

From the Safavid Era to the Islamic Revolution: The Evolution of the Model of Guardianship and Religious Governance Based on Ibn 'Arabi's Mysticism

MohammadJavad Adabi ¹✉ 

1. Visiting Lecturer, Department of Islamic Philosophy and Comparative Religious Studies, University of Tehran E-mail: lbrahabi6538@gmail.com

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:

Received 23

September 2025

Received in revised
form 20 October
2025

Accepted 1 November
2025

Available online 3
December 2025

Keywords:

afavid dynasty; Islamic
Revolution; Ibn
'Arabi; Wilāyat al-
Faqīh; Shah Ismā'īl;

ABSTRACT

The discourse on guardianship (*wilāya*) and religious governance in Islamic history has consistently been a central theme at the intersection of mysticism, philosophy, and politics. This article undertakes a comparative analysis between the theory of *Wilāyat al-Faqīh* in its general outline and the governance of Shah Ismā'īl. The primary aim of this study is to clarify the essential and practical differences between these two concepts and to examine the extent to which mystical and juridical teachings have influenced the legitimacy of political authority. Employing textual analysis of classical sources and historical documents, the article explores Ibn 'Arabi's conception of the *khalīfat Allāh* (vicegerent of God) and the role of love, justice, and wisdom in governance. It further considers the teachings of Shaykh Ṣafī al-Dīn Ardabīlī and Sayyid Haydar Āmulī in shaping the personality and legitimacy of Shah Ismā'īl, and compares these with the characteristics of the *Walī al-Faqīh* in Shi'i thought, including the views of Imam Khomeini and his intellectual engagement with Ibn 'Arabi. The findings indicate that although both political systems emphasize the concept of guardianship and religious legitimacy, the Safavid model is more focused on mystical manifestation, the ruler as a spiritual pole (*quṭb*), and the symbolic presence of divine authority, whereas the model of *Wilāyat al-Faqīh* is grounded in profound mystical qualifications, juridical authority, and the role of the general deputy of the Hidden Imam (al-Mahdī). This study demonstrates that understanding the concept of guardianship requires a nuanced grasp of both mystical and political dimensions, and that these distinctions play a decisive role in the historical and philosophical analysis of religious governance.

Cite this article:

© The Author(s).

Publisher: University of Lorestan.



Extended Abstract

Introduction

The problem of the creation of human acts constitutes one of the most enduring and controversial debates in Islamic theology, situated at the intersection of divine omnipotence, human free will, and moral responsibility. Qur'anic discourse appears to present a dual attribution: in some verses, human acts are explicitly attributed to God, while in others, human beings are portrayed as possessing independent will and agency in performing their actions. These seemingly divergent textual indicators provided the primary scriptural basis for the rise of opposing theological schools, most notably the Ash'arites and the Mu'tazilites.

The principal objective of this study is to re-examine less frequently discussed Qur'anic verses concerning the creation of human acts and to reassess how Ash'arite and Mu'tazilite theologians interpreted these verses within their respective doctrinal frameworks. By focusing on underexplored exegetical materials and neglected figures—particularly al-Ḥākim al-Jushamī, a prominent Mu'tazilite theologian—the article aims to provide a more comprehensive and historically grounded understanding of the theological dispute.

Rather than analyzing each school in isolation, the study directly confronts Ash'arite and Mu'tazilite interpretations of the same verses, thereby clarifying the precise points of divergence in their theological reasoning. Through this comparative approach, the article seeks to move beyond simplified dichotomies and demonstrate the internal coherence and complexity of each tradition's engagement with the Qur'an.

Research Questions

The research is structured around the following questions:

Which Qur'anic verses concerning the creation of human acts have been underexamined in previous theological and exegetical studies?

How did Ash'arite theologians interpret these verses in accordance with their doctrine of divine creation and omnipotence?

How did Mu'tazilite theologians—particularly al-Ḥākim al-Jushamī—understand these same verses in light of their emphasis on human agency and moral responsibility?

What methodological, linguistic, and theological assumptions underlie the divergent interpretations of these schools?

To what extent does a direct comparative reading of contested verses yield a more coherent understanding of the Ash'arite–Mu'tazilite dispute?

Methodology

This study employs a qualitative, descriptive–analytical, and comparative methodology, grounded in close textual analysis of Qur'anic verses and classical theological sources. The research method proceeds in several stages:

Textual Identification:

Qur'anic verses relevant to the creation of human acts are identified, with particular attention to those that have received limited discussion in standard theological works.

Theological Exegesis:

Classical Ash‘arite and Mu‘tazilite commentaries are examined to reconstruct each school’s interpretive principles and doctrinal commitments. The study emphasizes primary sources attributed to major theologians.

Comparative Analysis:

The interpretations of both schools are placed in direct dialogue over specific verses. This contrasts with earlier studies that tended to analyze the positions separately or in abstraction from their exegetical contexts.

Focused Case Study:

Special attention is given to the writings of al-Ḥākim al-Jushamī, whose exegetical and theological contributions have often been marginalized in secondary scholarship.

Conceptual Reconstruction:

Key theological concepts such as divine causality, human agency, moral accountability, and justice are analyzed to reveal the underlying philosophical structures shaping each school’s interpretation.

This method enables a balanced and historically sensitive engagement with the debate while highlighting methodological differences in Qur’anic interpretation.

Findings

The findings of the study can be summarized as follows:

Textual Diversity in the Qur’an

The Qur’an contains verses that emphasize divine creation of acts alongside verses that affirm human responsibility and intentional action. This diversity necessitates interpretive frameworks rather than simplistic literalism.

Ash‘arite Interpretation: Divine Creation of Acts

Ash‘arite theologians interpret contested verses as affirming that God is the sole creator of all acts, including human actions. Human will operates as a site of acquisition (*kasb*) rather than independent creation, preserving divine omnipotence.

Mu‘tazilite Interpretation: Human Agency and Justice

Mu‘tazilites emphasize verses that attribute responsibility and action to human beings, arguing that moral accountability presupposes genuine agency. Al-Jushamī’s works demonstrate a nuanced exegetical strategy that integrates linguistic precision with ethical considerations.

Underappreciated Role of al-Jushamī

Al-Jushamī provides sophisticated interpretations that seek to reconcile divine justice with Qur’anic language about God’s creative power. His contributions reveal a level of exegetical rigor that challenges reductive portrayals of Mu‘tazilism.

Methodological Divergence

The Ash‘arite–Mu‘tazilite dispute is shown to be not merely doctrinal but methodological. Differences arise from distinct assumptions about language, causality, divine attributes, and the nature of moral obligation.

Value of Direct Confrontation

By placing both schools in direct confrontation over specific verses, the study clarifies ambiguities and shows how each interpretation responds to theoretical pressures posed by the other.

Discussion

The analysis demonstrates that the debate over the creation of human acts cannot be reduced to a binary opposition between determinism and free will. Instead, it reflects deeper disagreements about the nature of divine agency, moral responsibility, and Qur'anic language.

Ash'arite theology prioritizes safeguarding divine omnipotence, even at the cost of redefining human agency. Mu'tazilite theology, by contrast, insists that moral responsibility requires genuine human causation. Both approaches aim to remain faithful to the Qur'an but employ distinct hermeneutical principles.

The study also highlights the importance of revisiting neglected theologians like al-Jushamī, whose works reveal internal diversity within Mu'tazilite thought and complicate conventional narratives.

Conclusion

This study concludes that a fuller understanding of the theological dispute over the creation of human acts requires sustained engagement with underexamined Qur'anic verses and direct comparison of competing interpretations. The Ash'arite and Mu'tazilite schools offer coherent yet fundamentally different models for reconciling divine creation and human responsibility.

By foregrounding lesser-known exegetical contributions and adopting a comparative method, the article contributes to a more nuanced and historically informed understanding of one of the central debates in Islamic theology. Ultimately, the study underscores that the question of human agency remains inseparable from broader concerns about justice, morality, and the interpretation of sacred texts.

از صفویه تا انقلاب اسلامی: بررسی تطور الگوی ولایت و حکمرانی دینی بر بنیاد عرفان ابن عربی

محمد جواد ادبی[✉]

۱. مدرس مدعو گروه فلسفه اسلامی و مطالعات تطبیقی ادیان، دانشگاه تهران: رایانامه: Ibrahahi6538@gmail.com

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی، مقاله مروری،	بحث ولایت و حکمرانی دینی در تاریخ اسلام از جمله موضوعات محوری است که همواره میان عرفان، فلسفه و سیاست مورد توجه قرار گرفته است. مقاله حاضر به تحلیل تطبیقی میان نظریه ولایت فقیه به صورت گذرا و حکمرانی شاه اسماعیل می‌پردازد. هدف اصلی این پژوهش، روشن کردن تفاوت‌های ماهوی و عملی میان این دو مفهوم است و بررسی میزان تأثیر آموزه‌های عرفانی و فقهی بر مشروعیت حاکمیت را مورد نظر دارد. این مقاله با روش تحلیل متون کلاسیک و منابع تاریخی، شاخصه‌های خلیفه الله از منظر ابن عربی و نقش محبت، عدالت و حکمت در حکومت را بررسی می‌کند. همچنین، آموزه‌های شیخ صفی‌الدین اردبیلی و سید حیدر آملی را به صورت مختصر در شکل‌گیری شخصیت و مشروعیت شاه اسماعیل تحلیل کرده و با ویژگی‌های ولی فقیه در نظام شیعی و دیدگاه‌های امام خمینی(ره) و تأثیر ایشان از ابن عربی تطبیق داده می‌شود. یافته‌ها نشان می‌دهد که گرچه هر دو نظام سیاسی به مفهوم ولایت و مشروعیت دینی توجه دارند، اما مدل صفوی بیشتر بر تجلی عرفانی، مظهر بودن حاکم و نقش قطب در جهان متمرکز است و با مدل ولایت فقیه که بر صلاحیت‌های عمیق عرفانی، مرجعیت فقهی و نایب‌عام امام غایب یعنی حضرت مهدی(عج) استوار است، تفاوت اساسی دارد. این مقاله نشان می‌دهد که فهم مفهوم ولایت نیازمند درک درست ولایت عرفانی و ولایت سیاسی است و این تفاوت‌ها در تحلیل تاریخی و فلسفی حکمرانی دینی نقش تعیین‌کننده دارند.
تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۷/۰۱	
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۷/۲۸	
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۸/۱۰	
تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۹/۱۲	
کلیدواژه‌ها: سلسله صفویه، انقلاب اسلامی، ابن عربی، ولایت فقیه، شاه اسماعیل	

استناد:



© نویسندگان.

ناشر: دانشگاه لرستان.

مقدمه

مسئله حکمرانی دینی و ولایت در تاریخ فکر عرفانی و سیاسی اسلام همواره از موضوعات بحث‌برانگیز بوده است. در کتب عارفان گاه به مواردی بر می‌خوریم که صریحاً می‌توان آن را نظریه سیاسی نامید؛ بدین معنی که آنها با شناخت دقیق طبع آدمی گاه برای اصلاح امور رفتارهایی داشته‌اند که منشأ نظریات سیاسی بوده است. به عنوان مثال برای التزام عملی حکمرانان به عدل و داد از دو شیوه مؤثر سود جستند. ایشان نیک دریافته بودند که یکی از عوامل اصلی طغیانگری حاکمان، مدح و ستایش آنان است. پادشاهان با تملق‌ها و چاپلوسی‌های عوام و خواص از خود حقیقی خویش دور و از جاده عدل و انصاف خارج می‌شوند. عارفان با استفاده ابزاری از مرگ و جهان آخرت برای صاحبان قدرت عبرت پدید می‌آوردند و برای آن که در توزیع قدرت بین مردم و حکمرانان تعادل ایجاد شود به انسان از دریچه‌ای دیگر نگاه می‌کردند تا جایگاه واقعی انسان در هستی و جامعه را تبیین کنند. آنها می‌کوشیدند تا به انسان شخصیت و استقلال دهند و تعدی به حقوق دیگران قانع نبودن به حق خود و بسیاری از معضلات پیچیده انسانی را از راه فرهنگ از بین ببرند.

فی المثل حسن بصری در این زمینه پیشگام بوده است. وی حکومت را تابعی از شرایط حاکم بر جامعه و محصول عملکردهای مردم می‌شمرد و در این باره به حدیث پیامبر (ص) استناد می‌کرد که فرمود: «إِنَّ أَعْمَالَكُمْ عَمَلُكُمْ وَ كَمَا تَكُونُوا يُولَىٰ عَلَيْكُمْ!». حسن بصری در صحنه سیاست و اداره امور مردم به اصل شورا بسیار اهمیت می‌داد و عمل غاصبانه معاویه را در تکیه زدن بر مسند حکومت بدون مشورت با مسلمانان صریحاً نکوهش می‌کرد و در تفسیر آیه «وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ»^۱ می‌گفت: «پیامبر موظف شد در کارها با مسلمانان مشورت کند تا مسلمانان به این سنت او عمل و مؤمنان از وی پیروی کنند.» (حیدری، ۱۳۹۹: ص ۱۷۴-۱۷۵) حال در این میانه از یک سو، آموزه‌های عرفانی و فلسفی کسانی مانند ابن عربی و مفسران متأخرش نظیر سید حیدر آملی به مفهوم خلیفه الله و شاخصه‌های انسان کامل و از سوی دیگر، نظام‌های سیاسی مانند صفویه و تاثیر پذیری‌اش از کسانی همچون شیخ صفی‌الدین اردبیلی مسیری را پیش کشیده تا مشروعیت حکومت با آموزه‌های دینی و عرفانی پیوند خورد. یکی از پرسش‌های محوری این مقاله این است که آیا نظریه ولایت فقیه که در دوران معاصر مطرح شده و از ولایت عرفانی تا ولایت فقهی را در بر می‌گیرد، با مدل حکمرانی و مفهوم ولایت شاه اسماعیل صفوی هم‌راستا است یا تفاوت‌های اساسی دارد؟

در این مقاله، ابتدا مبانی نظری ولایت و حکمرانی دینی از منظر قرآن و سنت بررسی می‌شود. سپس آموزه‌های ابن عربی درباره خلیفه الله، عدالت و موازین حکمت در حکومت تحلیل می‌گردد و نقش محبت و قلب در شکل‌گیری مشروعیت حاکم از منظر شیخ صفی‌الدین و سید حیدر آملی بررسی می‌شود. در ادامه، مدل حکمرانی شاه اسماعیل مورد تحلیل قرار می‌گیرد و ویژگی‌های او به عنوان مظهر خلیفه الله و قطب زمانه مورد ارزیابی قرار می‌گیرد. نهایتاً، با مقایسه شاخص‌های ولایت عرفانی و سیاسی در نظام صفوی و مدل ولایت فقیه بر پایه نظریه امام خمینی (ره)، تفاوت‌ها و اشتراک‌های اساسی روشن می‌شود.

هدف این مقاله روشن کردن این نکته است که درک صحیح ولایت و مشروعیت دینی نیازمند تمایز میان ساحت عرفانی و سیاسی حکومت است و بدون این تمایز، تحلیل تاریخی و فلسفی نظام‌های اسلامی ناقص خواهد بود. از سوی دیگر، بررسی نقش شاخصه‌های اخلاقی، عرفانی و حکمی حاکم در مشروعیت سیاسی نشان می‌دهد که مدل صفوی بیشتر بر تجلی و ظهور ولایت در فرد متمرکز بوده است، در حالی که مدل ولایت فقیه بر صلاحیت عرفانی فرد، تقوای خاص، مرجعیت فقهی و پیروی از سنت اهل بیت (ع) و نیابت عام امام غایب یعنی حضرت مهدی (عج) استوار است. این تفاوت‌ها، مبنای تحلیل تطبیقی و پاسخ به پرسش اصلی مقاله خواهد بود.

^۱ اعمال شما همان کارگزاران شما هستند و همان گونه که باشید بر شما والی و حاکم قرار داده می‌شود.

^۲ در امورات ای پیامبر با دیگران مشورت کن.

۲. مبانی نظری و تاریخی

۱.۲. مفهوم حکم و حکمرانی در قرآن و سنت

در فهم مفهوم حکمرانی دینی، نخستین مرجع، قرآن کریم است. واژه «حکم» در قرآن اغلب به معنای تعیین و اجرای حق و عدالت آمده است و گاه به معنای «منع» استفاده شده (خوری شرتونی، ۱۳۷۴، ۲: ۳۵۰) گاهی منع برای اصلاح استفاده شده (راغب اصفهانی، ۱۳۸۳، ۱: ۲۷۰) و گاهی هم به معنای قضاء استفاده شده است (فیروزآبادی، ۱۹۹۵م، ۴: ۹۵) از دیدگاه قرآن، در ثبوت و نفس الامر حکم از آن پروردگار است و سپس در دست خلیفه الله که قدرت الهی در دست اوست، چرا که بدون قدرت، امکان منع یا اجرای حکم فراهم نمی‌شود البته در قواعد فقهی اهل تسنن هم آمده است که (الحقُ لِمَنْ غَلَبَ) اما شیعه این قاعده را به شکل مطلق نمی‌پذیرد. از دیدگاه شیعه مشروعیت حاکم به نصب الهی مانند امام معصوم یا به نصب عمومی از سوی امام معصوم نظیر ولی فقیه است. این مفهوم ضمن آنکه نشان‌دهنده ارتباط مستقیم میان قدرت و عمل است، به نقش عدالت و حکمت در حاکمیت نیز دلالت دارد. در آیه مشهور «إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ يَقْضُ الْحَقَّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ»^۱ (انعام: ۵۷) روشن می‌شود که تنها خداوند حق را پی‌جویی، اعطا و تقنین می‌کند و خلیفه خداوند نیز موظف به پی‌جویی و اجرای حق است. مفاهیم «یَقْضُ الْحَقَّ» و «خیر الفاصلین» نشان‌دهنده دو شاخصه مهم در حکمرانی دینی است: اول، تشخیص حق و باطل و دوم، اجرای عملی حق در جامعه. بنابراین، حکمرانی دینی نه تنها به قدرت اجرایی بلکه به شناخت دقیق عدالت و حق نیز متکی است.

در سنت اسلامی، پیامبر و امامان یعنی جانشینان او به عنوان نمونه‌های عملی اجرای حکم الهی مطرح هستند. در این سنت، عدالت به عنوان محور مشروعیت حاکمیت و معیار اصلی رفتار حکومتی شناخته شده است. این نگاه نشان می‌دهد که حکمرانی دینی صرفاً سیاسی یا تشریفاتی نیست، بلکه از منظر فوق ماهیتی اخلاقی، حکمی و عرفانی دارد و البته این سوال همیشه برقرار است که حکمرانی الهی منهای ملت سازی الهی امکان تحقق کامل دارد؟

۳. تحلیل حکمت و حکومت در دیدگاه ابن عربی

۱.۳. ابن عربی و حاکمان

محبی‌الدین ابن عربی (۵۶۰-۶۳۸ قمری / ۱۱۶۵-۱۲۴۰ میلادی)، پدر عرفان اسلامی و مهم‌ترین نظریه‌پرداز عرفان وحدت وجود است که در دوره‌ای پرآشوب و پرفراز و نشیب از نظر سیاسی و فرهنگی زندگی می‌کرد. او در مناطق مختلفی در جهان اسلام سفر کرد و در آنها اقامت داشت و در زمان حکومت‌های گوناگونی زیست. ابن عربی، پدر عرفان نظری اسلامی که تأثیرات عمیقی هم در تصوف صفوی داشته و هم عمیقاً مورد توجه عمیق امام خمینی (ره) بوده است. نسبت ابن عربی و سیاست، نسبتی پیچیده، چندلایه و عمدتاً غیرمستقیم است. ابن عربی به‌عنوان یکی از برجسته‌ترین چهره‌های عرفان نظری در تمدن اسلامی، بیش از

^۱. الحکمُ ای المنع

^۲. الحکمُ المنعُ للاصلاح

^۳. الحکمُ ای القضاء

^۴. حکم جز به دست خدا نیست که گویای حق و حقیقت و بهترین داوران است

آن که متفکری سیاسی به معنای رایج باشد، عارفی هستی‌شناسانه و کیهان‌شناسانه است. با این حال، تفکر او خالی از لوازم و پیامدهای سیاسی نیست، گرچه باید دقت کرد که او مستقیماً وارد نظریه‌پردازی سیاسی نشده است.

ابن عربی در اندلس تحت حاکمیت الموحدون (۵۶۰ق/۱۱۶۵م) متولد شد و در مراکز فکری آنان (فاس، سبتة) پرورش یافت، وی در مواجهه با گفتمان چالش برانگیز و رادیکال الموحدون که اولاً مدعی انحصار حقیقت دینی (تکفیر مالکیان) بودند، ثانیاً امامت معصوم (محمد بن تومرت) را محور مشروعیت می‌دانستند و ثالثاً سیاست را با الهیات اشعری صرف آمیخته بودند همواره در کشمکش بود. این مواجهه پرسش‌هایی درباره مشروعیت حکومت، حدود ولایت و نسبت توحید با قدرت در ذهن او ایجاد کرد تا بعدها در نظریه انسان کامل پاسخ مناسب و انتقادی به آنها دهد.

ابن عربی ۱۷ سال پایانی عمر (۶۲۰-۶۳۸ق) را در دمشق ایوبی گذراند و با سلاطینی چون ملک اشرف موسی ارتباط مستقیم داشت. مشاهده تضادهای عملی در رفتار ایوبیان که چگونه ایوبیان شعار «جهاد و احیای سنت» را به سیاست‌ورزی دنیوی (مثل پیمان با صلیبیان) تقلیل دادند، عدالت علوی فدای مصلحت‌اندیشی سلطنتی کردند و با وجود ادعای دفاع از تسنن، دچار تفرقه‌های خاندانی شدند، موجب واکنش عرفانی او شد که در فتوحات مکیه فریاد برآورد: «إِذَا تَفَرَّقَ الْمَلِكُ ضَاعَ الْحَقُّ» (ابن عربی، ۱۹۸۵: ج ۱، ص ۳۰۹). ابن عربی در تحلیل مفهوم حکمت و حکمرانی در بسیاری از آثارش عدالت را به عنوان صفت اصلی خلیفه خداوند معرفی می‌کند و از حق مخلوق به سخن می‌گوید (ابن عربی، ۱۴۲۲ ق: ۱۸۳)، به این معنا که انسان خلیفه الله باید توانایی سنجش و اعمال عدالت را داشته باشد، و هیچ صفت دیگری نمی‌تواند جای عدالت را پر کند. وی در فتوحات مکیه در پاسخ به سوال محمد ابن علی ترمذی که ۳۰۰ سال قبل در باب عدالت پرسیده بود جوابی مستوفی ارائه می‌کند در پاسخ به پرسش مهم ناظر به عدل، از کسانی نظیر سهل بن عبدالله توستری برای این تعریف استفاده می‌کند و شاخص تعریف خود را «حق مخلوق به» می‌داند. وی از کسان دیگری نظیر عبدالسلام بن برجان که از مشایخ ابن عربی به حساب می‌آید نیز همین موضوع را عاریت می‌گیرد که عدل «حق مخلوق به» هست یعنی عدل عبارت است از حقی که آسمان و زمین مخلوق آنند. وی به آیات مختلفی از قرآن دلالت می‌دهد تا معنای عدل را در وجوه مختلف بیشتر باز کند. مانند آیه ۳۸ سوره دخان که می‌فرماید: (وما خلقنا السموات و الارض و ما بینهما لالعین) (دخان: ۳۸)، یا اینکه می‌فرماید: (و ما خلقنا السموات و الارض الا بالحق) (حجر: ۸۵). همه این آیات از حق صحبت می‌کنند، حقی که از منظر ابن عربی حق مخلوق به می‌باشد. اینجا می‌توان این تعبیر را دقیقاً برابر با عدل گرفت. یعنی آسمان و زمین و آنچه میان آنهاست به عدل آفریده شده، قرآن به عدل نازل شده است و همه این امور یک دلالت معین را برای ابن عربی مطرح می‌کنند که وی را به این نتیجه می‌رساند آنچه حال خاصه‌ی مخلوق اقتضا و ایجاب می‌کند، آن عدل نامیده می‌شود. یعنی حوزه عدل همه هستی را در بر می‌گیرد و به همین دلیل هر چه مخلوق الهی است، به اقتضای عدل آفریده شده است. پس نمی‌توان به «حق مخلوق به» اشکالی گرفت.

شاید به زعم آدمی آنچه در هستی جاریست، برخی از قواعدی را که آدمی می‌پسندد، در خود نداشته باشد. اما اگر از منظر ابن عربی نگاه کنیم موضوع وجه دیگری پیدا می‌کند چرا که خداوند حکیم ساحت هستی را با معنای آنچه خود می‌پسندد و حکمتش اقتضا می‌کند آفریده و نمی‌توان بر آن خرده گرفت. موضوعی که ابن عربی آن را با مسئله‌ی هدایت نیز همراه می‌کند و می‌گوید «ثم هدی» (طه: ۵۰)، که بدین معناست که اعطای خلق همراه با هدایت آن مخلوق بوده یعنی آن مخلوق جز به حق آفریده نشده است، پس خلق همراه با حق، وصفی را پیش می‌کشد که آن وصف همان اقتضای «حال خاص» در باب مخلوقات است. اول خدا خلق را داده است و بعد هدایت کرده است. حال سوال این است که آیا خلق و هدایت دو چیزند؟ پاسخ آن است که خلق همراه با

^۱ چون پادشاهی و قدرت پراکنده شود، حق نیز تباه می‌شود

^۲ العدل: هو الحق المخلوق به السموات و الارض و ما بینهما

هدایت دو روی یک سکه اند که از منظر ابن عربی اقتضای حال مخلوق را از منظر الهی نشان می‌دهد. ابن عربی برای درک بهتر مفهوم عدل از موضوع علم الهی کمک می‌گیرد و می‌گوید علم الهی که استحقاق اعیان را در حال عدم آنها می‌داند، عالم حقیقی است که به واسطه‌ی نسبت احاطی به هستی مخلوقات را از هم تمایز می‌دهد. یعنی وی در مفهوم عدل، تمایز مخلوقات را به واسطه‌ی علم احاطی خداوند نشان می‌دهد یعنی نسبت احاطی خدا به هستی از سویی و علم الهی در حال عدم مخلوقات به استحقاق آنها از سوی دیگر، عدالت را بر پایه‌ی علم الهی در هستی، جاری و ساری می‌کند و همین دو موضوع موجب آن می‌شود که به لحاظ عقلی نسبت ممکنات در آنچه بر آنها واجب است، گوناگون باشد. یعنی خداوند به واسطه علمش و احاطه اش بر کائنات هر موجودی را در نسبت خاصی با خود قرار می‌دهد و در عین حال آنچه باید بر آنها واجب باشد نیز با همین نسبت، سنجه می‌کند. به بیان ساده‌تر اعطای خلق به مخلوقات و هدایت آنها در نسبتی که هر مخلوقی با خدا برقرار می‌کند- ناظر به عدالت- جایگاه خود را می‌یابد. پس نمی‌توان عدل را جز با این معیارها سنجید. در این نگاه، عدالت نه تنها یک صفت اخلاقی بلکه معیار کلی حاکمیت می‌گردد و حاکم زمانی مشروعیت کامل پیدا می‌کند که مظهر عدالت الهی باشد. بنابراین، خلیفه الله باید به طور همزمان حکیم، عادل و مظهر جمال و جلال باشد تا بتواند مشروعیت حکمرانی دینی خود را تثبیت کند.

۲.۳. سیاست و اقتدار معنوی نزد ابن عربی (نفی قدرت طلبی و تأکید بر باطن‌گرایی)

نگاه ابن عربی به سیاست، بیشتر هنجاری و آرمان‌گرا است تا توصیفی و عملیاتی. او مدینه‌ی فاضله‌ای را ترسیم می‌کند که توسط «انسان کامل» عادل و عارف اداره می‌شود. این آرمان‌گرایی می‌تواند نقدی ضمنی بر وضعیت سیاسی نابسامان و فاسد زمانه او (دوره انحطاط خلافت المحدثون، عباسی و جنگ‌های صلیبی ایوبیان) باشد. او وضعیت موجود آن زمان را انحراف از الگوی حکمرانی مبتنی بر عدالت و تجلی اسماء الهی می‌دانست. بر اساس آموزه محوری ابن عربی یعنی «وحدت وجود»، همه چیز از جمله نهادهای سیاسی، قدرت و حکومت، تجلیات و مظاهر اسماء و صفات الهی در عالم کثرت هستند اما حاکمیت حقیقی از آن خداست و هر حاکمیتی در زمین، تنها سایه‌ای از آن حاکمیت مطلق و تجلی یکی از اسماء الهی (مانند الحاکم، العدل، الملک) است. بنابراین، سیاست و حکمرانی در نهایت باید بازتابی از صفات الهی مانند عدالت، رحمت و حکمت باشد.

ابن عربی در مقام عارف، نگاهی انتقادی (ولو نه مستقیم) به ساختارهای قدرت ظاهری دارد. در نظام فکری او، ولایت باطنی و قرب الهی، بر سلطنت ظاهری و قدرت سیاسی برتری دارد. لذا از نگاه ابن عربی، ارزش انسان به میزان نزدیکی‌اش به حقیقت مطلق است، نه به مقام یا سلطه دنیوی. این نگرش، نوعی تضعیف مبنای مشروعیت قدرت‌های سیاسی مطلقه از دیدگاه عرفا به شمار می‌رود. ابن عربی در سراسر آثارش، مخصوصاً در فتوحات مکیه، قدرت‌طلبی را امری «ظاهری» و برخاسته از نفس می‌داند. او معتقد است هرگونه طلب و رقابت بر سر قدرت، از منظر ظاهر نوعی کوشش انسانی است، اما در حقیقت «وهمی» است، زیرا انسان نمی‌تواند از قلمرو قدر الاهی خارج شود. به تعبیر او، هرکس برای رسیدن به سلطه و ریاست می‌کوشد اسیر اراده‌ی نفس است، حال آنکه قدرت واقعی را خداوند به واسطه‌ی اسماء خود می‌بخشد و هیچ‌کس به خاطر طلب شخصی به آن نمی‌رسد. ابن عربی مشروعیت و حقیقت قدرت را نه در نهادهای ظاهری و قوانین دنیوی، بلکه در باطن ولایت می‌بیند. در نظر او، اولیای الهی (اوتاد، ابدال، قطب) صاحبان حقیقی «تدبیر عالم» هستند و پادشاهان و خلفای ظاهری فقط سایه و انعکاس آن حقیقت باطنی به حساب می‌آیند. ساختارهای سیاسی و دولت‌ها از نظر ابن عربی چیزی جز نقش ظاهر قدر نیستند. تغییر حکومت‌ها، جنگ‌ها و نزاع‌های سیاسی، همگی در سطح ظاهر دیده می‌شوند ولی ریشه‌ی آن در «جریان اسماء الهی» و «تقدیر ازلی» است. بنابراین، او از یک سو قدرت‌طلبی انسانی را نفی می‌کند (زیرا آن را خروج از قدر می‌پندارند) و از سوی دیگر، بر نقش «باطن» در سیاست تأکید دارد (زیرا اولیاء و باطن‌داران حاملان قدرت حقیقی‌اند).

۱. بما یجب لذلک المخلوق مما تقتضیه حاله خاصه

۳.۲.۱. نظریه خلافت و انسان کامل

ابن عربی در آثارش به‌ویژه در فتوحات مکیه و فصوص الحکم، مفهوم «انسان کامل» را به‌مثابه خلیفه خدا در زمین مطرح می‌کند. از منظر او انسان کامل نه تنها واسطه فیض الهی است، بلکه او به‌نوعی خلیفه راستین و معنوی خداوند است که می‌تواند معنایی فراتر از خلافت سیاسی داشته باشد، اما برخی شارحان (مثل سید حیدر آملی) این مفهوم را دارای لوازم سیاسی نیز دانسته‌اند. نکته مهم آن است که خلافت نزد ابن عربی در درجه اول باطنی است، اما چون انسان کامل بر هستی و خلق اشراف دارد، می‌توان این حضور را به‌صورت غیرمستقیم دارای آثار سیاسی دانست. از منظر وی یک حاکم عادل، در واقع «خلیفه الله» (جانشین خدا) بر روی زمین است، که هم می‌تواند به معنای سیاسی، باشد و هم به معنای کسی که مظهر اسماء الهی مرتبط با حکمرانی (عدل، حکمت، قهر، رحمت) است و مشروعیت او در گرو تجلی این صفات است. در این چارچوب، عدالت و حکمت حاکم نه تنها ابزار اجرایی بلکه بخشی از یک سلسله مراتب متافیزیکی و عرفانی هستند که مشروعیت دینی او را تضمین می‌کنند. محمد داوود قیصری در شرح خود بر بخش پایانی فص آدمی که ابن عربی به محدودیت‌های زمانه در درک جلوه‌های عرفانی می‌پردازد و می‌گوید: (فانه ذلک لایسعه کتاب و لا العالم الموجد الان).^۱ در واقع وی در باب جهان موجود کنونی ابن عربی می‌گوید: کسانی که به هیات‌های اجتماعی این حقایق می‌توانند برسند قدرت آن را دارند که مظهر اسم جامع الاهی شوند (قیصری، ۱۳۷۵: ۴۰۸). یعنی حاکم سیاسی جامعه باید به این حقایق برسد تا خلیفه‌ی خدا یا جانشین خلیفه خدا شود. امام خمینی (ره) در مقام یک عارف ربانی دقیقاً با این تعبیر آشنا است و اساساً ولایت فقیه از منظر او فقط ولایت مرجعیت فقهی نیست بلکه ولایت عرفانی آنچنان که ابن عربی و شاگردانش می‌گویند نیز مقصود نظر اوست و نظریه ولایت فقیه مخلوطی از ولایت عرفانی و ولایت مرجع فقهی با هم است.

۳.۲.۱.۱. شاخصه‌های خلیفه الله

ویژگی‌های خلیفه الله از منظر ابن عربی سه شاخصه کلیدی دارند:

عدالت: عدالت محور اصلی خلیفه است و سنج‌های برای تشخیص حق و باطل در جهان است. بدون عدالت، هیچ مشروعیت دینی یا حکومتی معنا ندارد.

حکمت: حکمت به معنای اتقان در امور و اجرای صحیح حکم است. حکیم کسی است که می‌تواند نفع و اصلاح مناسبات انسان‌ها را به درستی تحقق بخشد.

مظهر بودن: خلیفه خدا باید مظهر جمال و جلال الهی باشد تا جهان حول محور او بگردد و عدالت در عالم تحقق یابد که ابن عربی این سخن را بارها در فتوحات مکیه خود تکرار می‌کند.^۲ این شاخصه، وجه عرفانی و متافیزیکی ولایت را نشان می‌دهد. این سه مؤلفه، پایه فهم مفهومی ولایت و مشروعیت در حکمرانی دینی هستند. در اندیشه ابن عربی انسان کامل از جنبه انسانی و مادی‌اش فقیر درگاه الهی است که پیامبر اسلام می‌فرماید: (انا بشرٌ مثلکم)^۳ (احزاب: ۱۱۰)، اما در سمت یلی الحقی یعنی سمت خداوند و ارتباط با خداوند، انسان کامل کلمه است. کلمه بودن انسان کامل رو به سوی خداوند بودن وی است چون او واسطه وجود عالم است و ظهور هستی از علم به عین و از غیبت به عین و از غیب به شهادت او است و ابن عربی انسان کامل را (ممد الهمم)^۴ می‌داند! یعنی مددکننده‌ی همت‌های عامه و خاصه خلائق همت توجه قلبی باطنی و توجه قلب به جمیع قوای روحانی است.

^۱ نه کتابی گنجایش بیان این حقایق را دارد و نه جهان موجود کنونی ظرفیتش را داراست

^۲ والمدار علی القطب

^۳ من بشری همانند شما هستم

^۴ فص آدمیت

تعبیر محمد داوود قیصری شارح بزرگ آثار ابن عربی در این جا ارزشمند است: (فالخزائن لله والتصرف للخليفة). خزائن از آن خداست تصرف آن از آن خلیفه (قیصری، ۱۳۷۵: ۳۰۵). ابوالعلائی عقیفی از شارحان معاصر ابن عربی در این باب معتقد است: مراد از (خزائن جود و کرم) که ابن عربی آن را در دسترس انسان کامل می‌داند می‌تواند یکی از این امور باشد: ۱- علم باطنی یا علم غیبی، که عارفان قائل اند از مشکات خاتم انبیا بر آنان افزوده می‌شود و از اینجاست که حضرت محمد (ص) یا حقیقت محمدیه یا روح پیامبر مبدع هر کشف و الهام و محل صدور هر علم باطنی است. ۲- مراد از خزانه جود و کرم اسماء الهی است که در تمام موجودات با انواع گوناگونشان تجلی کرده است پس محمد (ص) مخلوقات را توسط اسماء مدد می‌کند زیرا تنها اوست که مظهر کامل همه اسماء است و به همین لحاظ شایسته نام عبدالله شده است و در عین حال حقیقت محمدیه واسطه خلق میان ذات الهی و مظاهر کلی است (عقیفی، ۱۳۷۰: ۵۳). پیامبر (ص) برترین اقوال و صادق ترین احوال را دارد و در عرفان و عمل فردی و اجتماعی زاد و توشه همه سالکان و مومنین و حکمرانان معنوی و اسلامی روزگار است که خود را در مسیر نبوی قرار دهند. تعلیق مرحوم امام خمینی (ره) در این فقره آن است که همت‌های اصحاب القلوب و کمترین روزگار با امداد و یاری همت پیامبر معنا پیدا می‌کند. بلکه هر همتی سایه همت اوست و مظهر قدرت او و این بیان ابن عربی سخن عمیق تری را نیز نشان می‌دهد که تمام نبوات و ولایات سایه نبوت ذاتی پیامبر و ولایت مطلقه آن عزیز است و اگر چنین است دعوت معنوی و سیاسی و اجتماعی جز به سوی او نمی‌باشد و احسان هم که عملی اجتماعی است با اقتدا به او معنا دارد (امام خمینی، ۱۳۹۲: ۳۰). بحث خلیفه ی سیاسی و معنوی هم در اینجا مطرح می‌شود که در سنت شیعی هر کدام از امامان خلیفه امام قبلی نیست بلکه امام حاضر، خلیفه پیامبر است. و نکته مهم این که انسان کامل در تصرف مادی و معنوی دارای استقلال نیست. بلکه هر چه در عوالم از ظهور و تصرف انجام می‌دهد از زمینه‌ی خلافت است و با ظهور او اسماء از غیب هویت به عالم شهادت ظاهر می‌شوند و تصرف او در این مقام عین تصرف اسماییه است. یعنی انسان کامل دارای استقلال در تصرف و به دور از خداوند نیست، بلکه در ظهور و تصرف حتماً جایگاه خلافت را دارد و با قبول چنین شأنی اسماء را از غیب هویت به عالم شهادت می‌آورد. پس تصرفش عین تصرف حضرات اسماییه می‌شود.

۴. تحلیل حکمت و حکومت در دیدگاه صفویه

از آنجا که حکومت تجلی اسماء الهی است، شرط اصلی برای حاکم تهذیب نفس است. حاکم باید پیش از حکومت بر دیگران، بر نفس خود مسلط شده باشد. حکمرانی بدون تقوا و عدالت، فساد و ظلم به بار می‌آورد. ابن عربی بر این باور بود که فساد حاکمان، باعث فساد در رعیت و اختلال در نظام عالم می‌شود. این نگاه، سیاست را ذیل اخلاق و عرفان قرار می‌دهد و مشروعیت سیاسی را به تهذیب باطنی گره می‌زند. به هر روی با عطف توجه به منظر خاص ابن عربی می‌توان اکنون مدل صفوی و شاه اسماعیل را ناظر به مطالب بیان شده تحلیل نمود.

۴. ۱. صفویه و شیخ صفی الدین اردبیلی

باید توجه نمود که هیچ گاه در طی قرون متمادی ایران از حضور تصوف جدا نبوده و آذربایجان نیز شخصیت‌های مهم تصوف نظیر شیخ صفی الدین اردبیلی بوده است (نصر: ۱۳۹۲، ۴۰۸). شیخ صفی الدین اردبیلی (۶۵۰-۷۳۵ ق) در بستر تاریخی حکومت صفوی در جایگاه رهبری معنوی و طریقتی قرار دارد. نام کامل او شیخ صفی الدین ابوالفتح اسحاق اردبیلی بود. وی از مشایخ برجسته‌ی تصوف در سده‌ی هفتم و هشتم هجری و بنیان‌گذار طریقت صفویه به شمار می‌آمد و شاگرد و مرید شیخ زاهد گیلانی بود که پس از وفات او، جانشینش او شد تا با زهد و پارسایی به تربیت مریدان و گسترش اخلاق عرفانی بپردازد. صفویان، نسب و مشروعیت خود را به شیخ صفی الدین می‌رساندند. این پیوند سبب شد که حکومت صفوی، علاوه بر بعد سیاسی و نظامی، ریشه‌ای معنوی و

۱. کُنْتُمْ أَوْلَهُ وَأَصْلُهُ وَفَرَعُهُ وَمَعْدِنُهُ وَمَاوَاهُ وَمُنْتَهَاهُ دَقِيقًا بِهِ هَمِينَ مَعْنَا اسْت

مشروعیت دینی بیابد و خانقاه اردبیل نه فقط یک مرکز عرفانی، بلکه به تدریج یک مرکز اجتماعی-سیاسی نیز بشود تا بتواند شبکه‌ای از مریدان در سراسر ایران و حتی آناتولی را به خود جذب کند. اساساً به قدرت رسیدن سلسله صفوی در ایران از جذابترین فصول تاریخ اسلامی و بیانگر یکی از مواردی است که در آن تأثیر تصوّف بر زندگی سیاسی و اجتماعی اسلام مستقیماً احساس می‌شود. صفویان در آغاز به عنوان انجمن صوفیان نام و نسب خود را به شیخ صفی الدین اردبیلی از اقطاب بزرگ می‌رساندند. صفویان به زودی به نیروی سیاسی کاملاً سازمان یافته‌ای تبدیل شدند؛ سراسر ایران را گشودند و آن را به یک نیروی سیاسی تبدیل کردند که سراسر ایران را فتح کرد و برای نخستین بار پس از سقوط امپراتوری ساسانی، آن را با وحدت سیاسی به هم پیوند دادند. پس از شیخ صفی فرقه صوفیانه او با ارشاد معنوی تنی چند از اقباش ادامه یافت و پیروان آن در (قرن نهم / پانزدهم) کلاه‌های سرخ دوازده تری بر سر گذاشتند و به همین دلیل به قزلباش به معنای (سرخ سر) شهرت یافتند در ایران (قرن نهم / پانزدهم) که شیرازه سیاسی از هم گسیخته بود. قدرت این فرقه افزایش یافت و در دوران فرمانروایی شاه اسماعیل فرمانروایان محلی را مغلوب کردند و سراسر ایران را یکپارچه ساختند. شاه اسماعیل در سال (۱۴۹۹/۹۰۵) در تبریز تاجگذاری کرد. این تاریخ بیانگر حکومت و سلطنت سلسله صفوی است که بیش از دو قرن به طول انجامید؛ تا اینکه سال (۱۷۲۰/۱۱۳۳) افغان‌ها ایران را تسخیر کردند؛ اصفهان پایتخت صفویان را به یغما بردند و شاه سلطان حسین آخرین پادشاه این سلسله را به قتل رساندند. طی این دوره مردم ایران که تا این زمان بعضی شیعی و بعضی سنی بودند و در میان این دو برداشت اعتقادی از وحی اسلامی در نوسان قرار داشتند به طور کامل به تشیع اثنی عشر گرویدند و تشیع که تا آن زمان کیش اقلیت بود خود را به عنوان مذهب رسمی امپراتوری باز یافت و مجبور شد با امور سیاسی و اجتماعی که پیشتر هرگز مجبور به مواجهه با آنها نبود روبرو شود. (نصر، ۱۳۸۳: ۳۶۲).

۴. ۱. ۱. شیخ صفی الدین اردبیلی و حکومت معنوی

در باب حکمت و حکوت از دیدگاه شیخ صفی می‌توان کوتاه به نکات ذیل توجه نمود:

اولاً) شیخ صفی‌الدین خود هیچ‌گاه داعیه‌ی سلطنت نداشت، اما حکومت معنوی او در قلوب مریدان و مردم، نوعی اقتدار اجتماعی ایجاد کرد..

ثانیاً) پیروان او در اقصی نقاط جهان اسلام، با خانقاه اردبیل مرتبط بودند و از آنجا دستور می‌گرفتند.

ثالثاً) این نفوذ معنوی به فرزندان او رسید و به تدریج به قدرتی سازمان یافته تبدیل شد.

رابعاً) همین سرمایه‌ی معنوی و شبکه‌ی اجتماعی، زمینه‌ساز تبدیل طریقت صفویه به دولت صفوی شد.

۴. ۲. نقش محبت در مشروعیت حکومتی: شیخ صفی‌الدین اردبیلی

شیخ صفی‌الدین اردبیلی در تحلیل خلیفه و شاخصه‌های ولایت، علاوه بر دو فاکتور عدالت، حکمت در بعد عرفانی، فاکتور سوم یعنی مظهر الاهی بودن را با تأکید بر محبت مطرح می‌کند. او معتقد است انسان برای پذیرش امانت الاهی به مصداق آیه «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (احزاب: ۷۲) باید دل پاک و آمادگی برای پذیرش حق داشته باشد. قلب، مظهر حق در انسان است و بدون عشق و محبت به خلق و خالق، مشروعیت خلیفه ناقص می‌ماند. در نگاه وی، قدرت سیاسی صرف کافی نیست و باید محبت و ظرفیت عرفانی فرد، شاخص اصلی مشروعیت باشد. این محبت در صدر رفتار سیاسی امام علی (ع) بوده است. مولای متقیان علی (ع) در پیش آمدها و مشکلات روزگار همراه با حبی عمیق در کنار مردم بود و هیچ‌گاه سعی نمی‌کرد که آسایش

و خوشی خود و خاندانش را به هر قیمتی که شده تأمین نماید. بلکه قبل از مردم به استقبال سختی‌ها می‌رفت و در غم‌ها و شادی‌های آنان شرکت می‌جست؛ چنان که در این باره فرمود: (اقنعُ مِنْ نَفْسِي بِأَنْ يَقَالَ هَذَا أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْأَشَارِكُهُمْ فِي مَكَارِهِ الدَّهْرِ: آیا به این قناعت کنم که بگویند: این مرد امیر المؤمنین است و در سختی‌های روزگار با مردم شریک نباشم؟)؛ بنابراین در منطق امام علی(ع)، مسئولان و زمام‌داران جامعه اسلامی، باید مردمی بودن خود را با مشارکت در سختی‌ها و گرفتاری‌های مردم ثابت کنند و الا آن کسی که در رفاه و راحتی زندگی می‌کند، چه می‌داند که درد مردم چیست؟ امام علی(ع) به منظور کمک، کوزه‌ی آب زنی را به دوش می‌کشد و وارد منزل او می‌شود. وقتی کودکان یتیم او را می‌بینند، سرآسیمه به منزل می‌آید و برای آنها آرد و خرما می‌برد. با دست مبارکش آرد را خمیر می‌کند و تنور را برای پختن نان روشن می‌نماید. وقتی تنور شعله می‌کشد، صورت مبارک را نزدیک آتش می‌گیرد و می‌فرماید: بچش هرم آتش را تا از حال درماندگان غافل نباشی (منصوری لاریجانی، ۱۴۰۱: ۵۲). در این رفتار امام علی(ع) دقیقاً مهر و شفقت به مردمان کاملاً مشخص می‌باشد. حکمرانی صفوی نیز تلاش دارد شاخصه‌های مشروعیت در مدل خود را شامل سه بخش ذیل قرار دهد:

عدالت: همانند ابن عربی، معیار سنجش حق و باطل.

حکمت: اجرای دقیق احکام و اصلاح مناسبات.

محبت: توانایی جذب و تجلی حق در وجود فرد.

این سه شاخص، پایه‌ای برای تحلیل نقش شاه اسماعیل به عنوان مظهر ولایت و قطب زمانه در حکومت صفوی فراهم می‌آورد. همانطور که بیان شد شیخ صفی‌الدین اردبیلی، در تحلیل خود از مقام خلیفه، علاوه بر عدالت و حکمت، بر محبت و دل به عنوان عامل کلیدی تأکید دارد. او معتقد است انسان برای پذیرش امانت الهی، باید دل پاک و محبت واقعی داشته باشد. دل، مظهر حق در انسان است و بدون محبت به خلق و خالق، مشروعیت خلیفه ناقص است. «لَمْ يَسْعِنِي سَمَائِي وَ لَا أَرْضِي وَ وَسَعِنِي قَلْبُ عَبْدِي الْمُؤْمِنِ» (گیلانی، ۱۳۸۷: ۱۲۴). این روایت نشان‌دهنده جایگاه خاص قلب و مفهوم آن در عرفان اسلامی است؛ دل وسیع‌ترین ظرف برای ظهور حق و ولایت الهی است. شاه اسماعیل، تحت تأثیر آموزش‌های شیخ صفی‌الدین، تلاش می‌کند محبت خود را در روابط اجتماعی، سیاست و حکومت متبلور کند تا به عنوان مظهر خلیفه الله، مشروعیت واقعی پیدا کند، چراکه محبت، در کنار عدالت و حکمت، سه پایه اصلی مشروعیت عرفانی را شکل می‌دهند و بدون این سه شاخص، مشروعیت شاه صرفاً تشریفاتی و نمادین باقی می‌ماند و نمی‌تواند جایگاه حقیقی ولایت الهی را در جامعه بازتاب دهد.

۴.۳. تأثیر آموزه‌های سید حیدر آملی بر شاه اسماعیل (تحلیل ساحت اخلاقی و عرفانی)

سید حیدر آملی، با تحلیل آموزه‌های ابن عربی و تفسیر ولایت، نقشی غیر مستقیم در شکل‌دهی به دیدگاه شاه اسماعیل نسبت به حکومت و مشروعیت دینی داشت. او بر این باور بود که خلیفه باید عدالت، حکمت و محبت را متبلور سازد و بتواند ظرفیت‌های عرفانی خود را در عمل اجتماعی و سیاسی نشان دهد. شاه اسماعیل، تحت تأثیر آموزه‌های سید حیدر و شیخ صفی‌الدین، سعی داشت در مقام ولی و پادشاه، تجلی ولایت و عدالت الهی را نشان دهد. با این حال، همانطور که پژوهش‌های تاریخی نشان می‌دهد، شاه اسماعیل بیشتر به عنوان مظهر ولایت شناخته می‌شود تا اینکه خود دارنده کامل ولایت مطلقه باشد. این نکته، تفاوت اصلی مدل صفوی با مدل ولایت فقیه را روشن می‌کند، چرا که در مدل ولایت فقیه، ولی باید صلاحیت فردی، تقوا و اطاعت از شریعت را به عنوان معیار مشروعیت داشته باشد، اما در مدل صفوی، مشروعیت بیشتر بر ظهور عرفانی و نقش مظهر بودن متمرکز است.

شاه اسماعیل، به عنوان شاه و ولی، با چالش تلفیق عرفان و سیاست مواجه بود. او باید هم مظهر عدالت و محبت باشد و هم قدرت اجرایی و نظامی خود را حفظ کند. این ترکیب، ویژگی منحصر به فرد مدل صفوی را شکل می‌دهد:

بعد عرفانی: تجلی ولایت و قطبیت در وجود شاه، ارتباط مستقیم با آموزه‌های عرفانی و محبت به خلق دارد.

بعد اخلاقی: رعایت عدالت و حکمت، سنجه مشروعیت و اعتبار اجتماعی است.

بعد سیاسی و اجتماعی: توانایی اعمال قدرت و اجرای حکم، شرط تحقق عملی ولایت است.

در این چارچوب، می‌توان نتیجه گرفت که ولایت شاه اسماعیل بیشتر به تجلی و مظهر بودن مربوط است تا قابلیت عملی در حکمرانی مطابق معیارهای ولایت فقیه. این نکته، زمینه را برای مقایسه دقیق‌تر میان مدل صفوی و نظریه ولایت فقیه فراهم می‌کند.

۵. نظریه حکمرانی شاه اسماعیل

۵.۱. شاه اسماعیل و مظهریت خلیفه الله

شاه اسماعیل صفوی، بنیان‌گذار سلسله صفوی، نه تنها به عنوان پادشاه سیاسی بلکه به عنوان مظهر خلیفه الله و قطب زمانه شناخته می‌شود. شاه اسماعیل، تحت تأثیر مستقیم و غیر مستقیم آموزه‌های شیخ صفی‌الدین اردبیلی و سید حیدر آملی، به گونه‌ای ظاهر شد که مشروعیت او تنها بر قدرت سیاسی و نظامی متکی نبود، بلکه نمودگر ولایت عرفانی و اخلاقی نیز بود. در این چارچوب، شاه اسماعیل باید سه شاخصه اصلی خلیفه را در خود تجلی می‌داد: عدالت، حکمت و محبت. عدالت به عنوان معیار تشخیص حق و باطل، حکمت به معنای اجرای دقیق و اتقان امور و محبت به معنای توانایی قلبی برای پذیرش حق و عشق به خلق. این ترکیب، شاه را به یک نقطه اتصال میان عالم الهی و جامعه انسانی تبدیل می‌کرد و البته اینکه وی چقدر در این مسیر موفق بود جای بررسی بیشتری دارد.

۵.۲. شاخص‌های مشروعیت شاه اسماعیل (ولایت عامه، خاصه، مطلقه، مقیده)

شاه اسماعیل صفوی، به عنوان مظهر خلیفه الله در عصر صفویه، تحت تأثیر غیر مستقیم آموزه‌های عرفانی ابن عربی و شاگردان برجسته او مانند شیخ صفی‌الدین اردبیلی قرار داشت. آموزه‌های عرفانی او تأکید می‌کرد که مشروعیت شاه نه فقط بر قدرت سلطنتی بلکه بر ظرفیت او در تجلی صفات الهی، به ویژه عدالت و محبت، استوار است. در این زمینه، مفهوم «قطب» یا مرکز جهان هستی نیز مطرح می‌شود، که به تعبیر ابن عربی و عارفان تشیع که پیشتر بیان شد، همه چیز حول آن محور می‌چرخد. یکی از مباحث مهم در عرفان و فقه شیعی، تمایز میان ولایت عامه و خاصه و ولایت مطلقه و مقیده است. ابن عربی و پیروان او، این تمایز را از اهمیت بالایی برخوردار می‌دانند.

ولایت خاصه: مربوط به پیامبران و امامان معصوم است که مقام کامل ولایت و هدایت عمومی دارند.

ولایت عامه: شامل کسانی می‌شود که در سطح اجتماعی و سیاسی، وظیفه رهبری و هدایت محدودتری دارند.

ولایت مطلقه: ولایت بدون هیچ محدودیت، شامل جنبه‌های متافیزیکی و عرفانی مخصوص پیامبر اسلام و امام معصوم است.

ولایت مقیده: ولایت محدود به شرایط و زمان خاص، معمولاً در حوزه سیاسی و اجتماعی اعمال می‌شود.

^۱ مباحث ولایت را ابن عربی در فصوص الحکم و فتوحات مکیه در فرازهای مختلفی مطرح می‌کند. برای مطالعه بیشتر و مستوفی به مقدمه ترجمه فتوحات مکیه اثر مرحوم استاد محمد خواجوی جلد اول و تعلیقات مرحوم آیت الله سید جلال الدین آشتیانی در فص آدمی و شبثی مراجعه شود.

سید حیدر آملی، در آثار خود، تلاش کرده است این تمایزها را تحلیل و با مفهوم ختم ولایت پیوند دهد.^۱ او معتقد است خاتمیت ولایت در برخی شخصیت‌ها مانند عیسی علیه‌السلام به صورت عامه و مقیده است، در حالی که حضرت مهدی عجل‌الله تعالی فرجه، خاتم ولایت خاصه و مطلقه است. این تمایز برای فهم شاه اسماعیل و مدل صفوی اهمیت دارد؛ زیرا مشروعیت او بیشتر به فهم این موضوع و ویژگی‌های عرفانی و اخلاقی او و ظهور جزئی از ولایت مطلقه بستگی دارد، اما باید دانست که نه وی و نه امام خمینی (ره) هرگز به مقام خاتمیت مطلقه نمی‌رسند. فی الجمله تحلیل تاریخی و متون صفوی نشان می‌دهد که مشروعیت شاه اسماعیل بر چهار محور اصلی استوار بوده است:

پیشینه عرفانی و آموزش معنوی: شاه اسماعیل تحت تعلیم مستقیم شیخ صفی‌الدین نبوده زیرا فاصله آنها حدود ۱۵۰ سال است، اما وی خود را وارث روحانی و خونی شیخ صفی‌الدین اردبیلی می‌دانست و آموزه‌های سید حیدر آملی نیز که یک قرن قبل از او می‌زیسته بر او تأثیر گذاشته است. این تاثیرها به او امکان می‌داد تا خود را به عنوان مظهر ولایت معرفی کند.

مظهر بودن و قطبیت: مفهوم قطب در مدل صفوی اهمیت کلیدی دارد؛ شاه به عنوان قطب، مرکز جهان هستی محسوب می‌شد و مشروعیت او مبتنی بر این مظهر بودن بود، نه صرفاً قدرت نظامی یا مشروعیت فقهی.

قدرت نظامی و سیاسی: قدرت اجرایی و نظامی شاه اسماعیل، که شامل فتح سرزمین‌ها و تثبیت سلطنت صفوی بود، زمینه را برای اعمال مشروعیت عرفانی و سیاسی او فراهم می‌کرد. این قدرت به او اجازه می‌داد تا ولایت خود را در حوزه اجتماعی و سیاسی اعمال کند.

رابطه با مریدان و ارکان سلسله: شاه اسماعیل به عنوان رهبر دینی و سیاسی، از حمایت و پیروی مریدان و نهادهای دینی برخوردار بود. این ارتباط، مشروعیت او را از منظر اجتماعی تقویت می‌کرد و نقش وی را در اداره جامعه تثبیت می‌نمود.

۳.۵. تحلیل عملکرد شاه اسماعیل در مقام ولی و پادشاه

شاه اسماعیل، در مقام ولی و پادشاه، با چالش تلفیق وظایف عرفانی و سیاسی مواجه بود. او نه تنها باید عدالت و حکمت را در سیاست و حکومت جاری می‌کرد، بلکه باید نمودار ولایت الهی نیز می‌بود. تحلیل متون تاریخی و شعری صفوی نشان می‌دهد که شاه، به ویژه در ادبیات شعری، همواره خود را به عنوان مظهر ولایت و پیونددهنده میان عالم غیب و ظاهر معرفی می‌کرد: در دوبیتی‌های معروف شاه اسماعیل و حتی برخی غزلیات او، اشاره شده که شاه اسماعیل به اهل بیت علیهم‌السلام ارادت داشت و شوق ظهور مهدی علیه‌السلام را بازتاب می‌داده و در عین حال وی در رفتار سیاسی و نظامی خود، تلاش می‌کرده عدالت و احکام الهی را اعمال کند و موازین دینی و عرفانی را با قدرت اجرایی تلفیق نماید. با این حال، مشروعیت شاه بیشتر تشریفاتی و مظه‌ری بود و به معنای کامل ولایت مطلقه نبود. شاه اسماعیل، در مقام ولی، بیشتر ظاهری از ولایت و قطبیت الهی را نمایان می‌کرد تا اینکه دارنده کامل همه صفات خلیفه الله باشد. در واقع شاه اسماعیل باید میان این دو ساحت توازن برقرار می‌کرد اگرچه او توانست بسیاری از آموزه‌های عرفانی را در عمل بازتاب دهد، اما محدودیت‌های سیاسی و اجتماعی موجب شد که ولایت او هرگز به معنای کامل مطلقه، همانند آنچه در آموزه‌های امامان معصوم وجود دارد، تحقق نیابد.^۲

۴.۵. بررسی تطبیقی: مظهر بودن شاه و مشروعیت کامل

تحلیل متون تاریخی و عرفانی نشان می‌دهد که شاه اسماعیل به عنوان مظهر ولایت، مشروعیت خود را بیشتر در سطح مظه‌ری و جزئی کسب کرده است:

^۱ به کتاب نص النصوص فی شرح الفصوص مراجعه شود

مظهري بودن: شاه نمودار عدالت و حکمت الهی بود، اما تمام ظرفیت‌های عرفانی و اخلاقی خلیفه الله در او به طور کامل متجلی نشده بود.

نقش قطب: شاه به عنوان قطب زمانه، مرکز حرکت و نظم جهان معرفی می‌شد، اما این نقش بیشتر سنتی و عرفانی بود تا اینکه به معنای قدرت کامل و ولایت مطلقه باشد.

محدودیت مشروعیت سیاسی: پروژه شاه اسماعیل در زمینه حکمرانی سیاسی محدودیت‌هایی داشت، زیرا ترکیب قدرت نظامی و مشروعیت عرفانی همیشه با تعارض‌هایی روبه‌رو می‌شد.

این تحلیل پایه را برای مقایسه با نظریه ولایت فقیه فراهم می‌کند، چرا که در مدل ولایت فقیه، مشروعیت حاکم بیشتر بر صلاحیت فردی، تقوا و اطاعت تام از شریعت و مرجع دینی بودن استوار است و بعد عرفانی در مقام ولی، مکمل مشروعیت سیاسی و فقهی محسوب می‌شود. پس شاه اسماعیل، به عنوان مظهر خلیفه الله و قطب زمانه، الگویی متفاوت از ولی فقیه در دوران معاصر ارائه می‌دهد.

۶. نظریه ولایت فقیه امام خمینی(ره)

امام خمینی(ره) از مهم‌ترین شارحان مکتب عرفانی ابن عربی در دوران معاصر است که در آثار عرفانی‌اش مانند شرح دعای سحر، مصباح الهدایة الی الخلافة و الولاية، سر الصلاة، تعلیقات بر فصوص الحکم که پیشتر از آن نقلی صورت گرفت و مصباح الانس به‌صراحت از ابن عربی به عنوان «شیخ کبیر» و «عارف کامل» یاد می‌کند فی الواقع باید بیان نمود که امام خمینی(ره) بسیاری از مفاهیم محوری ابن عربی مانند انسان کامل، ولایت، خلافت، تجلی، و وحدت وجود را به‌صورت خلاقانه در نظام فکری خود جذب و بازتفسیر کرد و از آن نظام سیاسی بیرون کشید. امام خمینی(ره) در مصباح الهدایه و شرح دعای سحر، با الهام از ابن عربی و محمد داود قیصری، تبیینی خاص از ولایت ارائه می‌کند. وی ولایت را حقیقتی وجودی، نوری و متصل به مقام الوهیت می‌داند و می‌گوید ولایت «حقیقت محمدیه» است که در امامان معصوم و اولیای الهی استمرار دارد. از این‌رو، ولایت ظاهری سیاسی تنها هنگامی مشروع است که برآمده از ولایت باطنی باشد. در نگاه سیاسی - عرفانی ایشان بیان صریحی وجود دارد که: (حکومت اسلامی ادامه ولایت الهیه است، و ولایت فقیه از لوازم ولایت ائمه علیهم‌السلام در عصر غیبت است) (امام خمینی(ره)، ۱۳۶۸: ۵۱). در تفسیرهای فقهی صرف (مثلاً نزد نائینی یا آخوند خراسانی)، ولایت فقیه نوعی وکالت یا نیابت اداری از امام معصوم است اما نزد امام خمینی(ره) به‌تبع ابن عربی ولایت امری وجودی و تکوینی است، نه صرفاً قراردادی او در مصباح الهدایه می‌گوید:

(الولاية مبدأ الخلافة، و الخلافة مظهر الولاية) (امام خمینی(ره)، ۱۳۷۷: ۳۷) یعنی ولایت سرچشمه خلافت است و حکومت (خلافت) تجلی آن در عالم خلق می‌باشد. در عرفان ابن عربی، ولایت باطنی و الهی جایگاهی است میان خدا و خلق؛ ولی این ولایت عموماً در ساحت معنوی و فردی باقی می‌ماند. امام خمینی(ره) با تکیه بر همان مفهوم «ولایت کلیه الهیه» مطرح می‌کند که حکومت اسلامی ادامه ولایت رسول‌الله است، و ولایت فقیه تداوم ولایت الهی در عالم سیاست می‌باشد.

در حقیقت امر امام خمینی(ره) ولایت را از یک مقام درونی و معنوی، به ساختار بیرونی و اجتماعی منتقل کرد و به‌این ترتیب، «عرفان سیاسی» به عنوان مبنای مشروعیت حکومت اسلامی شکل گرفت و ایشان عملاً عرفان را از خلوت خانقاه به متن جامعه آورد و سیاست و عرفان را بر پایه مرجعیت فقهی در هم تنیده کرد. اگر در منطق عرفانی، «انسان کامل» واسطه میان حق و خلق است در منطق سیاسی امام خمینی(ره)، فقیه جامع‌الشرایط همان واسطه مشروع میان شریعت الهی و جامعه است و به این ترتیب، منشأ مشروعیت حکومت نه مردم، نه قرارداد اجتماعی، بلکه اتصال به ولایت الهی می‌باشد.

۶.۱. وحدت عرفان و سیاست

در تاریخ اسلام، معمولاً فقیه، فیلسوف و عارف سه جریان جدا بودند که گاهی یکدیگر را نقد نیز می‌کردند، اما امام خمینی(ره) با قرائت ابن عربی وار خود از عرفان، این سه را در هم آمیخت و آن در مدل خاص خود از نظریه ولایت فقیه ظاهر ساخت. در نگاه عرفانی ابن عربی، قدرت، تجلی اسم «القهار الهی» است، و ولی الهی کسی است که این قدرت را در مسیر حق به کار می‌گیرد. امام خمینی(ره) این نگرش را در سیاست جاری کرد. (قدرت سیاسی در اسلام نه برای سلطه، بلکه برای اقامه عدل و هدایت انسان‌هاست) (امام خمینی(ره)، ۱۳۷۸: ۳۹۳). از این منظر قدرت سیاسی در جمهوری اسلامی به عنوان «امانت الهی» تفسیر شد، نه مالکیت شخصی یا طبقاتی، به همین دلیل امام بارها گفت. (ولایت فقیه، ولایت است نه سلطنت!) (امام خمینی(ره)، ۱۳۶۸: ۴۴). دیدگاه عرفانی امام خمینی(ره) به ولایت، او را از سطح یک سیاستمدار ملی به سطح رهبر جهانی دینی ارتقا داد زیرا در منطق ولایت عرفانی، مرز میان «ملت» و «امت» محو می‌شود. بر این اساس و با التفات به پس زمینه عرفانی نظریه ولایت فقیه ایده‌ی صدور انقلاب نه به معنای نظامی، بلکه «انتقال روح ولایت الهی» به ملت‌های مستضعف بود و مفهوم «مستضعفین و مستکبرین» نیز بازتاب همان دوگانگی عرفانی «حق و باطل» در عرصه سیاست جهانی تلقی می‌شود. (امام خمینی(ره) بر پایه‌ی عرفان ابن عربی، سیاست را امتداد سلوک معنوی دانست که (سیاست ما عین دیانت ماست) (امام خمینی(ره)، ۱۳۷۸: ۳۹۶).

۷. پیامدهای تاریخی و معاصر تفاوت‌ها

تفاوت میان مدل صفوی و ولایت فقیه پیامدهای مهمی دارد:

در تاریخ صفوی: شاه اسماعیل با تجلی ولایت عرفانی مشروعیت یافته است، اما محدودیت‌های سیاسی و اجتماعی و شخصی وی و حتی برداشت او از مفهوم ولایت مانع شد که این ولایت به معنای کامل مطلقه تحقق یابد.

در نظام ولایت فقیه: مشروعیت ولی فقیه بر پایه صلاحیت فقهی استوار است و بعد عرفانی به عنوان مکمل مشروعیت، همواره در عمل سیاسی ظهور دارد.

در تحلیل تاریخی و فلسفی: فهم درست مشروعیت و ولایت نیازمند تمایز میان بعد عرفانی و سیاسی است، و عدم توجه به این تمایز می‌تواند موجب برداشت‌های نادرست از مشروعیت حاکمیت صفوی و مدل ولایت فقیه شود.

نتیجه‌گیری

در سطح بنیادین، تفاوت میان «ولایت شاه صفوی (شاه اسماعیل)» و «ولایت فقیه امام خمینی(ره)» صرفاً اختلاف نهادی یا تاریخی نیست؛ این دو نماد دو نحوه‌ی متفاوت ارتباط انسان سیاسی با منبع قدسی قدرت و دو نوع متفاوت تصویب حقیقت دینی در عرصه‌ی عمومی‌اند در واقع شاه اسماعیل صفوی، سالک حاکم بود اما امام خمینی(ره)، فقیه عارف حاکم چراکه در صفویه، قدرت از شخص شاه که سلوک را نیز مطمح نظر داشت می‌جوشید اما در ولایت فقیه، قدرت از ولایت الهی جریان می‌یافت و بر دوش ولی فقیه از باب امانت الاهی قرار می‌گرفت پس صفویه، عرفان را ابزار دولت کرد اما امام خمینی(ره)، دولت را مظهر عرفان کرد. فی‌الجمله بر اساس مطالب مشروحه‌ی فوق، می‌توان به نکات ذیل اشاره کرد:

مسیرهای وصول

شاه اسماعیل از درون یک طریقت صوفی برخاست و خود را مظهر ولایت باطنی (و حتی تجسد حق) می‌دانست اما امام خمینی(ره) از درون حوزه فقهی برخاست و ولایت را حقیقتی الهی دانست که فقیه تنها نایب و مظهر آن است.

مبنای مشروعیت

در مدل شاه اسماعیل صفوی مشروعیت از ولایت ذاتی و قدسی شخص شاه می‌آید و شاه اسماعیل در اشعارش با تخلص «خطایی» حتی متاسفانه در برخی فرازهای خاص و البته نادر خود را مهدی موعود، امام قائم یا تجلی نور الهی معرفی می‌کرد و برای مریدانش، نه فقط سلطان، بلکه ولی مطلق و مرشد کامل می‌خواست باشد! که این نوع ولایت ریشه در عرفان عاطفی و باطنی داشت، نه در فقه. اما در نظریه امام خمینی (ره) مشروعیت از ولایت الهی امام معصوم سرچشمه می‌گرفت که فقیه در عصر غیبت نائب عام او می‌باشد و فقیه ولایت ذاتی ندارد، بلکه ولایت تفویضی دارد یعنی مأذون است، نه معصوم. و اگر ولایت فقیه همان ولایت رسول الله است، از حیث مقام نیست، بلکه از حیث وظیفه و مسئولیت است.

نسبت با عرفان و سیاست

شاه اسماعیل عرفان را به قدرت قدسی شخصی پیوند زد اما امام خمینی (ره) عرفان را به قدرت الهی نهادی پیوند داد زیرا فقیه همان ولی امر است که باید شریعت را در جامعه جاری کند به بیان دیگر در صفویه، «ولی - پادشاه» حکومت می‌کند ولی در جمهوری اسلامی، «ولایت» حکومت می‌کند. در نظریه ولایت فقیه امام خمینی (ره) ولایت ریشه در «ولایت الهی معصوم» دارد و فقیه ولایت ذاتی ندارد بلکه نیابت عامه و اجرایی از امام معصوم را داراست. این ولایت، تکوینی نیست، بلکه «تفویضی-تمثیلی» است یعنی پلی میان حقیقت غیبی و نظم اجتماعی. یعنی در شاه اسماعیل، مقام شخصی و تجلی وجودی حق معیار حقانیت است اما در امام خمینی (ره) رابطه ی حقوقی- شرعی و نسبت متقن با سنت معصومان (ع) معیار است.

رابطه با فقه و شریعت

در نظام شاه اسماعیل، فقه در خدمت طریقت و سیاست قرار گرفت چرا که پس از تثبیت حکومت، فقهای جبل عاملی (مثل کرکی) آمدند تا فقه را با حکومت صفوی سازگار کنند. اما در نظام امام خمینی (ره)، شریعت مبنای همه امور است و ولایت فقیه برای اجرای همان شریعت است که ولایت فقیه نه جایگزین شریعت، بلکه مجری آن است.

مفهوم رهبری کاریزماتیک

در صفویه، رابطه مردم با شاه حالت مرید و مراد داشت (کاریزمای طریقتی) اما در جمهوری اسلامی، رابطه مردم با ولی فقیه حالت امت و امام دارد (مشارکت شرعی- سیاسی). در شاه صفوی، شناخت مشروعیت مبتنی بر شهود طریقت و تجربه‌ی جمعی کاریزمایی مرشدانه میان مردم و خواص مطرح است و شاه به دلیل حضور نمادین نور ولایت مورد احترام تام است و فروپاشی یا تعبیر شخص، فروپاشی نظم مقدس را به دنبال دارد اما در نظریه امام خمینی (ره) مشروعیت کاریزماتیک نیازمند ترکیب استدلال فقهی با شواهد نقلی و ادله‌ی فلسفی است و تلاش عمده، نهادینه‌سازی ولایت است

زبان قدرت حاکم

شاه صفوی زبان قدرتش سلطنتی- تصوفی، اسطوره‌ای و نمادین است و این زبان مرز میان «مقدس» و «منطقی» را محو می‌کند و شخص را مقدس می‌کند حتی ورای شریعت و قانون! اما در ولایت فقیه زبان قدرت، حقوقی- فقهی و نهادی است و هرچند دارای نمادگرایی مذهبی است، اما تلاش برای تبدیل زبان عرفانی به گفتمان مشروعیت‌ساز عمومی و قانونی در آن مشهود است. در واقع گرایش به غلو در حقانیت شخص و امکان‌ساز شدن سرکوب اختلاف‌های دینی یا سیاسی به نام طریقت در زبان قدرت

حاکم صفوی به عینه دیده می‌شود اما در نظریه ولایت فقیه فراهم آوردن چارچوب مشروعیت دینی برای حکومتی مدرن، امکان تداوم رهبری دینی در عصر غیبت و ترکیب فقه و سیاست در سازوکار قانونی قابل رصد و حتی نقد و بررسی است.

و سخن پایانی آنکه این تفاوت‌ها نشان می‌دهد که چگونه یک مضمون معنوی شیعی یعنی (ولایت) بر پایه اندیشه شیخ اکبر از سویی و فقها و زعمای شیعه از سوی دیگری می‌تواند دو گونه‌ی بس متفاوت از سیاست دینی را تولید کند! اگر هدف، «ثبات هویتی و یکپارچگی مذهبی- ملی» باشد، صفویه الگویی کارآمد داشته اما هزینه‌اش تنگ ساختن فضای اختلاف و عقلانیت سیاسی بوده است و اگر هدف، «ایجاد نظام مشروع دینی در چارچوب دنیای مدرن» باشد، نظریه‌ی ولایت فقیه ظرفیت بیشتری در همسویی با سازوکارهای حقوقی و نهادی داشته است.

دولت صفوی و نظریه‌ی ولایت فقیه، هر دو تلاش کردند تا (ولایت ماورایی) را در بستر تاریخ اجتماعی با پشتوانه عرفان جاری سازند اما یکی این ولایت را در قالب (مظهر شخصی) تثبیت کرده و دیگری در قالب نهادی (فقهی- عرفانی) و تفاوت این دو شیوه، تاریخ متفاوتی از مشروعیت و امکان رستگاری سیاسی را به ظهور رساند.

منابع

- ابن عربی، محی الدین. (۱۹۸۵). الفتوحات المکیه فی معرفه الا سرار المالکیه و المکیه. تحقیق د. عثمان یحیی قاهره: الهیئه الم صریه العامه للکتاب.
- حکیم ترمذی، محمد بن علی. (۱۴۲۲ق). ختم الأولیاء. بیروت: المطبعة الکاثولیکیه.
- حیدری، مهدی. (۱۳۹۹). تصوف و سیاست. تهران: مولی.
- خمینی، روح‌الله. (۱۳۶۴). تعلیقات علی شرح فصوص الحکم. پاسدار اسلام.
- خمینی، روح‌الله. (۱۳۶۸). ولایت فقیه: حکومت اسلامی امام خمینی. قم: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- خمینی، روح‌الله. (۱۳۷۷). مصباح الهدایه إلى الخلافة و الولاية. قم: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- خمینی، روح‌الله. (۱۳۷۸). صحیفه امام. قم: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- خوری شرتونی لبنانی، سعید. (۱۳۷۴). أقرب الموارد فی فصح العربیة و الشوارد. قم: منظمه الاوقاف و الشؤون الخیریة. دار الأسوة للطباعة و النشر.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۳۸۳). مفردات الفاظ قرآن. ترجمه و تحقیق همراه با تفسیر لغوی و ادبی قرآن از غلامرضا خسروی حسینی. تهران: المکتبه المرتضویه لاحیاء آثار الجعفریه.
- عفیفی. ابوالعلاء (۱۳۷۰). تعلیقات علی فصوص الحکم. قم: دارالزهرا.
- فیروزآبادی، محمدبن یعقوب. (۱۹۹۵م). قاموس المحیط. بیروت: دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون.
- قیصری، محمد داود. (۱۳۷۵). شرح فصوص الحکم به کوشش استاد سید جلال الدین آشتیانی. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- گیلانی، عبدالرزاق بن محمد هاشم. (۱۳۸۷). مصباح الشریعه و مفتاح الحقیقه منسوب به امام جعفر صادق (ع). تهران: پیام حق.
- منصوری لاریجانی، اسماعیل. (۱۴۰۱). حکمرانی علوی الگوی نظام سیاسی در اسلام. قم: موسسه بوستان کتاب.
- نصر، سید حسین. (۱۳۸۳). سنت عقلانی اسلامی در ایران. ترجمه سعید دهقانی. تهران: قصیده سرا.
- نصر، سید حسین. (۱۳۹۲). جلوه های معنویت در جهان اسلام. ترجمه فاطمه شاه حسینی. قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.