتضی مطهری، مجموعه آثار، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۱، چاپ اول، جلد ۶، ص ۳۹۵ و ۳۹۶).

سیس در ادامه می‌افزاید: «ذهن تحت تأثیر گزینه حقیقت‌جویی یا عامل دیگر، دو مفهوم را با یکدیگر مقایسه می‌کند و می‌خواهد رابطه واقعی آنها را از «تلازم»، «تعاند»، «اندراج» یا «تساوی» بیابد. در این مقایسه گاهی به اشکال بر نمی‌خورد و بدون آنکه احتیاج به تکاپو و جنبش داشته باشد، رابطه را می‌یابد (از قبیل بدیهیات اولیه و محسوسات و وجدانیات) و گاهی به اشکال بر می‌خورد یعنی احتیاج به تکاپو و جنبش دارد. این تکاپو و جنبش برای پیدا کردن واسطه است که در اصطلاح منطق «حدّ اوسط» خوانده می‌شود... نقشی که حدّ اوسط دارد این است که با هر دو مفهوم مورد نظر رابطه روشن و واضح دارد و به واسطه میانجی واقع شدن خود، آن دو را به یکدیگر مربوط می‌سازد.» (رک: همان، ص ۳۹۸ و همچنین ۳۹۹ و ۴۰۱)

به این ترتیب ارتباط تولیدی نه تنها در میان ادراکات حقیقی و ادراکات اعتباری برحسب قواعد منطق صورت، ممکن نیست، بلکه در میان خود ادراکات حقیقی هم عدم هم سنخی مواد قضایا مانع رابطه تولیدی می‌تواند باشد، چنانکه از مقدمات فلسفی صرف، به نتایج تجربی نمی‌توان رسید و بالعکس. چنین نسبتی میان قضایای شهودی صرف با قضایای برهانی یا حسی - تجربی نیز، از هیچ سو، برقرار نیست. (همچنین رک: عبدالکریم سروش، «بحث تطبیقی درباره ادراکات اعتباری»، در تفّرج صنع، تهران: انتشارات سروش، ۱۳۷۰، چاپ دوم، ص ۳۴۷)

۹) غزالی در کتاب **احیاء علوم الدین**، خصوصاً در کتاب ذم الجاه و الزیاء، هرگونه میلی را به ریاست دنیوی منع می‌کند و در کتاب ذم الغرور در برابر این پرسش مفدرکه اگر همه مخاطبان او به این توصیه او گوش فرا دارند، تدبیر امور دنیوی، سامان نمی‌گیرد، پاسخ می‌دهد که حبّ جاه چندان بر خلیق مستولی است که همواره کسانی بدین امور اشتغال خواهند ورزید، بنابراین باید نگران احوال خود بود، امور دنیا اهل خود را خواهد یافت. (رک: ابوحامد محمد غزالی، **احیاء علوم الدین**، جلد ۳، کتاب ذم الجاه و الزیاء، و همانجا، کتاب ذم الغرور) اما اعراض از دنیا را نمی‌توان به نحو کلی به حوزه عرفان نسبت داد. در آثار برخی از عرفای بزرگ، به ریاست دنیوی عارفان به معنایی خاص، اشاره شده است. (رک: محسن کدیور، **حکومت ولایتی**، تهران: نشر نی، ۱۳۷۷، بخش اول، فصل دوم، صص ۲۲ - ۳۱. نویسنده در این فصل به برخی از آراء عارفانه که به نحوی بر نسبت مثبت میان ولایت عرفانی و ولایت سیاسی دلالت دارند اشاره کرده است.)

۱۰) آقای محمد رضا قمشه‌ای، **رسالة فی تحقیق الاسفار الاربعة**، (چاپ سنگی، در حاشیه کتاب شرح الهدایه ملاصدرا). برای ملاحظه متن تحقیق شده این رساله رک: مصطفی محقق داماد، «نخبگان علم و عمل ایران: عارف و حکیم مثاله، آقا محمد رضا قمشه‌ای اصفهانی، متخلص به صهبا» در **نامه فرهنگستان علوم**، دوره چهارم، شماره ۶ - ۷، آبان ۱۳۷۶، صص ۴۷ - ۱۳۵.

۱۱) برای نمونه رک: مثنوی مصحح نیکلسون، دفتر پنجم، ابیات ۵۶۶ - ۵۷۳:

عمر در محمول و در موضوع رفت	بسی بصیرت عمر در مسوع رفت
هر دلیلی بسی نتیجه و بسی اثر	باطل آمد در نتیجه خود نگر
جز به مصنوعی ندیدی صناعی	بر قیاس اقتراعی فناعی
می‌فزاید در وسایط فلسفی	از دلایل باز برعکسش صفی
این‌گریزد از دلیل و از حجاب	از بی مدلول سر برده به جیب

بی دخان ما را در آن آتش خوش است  
از دخان نزدیکتر آمد به ما  
بهر تخیلات جان سوری دخان

گفت ایزد در نبی لایعلمون  
خویشتن را علم پندارد بسی

جان خود را می‌ندانند آن ظلوم  
در بیان جوهر خود چون خری  
خود ندانی تو یجوزی با عجوز  
تو روا با ناروایی بین تونیک  
قیمت خود را ندانی احمق‌ست  
ننگری تو سعدی یا ناشسته‌ای  
که بدانی من کیم در یوم دین  
بنگر اندر اصل خود گر هست نیک  
که بدانی اصل خود ای مریدیه

گرایش به نفی علوم مبتنی بر خرد بشری، حتی به نفی تمسک به فقه و کلام برای وصول به حقایق دینی نیز انجامیده است؛ غزالی پرداختن به کلام را هم صرفاً از باب دفع افسد به فاسد روا می‌دانست و می‌گفت: «إِنَّ الطَّرِيقَ إِلَى حَقَائِقِ الْمَعْرِفَةِ مِنْ هَذَا الْوَجْهِ مَسْدُودٌ...» (رک: ابوحامد محمد غزالی، احیاء علوم الدین، جلد ۲، ربیع عادات، کتاب قواعد العقاید) غزالی که خود از فقه‌دانان و فقه‌شناسان بزرگ روزگار خود بود در باب نسبت مشتغلان به فقه با سالکان معنوی می‌گفت: «و نسبة هؤلاء من السالکین لطریق اصلاح القلب التَّوَصُّلِ إِلَى عِلْمِ الْمُكَاشَفَةِ كَيْسِيَّةِ أَوْلَئِكَ إِلَى سَالِكِي طَرِيقِ الْحَيِّجِ أَوْ مُلَائِسِي أَرَاكِيهِ...» (رک: ابوحامد غزالی، همان، جلد ۱، کتاب العلم، ص ۵۵).

۱۲) منتهی مصحح نیکلسون، دفتر چهارم، بیت: ۱۵۱۹. همچنین نک: همانجا، ابیات: ۱۵۱۵ - ۱۵۲۰:

جامه‌های زرکنشی را بافتن  
خرده‌کاربهای علم هندسه  
که تعلق با همین دنیاستش  
این همه علم بنای آخور است

۱۳) سید محمد حسین طباطبایی، رساله الولاية.

۱۴) رک: نقل قول نخست از کتاب احیاء العلوم در شماره ۹ همین یادداشتها.

۱۵) محمد اقبال لاهوری، احیای فکر دینی در اسلام، ترجمه احمد آرام، بی‌جا: کانون نشر و پژوهش اسلامی، بی‌نا، ص ۱۴۶: «ارزش عقلانی این اعتقاد [خاتمیت] در آن است که در برابر تجربه باطنی، وضع مستقل نفاذانه‌ای ایجاد می‌کند و این امر با تولد این اعتقاد حاصل می‌شود که حجیت و اعتبار ادعای اشخاص به پیوستگی با فوق طبیعت داشتن در تاریخ بشری به پایان رسیده است. این نوع اعتقاد، نیرویی روان‌شناختی است که رشد و نمو چنین شخصیت‌ها [بی] را متوقف می‌سازد.»

۱۶) درباره‌ی طریقه اویسی سخنان بسیار گفته‌اند که در اینجا به دو نمونه اشاره می‌کنیم:



«بدان که قومی باشند که ایشان را اویسیان گویند. ایشان را به پیر حاجت نبود که ایشان را نبوت در حجر خود پرورش دهد، بی واسطه غیری چنانکه اویس را داد. اگرچه به ظاهر خواجه انبیا را ندید اما پرورش از او می‌یافت **«ذلک فضل الله یؤتیه من یشاء»** (رک: شیخ فریدالدین عطار نیشابوری، تذکرة الاولیاء، مصحح مرحوم میرزا محمد خان قزوینی، تهران: انتشارات مرکزی، چاپ پنجم، بی تا، تاریخ آخرین مقدمه مصحح: ۱۳۳۶/۲/۲۴ ش، ص ۲۳).

محمد معصوم شیرازی، نیز در کتاب طرائق الحقایق، پس از ذکر شمه‌ای از ترجمه احوال اویس قرنی، به شرح «معنای اویسیان» می‌پردازد و در شرح رأی رایج درباره اویسیان می‌آورد که کسانی همچون شیخ ابوالقاسم گرکانی طوسی، شیخ ابوالحسن خرقانی، حافظ و نظامی گنجوی را از اویسیان دانسته‌اند. و در این باب به دو بیت از نظامی استشهاد می‌کند:

چه گرم به درپوزه چون آفتاب      چو از ران خود خورد باید کباب  
اگر به ز خود گلبنی دیدمی      اگر به ز خود گلبنی دیدمی

اما در ادامه و درج کلام، هم اساس ایده بی‌نیازی به پیر طریق و هم طی طریق اویس قرنی بدون حضور در محضر مرشد معنوی را جرح و تعدیل می‌کند. (رک: محمد معصوم شیرازی معصوم علی‌شاه، طرائق الحقایق، مصحح محمد جعفر محبوب، تهران: کتابخانه سنائی، بی تا، جلد دوم، صص ۴۵ - ۵۶).  
(۱۷) دیوان حافظ، غزل نخست.

(۱۸) رک: مثنوی معنوی مصحح نیکلسون، دفتر اول، ابیات ۲۹۶۹ تا ۲۹۷۲ و دفتر ششم بیت ۴۱۲۳:

چون گرفتت پیر هین تسلیم شو      همچو موسی زیر حکم خضر رو  
صبر کن بر کار خضری بی نفاق      تا نگویند خضر رو، «هذا فراق»  
گرچه کشتی بشکند نو دم مزن      گرچه طفلی را کشد تو مو مکن  
دست او را حق چو دست خویش خواند      تا «ید الله فوق ایسدهم» براند  
... شرط تسلیم است نه کسار دراز      شود نهد در ضلالت ترکانز

و خصوصاً، رک: همان، دفتر اول، ابیات ۲۹۳۴ - ۲۹۵۸، با عنوان «در صفت پیر و مطاوعت وی».

(۱۹) عبدالکریم سروش، «راز و رازدایی» در گیان، سال هشتم، شماره ۴۳، ص ۲۱، ستون دوم.

(۲۰) عبدالکریم سروش، «ولایت باطنی و ولایت سیاسی» در گیان، سال هشتم، شماره ۴۴، صص ۱۹ و ۲۰. و نیز رک: بحار الانوار، جلد ۳۲، ص ۴۰۶، ماجرای شرکت نجستن ربیع بن خثیم به همراه چهارصد نفر از اطرافیان در جنگ صفین، به علت شک در روانی کشتن لشکریان معاویه و درخواست ایشان از حضرت امیر برای گسیل شدن به جنگی که در آن مطمئن باشند که با کفار می‌جنگند و نهایتاً گسیل شدن شان از جانب حضرت امیر به مرزهای ری.

و نیز رک: نهج البلاغه، مصحح دکتر سید جعفر شهیدی، ص ۵۴۴، گفتگوی حارث بن حوث با امیرالمؤمنین در باب اصحاب جمل.

شواهدی از این دست دلالت بر آن دارند که معصومان(ع) دست کم خود را مخاطب چون و چراهای عقلایی و عرفی در امور عمومی می‌دیدند و به این چون و چراها تن می‌دادند. و از سوی عبّاد و زهادی همچون ربیع بن خثیم نیز خود را به متابعت بی‌چون و چرا از ایشان در امور عمومی ملزم نمی‌دیدند و این چون و چراها را منافی تبعیت از امام زمان خویش نمی‌دانستند. هرچند بحث در این مقوله باید در سطحی دیگر و با توجه به ادله و نه صرفاً استشادات تاریخی سامان پذیرد.

(۲۱) روح الله الموسوی الخمینی، مصباح الهدایة الی الخلافة و الولاية، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام

- خمینی، چاپ اول، زمستان ۱۳۷۲، ص ۸۷.
- ۲۲) از ولایت کلیه مطلقه الهیه، در کتب عرفانی بسیار سخن رفته است. از باب نمونه می‌توان به مباحث زیر مراجعه کرد:
- «حواشی میرزا ابوالحسن جلوه بر فصوص الحکم محی الدین» در شرح فصوص الحکم قیصری، تهران شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵، صص ۲۵۵ - ۲۵۶.
- و نیز همانجا، فص شیخی، ص ۴۶۸.
- ۲۳) رک: بند نخست از یادداشت شماره‌های ۱ و ۲ همین مقاله.
- ۲۴) آقا محمدرضا قمشه‌ای، پیشین (یادداشت شماره ۱۰).
- ۲۵) روح الله الموسوی الخمینی، پیشین (یادداشت شماره ۲۱)، میض دوازدهم، صص ۸۹ و ۹۰.
- ۲۶) آقا محمدرضا قمشه‌ای، پیشین.
- ۲۷) رک: یادداشت شماره ۸، همین مقاله.
- ۲۸) این مفهوم را در تطبیق با موضوع این بحث از این منبع وام گرفته‌ام:
- «دیانت، مدارا و مدنیت»، گفتگو با عبدالکریم سروش در کیان، سال هشتم، بهمن و اسفند ۱۳۷۷، شماره ۴۵، صص ۲۰ - ۳۷.