

وجوه عرفانی در اندیشه سیاسی سید جعفر کشفی

مهدی فدایی مهربانی^۱

استادیار گروه علوم سیاسی دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران

(تاریخ دریافت: ۹۰/۱۱/۱۷ - تاریخ تصویب: ۹۱/۸/۲۹)

چکیده

سید جعفر کشفی به لحاظ زمانی در دوره‌ای قرار دارد که مطابق با نظریه زوال، باید اندیشه سیاسی در آن دوره از جامعه علمی ایران رخت بریسته باشد. با وجود این، کشفی از اندیشمندان بزرگ عصر قاجار است که در دو کتاب خود یعنی «تحفه الملوک» و «میزان الملوک»، بر مبنای اسلوبی عرفانی، اندیشه‌های سیاسی خود را ارائه داده است. ما در این مقاله در پی بررسی این نکته‌ایم که کشفی چه سنخی از اندیشه سیاسی را در عصر خود ارائه داد و اندیشه وی چه تأثیری بر اندیشه‌های سیاسی پس از خود نهاد. فرضیه اصلی ما در این مقاله این است که کشفی از اصلی‌ترین نمایندگان اندیشه سیاسی عرفانی دقیقاً در زمانه‌ای است که مطابق نظریه زوال، اندیشه سیاسی در ایران می‌باید خاتمه می‌یافت؛ اما حضور کشفی عامل تردید در این نظریه است.

واژگان کلیدی

اندیشه سیاسی پادشاه، سلوک، سیاست، عرفانی.

مقدمه

سید جعفر دارابی کشفی (۱۱۹۱-۱۲۶۷ ه.ق.) حدود یک قرن و نیم بعد از ملاصدرا به دنیا آمد. او سیدی از تبار امام موسی کاظم (ع) (کربن، ۱۳۸۰: ۵۰۲) بود که در بخش اصطهبانات فارس دیده به جهان گشود. پدرش سید یعقوب، از علمای بزرگ داراب بود. گویا مادر کشفی نیز از فضلا بود و جعفر، پس از آنکه پدر خود را در هفت سالگی از دست داد، علوم مقدماتی را نزد مادر آموخت. کشفی با دختر شیخ حسین بحرانی ازدواج کرد که وی را «جامع معقول و منقول» دانسته‌اند (تنکابنی، ۱۳۸۳: ۲۵۸). دختر بحرانی نیز همانند مادر کشفی، اهل فضل و ادب بود و جعفر را در حیات علمی‌اش همراهی کرد. در میان سال‌های ۱۲۲۱-۱۲۲۸ برای تحصیل علوم دینی به نجف اشرف رهسپار شد و در محضر استادانی نظیر سید محمد مهدی بحرالعلوم حاضر شد (شکوهی، ۱۳۷۸: ۲۶۸) و پس از بازگشت در زمره علمای درجه یک عصر خویش قرار گرفت. او در میان اندیشمندان سیاسی شیعی، یکی از مهم‌ترین آنهاست، چرا که مجموعه منظمی از فکر سیاسی شیعه را جمع‌بندی کرده است. تقسیم‌بندی کشفی از حاکمان سیاسی دوره غیبت در واقع جزو معدود تقسیم‌بندی‌هایی است که در این زمینه صورت گرفته و به لحاظ دانش سیاسی مسلمانان، اهمیت فوق‌العاده‌ای دارد.

در سال‌های اخیر، غالب کتب تاریخ اندیشه سیاسی ایران اشاره‌ای هم به کشفی کرده‌اند، اما به آنچه کمتر توجه شده این است که سید جعفر دارابی چرا به کشفی ملقب شد؟ سؤالی که رهاکردن آن ما را حتی در بررسی اندیشه سیاسی وی نیز با مشکل مواجه می‌کند. حقیقت این است که سید جعفر چنان اهل مکاشفه بود که وی را لقب «کشفی» داده بودند.^۱ او مدعی کشف ۷۵ بطن از بطون قرآن بوده است (مصاحب، ۱۳۸۴: ۲۲۲۵). شاید اینکه اعتمادالسلطنه، وزیر انطباعات دوره ناصری وی را «از اجلّه علمای جامعین مابین علم و ایقان و ذوق و عرفان» (فراتی، ۱۳۷۸: ۱۷) می‌خواند، چندان به دور از واقعیت نبوده باشد. چنان‌که مشخص است، عرفان و معرفت در منظومه فکری کشفی اساسی‌ترین بخش را به خود اختصاص داده است. با این توصیف‌ها، شناخت ماهیت معرفت‌شناسی وی ضروری به نظر می‌رسد.

معرفت‌شناسی عرفانی

نخستین سطور *تحفه الملوک* کشفی نشان می‌دهد که معرفت‌شناسی وی به طرزی بنیادین، عرفانی است. در نظر کشفی، شناخت حقیقی، تنها از طریق عقل متصل ممکن است. عقل هنگامی به شناخت حقیقی دست می‌یابد که از تقیدات جهان‌مندانه خویش بگسلد. بر همین

۱. شرح مکاشفه سید جعفر که در آن از امام علی (ع) علم لدنی را کسب کرده است، در پاورقی *اجابه المضطربین* به قلم سید روح‌الله کشفی، از نوادگان سید جعفر، آمده است (همان: ۱۱).

اساس، کشفی در ابتدای این کتاب، در باب شناخت حقیقی معتقد است: «هرکه را دیده برگشایندش / هرچه ممکن بود نمایندش» (کشفی، ۱۳۸۱: ۴۳).

به‌زعم کشفی، رسیدن به این شناخت و علم، تنها از طریق «حکمت» ممکن است. اما وی گوشزد می‌کند که حکمت «به تعلیم و تعلم و درس‌خواندن و طلب‌نمودن از افواه الرجال حاصل نمی‌شود، بلکه این موهبت و عطیه خدایی است از برای مؤمنین و دوستانی که مشغول ساخته‌اند بواطن خود را به غیر حبیب خود و خدای خود» (فراتی، ۱۳۷۸: ۴۵).

رویکرد کشفی به معرفت تحت تأثیر جریان صدرایی است. نکته اساسی در معرفت‌شناسی کشفی، تقسیم‌بندی وی از علم و روش آن است. تقسیم‌بندی علم، به نوبه خود، باعث تقسیم‌بندی عالمان به آن علم نیز خواهد شد و این آغازگاه تفکر سیاسی کشفی است. وی با تقسیم علم به علم ظاهر و علم باطن، عالمان را نیز به سه گروه تقسیم می‌کند: عالم به علم ظاهر، عالم به علم باطن، و عالم به هر دو. کشفی از میان این سه گروه، تنها دو گروه اخیر و نیز تعدادی از گروه اول را ناجی و عالم حقانی می‌داند، اما معتقد است تعداد گروه سوم به عدد انگشتان دست هم نمی‌رسد (همان: ۶۵، با اندکی تلخیص). بدین ترتیب، وی برتری علم باطن را بر علم ظاهر نشان می‌دهد، اما گروهی را که از هر دو علم برخوردارند برتر از همه می‌داند.

کشفی حتی در رویکردی عرفانی و به شیوه نسفی که در تفسیر آیه نور، عالم و آدمیان را به مشکلات تشبیه کرده بود (نسفی، نسخه B/253: ۱۸۷)، آسمان و زمین و آنچه سوی اوست را همچون چراغدان و فانوسی می‌داند که شعاع‌های نور از آن به بیرون منعکس می‌شود (همان: ۹۵). راه‌یابی از طریق همین نور، راه سعادت دو جهان را برای انسان آشکار می‌کند. بنابراین، در منظومه فکری کشفی، میان معرفت‌شناسی، روش‌شناسی و نظریه سعادت، همخوانی وجود دارد. کشفی معتقد است نزدیک‌ترین راه یا همان صراط مستقیم به سوی سعادت، راهی است که شریعت در مقابل آدمی می‌نهد. این راه، در عین حال، راه رسیدن به حقیقت نیز هست. اگر رسیدن به حقیقت، با قید شریعت همراه باشد، ما دو راه «حکمت» و «عرفان» را در پیش خواهیم داشت که از نظر کشفی هر دو، راه‌های معتبری است. اما اگر چنین سلوکی، بدون قید شریعت باشد، با دو راه «فلسفه» و «تصوف» مواجهیم (کشفی، ۱۳۸۱: ۲۲۹).

با این تقسیم‌بندی، کشفی نشان می‌دهد که در نظر وی، حکمت چیزی متمایز از فلسفه است، همان‌گونه که عرفان متمایز از تصوف است. حکمت در نظر کشفی، فارغ از معارف الهی و وحی نیست، در صورتی که فلسفه چنین است. این حکایت از آن دارد که سید جعفر کشفی، در عداد علمایی قرار دارد که در تاریخ تفکر شیعی رفته‌رفته به مشرب‌های حکمی و عرفانی گرایش یافتند و در نهایت با ترکیب تفکر، تفقه و تفلسف، مشرب جدیدی در اندیشه شیعی

تأسیس کردند. به این جهت است که وی را می‌توان در تداوم جریان صدرایی حکمت الهی قرار داد.

در میان حکمای الهی مکتب اصفهان، با روش‌شناسی و معرفت‌شناسی خاصی مواجهیم که تلفیقی از جریان‌های متعدد عقلی، نقلی و شهودی است. در این مکتب فلسفی، این موضع را به خوبی در شیخ بهایی (بهایی، بی‌تا: ۶)، میرداماد (میرداماد، ۱۳۸۵: ۴۶)، صدرا (ملاصدرا، ۱۳۶۲: ۹) و فیض (فیض، نسخه ۲/۱۳۸۶: ۱۴) شاهدیم؛ جریانی که بعد از مکتب اصفهان به روح کلی فکری حاکم بر ایران متأخر بدل شد و سید جعفر کشفی نیز به آن جریان تعلق داشت.

معرفت و سیاست عرفانی

در عرفان اسلامی، رسیدن به شناخت و حقیقتِ اشیاء، چنان‌که هست، و نه بر اساس پندار و حدس و گمان ما، غایت راه است (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ج ۱: ۴۶۹). در این جهان‌بینی، هر عملی باید دارای بنیادی مبتنی بر حقیقت باشد. بنابراین، اصول و قواعد سیاست نمی‌تواند صرفاً انتزاعی و اعتباری باشد. به همین جهت، در نظر کشفی نیز سیاست نمی‌تواند از حقیقت و معرفت فارغ باشد. به‌زعم کشفی، «سلطنت^۱ بدون علم نمی‌شود» (کشفی، ۱۳۷۵: ۱۱۰)، بنابراین یا سلطان باید عالم باشد و یا عالم سلطان شود. حدیث «العلماء ورثة الانبياء» (مجلسی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۱۶۴) را نیز از همین منظر تحلیل می‌کند.^۲

بدین ترتیب، کشفی مباحث سیاسی خود را بر اساس مباحث عرفانی خود طرح‌ریزی کرده است. نکته جالب اینجاست که کتاب *میزان الملوک* کشفی در واقع تفصیل باب پنجم از کتاب *مرصاد العباد من المبدأ الی المعاد* نجم‌الدین رازی، معروف به دایه (۵۷۳/۵۷۰-۶۴۵/۶۴۱ هـ ق.) است. در واقع، *مرصاد العباد* نجم‌الدین رازی یکی از مهم‌ترین کتب عرفانی است. جالب‌بودن قضیه برای ما از این جهت است که کتاب *میزان الملوک* کشفی کتابی سراسر سیاسی و در آداب مملکتداری است.

کشفی در اینجا آداب سلوک را که دایه به سالکان راه طریقت آموزش می‌دهد، به وادی سیاست کشانده است و آنچه دایه در تربیت درویشان هدف قرار می‌دهد، کشفی در شکلی وسیع‌تر به حوزه اجتماعی می‌آورد. وی در این کتاب که نام کامل آن *میزان الملوک و الطوائف*

۱. در متونی اسلامی واژه «سلطنت» به معنی مصطلح امروزی به کار نمی‌رفته است، بلکه در غالب موارد استعمال آن به معنای اصل حکومت بوده است. بنابراین، انواعی از حکومت‌های مختلف با عنوان سلطنت خطاب واقع شده است. (ر.ک. فیض کاشانی، ۱۳۲۰: ۵).

۲. میرزای قمی که از دیگر فقها و اندیشمندان این دوره است، در *ارشادنامه* خود، از آنجا که در زمان خود علم و شمشیر را جدا دیده، رأی به حاکمیت دوگانه داده است. وی همانند رأی گلازیوس در غرب معتقد بود علما به حوزه شریعت بپردازند و سلطان به امر سیاست و این دو مکمل هم باشند.

و صراط‌المستقیم فی سلوک الخلائف است، می‌کوشد تا نشان دهد مملکت شیعی باید در صراط مستقیم حرکت کند. از این بابت گوشزدهای مکرری به ملوک در امر سیاست دارد (همان: ۱۲۶). تقارنی که کشفی میان ملوک و سلوک ایجاد کرده است بسیار تأمل‌برانگیز است.^۱ گویا در این دوره، دیگر چندان عجیب نیست که هم‌زمان کسی هم در تربیت ملوک کتاب بنگارد و هم در آداب سلوک.

نکته جالب توجهی که در *میزان الملوک* سید جعفر کشفی به چشم می‌خورد، تلفیق بینش عرفانی و امر مملکتداری در نزد وی است. به همین دلیل است که *میزان الملوک* کشفی در جایی به *سیاست‌نامه* می‌ماند و در جایی هم همچون رساله‌ای عرفانی است^۲ (ر.ک. کشفی، ۱۳۷۵: ۱۶۸). از این گذشته، کشفی در کتاب خود مطالبی را مطرح می‌کند که اگر آن‌ها را در رساله‌ای جداگانه و فارق از آرای وی پیرامون سیاست جمع کنیم، چنین به نظر می‌رسد که وی صوفی شوریده‌دلی بوده که تمام عمر خود را در کنج عزلت و زاویه‌نشینی سپری کرده است. وی در جایی از *میزان الملوک* این‌گونه توصیه می‌کند:

عاقل چو سیرت جهان درنگرد
اقبال زمانه را به یک جو نخرد
پیوسته در آن بود که تا آخر عمر
زین دام بلا چگونه بیرون گذرد

(کشفی، ۱۳۷۵: ۲۲۵)

در نظر کشفی، مطابق با رأی تمامی عرفا، اساساً فلسفه و هدف خلقت، کمال انسان است (فراشی، ۱۳۷۸: ۲۶)، بنابراین تمامی جهد سیاست باید در راستای کمال آدمی باشد. کشفی معتقد است سیاستمدار واقعی کسی است که بتواند جامعه بشری را به سوی سعادت واقعی هدایت کند. او به پیروی از فقهای دوره قاجار سخن از ولایت فقها به میان می‌آورد، ولی با این تفاوت که تعبیری که فقها از علم به مثابه فقه داشتند، وی از آن به مثابه حکمت یاد می‌کرد. بنابراین، برخلاف دیگر فقها، وی علم را نه صرفاً فقه، بلکه حکمت قدسی می‌دانست. در واقع، فقه و حکمت قدسی در نظر کشفی، با یکدیگر مرتبط است و هرگونه تفقه باید با براهین استدلالی و به نیروی شهود متکی باشد. کاملاً مشهود است که چگونه فقهات شیعی در ایران با نفوذ فلسفه و عرفان به درون آن، به فقه استدلالی و شهودی تبدیل می‌شود.

با این حال کشفی معتقد است انسان طبیعتاً نیازمند حکومت است و بنا به مدنی‌الطبع بودن انسان، سیاست در جامعه ضروری است (ر.ک. کشفی، ۱۳۸۱: ۴۶). آدمی نیازمند دولت است و در شرایط نبودن دولت مصایب بسیاری متوجه انسان خواهد شد. پس آدمی نیازمند سیاستی است

۱. در میان کتب کشفی؛ همچنین به کتاب *سنا برق فی شرح البارق من الشرق* برمی‌خوریم که کتابی کاملاً عرفانی و فلسفی است که در اصل شرحی بر دعای رجبیه، از ناحیه مقدسه به شمار می‌رود (تهرانی، ۱۳۵۵، ج ۱۲: ۲۳۲).

۲. اشاره به سیاست در کتب عرفانی شامل امام خمینی نیز می‌شود (ر.ک. خمینی، ۱۳۸۴: ۲۴۴).

«بر وجهی که مؤدی به صلاح امر معیشت و معاد همیشگی بوده باشد» (همان: ۸۹۱). سیاست صرفاً متوجه معاش نیست، بلکه تدبیر معاد افراد جامعه نیز باید مورد توجه حاکم سیاسی باشد. در نتیجه، نقش حاکم سیاسی در سیاست، نقشی اساسی است.

کشفی معتقد است نسبت سلطان به مردم، همانند نسبت روح به جسد است (همان: ۱۹۹). او همانند اصحاب قرارداد اجتماعی همچون هابز، لاک و روسو، نوعی وضع طبیعی را ترسیم می‌کند که در آن اجتماع مردم بدون دولت شکل گرفته است. برای کشفی، اجتماع بدون سیاست ناممکن است، زیرا در این صورت خشونت و تعدی انسان‌ها به یکدیگر، آنان را مثل درندگان خشکی و ماهیان دریا می‌درد و هرج و مرج و بی‌ثباتی، نظام اجتماعی آدمیان را مختل می‌کند (فرازی، ۱۳۷۸: ۱۳۰).

کشفی در اقامه دلیل بر ضرورت سیاست، جدای از شریعت، «بداحت حکم عقل»، «متفق علیه تمام ملل و ادیان» و اختلاف مردم در غایات زندگی را برشمرده است (شکوئی، ۱۳۸۱: ۱۴۰). آدمی بر مبنای قواعد عقلی، شرعی و عرفی، به نتیجه‌ای جز این نخواهد رسید که سیاست در اجتماع جزو الزامات زندگی مدنی است. اما نوع سیاست نیز برای کشفی اهمیت دارد. همان‌گونه که قواعد عقلی، شرعی و عرفی، ضرورت سیاست را نتیجه می‌دهد، همان قواعد به نوع سیاست نیز حکم می‌دهد.

کشفی با تفکیک «شهر خدا» یا «دولت حقه» که معتقد است تنها مختص مدینه پیامبر (ص) و دولت صاحب الزمان (ع) است از دولت شیعیان در دوران غیبت، معتقد است تنها دولت نبوی و دولت پس از ظهور اعتبار دارد، زیرا زعامت شیعیان اساساً حق معصوم است. با این حال، از آنجا که در نزد کشفی ایجاد حکومت از ضروریات است و وضع طبیعی برای وی تصورناپذیر است، چاره‌ای جز تشکیل حکومت نیست. اما وی چه نوع حکومتی را پیشنهاد می‌کند؟

پیشتر آوردیم که کشفی علم فقه را به علوم صوری محدود نمی‌کند و معتقد است فقیه باید از انوار قدسیه و علم حکمت نیز برخوردار باشد. کشفی از آنجا که صاحب علم را خلیفه خداوند روی زمین می‌داند، بنابراین فقهی را که از علم مکاشفه و حکمت برخوردار است، زعیم موقت شیعیان در سیاست می‌داند. فقیه مورد نظر کشفی باید در بهره‌مندی از علاقه و فیوضات عقل نسبت به دیگران، به روح محمدی یا صادر اول، نزدیک‌تر و به گونه‌ای جامع دو رکن علم و سیف باشد (کشفی، ۱۳۸۱، ج ۲: ۱۰۸). بنابراین، کشفی معتقد است در زمان غیبت یا شاه باید مجتهد یا مجتهد باید سلطان شود (فرازی، ۱۳۷۸: ۱۴۰). ولی ریاست او موقت است، زیرا سیاست واقعی در جامعه شیعیان منتهی به ریاست انسان کامل است که همان امام غایب (ع) است. با وجود این، این بخش از نظریه کشفی، نخستین مدعیات صریح علمای شیعی در

به رسمیت شناختن مشروعیت الهی در ولایت سیاسی فقها در عصر غیبت، و از این جهت، گامی به پیش بود.

اهمیت کشفی برای ما از این جهت است که فقیه مورد نظر وی، فقیه برخوردار از قوه قدسیه است، نه فقیه‌ای که صرفاً به علوم ظاهری اکتفا کرده باشد. او حتی در شرایطی که برای رئیس اول در مدینه خود برمی‌شمارد، به تسلط به علوم باطنی توجه دارد. سه شرطی که کشفی آورده است، چنین است (همان: ۱۴۴):

۱. فراگیری علوم رسمی

۲. عدالت

۳. تأیید ارواح ملکوتیه و حصول قوه قدسیه.

در نظر کشفی، جاری ساختن عدالت و بسیاری از قوانین سیاست حقه ممکن نمی‌شود «مگر به استكمال نفس ناطقه او در قوه نظریه که حکما آن را حکمت نظریه و علمیه و فقها آن را قوه قدسیه گویند» (همان: ۱۵۵).

گفتیم که در نظر کشفی، حکمت چیزی متمایز از فلسفه است، همان‌گونه که عرفان متمایز از تصوف است. بدیهی است که با این تقسیم‌بندی، وقتی کشفی از فقهای برخوردار از علم حکمت و قوه قدسیه سخن می‌گوید، منظوری ندارد جز علمای ربانی عارف به اسرار الهی که صرفاً به علم ظاهر بسنده نکرده‌اند. کشفی در بسیاری از دلایلی که اقامه می‌کند از مشاهدات ربانی و مکاشفات اشراقی خود مدد می‌گیرد و در بسیاری از مسائل مدعی است که احدی پیش از او مسائل را این‌گونه «حل و منکشف» نساخته و او تنها از راه نور حکمتی که بر دلس تأیید، بی‌اینکه به برگی یا کتابی نگاه کند، به این امور خفیه دست یافته است (همان: ۷۴).

بدین ترتیب، کشفی جدای از ترکیب فقه و حکمت الهی، نکته‌ای اساسی را به وادی فقه کشاند و آن این بود که وی معتقد بود فقیه مجتهد علاوه بر علم ظاهر باید به علوم باطنی نیز احاطه داشته باشد. فقیه مجتهد در نظر کشفی باید دارای «قوه قدسیه» باشد.^۱ این اعتقاد از سوی کشفی، در تعریف وی از فهم و شناخت نهفته است که بدان اشاره کردیم. کشفی شناخت حقیقی را همان شناخت شهودی و عرفانی می‌داند. بر همین اساس نیز فقیه و مجتهد واقعی برای وی، فردی است که تنها به علوم رسمی و ظاهری اکتفا نکند، بلکه دارای قوه قدسیه و روحانی باشد، زیرا علم واقعی «نورالله» است (کشفی، ۱۳۸۱: ۴۶). وی در این مورد آورده

۱. در نزد کشفی سرنوشت مردم در گرو این است که چه کسی بر آنها حکومت کند. وی طبق حدیث «الناس علی دین ملوکهم» (این بابویه قمی، ۱۴۰۳: ۲۵۶، ح ۱۳۱)، معتقد است مردم پیرو سلطان خودند و از این منظر سعی بسیاری در این دارد که سلطنت به فرد لایقی واگذار شود. وی در ادامه توضیحات خود این بیت را آورده است: «هر آن صفت که شه ملک را بود غالب / همان صفت کند اندر سپاه شاه سرایت» (کشفی، ۱۳۸۱: ۱۲۰).

است: «در علم اصول، تعریف مجتهدین به این شده است که مجتهد، کسی است که بعد از علوم رسمیه، صاحب قوه قدسیه باشد که به واسطه آن قادر باشد بر ردمودن فروع را بر اصول. و قوه قدسیه، همین نور است» (همان: ۴۷).

وی تأکید می‌کند که علما، «طایفه اهل کشف و نور» اند (همان: ۴۸) که در واقع عرفای واقعی شیعه‌اند. بدین ترتیب، کشفی «عرفان» را از «تصوف» متمایز می‌داند. صوفیه، برخلاف عرفا، «طایفه‌ای هستند که به هیچ وجه، ایمانی و اعتقادی به شریعت، بلکه به پیغمبر و ائمه (ع) ندارند و خود را صاحب مرتبه مستقله و رأی مستقل می‌دانند و حرکات و سکنات و اقوال و اذکار ایشان به هیچ وجه موافقت با عقل و شرع ندارد و در بدعت و ریاست و دوری از خدا و رسول و جهل و ظلومیت، دیگر مافوق ندارند» (همان: ۴۹).

وی معتقد است در دوره غیبت امام، راه حل مناسب «تقلید علمای مستقیم الفهم، که ابواب‌الله هستند» (همان: ۱۵۹) است. آنچه کشفی را برای ما بااهمیت جلوه می‌دهد در همین نکته نهفته است. به نظر می‌رسد به خوبی می‌توانیم تحول معنایی مفهوم فقه و فقیه را در کشفی ملاحظه کنیم؛ چیزی که از نسفی و صدرالدین شیرازی آغاز شده بود و فقهای مکتب اصفهان نیز بدان عمل کرده بودند. فقهایی که خود فلاسفه و عرفای بزرگی بودند.

برای کشفی کسی که تنها به علوم ظاهری و مشخص نمودن خمس و زکات و دیه و چگونگی صحت غسل و طهارت می‌پردازد، شایسته این نیست که وی را «فقیه» بنامیم. فقیه کشفی در عین تفقه در علوم ظاهری، تشهد بر علوم باطنی نیز دارد. اگر فقیه به چنین مقامی رسید و عدالت نیز ملکه او شد، اطاعت مردم از وی واجب است و رد فرموده او، رد سخن رسول و تخلف از شریعت است، «چون که او نایب عام امام و بعد از او مقتدای انام است» (فراتی، ۱۳۷۸: ۱۵۶).

به نظر می‌رسد ایرادی را که سیدحیدر آملی نسبت به حدیث «العلماء ورثه الانبیاء» (مجلسی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۱۶۴) گرفته بود، و باعث بسیاری از مجادلات کلامی در تعبیر علم انبیا شده بود، در کشفی به کلی حل شده است. سید جعفر، هم ایراد سید حیدر را در اینکه علم وارث نبی باید علم به باطن باشد، لحاظ کرده، و هم علما را به فقها تعبیر کرده است. به یک معنا علمای مورد نظر کشفی هم عارف‌اند و هم فقیه. بنابراین، آنچه را کشفی از فقه اعتبار می‌کند می‌توان «فقه اشراقی» نامید. او فلاسفه و فقهایی را که ذیل قوه قدسیه قرار ندارند عقیم می‌پندارد و می‌گوید: «آنچه که به واسطه استماع و تعلم از غیر حاصل می‌شود (حکمت مشاء) ره به جایی نمی‌برد، مگر بفهمند که این همه اقوال و استدلالات، پوچ و هیچ است و باید حکمت خود را مبدل به اشراق کنند. این طریقه مضیعه‌العمر اختصاصی به حکما ندارد، در فقه هم همینطور است» (فراتی، ۱۳۷۸: ۸۷).

بدین ترتیب، ولایت سیاسی دوران غیبت به فقیهی می‌رسد که از انوار قدسیه برخوردار است. وی «به حکم دو روایت ابی‌خدیجه و عمر بن حنظله به فقیه جامع‌الشرایط اذن عام داده است و او را حاکم گردانیده است» (همان: ۱۵۸).

تاکنون در مطالعات اندیشه سیاسی اسلام و ایران، در مورد سید جعفر، شاهد برداشت‌های مبتنی بر نظریه حاکمیت دوگانه بوده‌ایم. به نظر می‌رسد می‌توان دو قرائت از سید جعفر کشفی ارائه داد. در نگاه اولیه به نظر می‌رسد کشفی درصدد بیان نظریه حاکمیت دوگانه است. اما در واقع، کشفی معنایی متفاوت را از مفهوم سلطان اعتبار می‌کند که شامل عالم ربانی نیز می‌شود. پیش‌تر آوردیم که برای کشفی، به تبع مسلط‌شدن رویکرد صدرایی، علم و معرفت مقدم بر همه امور است و آنچه باعث ولایت و زعامت جامعه مسلمانان می‌شود، علم است. کشفی به همین منظور آغاز باب ششم از کتاب *میزان الملوک* خود را این‌گونه آغاز می‌کند: «بدان که علما به حسب رتبه، در مرتبه اول از خلافت از جانب خداوند می‌باشند و خلافت ایشان اعظم و اقدم از جمیع انواع خلافت می‌باشد. چون‌که سایر خلافت‌های دیگر، همگی از باب عمل می‌باشند و مرتبه عمل بعد از مرتبه علم و مرتبه علم قبل از عمل می‌باشد (کشفی، ۱۳۷۵: ۱۴۳).

کشفی با تفکیک علم از باب نظر و علم از باب عمل، معتقد است اولی بر دومی مقدم است ولی «به حسب وجود خارجی و فایده‌دادن منافع و ثمرات، علم ایشان [=علما]، در مرتبه سوم از خلافت که بعد از وزارت و سلطنت است می‌باشد؛ چون‌که نشر و رواج علم به سیف و سلطنت متحقق می‌گردد و مثال آن به مثال تخم و درخت است که تخم به حسب رتبه و حقیقت ذاتیه، مقدم بر درخت است و بدون آن فرض تحقق درخت محال می‌باشد ولیکن به حسب وجود خارجی و نشر، وسعت کثرت و منافع آن، متأخر از درخت می‌باشد و بدون درخت فرض نشر و منافع آن محال می‌باشد» (همان).

در عبارت فوق هر چند به نظر می‌رسد فقیه و حاکم در نزد نسفی از اعتباری یکسان برخوردارند، اما کشفی در صفحه بعد *میزان الملوک* می‌آورد: «درجه و مرتبه خلافت صاحب علم از جمیع انواع خلافت و ارباب اعمال، سلاطین، عباد، زهاد، مجاهدین و هر کس که باشد، بالاتر و بلندتر می‌باشد» (همان: ۱۴۴).

فراموش نکنیم که عالم و مجتهد مورد نظر کشفی باید دارای قوه قدسیه باشد، و علاوه بر علم ظاهر، به علم باطن نیز تسلط داشته باشد. اهمیت این موضوع برای کشفی تا بدان حد است که در صفحه‌های بعدی خود به این مهم اشاره می‌کند و تأکید می‌کند که عالمان در جایگاه نایب امام و مقتدای انام نباید به علوم رسمیه و ظاهری اکتفا کنند (همان: ۱۴۵).

شاید یکی از دلایلی که باعث برداشت حاکمیت دوگانه از کشفی شده است، کاربرد مکرر او از اصطلاح سلطان باشد. پیش‌تر اشاره کردیم که دال سلطنت در متون سیاسی اسلام، نه به

معنای مصطلح امروزی آن، بلکه اساساً به معنی هر گونه حکومت، فارغ از نوع آن است. بنابراین، به مدلول خاصی ارجاع ندارد. در نظر کشفی نیز اصطلاح سلطان تابع همین قاعده است.^۱ سلطان مورد نظر سیدجعفر کشفی بر همین مبنا «سایه و خلیفه خداوند می‌باشد در زمین و پناه می‌آورد به سوی او هر مظلومی... و سلطان سایه خداوند و میزان عدل او می‌باشد» (همان: ۸۳). همچنین، در جای دیگری معتقد است «خداوند عدل، عدالت، لطف و قهر خود را به واسطه ایشان در زمین جاری می‌فرماید» (همان: ۸۷).

پرسش زیر مطرح است: آیا امکان دارد که کشفی از یک جهت رأی به جائزیت و غصبیت تمامی حکومت‌ها بدهد و از طرف دیگر سلطان مورد نظر خود را ظل‌الله و میزان عدل خداوند بداند؟ و آیا امکان دارد کشفی اهل مکاشفه و عارف، جایگاه انسان کامل را که همواره منبع افاضه فیض الهی بوده است، نادیده بگیرد و سلطان جائز را به جای وی واسطه فیضان حق قرار دهد؟

پاسخ سید جعفر چندان ما را به نظریه حاکمیت دوگانه نزدیک نمی‌کند، زیرا تعریف وی از سلطان ظل‌الله، همانند تعریفی است که نسفی و اندیشمندان صدرایی از انسان کامل داده‌اند: «و بدانکه پادشاه و سلطان، خلیفه و ظل خداوند جل و علاست و معنی مرتبه خلافت و ظلّیت، چنانکه در باب دوم دانسته شد، آن است که صورت و مظهر صفات خداوند باشد... پس سلطان آلت و مظهر لطف و قهر خداوند می‌باشد و شرافت، عزت و خساست و ذلت مردمان بسته و مرتبط به او می‌باشد و به هر کس که عنایت و التفات و مرحمت بنماید، آن کس عزیز و شریف به جمیع عزت‌ها و شرافت‌ها می‌گردد» (کشفی، ۱۳۷۵: ۸۴).

کشفی سلطان مورد نظر خود را خلیفه خداوند روی زمین می‌داند. در اصل، در متون عرفانی، خلافت خدای را کسی دارد که از عالم صغیر به عالم کبیر برسد. اگرچه مقام خلافت الهی به صورت بالقوه در نهاد انسان به ما هو انسان موجود است، اما عملی کردن مقام خلافت الهی، بسته به سلوک انسان از عالم محسوس و تجردیافتن است. در بیان عرفا، «هر که عالم صغیر را تمام کرد، در عالم کبیر خلیفه خدای است و خلیفه خدای معجون اکبر و اکسیر اعظم [و کبریت احمر] و جام جهان‌نمای و آیینۀ دو گیتی است» (نسفی، ۱۳۸۱: ۷۱). از آنجا که

۱. در متون دعایی شیعه نیز به این مفهوم از سلطان برمی‌خوریم. در دعای معراج که از سندیت بالایی در میان شیعیان برخوردار است و اهمیت آن بدین دلیل است که از ادعیه منتسب به پیامبر (ص) است که در شب معراج بدان آگاهی یافته چنین آمده است: «اللّهُمَّ أَحْفَظْ صَاحِبَ هَذَا الدُّعَا مِنْ الْقَحْطِ وَالطَّاعُونَ وَالزَّلْزَلَةَ وَالْفُجَاهِ وَالْوَبَا وَمِنْ شَرِّ السُّلْطَانِ الْجَابِرِ...» (قمی، ۱۳۸۴: دعای معراج). آن‌گونه که مشخص است در اینجا نیز واژه سلطان تنها به نوع خاصی از حکمرانی ارجاع ندارد و مجموعه بزرگی از انواع حکومت‌ها را شامل می‌شود. بر همین مبنا کشفی گاهی از اصطلاحاتی همچون «سلطنت خلافت» استفاده می‌کند که به معنای اعمال خلافت و حکمرانی کردن است (کشفی، ۱۳۷۵: ۹۰).

سید جعفر کشفی کاملاً با متون عرفانی آشنایی دارد، بعید به نظر می‌رسد که مفهوم سلطان را در معنای دیگری غیر از مفهوم عرفانی استفاده کرده باشد.^۱

با این حال، اگر در بداهت این حکم نیز شک کنیم، در این نمی‌توان تردیدی به خود راه داد که در اینجا مفهوم سلطان در نظر کشفی، جامع علم و سیف است و هرگز تداعی‌کننده نظریه حاکمیت دوگانه نیست. بر همین مبنا، در منظر کشفی «سلطنت و ملک از عطیت خداوند می‌باشد و علم و نبوت همگی داخل در آن می‌باشد» (کشفی، ۱۳۷۵: ۹۴). پس نمی‌توان رأی بدین داد که سید جعفر، سلطان مورد نظر خود را هم جائر دانسته باشد، زیرا اساساً جائریتی که تاکنون به کشفی در مورد حکام نسبت داده می‌شد، با نظریه‌های وی در مورد سلطان مطلوب که او آن را «سلطان عادل»^۲ می‌نامد تناقض دارد. از سویی، هیچ اشاره‌ای از کشفی نمی‌یابیم که مصداق «سلطان عادل» را صرفاً سلطنت امام معصوم دانسته باشد. بر همین اساس است که کشفی در باب سوم از کتاب *میزان الملوک*، با اشاره به حدیثی نبوی معتقد است «احبّ مردمان و اقرب ایشان در نزد خدای تعالی سلطان عادل است و ابغض ایشان در نزد خدای تعالی سلطان جائر است» (همان: ۹۵).

وی حتی در جای دیگری، در مورد سلاطینی که در زمان ظهور یا غیاب امام بوده و هستند، و عمل آن‌ها مطابق با دین است، آورده: «هر آینه منصب همگی، همین منصب امامت است که به طریق نیابت خاصه یا عامه از جانب امام اصل داشته‌اند و می‌دارند. و لهذا آن‌ها را در احادیث به اسم امام عادل و سلطان عادل ادا فرموده‌اند و غیر آن‌ها را امام و سلطان جائر نامیده‌اند» (کشفی، ۱۳۸۱: ۸۹۸).

۱. یافته‌های متعددی در نگاه‌های کشفی ما را وامی‌دارد که سلطان مورد نظر وی را عارفی به تمام معنا بدانیم. او به شیوه صدرالدین شیرازی و با تأثیر از مفهوم «خاصیت» که شرح آن رفت، بعد از اشاره به عظمت سلطان ادامه می‌دهد: «... و در حقیقت، مرتبه سلطان خاصیت و تأثیر و تدبیر او در زوی زمین، مرتبه و خاصیت افلاک آسمان‌هاست در تأثیر و تدبیر نمودن در سلفیات به خلافت از خداوند» (همان: ۸۲). بعید به نظر می‌رسد که کشفی خواسته باشد از روی تملق این سخنان را به زبان آورد. نگاه‌های مکرر او در *میزان الملوک* و براهین وی برای اثبات این مدعیات نشان‌دهنده اعتقاد راسخ او به این عقیده است. جالب اینجاست که کشفی بعد از توضیحات خود درباره عظمت و کرامت‌های سلطان مورد نظر خود، با تفسیر سخنی از حضرت امیر (ع) درباره استکمال نفس انسانی، به این حکم می‌رسد که «چنین کسی به واسطه اعتدال طبیعت و ظهور عدالت او در آثار و افعال، با هفت آسمان در تأثیر دادن به مردمان شریک می‌شود» (ر.ک. همان: ۸۵).

۲. کشفی می‌گوید منظور وی از «عدل» در اینجا معنای مصطلح آن نیست، بلکه «معنی عدل در اینجا تحصیل نمودن معرفه‌الله و موخذبودن و خدای را به صفات جمالیه و جلالیه شناختن و عارف به نفس خود و به مبدأ و معاد و به دنیا و آخرت شدن و عالم به احکام حلال و حرام گردیدن است» (همان: ۱۰۸). بنابراین، برای کشفی برخورداری سلطان از علم چنان از اهمیت برخوردار است که متصرف نبودن سلطان را به صفت «عالم» در واقع بزرگ‌ترین بی‌عدالتی سلطان نسبت به رعایای خود می‌داند و به صراحت بیان می‌کند که «سلطنت بدون علم نمی‌شود» (همان: ۱۱۰). علمی مورد نظر کشفی، آن‌گونه که در قبل هم اشاره شد، علمی اشرافی و عرفانی است؛ بنابراین، کشفی معتقد است حجاب ظلمت و بُعد از خداوند نباید در سلاطین وجود داشته باشد (همان: ۱۰۸).

چنین سلطانی در نزد کشفی نه تنها جائز نیست، بلکه از شأن رفیعی برخوردار است و «عدالت سلطان در یک روز، مقابل است در نزد خداوند با هفتاد سال عبادت» (کشفی، ۱۳۷۵: ۹۵). پس سلطنت نیز خود از اسباب استکمال نفس است: «مملکت و سلطنت از اعظم اسباب تکمیل نفس به صفات حمیده و تنقیص آن به خصال رذیله می باشد... همچنین، در تکمیل نفس به صفات حمیده و اخلاق حسنه به سرحدی می باشد که سلطان و صاحب ملک را به مضمون «تخلقوا باخلاق الله و بعث لائم مکارم الاخلاق» (سهروردی، ۱۳۶۴: ۱۰۸) متخلق به اخلاق الله و متصف به صفات حمیده ربوبیت گرداند» (همان: ۹۶).

کشفی در تمهید دوم از باب سوم از میزان الملوک، سلطنت و خلافت ملوک را به سه دسته تقسیم می کند. آنچه مورد توجه ماست یکی معنای سلطان در نظر کشفی است و دیگری کیفیت سلطان مورد نظر وی است که باید به علم، و آن هم علم اهل طریقت، مسلح باشد. از این سه قسم ملوک، دو نوع آن مورد توجه کشفی است که «این دو قسم از ملوک، سلاطین می باشند که تزکیه نفوس خود را به علم و عمل نموده اند و به اعتدال طبیعت و عدالت در سلوک و طریقت، خود را آراسته اند و در حدیث سابق مروی است از جناب امیرالمؤمنین علیه السلام فرمودند: «خلق الانسان ذا نفس ناطقه» اشاره به این هر دو قسم شده است و خلافت و سلطنت ایشان به نیت خلافت^۱ و از روی اخلاص، بندگی و اطاعت بوده است و می باشد» (همان: ۸۹).

کشفی تمهید سوم از این باب را با یک جمله اساسی به پایان می برد. او با اشاره به آیه هجدهم از سوره زمر، به سلطان توصیه می کند که: «از مجموع آیه بدانند که پادشاهی و جهانداری با مرتبه نبوت جمع می شود و دنیاداری با آخرت داری منافات ندارد و بدانند که سلاطین و ارباب حکم و فرمان را هیچ عذر و بهانه ای نمی باشد که بگویند ما به سبب اشتغال به تدبیر مملکت و دنیا داری از منافع دینی و فواید سلوک راه حق و راه آخرت محروم مانده ایم» (همان: ۹۲).

سلطان باید سلوکی الهی را در راه خداوند آغاز کند تا بتواند متصف به صفت «سلطان

۱. سلطنت کردن به نیت خلافت یکی از مفاهیم کلیدی برای کشفی در تشریح سلطان (حاکم) مورد نظر وی است. خلافت در نظر او، حکمرانی به نیت خدمت به مردم و در راه خدای گام برداشتن و یک لحظه از او دور نشدن و دوری از هوای نفسانی است. کشفی مرتب این موضوع را تکرار می کند تا خواننده منظور وی از خلافت را فراموش نکند (ر.ک. همان: ۸۳، ۸۷، ۸۹، ۹۰، ۱۰۵، ۱۰۹). همچنین، تعریفی که کشفی از علما ارائه می دهد ما را وامی دارد تا این فرضیه را نیز بررسی کنیم که احتمالاً خلیفه مورد نظر کشفی (سلطان عادل)، عالمی ربانی است که به فقه اشراقی و علوم باطنی آگاهی دارد. علمای مورد نظر کشفی که وی در بسیاری موارد آن ها را با عرفا معادل می گیرد (همان: ۱۵۰) کسانی اند که «مداد ایشان رجحان و زیادتی بر دماء شهداء دارد و... مرتبه ایشان بعد از پیغمبران است و بالاتر از آن مرتبه ای نمی باشد و خلیفه اعظم و اقدام خداوند می باشند» (همان: ۱۵۶).

عادل» بشود که مورد توجه کشفی است. بنابراین، سلاطین «تا نفس را به اکسیر شریعت از اماره‌گی به مأمورگی نرسانند و دل را از مألوفات طبیعه و عادیه منصرف نسازند و متوجه به حضرت خداوند نگردانند و سلطنت و خلافت به نیت خلافت و از روی اخلاص نکنند، شایسته فیضان فضل خداوند و مؤیدشدن به تأییدات الهیه و قوت ربانیه و امدادات سماویه و اسبابیه نمی‌گردند»^۱ (همان: ۱۰۹). چنین سلطانی باید به مقام احسان برسد^۲ (همان: ۱۰۳).

به‌زعم کشفی، سلطانی که به چنین مقامی می‌رسد نه‌تنها از خود نامی بزرگ به جای می‌گذارد، بلکه طبق روایتی از پیامبر حتی جسم سلطان عادل نیز باقی می‌ماند و نمی‌پوسد (همان: ۱۱۵). نگاشته‌های سید جعفر کشفی، برخلاف آنچه تاکنون از وی برداشت می‌شده است، نمایانگر اهمیت و عظمت سلطان عادل در متون سیاسی ایران دوره قاجار است. با وجود این، کشفی اذعان دارد که سلطان مطلوب وی در جامعه ایران وجود خارجی ندارد. به همین جهت در بخشی از تحفه این بیت حافظ را آورده که:

گرچه شیرین‌دهنان پادشهانند ولی آن سلیمان زمان است که خاتم با اوست
روی خوب است کمال و هنر و دامن پاک لاجرم همت پاکان دو عالم با اوست
(حافظ، ۱۳۸۱: ۵۷)

اهمیت سیدجعفر کشفی و تأثیرگذاری وی بر اندیشه سیاسی دوره قاجار را می‌توان از تفسیر وی بر عبارت معروف «الدین و الملك توأمان لا یتم احدهما الا بالآخر» (مجلسی، ج ۷۲: ۳۵۴) دریافت: «اقامه دین با عدم سلطنت سلطان و عدم نظام، غیر متحقق‌الوقوع است و امارت و سلطنت بدون دین، طریقه معیشت و معاشرت حیوانات است» (نقل از فراتی، ۱۳۷۸: ۱۳۵).

کشفی به شیوه فارابی سیاست و مدینه را به فاضله و غیرفاضله تقسیم کرده و مدینه غیرفاضله را نیز به انواع جاهله، فاسقه و ضاله تقسیم کرده است. با وجود این، بر مبنای آرای خود، سیاست سلطان و فقیه را به دو دسته کلی تقسیم می‌کند (کشفی، ۱۳۸۱: ۹۰۰):

الف) سیاست حقه؛ سیاست از روی علم در چارچوب مورد نظر کشفی. عامل به این سیاست، نایب امام است و اطاعت از وی، به جهت نیابت وی، واجب است.

ب) سیاست باطله؛ سیاست بدون علم در چارچوب مورد نظر کشفی. کشفی چنین سیاست

۱. با این‌حال کشفی گوشزد می‌کند که سلاطین نباید «اغلب اوقات به عزلت و انقطاع از خلق و خلوت به سر ببرند و مصالح خلق را واگذارند و اصحاب حوایج را محروم گردانند و از صلاح و فساد مملکت بی‌خبر باشند...» (همان: ۱۰۴) زیرا در این صورت شایسته عنوان سلطان عادل نخواهند بود.

۲. رسیدن به مقام احسان یکی از محوری‌ترین مفاهیم عرفانی است که عزیز نسفی نیز تأکید بسیاری بر آن داشت. این مفهوم اشاره به حدیثی از امام علی (ع) دارد که کشفی هم بدان اشاره می‌کند (همان: ۱۰۳): «احسان در عبادت آن است که بندگی بنمایی خدای را به نحوی که گویا آنکه تو خدای را می‌بینی به جهت آنکه اگر تو خدا را نمی‌بینی او تو را می‌بیند» (رازی، ۱۳۵۲: ۲۹۹).

و حکومت مبتنی بر آن را جائر می‌داند، زیرا عامل به این سیاست، عامل به روش امام غایب نیست. بنابراین، چنین کسی از مشروعیت شرعی برخوردار نیست، اما در صورت فقدان عامل به سیاست حَقّه، اطاعت از سلطان جائر، «از جهت انتظام نظام، و عدم حصول هرج و مرج و من‌باب‌الضروره، لازم و واجب است».

بدین ترتیب، برای کشفی، مشروعیت حاکم در دوره غیبت، در گرو علم و عمل وی است. حاکم مشروعیتی بالذات ندارد که فارغ از علم و عمل وی باشد، بلکه مشروعیت وی، از حالتی سیال برخوردار است. حاکم، بنا به علم و عمل خود، می‌تواند تا سرحد نیابت امام معصوم ارتقا یابد یا در هاویّه جائریت و سیاست باطله هبوط کند. این خصوصیت یکی از ویژگی‌های اندیشه‌های سیاسی عرفانی- شیعی است که آن‌ها را از خصلتی غیراقتدارگرایانه برخوردار می‌کند. اگرچه در شرایط بحران و عدم وجود حاکم، حتی اطاعت از حاکم جائر نیز ضروری است، اما این تنها به جهت انتظام امور است و حکمی عقلی است و نه شرعی. کشفی تأکید می‌کند که اطاعت از سیاست ناقصه و تغلیبی، «من باب‌الضروره واجب است و نه من باب‌النیابه» (همان). با وجود این، در صورت وجود شکل مطلوب حکومت، سیاست حَقّه از آن فقها و عرفاست. وی در باب ضرورت اطاعت از چنین حاکمانی معتقد است که همین حکم و تفصیل، در مجتهدان و عارفان به امور دین ایضاً جاری است که هر کدام از ایشان که علم و عدالت او تمام است، و در تمام امور خود تابع و مقتدی به امام است، هر آینه اطاعت او از باب نیابت امام و عموم آیه مذکوره لازم و واجب و مخالفت او ایضاً ارتداد و شرک و کفر است و الا من باب‌الضروره واجب است، نه من باب‌الضروره (همان).

البته، کشفی به عقل معاش نیز توجه دارد، اما عقل معاش صرفاً زمانی مطلوب است که متصل به عقل معاد باشد، زیرا «هرکس که مقصود و غایت معیشت خود [را] نفس معیشت و منزل‌داری و مدن‌پروری و ریاست دنیویه دیده است، البته و لامحاله حرکات و سکنات و تدبیر و سیاست او به نحوی و به وجهی خواهد بود که بالاخره منجر به فساد و افساد می‌شود» (همان: ۶۵۱). بنابراین، حاکم در سیاست حَقّه، «معیشت او در سلطنت، معیشت دینیّه و معادیه و بر وفق آثار عقل و به طریق عدالت و انسانیت، که طریق نیابت از جانب امام است، می‌باشد» (همان: ۸۹۹).

نتیجه

سید جعفر کشفی یکی از اندیشمندان سیاسی عصر قاجار است که جدای از مباحث عمومی در حکمت عملی و سیاست مدن که محتوای کلی آثار سیاسی اسلامی را تشکیل می‌دهد، دارای آرای تأسیسی در حکمت و سیاست است. کشفی از جمله فقهای عارف‌مشرقی است که

ولایت سیاسی فقها را از زاویه عرفانی مطرح کرده و رأی به مشروعیت مشروط آن داده است. بدین‌گونه که علم و عمل حاکم برای وی مشروعیت به همراه خواهد آورد. بنابراین، می‌توان گفت در اندیشه کشفی، با چهار نوع حاکم، به‌طور کلی، مواجهیم: نخست، حاکم آرمانی که مصداق آن شخص امام معصوم است؛ دوم، حاکم مطلوب که فقیه دارای علم و عمل و مجهز به قوه قدسیه است؛ سوم، سلطان عادل که از علم بی‌بهره، اما به عمل به شرع و عدالت متصف است؛ و چهارم، سلطان جائز که از صفت عدل برخوردار نیست و سیاست وی سیاست تغلیبه و ظالمانه است.

کشفی مثال سلطان آرمانی در تاریخ را امام علی بن ابیطالب (ع) معرفی می‌کند (کشفی، ۱۳۸۱: ۸۹۷) و در مورد چنین حاکمی می‌آورد: «مخفی نماناد که امارت و سلطنتی که با دین توأم و به‌هم‌بسته و عموم و شمول آن بالنسبه به تمام مدن و اهل عالم است، همان معنای امامت و وصایت نمودن رسول (ص) است که صاحب آن در زبان شرع و در نزد محدثین، به اسم امام نامیده شده است؛ و حکما او را مدبّر عالم و انسان مدنی و ملک علی‌الاطلاق گفته‌اند؛ و فعل او را، که امامت و سیاست است، صناعت ملک و سیاست فاضله گویند؛ و دولت او را به اسم دولت حق نامیدند» (همان).

به‌طور کلی، جدای از سیاست معصوم، کشفی بر مبنای «الدین و الملك توأمان لایتم احدهما الا بالآخر» (مجلسی، ج ۷۲: ۳۵۴) نتیجه می‌گیرد که سلطنت بدون دین نمی‌باید. چنانکه مشخص است، در چهار گونه سیاستی که مورد نظر کشفی است، دو مورد از آن سیاست از روی علم است، یک گونه همراه با علم، و یک گونه هم فاقد علم است. این یعنی در منظومه فکری کشفی، طیفی از انواع سیاست‌ها وجود دارد و اگر کشفی به نوع سیاست غیرمطلوب می‌پردازد، به جهت این است که کشفی، در زمانه سیاست جور زندگی می‌کند. با وجود این، کشفی نه‌تنها در سیاست آرمانی، بلکه در سیاست مطلوب خویش نیز که مهم‌ترین بخش اندیشه سیاسی وی است، دین و سیاست را توأم در نظر آورده است. او به‌طور کلی، هم نیابت خاصه و هم نیابت عام از سوی امام را سلطنت سلطان عادل می‌داند. به بیان دیگر، نیابت به وصف عنوانی نیز شامل همان مشروعیت خواهد بود و فقیه یا سلطان در دوره غیبت هم می‌تواند سلطان عادل باشد.

نکته جالب توجه در کشفی این است که سیاست دینی، حتی اگر توسط فقیه دارای قوه قدسیه نیز انجام نگیرد، به صرف اجرای احکام دین از سوی سلطان عادل، شرعی است. به همین جهت است که کشفی معتقد است «مجتهدین و سلاطین، هردو یک منصب را دارند که همان منصب امامت است و به طریق نیابت از امام منتقل به ایشان گردیده» (کشفی، ۱۳۸۱: ۸۹۸). کشفی چنین ریاست و سیاستی را دارای دو رکن می‌داند: یکی دین و دیگری ملک و سلطنت.

گویا از همین قسمت است که پژوهشگران اندیشه سیاسی، به اشتباه، رأی به نظریه حاکمیت دوگانه در کشفی داده‌اند. این در حالی است که کشفی تصریح می‌کند که «هر دو رکن در امام جمع بوده است. و حکما این قسم از ریاست را که همه ارکان آن در یک شخص جمع باشد، به اسم «ریاست حکمت» نامیده‌اند. و باید که در هر شخصی که نایب او است، ایضاً هر دو رکن جمع باشد» (همان).

چنانکه مشخص است، کشفی هرگز رأی به حاکمیت دوگانه نداده است. وی تنها هنگامی که سیاست را «من باب الضروره» بررسی می‌کند، تفکیک سیف و قلم را می‌پذیرد.^۱ در واقع، کشفی حاکمیت دوگانه را تنها در شرایط اضطرار تأیید می‌کند. وی توضیح می‌دهد «چون که علما و مجتهدین به جهت معارضه نمودن سلاطین با آن‌ها و منجر شدن امر معارضه به فتنه و هرج و مرج، دست از سلطنت و رکن سیفی کشیده‌اند و سلاطین ایضاً به جهت میل نمودن ایشان در اول الامر، از سلطنت به سوی سفلیه و به سلطنت دنیویّه محضه، که همان نظام دادن امر عالم فقط است، دست از تحصیل نمودن علم دین و معرفت اوضاع رسول کشیدند و اکتفا به علم نظام به تنهایی نمودند، لاجرم امر نیابت در مابین علما و سلاطین منقسم گردید. و مجتهدین و علما حامل یک رکن آن، که علم به دین و معرفت به اوضاع رسول است، شدند و سلاطین متکفل یک رکن دیگر آن، که اقامه و ترویج آن اوضاع است، گردیدند؛ و در بعضی از ازمه با یکدیگر موافقت و معاونت نمودند و سیاست و تدبیر رعیت را به طریق معاونت و شرکت، که حکما آن را ریاست افاضل گویند، نمودند؛ و در بعضی از ازمه دیگر، متعاند و از یکدیگر متفرق گشتند و به این سبب، دین و ملک که باید با هم توأم و به هم پیوسته باشند، از یکدیگر جدا شدند و علم علما و جهد مجتهدین به جهت بی‌نظامی، کساد و بلارواج شد و سلطنت سلاطین ایضاً به سبب انفکاک آن از اقامه دین و سنن شریعت، سلطنت دنیویّه محضه گردید و امر سیاست و نیابت- چنانکه دیده می‌شود- مختل شد و هر دو صنف از منصب نیابت، چنانکه باید بوده باشند، افتادند، مگر آنکه قلیلی از علم مجتهدین که به نسبت به معدود قلیلی است که اقتدا و پیروی ایشان می‌کنند، باقی است؛ و قلیلی از سلطنت سلاطین که به نسبت به مواقع نادره‌ای است که متعلق به امر دین می‌باشند، ایضاً برپا است» (همان: ۸۹۹).

بدین ترتیب، سیدجعفر کشفی را می‌توان حلقه واسطه میان عرفا و علمای شیعی در نظر آورد. به نظر می‌رسد چیزی که سبب شد این دو جریان به یکدیگر متصل شوند، تلفیق

۱. کشفی دو نوع سیاست را به لحاظ مشروعیت آن‌ها شناسایی کرده است: سیاست من باب النیابه که همان سیاست حقه و به نیابت از معصوم است. و سیاست من باب الضروره که همان سیاست باطله و تغلیبه است (ر.ک. کشفی، ۱۳۸۱: ۹۰۰). سیاست اولی، در طول حاکمیت خداوند و معصوم است. به همین جهت، از مشروعیت الهی برخوردار است. اما سیاست دومی در واقع مستلزم نوعی انقطاع از حاکمیت طولی خداوند و معصوم است.

گرایش‌های مختلف فکری در مکتب اصفهان بود. گرایش عرفا به سوی حکمت و فقاہت از یک‌سو، گرایش فقها به سوی عرفان و حکمت، و در نهایت گرایش حکما به سوی عرفان و فقاہت، در نهایت باعث شکل‌گیری ساحت «حکمت الهی» شد و حکیم الهی هم‌زمان بر فلسفه، فقه، عرفان و کلام تسلط یافت. بدیهی بود که در این شرایط، بسیاری از مفاهیم از حوزه‌ای به حوزه دیگر منتقل شود و سبب شکل‌گیری نظریه‌های جدید گردد. در چنین شرایطی، مهم‌ترین تأثیری که این تلفیق در اندیشه سیاسی شیعه برجای نهاد، انتقال بسیاری از مفاهیم سیاسی از حوزه عرفان و فلسفه به فقه بود و بدین ترتیب، فقه سیاسی شیعه رفته‌رفته از هسته متصلب و سخت خود که باعث تعطیل در اندیشه سیاسی می‌شد، فاصله گرفت و تحت تأثیر ساحت‌های دیگر، وجوه سیاسی خود را آشکار کرد. از سوی دیگر، اندیشه سیاسی کشفی در عصر قاجار، مقدمات طرح جدی‌تر ولایت سیاسی فقها را برای عصر آتی فراهم کرد.

منابع و مأخذ

۱. ابن بابویه قمی، علی بن الحسین (شیخ صدوق) (۱۴۰۳ ق)، الخصال، تحقیق از علی اکبر غفاری، قم، موسسه نشر اسلامی.
۲. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۳)، اشارات و تنبیہات، ج ۱، ترجمه حسن ملک‌شاهی، تهران، انتشارات سروش.
۳. استرآبادی (میرداماد)، محمد باقر (۱۳۸۵)، دیوان اشراق، به کوشش سمیرا پوستین‌دوز، با پیشگفتار جویا جهانبخش، تهران، مرکز پژوهشی میراث مکتوب.
۴. تنکابنی، میرزا محمد (۱۳۸۳)، قصص العلماء، با تحقیق و ویرایش محمدرضا حاج شریفی خوانساری، قم، مؤسسه فرهنگی انتشاراتی حضور.
۵. تهرانی (آقابرگ)، محمدحسن (۱۳۵۵)، الذریعه الی تصانیف الشیعه، ج ۱۲، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۶. حافظ شیرازی، شمس‌الدین محمد (۱۳۸۱)، دیوان، به تصحیح قاسم غنی، تهران، انتشارات گنجینه.
۷. خمینی (امام)، روح الله (۱۳۸۴)، تفسیر سوره حمد، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۸. رازی، شیخ نجم‌الدین (۱۳۵۲)، مرصاد العباد، به اهتمام محمد امین ریاحی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۹. شکوهی، ابوالفضل (پاییز ۱۳۸۱)، نظریه‌های نظام سیاسی در اندیشه سید جعفر کشفی، قم، فصلنامه علوم سیاسی، سال پنجم، شماره هجدهم، ص ۱۲۵-۱۴۸.
۱۰. شکوهی، ابوالفضل (پاییز ۱۳۷۸)، نگاهی دیگر به فلسفه سیاسی سید جعفر کشفی، قم، فصلنامه علوم سیاسی، سال دوم، شماره ششم، ص ۲۶۷-۲۹۲.
۱۱. شیخ بهایی (بی‌تا)، کلیات شیخ بهاء‌الدین محمد عاملی مشهور به شیخ بهایی، به کوشش غلام‌حسین جواهری، تهران، انتشارات کتابخانه سنایی.
۱۲. شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (۱۳۶۲)، تفسیر سوره سجده، ترجمه رضا رجب‌زاده، تهران، انتشارات کانون محراب.
۱۳. فزاتی، عبد الوهاب (۱۳۷۸)، اندیشه سیاسی سید جعفر کشفی، قم: انتشارات بوستان کتاب.
۱۴. فیض کاشانی، مولی محسن (۱۳۲۰)، رسالات (ترجمه الصلوه، الفت‌نامه، آینه شاهی)، ترجمه و تصحیح از بهمن کریمی، شیراز، چاپخانه موسوی.
۱۵. فیض کاشانی، مولی محسن، النخبه الفقہیہ، نسخه خطی شماره ۲/۱۳۸۶ کتابخانه ملی.
۱۶. قمی، شیخ عباس (۱۳۸۴)، مفاتیح الجنان، تهران، موسسه انتشارات نبوی.
۱۷. کرین، هانری (۱۳۸۰)، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه سید جواد طباطبایی، تهران، انتشارات کویر، ج سوم.

۱۸. کشفی دارابی، سید جعفر (۱۳۸۱)، تحفه الملوک ج ۱ و ۲، مقدمه و تصحیح از عبدالوهاب فراتی، قم، انتشارات بوستان کتاب.
۱۹. کشفی دارابی، سید جعفر (۱۳۸۱)، تحفه الملوک، مقدمه و تصحیح از عبدالوهاب فراتی، قم، انتشارات بوستان کتاب.
۲۰. کشفی دارابی، سید جعفر (۱۳۷۵)، میزان الملوک و الطوائف و صراط المستقیم فی سلوک الخلائف، مقدمه و تصحیح از عبدالوهاب فراتی، قم، انتشارات بوستان کتاب.
۲۱. مجلسی، محمد باقر (۱۳۸۶)، بحارالانوار، ج ۱، تهران، انتشارات اسلامیة .
۲۲. مجلسی، محمد باقر (۱۳۸۶)، بحارالانوار، ج ۷۲، تهران، انتشارات اسلامیة.
۲۳. مصاحب، غلامحسین (۱۳۸۴)، دائرة المعارف فارسی مصاحب، ج ۲، تهران، انتشارات فرانکلین.
۲۴. نسفی، عزیزالدین (۱۳۸۱)، زیده الحقایق، تصحیح، مقدمه و تعلیقات از حق وردی ناصری، تهران، انتشارات طهوری.
۲۵. نسفی، عزیزالدین، مقصد الاقصی، به همراه اشعه اللمعات از جامی و منتخب الجواهر الاسرار از آذری، مرکز نسخه های خطی کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، نسخه خطی شماره B/253، شماره میکرو فیلم ۹۰۸۹.
۲۶. سهروردی، عمر بن محمد (۱۳۶۴)، عوارف المعارف، تصحیح قاسم انصاری، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی .

