

عرفان و سیاست

رضا داوری اردکانی*

اشاره: آنچه در پی می‌آید متن سخنرانی آقای دکتر رضا داوری اردکانی در خصوص نسبت میان عرفان و سیاست است که در تاریخ ۲۲/۱/۷۹ در پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی و در حضور اعضای هیات علمی، دانشجویان و کارکنان این پژوهشکده ایراد شده است.

از جناب آقای دکتر رضا داوری اردکانی که تقبل زحمت نموده و در این جلسه شرکت کردند، سپاسگزاریم.

خیلی خوشحال و متشکرم که به بنده فرصت دادید چند کلمه‌ای در باب نسبت میان سیاست و عرفان عرض کنم. طرح این موضوع قدری دشوار است، چون تاکنون کمتر در باب آن بحث شده است. وقتی سؤال می‌کنیم رابطه میان عرفان و سیاست چیست، ابتدا باید مراد خود را از معنای نسبت و ارتباط روشن کنیم. گاهی مرادمان از نسبت، نسبت ضروری منطقی است و قصد ما این است که از مطالب و نکات عرفانی، دستورالعمل سیاسی استخراج کنیم. این سعی اگر محال نباشد بسیار دشوار است. شاید این روش استنتاج را در فلسفه هم نتوان اعمال کرد. اگر

* استاد فلسفه دانشگاه تهران و رئیس فرهنگستان علوم.

افلاطون خود سیاستش را بیان نکرده بود، ما چگونه می‌توانستیم سیاستی را که در آثار او تدوین شده است از اصول و مبادی و آرای فلسفی او استنباط و استخراج کنیم. پس من در مورد رابطه ضروری و منطقی بحث نمی‌کنم.

بد نیست بگویم که اولین مطالعه‌ای که من در فلسفه کرده‌ام در باب نسبت میان فلسفه و سیاست بوده است. از دوران جوانی این مسأله برای من مطرح بوده که آیا اختلاف افلاطون و ارسطو در مباحث سیاست به دلیل اختلافشان در مبادی فلسفی آنهاست، یا اصلاً منشأ عمل و نظرشان تفاوت دارد. در بعضی موارد، شواهد یا لاقلاً قرائن و دلایل استحسانی دال بر این معنا پیدا می‌شود که مابعدالطبیعه ارسطو با آرای او در سیاست تناسب دارد و سیاست افلاطون از فلسفه نظری او مستقل نیست. اما مشکل این است که در فلسفه قدیم جهان و خدا دایره مدار امورند و در این وضع پیوند و ارتباط فلسفه با سیاست چنانکه باید آشکار نمی‌شود. با وجود این نمی‌دانم چرا همیشه احساس می‌کرده‌ام که محی‌الدین بن عربی می‌تواند معلم سیاست باشد. همان‌طور که می‌دانید محی‌الدین به طور صریح و مستقل چیزی راجع به سیاست ننوشته است. اصلاً بعد از فارابی در عالم اسلام و در کشور ما کمتر در مورد سیاست نظری بحث شده است و آنچه در کتابها آمده معمولاً خلاصه‌ای از گفته‌های پیشینیان است. البته متکلمان به دلیل بحث در مورد عدل و امامت ناگزیر بوده‌اند به حکومت و سیاست نیز بپردازند. عرفا هم در مباحث ولایت، امامت و عدل وارد شده‌اند، اما غالباً با نظر منفی به تعلقات دنیوی نگاه کرده و به سیاست اعتنایی نشان نداده‌اند؛ چون ... چنانکه کم و بیش پذیرفته شده است - عرفان و تصوف با سیاست و اهتمام به تدبیر این دنیا جمع نمی‌شود. البته کسانی فکر می‌کنند عرفان فرع سیاست است یا بر اثر شکست سیاسی پدید آمده است. چنانکه این قول شایع است و به عنوان امر کم و بیش مسلم قبول شده است که وقتی مغولها هجوم کردند و غالب شدند یأس و بدبینی در روحیه مردم نفوذ کرد و انحطاط در علم و فکر پیدا شد. در نتیجه، عرفان و صوفی‌گری و درویش‌مآبی جای علم و فکر را گرفت. حتی اگر درست باشد که بگوییم وقتی مغولها آمدند تاریخ ما به انحطاط افتاد، نمی‌توانیم بگوییم عرفان بر اثر حمله مغولها به وجود آمده است، زیرا روحیه یأس و حرمان با عرفان و معرفت مناسبت ندارد. عرفان سلسله‌ها و حوزه‌های مختلفی دارد که در هیچ یک از این سلسله‌ها و حوزه‌های عرفانی اثر و نشانی از یأس به چشم نمی‌خورد. عارف اگر

حقیقتاً عارف باشد مایوس نمی‌شود، زیرا به اصل و مبدأ نظر دارد. عارف نه تنها اهل توقع و شکوه و شکایت نیست که شکوه و شکایت دیگران را هم مایه ملال می‌داند:

زین خلق پرشکایت گریان شدم ملول وان های و هوی و نعره مستانم آرزوست
 عرفان مالا مال از امید است. البته اینکه چرا بعد از مغول تاریخ ما دگرگون شد مطلب مهمی است که معمولاً به تأمل و تحقیق در آن نمی‌پردازند و فقط با گفتن مطالبی از آن قبیل که نقل شد به آن پاسخ می‌دهند و از کنار آن می‌گذرند. اگر تاریخ ایران را بعد از مغول با دقت در نظر آوریم، ملتفت می‌شویم که اولاً، دوره کمال عرفان اسلامی بعد از مغول نیست. ثانیاً، عارفان دوران بعد از مغول بیش از اسلاف خود به سیاست توجه دارند. چنانکه گویی بعد از مغول اصلاً سیاست و عرفان در عمل به هم می‌پیوندند. حتی بیشتر نهضت‌های سیاسی را عارفان رهبری کرده‌اند یا به نحوی در آن دخالت داشته‌اند. اگر تاریخ سیاسی ایران را بعد از مغول بخوانیم، می‌بینیم چه اتفاقاتی در آن دوران افتاده است. البته ممکن است کسی آن تاریخ را بخواند و نتیجه بگیرد علایق فراوان حکام آن دوره به عرفان هم ناشی از سرخوردگی آنهاست. غازان خان و رشیدالدین فضل‌الله مرید شیخ صفی‌الدین اردبیلی بودند. سید محمدنوریخس نهضتی سیاسی به راه انداخت و مظفریان از خانقاه‌های میبد سر برآوردند. سرداران هم به رهبری یک عارف در سبزوار قیام کردند و حکومت تشکیل دادند. البته تاریخ عبرت‌انگیز سرداران را باید در جای دیگر و وقت دیگر باز گفت؛ اما همین قدر اشاره می‌کنم که مطالعه تاریخ سرداران و اختلافی که در میان آنان به وجود آمد و به سقوط حکومت سرداران منجر شد یکی از فصول خواندنی تاریخ ایران است که ما می‌توانیم از آن درس‌های بسیاری بیاموزیم. در نهضت سرداران تاریخ فکر و سیاست یکجا و یکباره مطرح است. سرداران با کتاب فقه قیام نکردند. البته از شهید ثانی دعوت کردند که به آنان ملحق شود؛ ولی او دعوتشان را نپذیرفت و برای ایشان از جبل عامل کتاب فقه فرستاد. عارف به کتاب فقه نیاز دارد و مردی مثل محی‌الدین فتوحات مکیه را در فقه می‌نویسد. اما فقه نظم و قانون است و انقلاب حتی از نظم و قانون واقع می‌شود. پس اگر گاهی عارفان با فقها اختلاف پیدا می‌کنند بدان جهت است که فکر می‌کنند اینان صرفاً ظاهر را گرفته و از باطن و حقیقت غافل مانده‌اند. عارفان حقیقی همه اهل شریعتند، منتها شریعتشان پشتوانه حقیقت دارد. عارف از زمین و آب حقیقت تغذیه می‌کند و سیراب می‌شود و به این جهت زنده و

باشناط است وگرنه مسألهٔ مقابلهٔ شریعت و حقیقت که بعضی جُهاال پیش آورده‌اند هیچ وجهی ندارد. در حقیقت این مقابله، مقابلهٔ دو گروه و دو فرقه با هم است. از این مطلب که بگذریم امر محرز و مسلّم این است که در دوران بعد از مغول تا زمان تأسیس صفویه عرفا در سیاست دخیل بوده‌اند. نکتهٔ دشوار این است که آنها به چه مناسبت به سیاست کشیده شدند و سیاست با عرفان چه مناسبتی داشته است.

حادثهٔ مهم انقلاب اسلامی هم به رهبری یک فقیه عارف روی داد. اگر حمل بر جسارت نشود می‌گویم آنچه بیشتر با انقلاب ارتباط داشت، مقام عرفان امام خمینی (س) بود. کسی نمی‌تواند منکر این امر شود که امام هم عارف بودند و هم رهبر بزرگ سیاسی. ایشان با برخورداری از ذوق و بینش عرفانی در سیاست، فهم و درک و شجاعت و قدرت پیش‌بینی داشتند. ما در عمر خود عارفی را شناختیم که در عرفان مقام بلند داشت و می‌توانست در مواقع دشوار تصمیمهای سیاسی شجاعانه بگیرد. بنابراین سیاست و عرفان در واقعیت تاریخ با هم جمع می‌شوند، و معلوم نیست چرا جمع‌کردن آنها در قلمرو فکر انتزاعی دشوار است. در عالم نظر و انتزاع عرفان با سیاست نمی‌سازد. سعدی، که لااقل باید او را سخنگوی فصیح و بلیغ عرفان دانست، مرید سهروردی بوده و در مورد سنت عارفان با دنیا گفته است:

مرا پیر دانای مرشد شهاب
 دو اندرز فرمود بر روی آب
 یکی آنکه در خلق بدبین مباش
 دگر آنکه در نفس خودبین مباش

عارفان به هیچ منزل فرو نیایند، بلکه منزل ایشان دایرهٔ حیرت است، هر چند پیش روند به جای خویش باشند. آیا اهل حیرت می‌توانند اهل سیاست باشند؟ آنها چه سیاستی می‌توانند داشته باشند؟ مگر اینطور نیست که آنان اصلاً به کار جهان کاری ندارند:

حافظ خام طمع شرمی از این قصه بدار
 عملت چیست که فردوس برین می‌خواهی
 حافظ اهل عمل و اهل مزد و معامله نیست، ولی این سخنان را باید در جای خود قرار داد و در جای خود فهمید. عارف خود را در احوال اهل عمل نمی‌داند و حتی بهشت بی دیدار دوست رادرد و داغ می‌داند. عارف در احوال خود خواهان جنت افعال نیست. او عقل و عمل را نمی‌بیند و به افعال کاری ندارد. چنین کسی را با سیاست چکار:

گر موج خیز حادثه سر بر فلک زند
 عارف به آب تر نکند رخت و پخت خویش

اگر زبان شعر را زبان عادی و رسمی تلقی کنیم و گمان کنیم که عارف اصلاً به کار دنیا هیچ التفاتی ندارد، می‌بینیم همین حافظ که گفته است:

گر موج خیز حادثه سر بر فلک زند عارف به آب تو نکند زخت و پخت خویش
یا:

رند عالم سوز را با مصلحت بینی چکار کار ملک است آنکه تدبیر و تأمل بایش
در جای دیگر با جهان و کار جهان آشتی می‌کند:

مرا به کار جهان هرگز التفات نبود رخ تو در نظر من چنین خوشش آراست
با استناد به عبارات و ابیاتی که نقل کردم نباید نتیجه گرفت که میان عرفان و سیاست هیچ رابطه‌ای نیست. شعری از حافظ می‌خوانم، اما قبل از خواندن شعر توجه کنیم که نمی‌توان آن را به علم و اخلاق و فلسفه و سیاست و حتی عرفان تحویل کرد. حتی اگر حافظ را عارف بدانیم شعر او شعری آموزشی نیست؛ یعنی دیوان حافظ صرف درس عرفان نیست. او نمی‌خواسته فیض اقدس و مقدس و امثال این معانی را تعلیم کند، فی‌المثل وقتی عارف بیت:

چو بر شکست صبا زلف عنبر افشانش به هر شکسته که پیوست تازه شد جانش
را تفسیر می‌کند از فیض اقدس و مقدس سخن به میان می‌آورد، ولی گفته حافظ همین است که می‌خوانیم و همه مردم می‌خوانند و شاعر برای همه مردم گفته است:

چو بر شکست صبا زلف عنبر افشانش به هر شکسته که پیوست زنده شد جانش
اگر او می‌خواست درس عرفان بدهد مطالب را فی‌المثل به صورتی بیان می‌کرد که محی‌الدین بن عربی بیان کرده است. البته شعر حافظ شعر عرفانی است، اما شعر عرفانی با عرفان فرق دارد. شاعر به سیاست و مسائل سیاسی هم کاری ندارد، اما ممکن است اساس سیاست را بگذارد و عارفان هم اغلب با همین سیاست نسبت دارند. نکته این است که این نسبت را بازشناسیم. دیدیم که حافظ به عمل و جنت اعمال بی‌اعتنا بود. او گاهی به حکمت سلیمان نیز نگاهی دارد:

در حکمت سلیمان هر کس که شک نماید بر عقل و دانش او خندند مرغ و ماهی
باز آنچه گاه‌گاهی بر سر نهد کلاهی مرغان قاف دانند آیین پادشاهی
حافظ از سیاست نمی‌گوید، بلکه تکلیف سیاست را معین می‌کند. از «باز» که مدعی شاهی

پرنندگان است، می‌گوید:

باز آر چه گاه‌گاهی بر سر نهد کلاهی مرغان قاف دانند آیین پادشاهی
 تیغی که آسمانش از فیض خود دهد آب تنها جهان بگیرد بی‌منت سپاهی
 البته در این ابیات نسبت میان عرفان و سیاست چندان آشکار نیست. در یکی از غزل‌های حافظ که شاید از جهت لفظ و صورت جزء بهترین سروده‌های او نباشد این معنا تا اندازه‌ای روشن می‌شود:

گرچه ما بندگان پادشیم	پادشاهان ملک صبح گهیم
گنج در آستین و کیسه تهی	جام گیتی نما و خاک رهیم
هوشیار حضور و مست غرور	بحر توحید و غرقه گنیم
شاهد بخت چون کرشمه کند	ماش آینه رخ چو مهیم
شاه بیدار بخت را هر شب	ما ننگهبان افسر و کلیم
گو غنیمت شمار صحبت ما	که تو در خواب و ما بدیده گهیم
شاه منصور واقف است که ما	روی همت به هر کجا که نهیم
دشمنان را زخون کفن سازیم	دوستان را قبای فتح دهیم
رنگ تزویر پیش ما نبود	شیر سرخیم و آفعی سهیم

من شعر حافظ را تفسیر نمی‌کنم بی تفسیر هم بعضی مطالب روشن است.

شاه بیدار بخت را هر شب	ما ننگهبان افسر و کلیم
شاه منصور واقف است که ما	روی همت به هر کجا که نهیم
دشمنان را زخون کفن سازیم	دوستان را قبای فتح دهیم
رنگ تزویر پیش ما نبود	شیر سرخیم و آفعی سهیم

این توجهات را می‌توان در مقابل بی‌اعتنایی این بیت قرارداد:

قصر فردوس به پاداش عمل می‌بخشند ما که رندیم و گدا دیر مغان ما را بس
 یعنی اگر کسی گفت که عارفان اهل عمل و تدبیر نیستند و به کار جهان و اصلاح امر معاش
 اعتنا ندارند در جواب می‌توان به او گفت که عارفان با بی‌اعتنایی خود اساس و بنیاد عقل معاش
 را مستحکم کرده‌اند. عارفان در بند طرح برنامه اجتماعی و اقتصادی نیستند، اما هر برنامه

اجتماعی، اقتصادی و نظامی باید به اساس محکم فکری و اعتقادی آنان متکی باشد. مشکل اصلی کار مردم عالم هرگز این نبوده که برنامه نداشته‌اند. اگر همت و اهتمام و تذکر باشد، سامان بخشیدن به کارها چندان امر دشواری نیست. هرچند سامان بخشیدن و نظام دادن به کارها وظیفه سیاستمداران است. سیاستمداران باید از عالم خودشان، از پیچیدگیها، امکانات و نشدنیهای آن خبر داشته باشند. سیاستمداری که نداند چه می‌توان کرد و چه نمی‌توان کرد، بهتر است در سیاست مداخله نکند. سیاستمدار خوب کسی است که بین امکانات بهترینش را انتخاب کند؛ وگرنه بهترین مطلق یا بهترین انتزاعی برای همه مردم معلوم و مشخص است. همه مردم می‌دانند جامعه‌ای خوب است که بیمار، عضو غمگین، پریشان، گرسنه، برهنه، فقیر و مظلوم نداشته باشد. کسی منکر این چیزها نیست. اینکه هر جامعه‌ای چه باید بکند و چگونه می‌تواند بر فقر و جهل و بیماری و بینوایی و غربت غلبه کند موقوف به پدیدآمدن یک قوت و قدرت فکری است و این قوت و قدرت فکری منوط است به آزادشدن از تعلقات و مهیا شدن برای پرداختن به امور خطیر. بنابراین برای رسیدن به یک سیاست خردمندانه باید افقهای دور را دید و شناخت. شناخت این افق کار متفکران است. شناخت این افق کار عارف است و اوست که می‌شناسد و به دیگران می‌شناساند. دخالت عارفان در سیاست از این لحاظ موجه است. عارف از این حیث بنیانگذار است و می‌تواند آموزگار آزادگی باشد. اما نسبت عارف با سیاستهای جاری امر دیگری است. عارف از هر عالم و هر سیاستی راضی نیست. عارف از عالمی که دوست در آن غایب است و ذکر و یاد دوست در آن نیست، ناراضی است.

بالله که شهر بی تو مرا حبس می‌شود آوارگی کسوه و بیابانم آرزوست
 عارف اهل تنهایی است و اصولاً هر متفکری تنهاست. زیرا تفکر در تنهایی صورت می‌گیرد. البته تنهایی او به این معنی نیست که با مردم ارتباط نداشت. در حقیقت عارف هم با دوست است و هم با مردم. مسأله‌ای که مخصوصاً در زمان ما باید به آن توجه شود این است که معنای با دوست بودن مترادف جدا بودن از مردم نیست. با مردم بودن شرط استحکام رابطه با خداست. نباید دوست را در مقابل مردم گذاشت. دوستی که در مقابل مردم باشد، دوست نیست. چنانکه مردمی که در مقابل دوست باشند، مردم نیستند. با دوست بودن همان با مردم بودن است. آن که با مردم است با دوست است. اگر عارف از خلق پرشکایت، گریان و ملول می‌شود؛ نباید مردم را

با خلق پرشکایت گریان اشتباه گرفت. دیگر آنکه، روحیه عارف با هر وضعیت اجتماعی سازگاری ندارد. او شهر بی دوست را نمی‌پسندد. او نمی‌خواهد در ولایت بی دوست، ولایتی که ولی‌شناسان از آن رفته‌اند مقیم باشد.

عارف با ظلم هم میانه ندارد. مگوید عارفی که این شعر را می‌گوید با ظلم و ظالم چکار دارد:

گر موج خیز حادثه سر بر فلک زند عارف به آب تر نکند رخت و پخت خویش
اینجا بحث از اعتنا به ظلم یا بی‌اعتنایی به آن نیست. عارف کوه استواری است که حوادث تکانش نمی‌دهد و مایه غم و شادی و اندوهش نمی‌شود، ولی این بدان معنی نیست که عارف به کلی به حوادث بی‌اعتناست و ظلم و عدل برایش یکسان است.

آنچه از شعر برمی‌آید این است که عارف اسپر حوادث نیست، بلکه مشرف بر حوادث و فوق آنهاست. حوادث به گردش فلک مربوط است و عارف فلک‌زده و اسپر چرخ نیست. حافظ در مثنوی معروف به ساقی‌نامه فلک را گرگ پیر خوانده است:

بده تا روم بر فلک شیرگیر بهم بر زخم دام این گرگ پیر

او می‌خواهد از فلک‌زدگی نجات پیدا کند و اسپر فلک و چرخ آن نباشد. بی‌اعتنایی عارف به دنیا به معنای بی‌تفاوت بودن نسبت به ظلم و عدل نیست:

جانم ملول گشت ز فرعون و ظلم او و آن روی خوب موسی عمرانم آرزوست
زین هم‌رهان سست عناصر دلم گرفت شیر خدا و رستم دستانم آرزوست

در این ابیات به حیثیات منفی توجه شده است؛ یعنی عارف می‌گوید که چه عالمی را دوست نمی‌دارد و آن را نفی می‌کند.

البته کنار هم چیدن این سخنان - چه از سوی من و چه توسط دیگران - کار چندان دشواری نیست، اما بیان اینها در یک طرح نظری تحت عنوان سیاست و عرفان باید با دقت و تأمل صورت گیرد. وقتی به گفته‌های عارفی مثل امام که سیاستمداری بزرگ نیز بوده است مراجعه می‌کنیم و می‌بینیم در گفتارهایش عرفان چه مقامی دارد، متوجه می‌شویم که سیاست و عرفان در بسیاری جاها در کنار هم آمده است. با وجود این استخراج این عرفان ساری در سیاست بسیار مشکل است. در پیامهایی که امام دادند، در نامه‌ها و مقالات و رسالات عرفانی که نوشتند، در

همه جا و به هر مناسبتی در باب نماز، حج، امر به معروف و در بیان مسائل فقهی و شرعی روح عرفان در کلامشان پنهان و البته گاهی هم پیدا است. در کتاب مصباح الهدایة هیچ سخنی که با سیاست ارتباط مستقیم داشته باشد وجود ندارد، الا در اواسط کتاب آنجایی که سفرهای سالک بیان می‌شود. امام فقط در این قسمت به سیاست می‌پردازند و مطلب را در همان جا ختم می‌کنند: سفرهای چهارگانه عرفا با سفری که عارف از خلق به حق می‌کند؛ یعنی سفر «من الخلق الی الحق» شروع می‌شود. در این سفر او خود را در میان خلق می‌یابد و چه بسا که خلق برای او حجاب و مستورکننده حق باشد. سالک از خلق به حق سفر می‌کند و پس از این سفر، سفر دیگری را آغاز می‌کند که سفر «بالحق فی الحق» است. در این سفر است که اسماء و صفات حق تا حدودی معلوم می‌شود. سفر سوم «من الحق الی الخلق بالحق» است. اما این آخرین سفر نیست. این سفر، سفر انبیای غیر مرسل است. یک سفر دیگر مانده است و آن سفر «بالحق فی الخلق» است. حضرت امام در مصباح الهدایة تعبیر سفر «من الحق فی الخلق بالحق» را به کار می‌برند. این سفر چه «الی الخلق» باشد چه «فی الخلق» به هر حال سفر بالحق است. برای مسافر این خلق با خلق اولی فرق می‌کند. وقتی که مسافر از خلق به حق سفر می‌کند به خلق پشت کرده بود و شاید زبان حالش این بود که «آوارگی کوه و بیابانم آرزوست». او از خلق دور شد و قرب به حق پیدا کرد، اما وقتی با قرب به حق به سوی خلق بازگشت، دیگر خلق و جایگاه خلق برای او متفاوت است. مسافر دیگر خلق و جایگاه آن را می‌شناسد و می‌داند که چه سایه‌ای بر سر آن گسترده شده است. وقتی او به خلق پشت کرد در واقع به تاریکی پشت کرد، چون او در تاریکی حرکت می‌کرد؛ اما هنگامی که از سفر برگشت با نور برمی‌گردد و نه تنها خلق را بهتر می‌شناسد که عدل را هم بهتر می‌شناسد. البته، طبق این بیان «عدالت» ریشه‌ای فلسفی و عرفانی دارد که در آن عالم صغیر و کبیر و تناسب این دو عالم با هم مطرح است. در این تفکر عدل تشریحی تابع عدل تکوینی است.

حال، اگر گفته شود که عالم ما عالم دیگری شده و دیگر طرح افلاطونی سیاست مدینه که روگرفت نظام تکوین است به کار نمی‌آید، یا عالم ما عالمی نیست که عارف در سیر صعودی خود به قرائن آن آشنا شود، با این سخن درست جدال نباید کرد؛ اما عرفان هنوز می‌تواند ره‌آموز سیاست باشد و پیش آمدن عالمی که در آن عارفان بتوانند حکومت کنند غیر ممکن نیست و

پیداست که اگر عارف قیام کند و حکومت را به دست گیرد حکومتش باید حکومت دوستی و معرفت و عدل باشد وگرنه آبروی سیاست و عرفان هر دو به خطر می افتد.

وقتی به تاریخ نگاه می کنیم شاید متأسف شویم که چرا حکومت سریداران منقرض شد. این حکومت از آن رو منقرض شد که در مسیر نزاعهای تلخ و پرخشونت افتاد. حکومت عارفان حکومت مهر و عدل و رحمت است و اگر این ویژگیها نباشد دیگر چیزی باقی نمی ماند. البته وقتی می گویم حکومت عارفان حکومت مهر و عدل و رحمت و معرفت است معنایش این نیست که حکومت قدرت نداشته باشد، قانون را اجرا نکند، جلوی تجاوز و تعدی را نگیرد و هزج و مرج باشد. حکومتی که اینها را نداشته باشد اصلاً حکومت نیست. بنابراین وقتی می گویم که حکومت عارفان این خصایص را دارد، منظورم این نیست که یکسره رأفت و رحمت است. به هر حال باید توجه داشت که رحمت بر غضب سبقت دارد.

مسئله ای که در عالم کنونی مطرح می شود این است که ما ناگزیر در راه توسعه هستیم و هیچ کس نمی تواند با توسعه مخالفت کند. ممکن است کسی با نظر فلسفی پرسشهایی را مطرح کند؛ مثلاً پرسد امکانهای عالم کنونی چیست؟ راههای آینده کدام است؟ و درصدد تحقیق برآید و ببیند که مدرنیزاسیون (تجدد مآبی) چه محاسن و معایب و نقایصی دارد و در هر جا چگونه باید اجرا شود. در حال حاضر، هیچ کس نمی تواند با مدرنیزاسیون مخالفت کند. اگر کسی درصدد چنین کاری برآید، بلافاصله باید راه دیگری را نشان دهد. ما راهی نداریم که به جای مدرنیزاسیون بگذاریم. ما باید در هر راهی که قدم می گذاریم خودمان را از قبل مهیا کرده باشیم، زاد سفر داشته باشیم، راه دان و راه شناس باشیم و بعلاوه توان رفتن را نیز داشته باشیم. من تصور می کنم که ما هر نظری را جع به مدرنیزاسیون داشته باشیم چاره ای نداریم جز اینکه سیر آن را جدی بگیریم و خودمان را آماده آن کنیم. اگر در راهی که می رویم مردد و سرگردان باشیم و ندانیم به کجا می رویم راه به جایی نمی بریم. اما چگونه می توانیم در راه مدرنیزاسیون پیش برویم؟ شرایط پیشرفت در راه مدرنیزاسیون چیست؟ اقوامی که راه مدرنیته را طی کرده اند به کجا رسیده اند؟ ما که نمی گوئیم مثلاً کانادا یا ژاپن در راه مدرنیزاسیون است، می گوئیم هند، مالزی، برزیل در راه مدرنیزاسیون هستند. روسیه پیشگام مسافران راه مدرنیزاسیون بود. حالا به کجا رسید من نمی دانم، اما می دانم اولین کشوری بود که در راه مدرنیزاسیون گام گذاشت و در این راه

مانند. نگویید ژاپن اول یا همزمان با روسیه شروع کرد، چون ژاپن در راه مدرنیزاسیون نیفتاد، ژاپن در راه مدرنیته افتاد و مدرن شد. روسیه در راه مدرنیزاسیون افتاد و نمی‌دانم به کجا رسید. جای تأمل دارد که روسیه مسلماً در راه مدرنیزاسیون حتی از برزیل و هند و... جلوتر افتاد، برای اینکه زودتر از آنها، یعنی حدود سالهای ۱۸۸۰ و ۱۸۹۰ شروع کرد. روسیه در راه مدرنیزاسیون افتاد و بیش از صد سال در این راه سیر کرد. این صد سال - هر چند راه را با گامهای ناتوان طی کرد - مدت زیادی است ما در شرایط کنونی باید مدرنیته را بشناسیم، امکانات خودمان را بشناسیم، راههایی که از اینجا گشوده می‌شود، بشناسیم و در آن گام برداریم. خوب توجه کنید، راه هر قومی از خودش شروع می‌شود. درست است که راههایی طی شده است، اما هیچ راه طی شده‌ای در تاریخ هموار نمی‌ماند. البته می‌توان از تجربه اقوام دیگر هم استفاده کرد، اما هر قومی خودش باید سیر و سفر را با قدم دانایی شروع کند و در این مسیر گهگاه ناچار می‌شود راهی را دوباره باز کند. باید دانست که هر قومی وقتی راهی را طی می‌کند راه پشت سرش بسته می‌شود، مستها بازکردن راه بسته از ایجاد کردن و ساختن آن آسانتر است. آیا اهل معرفت و عرفان می‌توانند در این طریقی که طی آن کم و بیش برای ما ناگزیر شده است به ما مددی برسانند. یک استاد امریکایی، که محقق عرفان اسلامی است، در سمیناری که در تهران راجع به توسعه برپا شده بود سخنرانی پر احساسی ایراد کرد. در ضمن مطالبی که بیان می‌کرد چیزهایی گفت که بسیاری از مستمعان و حاضران مجلس از شنیدن آن پریشان شدند. او ابتدا تعاریفی از توسعه ارائه کرد و سپس سخنی از محی‌الدین بن عربی نقل کرد و در مقایسه آنها با هم نتیجه گرفت که توسعه شرک است. بعد از سخنرانی من به ایشان گفتم شما با این افکار و نظرهایی که دارید اگر رئیس یک حکومت در کشوری توسعه نیافته شوید چه می‌کنید؟ آیا در راه شرک قدم برمی‌دارید؟ اصلاً راه کشورهای توسعه نیافته چیست و سیاستمداران این کشورها چه باید بکنند؟ آیا باید جلوی توسعه را بگیرند؟ اگر توسعه را نفی کنیم چه چیزی جای آن پیشنهاد می‌کنیم؟ نفی بدون اثبات و «لا» بدون «آ» نهیلیسم (نیست‌انگاری) است. شما که «لا» می‌گویید «آ»ی آن را هم بگویید و من هم همیشه دردم در این ۲۰ - ۳۰ سال این بوده که «لا» بدون «آ» نگوئیم، چون در «لا» ماندن خطرناک است. شما «آ» را بگویید ما گوش می‌دهیم.

ما اکنون در عالمی به سر می‌بریم که عدل تکوینی دیگر مدل سیاست نیست. دیگر بحث از

این نیست که ما نظام عالم را بشناسیم و از روی آن یک نظام اجتماعی - سیاسی برقرار کنیم. طرح این مطلب درگفتمان کنونی عالم نمی‌گنجد. من هم اگر به عنوان دانشجوی فلسفه چنین چیزی بگویم شما می‌گویید من گوش استماع ندارم. مردم به همه چیز گوش نمی‌دهند، به چیزهایی گوش می‌دهند که با عالم آنان موافق باشد. اگر کسانی خیال می‌کنند می‌توانند با تعلیم و تبلیغ، هر نظر و عقیده‌ای را بر دیگران تحمیل کنند اشتباه می‌کنند. تعلیم و تبلیغ لازم و مفید است، اما شرایطی دارد که اگر فراهم نباشد اثر نمی‌کند. مردم از میان سخنانی که می‌شنوند بعضی را زود می‌پذیرند و باور می‌کنند، بعضی را به دشواری می‌پذیرند و بعضی را اصلاً قبول نمی‌کنند. من اگر از نظام تکوین و عدل تکوینی و تقلید از آن در عالم سیاست بگویم سختم به گوش کسی نمی‌رود، عارف عصر ما هم در سیاست به چنین طرحهایی نمی‌پردازد؛ یعنی در سیاست کاری به این ندارد که عالم صغیر، انسان کبیر و انسان صغیر چیست. اینها جزء درسهای عرفان نظری است و البته باید از این درسها بهره گرفت، ولی در تاریخ و سیاست عارف به ما می‌گوید که کجا هستیم، چه می‌توانیم بکنیم، امکانات پیش روی ما چیست. او می‌تواند بی‌خردیها و کوتاه‌نظریهای ما را از ما بگیرد و به ما درس درنگ و قرار و تأمل بدهد تا بتوانیم در عالم آشفته‌ای که در آن به سر می‌بریم راه خود را بیابیم و بدون دستپاچگی و با صبر و بردباری آن را طی کنیم. حتی اگر راهها بسیار باشد، او می‌تواند ما را به کم‌خطرترین و کم‌ضررترین راه هدایت کند. پس بحث در این نیست که عارف برای ما برنامه اجتماعی - اقتصادی و برنامه توسعه تدوین کند. عارف می‌تواند مربی خرد مردم باشد و خانه عقل آنها را، که ممکن است در حال فروریختن باشد، مستحکم کند و پشتوانه فکری آنها باشد. اگر ما از این مدد عرفان بهره‌مند شویم، می‌توانیم فرزند زمان خویش شویم و مسائل را بدرستی بشناسیم. البته می‌توانیم فکر کنیم که عالم کنونی عالم عرفان نیست و ربطی به عرفان ندارد. اگر حتی باید از نظام کنونی عالم خارج شویم و زبان حالمان این است که «رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا»، چگونه می‌توان از عالمی که ظلم بر آن حاکم است خارج شد؟ کار را نباید سهل انگاشت که با ظلم نمی‌توان به مقابله با ظلم رفت. با ولایت به معنی حقیقی لفظ می‌توان راه دشوار خروج از قریه ظالم را آغاز کرد، ما نباید بنا را بر این بگذاریم که همه چیز عالم کنونی بد است. عالم کنونی چیزهای بسیار خوبی هم دارد که در عوالم گذشته نبوده است. این عالم اگر بهترین عوالم نباشد،

اما چیزهای بسیار خوب دارد:

سراسر بخشش جانان طریق لطف و احسان بود

اگر تسبیح می فرمود اگر زنار می آورد

پرسش و پاسخ

حاضری: حضرت عالی اشاره‌ای به شرایط یأس آور بعد از حمله مغول داشتید و اینکه این شرایط باعث توجه به عرفان شده است. به نظر شما، آیا این توجیه قابل قبول است که انسانها در شرایط دشوار اجتماعی به دنبال پناهگاهی می‌گردند تا بر مشکلات خودشان غلبه کنند. آنها تلاش می‌کنند برای آرامش درونی خودشان هم که شده آنچه را از دست داده‌اند بی‌اهمیت تلقی کنند. کجا برای ملتی که اقتدار و عظمت و کاخ و قصر خود را از دست داده پناهگاه مناسبی است؟ پناهگاه مناسب برای چنین ملتی جایی است که در آنجا، این تصور برایش حاصل شود که همه آنچه را از دست داده هیچ و بوج بوده است و عرفان از این نظر جایگاه بسیار مناسبی است.

سؤال دیگری که برای من پیش آمد در مورد رابطه میان سیاست و عرفان است که بالاخره متوجه نشدم این رابطه چگونه برقرار می‌شود. آنچه شما فرمودید بر تلازم معرفت‌شناختی بین سیاست و عرفان مبتنی نبود و بیشتر خبر از واقع می‌داد که چگونه اهل عرفان به سیاست روی آوردند. به نظر شما آیا واقعاً هر فردی از هر صنف و گروهی می‌تواند به سیاست بپردازد؟

داوری: خیلی متشکرم، ملاحظیات خوبی بود. از جهت روان‌شناسی مطلبی که در مورد یأس می‌فرمایید کاملاً موجه است. انسان در مقام یأس و حرمان طبعاً پناهگاهی جستجو می‌کند. خود ما در مواقع گرفتاری و اضطراب دیوان حافظ را باز می‌کنیم و فال می‌گیریم تا خودمان را تسلی دهیم. از جهت اجتماعی هم شاید بتوان تشکیل خانقاهها و رونق گرفتن آنها را، به نحوی که اشاره کردید، توجیه کرد؛ اما همیشه اینطور نیست که یأس و حرمان مایه توجه مردم به عرفان

یا خانقاه شده باشد. عرفان به فرض اینکه پناهگاه مایوسان باشد، خودش یأس آور نیست و یأس را از آدمی دور می‌کند. یادمان باشد که بسیاری از پهلوانان و جوانمردان و اهل فتوت اهل سلوک هم بوده‌اند. بعد هم، در پاسخ به اینکه فرمودید آیا آمدن مغول باعث یأس نشد باید بپرسم، آمدن مغول به کجا؟ ایرانی که ما هم اکنون در آن به سر می‌بریم بعد از صفویه به معنای دقیق یک کشور واحد به نام ایران شده است. خوارزمشاهیان که با مغول جنگ کردند و از آنان شکست خوردند بر سراسر ایران مستولی نبودند. اتابکان، فارس را از تعرض مغول مصون داشتند. من نمی‌دانم آیا واقعاً مردم ایران خود را شکست خورده می‌دانستند یا نه. چیزی که می‌دانم این است که بیشتر عرفا یا در جنگ با مغول کشته شدند، یا از ترس هجوم مغول فرار کردند. نجم‌الدین رازی از عرفایی است که فرار کرد و کتابی نوشت که شاید مهمترین کتاب در سیاست و عرفان باشد. این کتاب پر از لطایف سیاسی است. نجم‌الدین فرار خودش را با نوشتن کتاب مستطاب مرصاد العباد تدارک کرد. نگارش کتاب مرصاد العباد نشان‌دهنده آن است که حتی کسانی که از مغول ترسیده بودند یأس به خود راه ندادند. علاوه بر این به آسانی نمی‌توان پذیرفت که اثر روان‌شناسی یک شکست تا سالها و قرن‌ها باقی بماند. چیزی که من می‌توانم عرض کنم این است که آمدن مغول سیاست و نظام حکومت بر مردم را دگرگون کرد.

در مورد مطلب دومی که فرمودید، عرض بنده این بود که نمی‌توانیم بین عرفان و سیاست رابطه ضروری و منطقی برقرار کنیم. مسلماً در تاریخ عارفانی بودند که به سیاست پرداختند؛ مثل شاه نعمت‌الله ولی و شاه قاسم انوار. این عرفا در مقامی بودند که حتی در قدرت ظاهری با پادشاهان رقابت می‌کردند. این درست است که روی آوردن بعضی از عرفا به سیاست دلیل بر ارتباط بین سیاست و عرفان نیست، اما تمام تلاش من برای این بود که بتوانم منافات و ناسازگاری این دو را نفی کنم. درست است که هر عارفی به سیاست توجه نداشته و نقش سیاسی نداشته است، اما بعضی از عرفا چنین بوده‌اند.

عرفان بعد از مغول به وجود نیامده و کمال آن هم بعد از مغول نبوده است. عرفان بایزید، حلاج و سهل شوشتری و ابوالحسن خرقانی و احمد غزالی و محی‌الدین بن عربی به دوره قبل از مغول تعلق دارد. مولوی هم با عرفان اصیلش عارف قبل از دوره مغول است. وقتی مغول حمله کرد سعدی هم سعدی بود. عرفان قبل از ورود مغول سیر صعودی داشت. آثار مولانا

جلال‌الدین، احمد غزالی و محی‌الدین بن عربی قبل از مغول به اوج خود رسید و هیچ یک از این بزرگان هم اهل سیاست نبودند. قصد من این نبود که بگویم عرفان و تصوف بعد از مغول به وجود آمده است، بلکه عرفان و تصوف بعد از ورود مغول رنگ سیاسی به خود گرفت.

شما می‌دانید نهضت‌های سیاسی به شیوخ و خانقاهها بستگی داشت؛ مثلاً آق‌قویونلوها قبل از اینکه به قدرت برسند، هم به شاه بستگی داشتند و هم به شیخ. از نظر جامعه‌شناسی این نکته بسیار مهم است که شیوخ در جامعه از قدرت و نفوذ بسیاری برخوردار بودند. برآستی، چرا می‌بایست رشیدالدین فضل‌الله همدانی یا ابوسعید ایلخان مغول، مرید شیخ صفی‌الدین اردبیلی باشند؟ چه شد که شیخ صفی‌الدین اردبیلی، شیخ سنّی که پسرش داماد شاه بود، شیعه شد و بنایی در تاریخ عرفان و تصوف گذاشت که اصلاً در تاریخ ما سابقه نداشت؟ اصلاً چه شد که شیخوخت موروثی شد و از پدر به پسر رسید و اولاد شیخ صفی نسلی بعد از نسل دیگر جانشین او شدند و بالاخره شاه اسماعیل ۱۲ یا ۱۳ ساله مرشد اعظم شد؟ نتیجه‌ای که می‌توان از همه این موارد گرفت این است که بالاخره عرفان به نحوی در میدان سیاست ظاهر شد و نظام خانقاهی به اقتضای نزدیکی با سیاست تحول پیدا کرد. حال، اگر کسی بگوید که عرفان عارفان از سیاستشان جدا بود و این دو به طور تصنعی و اتفاقی کنار هم قرار گرفتند، بدون آنکه قابلیت جمع شدن با یکدیگر را داشته باشند و بدون اینکه ارتباط ذاتی با هم داشته باشند، این بحث دیگری است. به نظر من، نکته بسیار مهم این است که تمایل عارف به سیاست به دلیل تغییر دیدگاه و نظرگاهی است که عرفا پیدا می‌کنند.

حضرتی: فرمودید بعد از دوره مغول بعضی انقلابها، قیامها و نهضت‌هایی پیش آمد که رنگ و بوی عرفانی داشت؛ مثل مشعشعیان یا سرداران که یک شیخ هم در رأس آنها قرار داشت. سؤال این است که چرا قبل از مغول این نهضت‌های صوفی - شیعی به وقوع نپیوست؟ آیا دلیلش این بود که بعد از مغول تقریب میان تصوف و تشیع به وجود آمد و شیعه روح انقلاب را در این نهضت‌های عرفانی دید؟ اگر اینطور است تصوف اهل سنت چه چیزی کم دارد که به وقوع انقلاب نمی‌انجامد؟

داوری: پرسش بسیار مهم و دشواری است. شاید به آسانی نتوان گفت که از تصوف سنّی انقلاب برنمی‌آید. شما به نکته مهمی اشاره کردید، یعنی وقتی ولایت عارفان رنگ تشیع گرفت، یا به عبارت دیگر، عرفان با تشیع یگانه شد هم در سیاست وارد شد و هم صبغۀ انقلابی به خود گرفت. در تاریخ تشیع، از زمان مولای متقیان تا کنون سنّت قیام و انقلاب برقرار بوده است. بعد از حادثۀ بزرگ کربلا، زیدیه شمشیر به دست گرفتند و قیام به سیف کردند. این سنّت تا کنون ادامه داشته است و همین سنّت است که به عرفان پیوسته یا در عرفان دورۀ متأخر مؤثر واقع شده است. وانگهی می‌دانیم که عرفان شیعی و ولایت بعد از حیدر آملی، اصلاً به نحو دیگری تفسیر شده است. اما قبل از مغول ظاهراً نهضتها به پشتوانۀ خاص دینی و معنوی نیاز نداشتند. شرح این مطلب مستلزم پژوهش و تأمل بیشتر است و وقتی سؤالی مطرح شود حتماً می‌توان جوابش را پیدا کرد.

حضرتی: درباره تصوف و عرفان در منابع تاریخی زیاد بحث شده است. معمولاً نسبت به تصوف نگاه منفی وجود دارد و آن را مترادف انزوا و گوشه‌نشینی در نظر می‌گیرند. اما برخورد با عرفان بر عکس است و معنای مثبتی از آن استنباط می‌شود. آیا حضرت‌عالی در بستر تاریخ تفاوتی بین عرفان و تصوف می‌بینید؟

داوری: خیلی متشکریم که به این مطلب اشاره کردید. توضیحی که فعلاً می‌توانم بدهم این است که اول باید بین تصوف حقیقی و تصوف خانقاهی فرق بگذاریم. در حال حاضر وقتی می‌گوییم تصوف، تصوف خانقاهی به ذهن متبادر می‌شود. تصوف خانقاهی هم یک مشتم آداب و تشریفات است. من نمی‌خواهم به شیوخی که خانقاه داشتند بی‌احترامی کنم، چون بعضی از آنها آثاری دارند که بسیار گرانبها و مغتنم است. با وجود این، تصوف خانقاهی یک چیز است و تصوف نظری که نوعی تفکر است چیز دیگر. اگر می‌بینیم که لفظ تصوف لفظ مذمومی شده به آن جهت است که آن را با تصوف خانقاهی یکی دانسته‌اند. اما در مورد اصطلاح تصوف مرحوم فاضل تونی می‌گفتند - فکر می‌کنم یک جایی هم نوشته‌اند - که عرفان، فلسفۀ اشراقی

است و با تصوف فرق دارد. طبق قول آن مرحوم، آنچه اکنون عرفان خوانده می‌شود تصوف نظری است. تفکر محی‌الدین بن عربی و احمد غزالی تصوف نظری است. عرفان معادل لفظ گنوستیک (gnostic) است. مرحوم فاضل نمی‌گفتند که عرفان گنوستیک است می‌گفتند حکمت اشراقی یا فلسفه اشراقی است. بعضی دیگر از متأخران نیز در تقسیم حوزه‌های «طلب حقیقت» از چهار حوزه نام برده‌اند: حکمت مشائی، حکمت اشراقی، علم کلام و تصوف. اما چون فقها یا گروهی از فقها لفظ تصوف را دوست نداشتند نام و عنوان عرفان و عرفا شایع شد، چون عرفان قدری ملایمتر بود. اما چون بزرگان عرفانی متأخر نام عرفان را هم به آسانی بر نمی‌تافتند اسم درس‌هایشان را درس اخلاق گذاشته بودند. اکنون در جمهوری اسلامی به جای تصوف نظری، عرفان می‌گویند. امام هم گاهی عرفان می‌گفتند چون صاحب‌نظران حق جعل اصطلاح و عنوان را دارند. خوشبختانه اکنون دیگر عرفان و تصوف قابل تحمل شده است و نام و عنوان آن همه جا بدون مانع به زبان آورده و نوشته می‌شود.

ملک احمدی: شما فرمودید توسعه امری اجتناب‌ناپذیر است و من هم این را می‌پذیرم. معنای توسعه توجه کردن به دنیاست، در مقابل عرفان که معنایش بی‌توجهی به دنیاست. اگر ما بخواهیم هر دوی اینها را داشته باشیم؛ یعنی هم دنیا را بازیچه بدانیم و هم به توسعه پشت نکنیم، باید چه کنیم؟

داوری: به نظر من قضیه خیلی مشکل نیست. مشکل تفکیک معانی و مفاهیم و حفظ مراتب است. توجه بفرمایید که در شرایط کنونی و شاید در هیچ شرایطی نتوان همه مردم را به زهد دعوت کرد. اگر به حلقه زاهدان هم وارد شوید بسیاری از آنان را زاهدان ریا می‌باید. با وجود این اگر همه مردم زاهد می‌شدند توسعه دیگر مورد نداشت. این نکته را نیز در نظر داشته باشید که اگر زهد نوعی مقابله آخرت با دنیا باشد و زاهد بگوید همه باید اینجا را رها کنند و آخرت را بگیرند و از دنیا بگذرند تا به جنت افعال برسند، جامعه قوام پیدا نمی‌کند. مردم باید درس بخوانند و کار بکنند و... و انگهی نظام جامعه تابع میل و اراده اشخاص نیست و بر مدار اوهام و هوسهای این و آن نمی‌گردد. اصلاً عارف گرفتار این اوهام نمی‌شود. او کار و شغل و زندگی مردمان را خوار

نمی‌شمارد، بلکه با تعلقی که دارد و اساس تعلقی که می‌گذارد وحدت و هماهنگی و همدلی را ضامن می‌شود، اکنون هزار تعلق و همی داریم که اهل معرفت می‌توانند این تعلقات را بشناسند و به ما یاری کنند که فی‌الجمله از این تعلقات آزاد شویم. عقلی که ما مدام از آن دم می‌زنیم، باید بنیادی داشته باشد. بنیاد عقل را متفکران و از جمله آنان عارفان می‌گذارند. مرادم از عارفان کسانی هستند که به مردم راه آزادی و زندگی می‌آموزند یا درست بگویم مبادی عقلی و همت مردمان را مستحکم می‌کنند و از این طریق آنان را مستعد کار و عمل هماهنگ برای نیل به غایت معینی می‌کنند.

در حضور شما چند بار تکرار کردم که از عارف نخواهیم برای ما از سرمایه‌گذاری و بانک بدون ربا بگویند و در برنامه‌ریزی توسعه مشارکت کند. عارف می‌تواند به ما تذکر بدهد که کجا هستیم و از مقصد چقدر فاصله داریم و چه می‌توانیم بکنیم و چه کارهایی را باید انجام دهیم. او می‌تواند به ما نشان دهد کدامیک از تصمیمها و اقدامهای ما حماقت‌آمیز است. عارف می‌تواند به ما انگیزه‌ای دهد که از اعماق خودپستندی و خودبینی بیرون آییم و ضعفهای خود را بازشناسیم و از این پندار که بر هر کاری تواناییم آزاد شویم. او می‌تواند به ما که از راه مانده‌ایم همتی بدهد که از گذرگاه خطرناک تاریخ کنونی بگذریم. این سخن نباید به نظرتان عجیب بیاید، زیرا در غرب هم بزرگانی مثل یاسپرِس و برگسون در انتظار عارفان و دریادلانی بوده‌اند که بیایند و به مردم بیاموزند که چگونه فلک را سقف بشکافند و طرحی نو دراندازند.

«والسلام»