

تأملی در اندیشه سیاسی عزیزالدین نسفی

داود فیراحی*

دانشیار گروه علوم سیاسی دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران

مهدی فدایی مهربانی

دانشجوی دکتری دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران

(تاریخ دریافت: ۱۶/۱۰/۱۳۸۶ - تاریخ تصویب: ۱۶/۱۲/۲۰)

چکیده:

این مقاله به بررسی آراء عزیز نسفی (تولد احتمالی در ۵۹۶ هـ. ق) یکی از عرفا و فلاسفه قرن هفتم هجری می پردازد که در تلفیق عرفان و فلسفه در ایران بسیار موثر بود. وی علاوه بر طرح ایده مراتبی بودن معرفت، مفهوم حرکت جوهری را نیز مطرح کرد که بعدها در مکتب اصفهان تداوم یافت. این مقاله نشان می دهد که چگونه تفکر عزیز نسفی به تأسیس اندیشه سیاسی بر مبنای اندیشه عرفانی در ایران منجر شد. چنین می نماید که این جریان در ایران تداوم یافت و به جریانی مسلط تبدیل شد. اندیشه سیاسی نسفی را می توان اندیشه سیاسی عرفانی نامید و بدین ترتیب مقاله حاضر به بررسی وجوه تأثیر پذیری اندیشه سیاسی ایرانی از آراء عرفانی نسفی درباره امر سیاست می پردازد.

واژگان کلیدی:

معرفت شناسی، هستی شناسی، سیاست عرفانی، سلوک، انسان کامل

Email: Feirahi@ut.ac.ir

* فاکس: ۶۶۴۰۹۵۹۵

برای اطلاع از دیگر مقالات منتشر شده از این نویسنده در این مجله، به صفحه پایانی همین مقاله نگاه کنید.

مقدمه

اندیشه‌های عرفانی یکی از مهم‌ترین جریان‌های مؤثر بر اندیشه سیاسی ایرانی است، که پس از مدتی به رویکردی مسلط در این فحله فکری تبدیل شد. در واقع، اندیشه سیاسی در ایران به مرور بر مبنای اندیشه عرفانی استوار شد. این تأثیر پذیری تنها به اندیشه سیاسی مختص نبود. جاذبه و قدرت اندیشه عرفانی به حدی بود که از قرن هفتم به این سو به عنصر اصلی تمدن اسلامی تبدیل شد. بسیاری از اندیشمندان اسلامی پس از محی الدین ابن عربی (۶۳۸-۵۶۰ هـ.ق) تنها حاشیه نویسانی بر آثار وی بودند. نسفی نیز اگر چه از خود آثار متعدد به جای گذاشت، اما خود نیز از شارحان ابن عربی بود.

بدین ترتیب، باید گفت فلسفه سیاسی در اسلام هرگز تعطیل نشد و از طرفی آنگونه که در اندیشه‌های فارابی، بوعلی و ابن رشد وجود دارد نیز ادامه نیافت (Chittick, 1981:24). بنابراین، ما می‌توانیم از تأسیس اندیشه سیاسی در ایران بر مبنای اندیشه عرفانی سخن بگوئیم. در این میان نسفی یکی از مهم‌ترین اندیشمندان بود که در سخت‌ترین دوران حمله وحشیانه مغولان می‌زیست.

زمینه و زمانه نسفی

عزیز الدین بن محمد نسفی، عارف و فیلسوف قرن هفتم هجری، در شهر نسف در حوالی بخارا دیده به جهان گشود. در دوره نسفی، بخارا یکی از شهرهای بزرگ مشرق زمین و مرکز علم آموزی، ادب و معرفت به شمار می‌رفت. نسف یا نخشب^۱ که عزیزالدین خود آن را به عنوان زادگاهش معرفی می‌کند، در ایالت «سغد» قرار داشت که گویا امروزه به «قرشی» معروف است (نسفی، ۱۳۸۴: ۴۰۳).

اما نسفی در زادگاه خود نماند و با حمله مغول به بخارا بیرون رانده شد. در سال ۶۱۶ قمری مغولان به قول عطاملک جوینی «آمدند و کندند و سوختند و کشتند و بردند و رفتند» و خرابی ویرانی‌های آنان به حدی بود که بسیاری را اعتقاد بر آن شد که قیامت و آخرالزمان فرارسیده است و بسیاری معتقدند به بلایی آسمانی بیشتر شباهت داشت تا واقعه ای تاریخی (آشتیانی، ۱۳۷۶: ۱۰۰).

۱- نسف در آن روزگار از شهرهای عظیم ماوراءالنهر بوده است که اهمیت آن به قرون قبل از اسلام می‌رسیده است. چنانکه گاهی به عنوان ولایتی مستقل در کتب جغرافیا و مسالک و ممالک عنوان می‌شود و در زمانی حکومت بر نسف معادل با «سلطنت» به شمار می‌رفته است. ((ابن خردادبه)) در ذکر نام پادشاهان، نامی هم از نخشبان شاه می‌آورد. حتی به دلیل عظمت و اشتهاری که سابقاً نسف داشته، به آن مثل مکه معظمه، اطلاق ((بلد)) یعنی شهر مطلق می‌شده است (آشتیانی، ۱۳۸۷: بیست).

بنابراین، زمانهٔ نسف، زمانه رنج و اندوه و شاید سخت‌ترین زمانهٔ مردم ایران در تاریخ است. جنایات مغول باعث می‌شد هرکسی زبان در کام فروبرد و خموشی گزیند. اهمیت نسفی برای ما در این است که او در حلقهٔ عرفای مکتب کبرویه^۱ قرار دارد. در واقع در هنگام حمله مغول، کبرویه به رهبری نجم‌الدین کبری (د ۶۱۸ ق) در زمرهٔ معدود حلقه‌های رسمی صوفیانه بود که ایستادگی را بر خمول و عزلت مقدم داشتند. البته مغولان نیز به علو درجه شیخ آگاهی داشتند. وقتی ((چنگیز)) به خوارزم نزدیک شد، رسولی نزد شیخ فرستاد و از او خواست تا از ((جرجانیه)) خارج شود؛ اما شیخ نپذیرفت و گفت: «ما در وقت آسایش و فراغت با این مردم به سر برده ایم، چگونه جایز باشد که در زمان نزول رنج و عنا و حلول و محنت و بلا از ایشان مفارقت اختیار کنم» (ترکمنی آذر، ۱۳۸۳: ۲۹۴). نجم‌الدین کبری ماند و مقاومت کرد و به طرزی دردناک به شهادت رسید و این بر ذهنیت نسفی بسیار تأثیر گذار بود. فردی که سیرهٔ نجم‌الدین کبری را ادامه داد، عزیزالدین نسفی بود. اما نه از طریق شمشیر بلکه از طریق قلم.^۲

بنابراین، ایام زندگی نسفی ایام التهاب و خون جگر خوردن هاست. در این میان یافت نشد فردی که حمله مغولان را کوچک بشمرد و یا اگر دستی در تاریخ نویسی دارد، از آن به راحتی بگذرد. هدف ما از تشریح زمینه و زمانه نسفی، بررسی این نکته است که نسفی در چه محیطی نظریات خود را بیان کرده است. آیا محیطی که نسفی و امثال نجم‌الدین کبری در آن زندگی می‌کردند با محیط زندگی کسانی چون ابن رشد و ابن طفیل در اندلس و یا فارابی و بوعلی یکسان است؟ پاسخ به این سوال بسیار جدی است. ما به هیچ وجه درصدد ارائه متد ساختارگرایانه در این مقاله نیستیم؛ اما به راستی چه کسی می‌تواند ادعا کند که چنین حوادثی که به زعم ابن اثیر تاریخ نمونه آن را به خود ندیده است، بر وی موثر نبوده است؟

آثار نسفی

محققین غربی در زدودن غبار گمنامی از چهره نسفی پیش قدم بوده اند. او در میان غربیان از قرن‌ها قبل شناخته شده بود. در مورد این اندیشمند بزرگ ابتدا در ۱۶۶۵ م، برگردان ترکی

۱ - کبرویه در واقع حلقهٔ صوفیانه‌ای بود که در قرن هفتم پیرامون نجم‌الدین کبری به عنوان یکی از مهمترین صوفیان عصر خود ایجاد شد. کبرویه بعدها به یکی از فرق اصلی تصوف ایرانی تبدیل شد که بویژه در تشریح مشاهدات ربانی و علم رنگ‌ها (الوان) بی مثال بود.

۲ - موله فاصله زمانی میان دوران مغول تا برآمدن صفویه را دوران با اهمیتی برای تاریخ ایران می‌داند و نسفی را در این میان نماینده یکی از نهضت‌های شیعه به شمار می‌آورد که در بین دو عصر مغولان و صفویه جوش و خروش بسیاری داشتند. به عقیده موله اینان کسانی بودند که زمینه را برای ظهور تشیع عصر صفوی فراهم کردند. مرشد نسفی، سعدالدین حمویه، خود یکی از شیعیان اثنی عشری بوده که به نشر آموزه‌های شیعی می‌پرداخته است. قاضی نورالله شوشتری نیز از افرادی است که مدعی شده است حمویه شیعه اثنی عشری بوده است. (نسفی، ۱۳۸: ۳۸)

مقصد اقصای نسفی همراه با ترجمه لاتین آن انتشار یافت. در پی آن در ۱۸۲۱ م تولوک (F. Tholuck) نسفی را در کتاب خود زیر عنوان ((oriental mysticism)) شرح و معنی کرد (ریجون، ۱۳۷۸: ۱۰). پالمر هم در قبل از جنگ جهانی دوم شرح و تفسیری بر مقصدالاقصای نسفی را برای دومین بار به چاپ رساند. فریتس مایر، پژوهشگر شهیر سوئیسی در ۱۹۵۳ م، نسخ خطی نسفی را در یک مقاله معرفی کرد. پس از وی ماریژان موله فرانسوی بود که کتاب انسان کامل نسفی را با مقدمه فاضلانه خود در دهه ۱۳۴۰ ش، به چاپ رساند. این کتاب شامل پیش گفتار هانری کربن و تصحیح و مقدمه ماریژان موله است و توسط دکتر سید ضیاء الدین دهشیری ترجمه شده است. انسان کامل با همکاری نشر طهوری و انجمن ایرانشناسی فرانسه در تهران به چاپ رسیده است. در میان محققین غربی لوید ریجون یکی از قوی‌ترین کارها را ارائه داده است. کتاب ریجون تنها کتابی است که محصول پژوهشی درباره نسفی و با ترجمه استادانه دکتر مجد الدین کیوانی در سال ۱۳۷۸ بوسیله نشر مرکز به چاپ رسیده است. حق وردی ناصری نیز رساله زبده الحقایق عزیزالدین نسفی را تصحیح و مقدمه‌ای خوب هم بر آن افزوده است که بوسیله توسط انتشارات طهوری به چاپ رسیده است. کشف الحقایق نسفی هم که به زعم بسیاری از محققین و پژوهشگرانی که به مطالعه آثار وی پرداخته اند مهمترین اثر نسفی به شمار می‌آید، به تصحیح احمد مهدوی دامغانی و توسط بنگاه ترجمه و نشر کتاب به چاپ رسیده است. همچنین سید علی اصغر میر باقری فرد بیان التنزیل عزیز نسفی را با ۱۳۹ صفحه مقدمه بوسیله انجمن آثار و مفاخر فرهنگی در سال ۱۳۷۹ به چاپ رسانده است.

از دیگر کارهایی که در مورد نسفی صورت گرفته است می‌توان به فصل ششم کتاب ((در آمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران))، نوشته استاد دکتر سید جواد طباطبائی اشاره کرد. گذشته از دیگر کارهای طباطبائی که از غنای علمی و روایی بالایی برخوردار است، در این اثر با نگاهی گذرا و اجمالی سعی کرده است تنها در ۲۰ صفحه به تحلیل اندیشه نسفی بپردازد.^۱

انسان کامل نسفی و سیاست

رسیدن نسفی به ایده انسان کامل در واقع اساسی‌ترین نتیجه تفکرات وی است. نسفی از آنجا که خصلتی تشکیکی برای برای معرفت در نظر می‌گیرد، فردی را که توانسته به بالاترین

۱- علاوه بر اینها از نسفی آثار خطی بسیاری به جای مانده است که در کتابخانه‌های مرکزی دانشگاه تهران، کتابخانه بایزید ولی الدین، کتابخانه ملک، کتابخانه سلیمانیه و کتابخانه مجلس شورای اسلامی موجود می‌باشد که هر یک از آنها در نوع خود بی نظیر است و نیازمند تصحیح و طبع است.

میزان معرفت دست یابد به عنوان انسان کامل معرفی می کند. با توجه به واحد بودن منبع معرفت و وجود (خداوند) در نزد نسفی، کسی که در معرفت به مراتب بالا رسیده است، از لحاظ وجودی نیز در مرتبه تکامل نسبی قرار می گیرد. انسان کامل نسفی در واقع از خصلت مرتبه ای بودن معرفت شناسی وی استخراج می شود (نسفی، ۱۳۸۴: ۴۳۷).

اهمیت سیاسی مبحث کمال در نظر نسفی در بازگشت سالک کامل از دیدار خداوند متحقق می شود. انسان کامل از آنجا که تمامی مراحل معرفت را پشت سر گذاشته است بیش از هر کسی می داند که صلاح مردم در چیست؛ زیرا وی به بالاترین درجه معرفت رسیده است (نسفی، بی تا: ۱۳۳). یکی از حوزه های مهم ارتباط معرفت شناسی و تفکر سیاسی در فلسفه اسلامی در همین نقطه است؛ یعنی آنجا که انسانها بر حسب میزان معرفت نسبت به عالم حضور و عالم غیب از شأن وجودی برخوردار می شوند. بدیهی است که انسانی که در این میان به اوج قله معرفت رسیده است، انسان کامل و به بیان نسفی ((خلیفه الله)) خوانده می شود و خلاق نیازمند هدایت و رهبری وی هستند. نسفی تأکید می کند که اطاعت از چنین فردی واجب است (نسفی، ۱۳۷: ۷۸).

سالک کامل پس از دیدار خداوند به حالتی هوشیارانه می رسد و به تعبیر نسفی آزاد می شود. کاملان آزاد خود به دو دسته تقسیم می شوند: ۱- کاملان آزادی که عزلت و قناعت و خمول اختیار می کنند و ۲- کاملان آزادی که رضا و تسلیم و نظاره کردن اختیار می کنند. گروه نخست از روی نهادن دنیا و اهل دنیا به سوی ایشان می ترسند و از آن می گریزند. اما گروه دوم می دانند که آدمی نمی داند که به آمد وی در چیست. بنابراین از آنچه از دنیا و اهل دنیا به وی روی نهد، نمی گریزند (نسفی، ۱۳۸۴: ۱۰). اینان از نظر نسفی کاملانی هستند که در صورت لزوم و ضرورت اجتماع به سیاست نیز می پردازند. چون ممکن است این پیش آمد به حال آنان و دیگران سودمند افتد. نسفی می گوید که خود با هر دو گروه مدتی را بسر برده است و گروه دوم را ترجیح می دهد. از نظر نسفی وظیفه انسان کامل کمک به دیگران است. حتی وی در جایی اشاره می کند که وظیفه انسان کامل نهادن قانون و قاعده نیک در میان مردم است (نسفی، همان: ۶).

انسان کامل اجباری ندارد که مردم به فرامین وی گوش فرا دهند بنابراین، اندیشه نسفی در خصوص سیاست کاملاً مردمی است. ولی این هرگز بدین معنی نیست که وی نماینده نوعی تفکر دموکراتیک است. عدم شکل گیری حوزه های غیر دموکراتیک تفکر در اسلام نیز بدین دلیل بوده است که حکمت اسلامی به طرز پیچیده با معرفت شهودی گره خورده است و گذشته از آنکه خود حکما و متألهین اسلامی غالباً عارف نیز بوده اند، اساس معرفت شناسی در تمدن اسلامی بدلیل ارتباط با شریعت حوزه ای صرفاً عقلانی نبوده است. حتی ابن سینا یکی

از مشهورترین فلاسفه مشائی عالم اسلام، در کتابی با نام منطق المشرقین که مشتمل بر چهل مجلد بوده و اکثر آن در حمله مسعود غزنوی به ایران به آتش کشیده شد، می‌نویسد: ((کتابهای شفاء و اشارات را ما برای عوام نگاشته ایم، ما به حکمتی دست یافته ایم که مختص خواص است!)) (زنجانی اصل، ۱۳۸۳: ۲۹۸). با این وصف چندان عجیب نبوده که سهروردی می‌گوید من حکمت اشراقی را آنجا آغاز کردم که این سینا آنجا تمام کرد. در واقع ابن سینا هم همانند اکثر فلاسفه اسلامی شخصیتی است که باید از وجوهی دیگر از آنچه که تا کنون معرفی شده است، نیز مورد مطالعه قرار گیرد (shahaby, 1973: 24).

در نتیجه، چنین رویکردی به مقوله معرفت بدون شک یک نتیجه اساسی بر پیکر فلسفه اسلامی به جای نهاد و آن تقسیم معرفت به معرفت عامه و معرفت خواص بود. این تقسیم مبتنی بر مراتب معرفت است که بحثی بنیادی در معرفت شناسی اسلامی است. این تقسیم بندی طبعاً انسانها را نیز به دو گونه تقسیم می‌کند و تبعات سیاسی این جریان قابل پیش بینی است. به همین دلیل نیز هست که در اسلام اساساً دانش و قدرت پایه پای هم حرکت کرده اند.

اگر دانش را در معنای غیرمتعارف آن یعنی معرفت شهودی در نظر بگیریم، باید دید چه نوع قدرتی را نتیجه می‌دهد. عزیزالدین نسفی یکی از عرفایی است که می‌تواند مورد مطالعه ما قرار گیرد. نسفی در این زمینه با تقسیم انسان کامل، به انسان کامل دانا و انسان کامل توانا، نشان می‌دهد که در نظر او مرد سیاسی باید در هر صورت تابع دانش باشد. نوع مطلوب سیاست برای نسفی این است که مرد سیاسی که به کمال نیز رسیده است، باید هم از دانایی و هم از توانایی برخوردار باشد:

ای درویش! انسان کامل سر عالم است، و قطب عالم است، از جهت آنکه به علم، محیط عالم است، هر یک را به جای خود می‌دارند و می‌بینند. و آدمیان جمله به وی می‌گردند. افلاک و انجم دو قطب دارند، و بر آن دو قطب می‌گردند، یکی قطب شمالی و یکی قطب جنوبی. و آدمیان هم دو قطب دارند، و بر آن دو قطب می‌گردند، یکی انسان دانا و یکی انسان توانا. اگر یک کس هم دانا بود و هم توانا باشد، کار بر وی آسانتر بود، اما این چنین کم افتد که یک کس هم مظهر علم شود و هم مظهر قدرت بود. چون دو باشند و با هم اتفاق کنند، و مظهر قدرت مطیع و فرمانبردار مظهر علم شود، کار عالم زود راست شود، و مردم راست گفتار و راست کردار شوند و در راحت و آسایش افتند، از جهت آنکه ایشان هردو جمله عادات و رسوم بد از میان مردم بردارند و قاعده و قانون نیک بنهند، یکی به علم و لطف مردم را به نیکی می‌خواند، و یکی به سیاست و قهر مردم را از بدی باز می‌دارد (نسفی، ۱۳۸۴: ۴۴۲).

انسان کامل و نقش خلیفه الهی

نسفی فردی را که توانسته است در شناخت به کمالی نسبی دست یابد و عالم صغیر را تمام کند، خلیفه خدای در عالم کبیر تلقی می‌کند. نسفی وقتی از تشابه عالم کبیر و عالم صغیر سخن می‌گوید، بحث خود را به خلیفه بودن انسان کامل در عالم مرتبط می‌کند. از آنجا که در نظر نسفی ((عقل خلیفه خدای است و نمودار عقل اول است، از جهت آنکه عقل اول در عالم کبیر خلیفه خدای است)) (نسفی، ۱۳۸۱: ۱۰۱). بنابراین هر آنکه در عالم به اوج عقل رسیده است، خلیفه خدای روی زمین است:

این رونده که عالم صغیر را تمام کرد، در عالم کبیر نایب و خلیفه خدا شد . . . و این تجلی اعظم است (نسفی، ۱۳۸۴: ۱۳۸).

تشابه میان عالم صغیر و عالم کبیر همواره در میان حکمای مسلمان به نتایج سیاسی منتج شده است. از این منظر است که همواره فلسفه و فقه سیاسی در عالم اسلام، حدودی از ارتباط را میان قدرت و دانش متصور بوده است. از آنجا که در عالم صغیر عقل فرمانده بدن است و در واقع تمام قوت و تحرک بدن تحت کنترل و فرمان عقل است، در عالم کبیر نیز فرماندهی عالم کبیر و پادشاهی می‌باید از آن فرد دانشمدار باشد. در دیدگاه سنتی همانگونه که صلاح تمام اعضای بدن توسط عقل تشخیص داده می‌شود و اگر عقل نباشد دیگر اعضا آسیب خواهند دید. بنابراین در عالم کبیر هم خیر و صلاح مردم در گرو این دانشمدار خیر خواه است. البته دانشمدار مورد نظر در هر حوزه ای عنوانی یافت که مرتبط با تعریف آن حوزه از دانش بود. فلاسفه چنین کسی را فیلسوف دانستند، عرفا عارف و فقها وی را فقیه نامیدند. فقها بر علم ظاهر تأکید داشتند و عرفا بر علم باطن. در ابتدا فقها بر عرفا تفوق داشتند و خود را وارث علم انبیاء می‌دانستند. ولی اندیشه های سید حیدر آملی نقطه عطف در این زمینه بود. سید حیدر در واقع ایرادی اساسی را به فقها وارد کرد؛ استدلال وی بر این بود که طبق حدیث ((العلماء ورثه الانبیاء))^۱، این فقها نیستند که مصداق علم در حدیث مزبور قرار گرفته اند بلکه از آنجا که علم نبی علمی باطنی بوده است و نه علم ظاهر، پس مصداق علماء در حدیث فوق عرفا هستند که به علم باطن می‌پردازند و نه فقها. البته ایرادی که سید حیدر بر تأویل این حدیث از سوی فقها گرفته بود، پیش‌تر بوسیله نسفی (البته نه به صورت ایرادی بر فقها) نیز مطرح شده بود.^۲ نسفی بارها اعلام کرده است که علم اهل وحدت و به تبع آن انسان کامل، بالاتر از علم اهل شریعت و فقها قرار دارد و از همین منظر مصداق علماء را در حدیث مزبور،

۱- این حدیث را الگار در مجموعه های بخاری، مسلم، ابوداود و ابن حنبل پیدا کرده است. (ریجون، پیشین: ۳۲۱)

۲- البته مفهوم میراث بردن از پیامبران برمی‌گردد به سده سوم هجری که سهل سُتری، نور محمدی، یعنی منشأ کلّ خلقت را مورد بحث قرار داد. (ریجون، همان: ۲۹۸)

عرفا دانسته است و نه فقها. لوید ریجون معتقد است این بدان معناست که مفهوم ولی، آنطور که نسفی و دیگر صوفیان هم عصر وی وصف کرده اند، متضمن معنای سیاسی و اجتماعی بسیار مهم بود (ریجون، پیشین: ۲۹۷). چرا که نسفی در تعبیر حدیث مزبور، انسان کامل را به عنوان نایب پیامبران می داند:

بعد از شناخت و لقای خدای [انسان کامل] هیچ کاری برابر آن ندید و هیچ طاعتی بهتر از آن ندانست که راحت به خلق رساند و هیچ راحتی بهتر از آن ندید که با مردم چیزی گوید و چیزی کند که مردم چون آن بشنوند و به آن کار کنند، دنیا را به آسانی بگذرانند و از بلاها و فتنه های این عالمی ایمن باشند و در آخرت رستگار شوند. و هرکه چنین کند، وارث انبیاء است، از جهت آنکه علم و عمل انبیاء میراث انبیاء است و علم و عمل انبیاء، فرزند انبیاء است. پس میراث ایشان هم به فرزند ایشان می رسد (نسفی، ۱۳۸۴: ۶).

نسفی معتقد است انسان کامل وارث انبیاء است و بنابراین میراث انبیاء که در نزد نسفی علم و عمل انبیاء است نیز به انسان کامل رسیده است. این حدیث همواره یکی از تکیه گاه های مهم مسلمانان در بحث پیرامون سیاست بوده است. این بحث که به راستی کدام گروه وارثان پیامبر هستند و جانشینان وی در حکم رانی اند، در عالم اسلام سابقه ای دیرینه داشته است. نسفی نیز در این میان موضع خود را مشخص کرده است. از آنجا که در نظر وی میزان و سنخ معرفت بنیانی ترین عنصر هرگونه تحلیل درباره هر چیزی است، وی معتقد است که انسان کامل بدلیل اتصال به علم باطن، وارث علم پیامبر است. از آنجا که در نظام فکری نسفی هرگونه نتیجه گیری درباره معرفت، نتایجی نیز به لحاظ عملی دارد، بنابراین وی معتقد است انسان کامل وارث عمل پیامبر نیز هست. از این مرحله به بعد جایی است که سخن نسفی را باید لمس کرد؛ مهم ترین عمل پیامبر همواره در تأویل این حدیث تشکیل حکومت در بلاد اسلام بوده است.

عرفا و صوفیه برخلاف فلاسفه خلیفه عالم صغیر را نه عقل، بلکه دل دانستند. نسفی هم در جای دیگری بر همین اعتقاد است (نسفی، همان: ۸۹)؛ اما نسفی وقتی عقل را در عالم صغیر خلیفه خداوند می داند، عقل را مشکک می داند و اوج آن را عقل اشراقی می داند که انسان کامل بدان رسیده است (نسفی، ۱۳۸۱: ۱۰۱). جایگاهی که عقل در بدن آدمی و عالم صغیر دارد و تشبیه آن در عالم کبیر همواره در میان مسلمانان دارای نتایج سیاسی نیز بوده است. به نظر می رسد اگر در عالم صغیر عقل نماد خردورزی و قوه تصمیم گیری است و شیطان نفس آدمی نماد کج روی است، در عالم کبیر نیز به تبع عالم صغیر خردمندی وجود دارد که نماینده راه ثواب است و ابلیسی وجود دارد که بر راه خطا اصرار دارد. پس همانگونه که در عالم صغیر آدمی باید از شیطان دوری کند و از عقل پیروی کند تا به خیر برسد، در عالم کبیر نیز پیروی از

مرد خردمند و دوری از ابلیس راه رسیدن مردم به خیر است. در همین نقطه است که اندیشه سیاسی در عالم اسلام همواره با مفهوم سعادت مرتبط می‌شود. در نزد نسفی نیز سعادت یکی از مفاهیم محوری و کلیدی در اجتماع محسوب می‌شود. صرف نظر از سعادت دنیوی که برای نسفی راحت و امنیت مردم و زندگی همراه با آرامش است (نسفی، ۱۳۴۴: ۱۶۸)، سعادت حقیقی نزد وی در گرو رسیدن به وجود حقیقی (خداوند) است (ریجون، پیشین: ۱۸۱). بنابراین هرآنکه به خدای نزدیکتر است، سعادت‌مندتر است. مرد سیاسی باید شرایطی را برای مردم ایجاد کند تا مردم بتوانند زمینه کسب سعادت دنیوی و اخروی را توأمان داشته باشند. نسفی می‌گوید چنین فردی باید خود دایره را تمام کرده باشد و به تکامل رسیده باشد تا بتواند دیگران را نیز به تکامل برساند:

ای درویش! هرکه دایره تمام کرد، عالم صغیر را تمام کرد و به نهایت مقامات انسانی رسید، و انسان کامل شد. و هر که عالم صغیر را تمام کرد، در عالم کبیر نایب و خلیفه خدا گشت. اکنون کار وی آن باشد که دیگران را تمام کند. و هرکه عالم صغیر را تمام نکرده باشد، در عالم کبیر نایب و خلیف خدا نتواند بود، هرچند سعی بسیار کند تا درین عالم پیشوا گردد، او را میسر نشود. و این سخن به غایت بر اصل است، از جهت آن که کسی را که خود را تمام نکرده است، دیگران را چگونه تمام کند؟ و اگر کسی خود را راست نکرده است، دیگران را چون راست گرداند؟ (نسفی، ۱۳۸۴: ۱۵۰)

همچنین در این عبارت نسفی نشان می‌دهد که پیشوائی مردم باید شامل خصائص روحانی نیز باشد و در واقع چنین کسی پیشوای اصلی مردم است، در غیر این صورت تلاش‌های فردی که دارای ویژگی مزبور نیست به نتیجه نمی‌رسد. این جملات نسفی در زمره کنایه‌های ظریف اوست؛ روی سخن نسفی با حکام زمانه است که به یقین در نظر نسفی مشروعیت ندارند.

ساختار اندیشه سیاسی آرمانی نسفی

دانش در اندیشه سیاسی نسفی به قدری از اهمیت برخوردار است که وی معتقد است اگر مرد سیاسی تابع دانش انسان کامل نباشد و ((برخلاف زندگی کند)) مردم نیز به کجی و ناراستی خواهند رفت. از این جمله نسفی می‌توان کاملاً فهمید که چه نوعی حکومتی را مطلوب می‌شمارد؛ نسفی حاکمی را که تابع انسان کامل نیست، فردی می‌داند که بر راه خلاف زندگی می‌کند و از این جهت نشان می‌دهد که نوع درست نظم سیاسی در نظر وی، آنگاه است که قدرت تابع دانش انسان کامل (دانش شهودی) باشد (نسفی، همان: ۴۵۲). زیرا در این

صورت می‌توانند به کمک هم قاعده و قانون نیک در میان مردم نهند و برای مردم راحت و امنیت به ارمغان آورند و اگر غیر این صورت باشد نسفی این گونه هشدار می‌دهد:

... و اگر مظهر قدرت مطیع و فرمانبردار مظهر علم نشود و برخلاف زندگانی کند، مردم در رنج و زحمت باشند و عادات و رسوم بد در میان مردم پیدا آید و ظلم و جور ظاهر شود، و مردم بی رحم و شفقت شوند و بر یکدیگر رحم و شفقت نکنند. راستی از میان خلق برخیزد. الناس علی دین ملوکهم (نسفی، همان: ۴۴۲).

اینکه عزیز معتقد است انسان کامل وی توانائی نهادن قاعده و قانون نیک در میان مردم را می‌تواند داشته باشد، نقش سیاسی انسان کامل وی را پررنگ تر می‌کند. انسان کامل باید بتواند همزمان هم مظهر علم باشد و هم مظهر قدرت و این نوع مطلوبِ نظمی سیاسی است که نسفی در پی آن است. با این حال، نسفی به شیوه اکثر اندیشمندان سیاسی که یک وضع آرمانی را تصور می‌کنند، ادامه می‌دهد که چنین شرایطی کمتر بوجود می‌آید و از این بابت یک راه حل وجود دارد و آن این است که مرد سیاسی که مظهر قدرت است، تابع دانش انسان کامل باشد و از او پیروی کند. بدین ترتیب، نسفی نشان می‌دهد که اداره امور اجتماع باید طبق دانش شهودی انسان کامل باشد، حال می‌تواند بی واسطه یا با واسطه باشد. اما در این نمی‌توان شک نمود که انسان کامل برترین خلاق و شایسته‌ترین آنها برای این امر است. نسفی در کشف الحقایق هم به این نکته اشاره دارد و درباره برتری انسان کامل دانا می‌گوید:

«آن کس که دارای این احوال است، برکسی که این احوال را ندارد، برتری و فضیلت دارد. اما این فضل زمانی محمود است که در انسان دانا قرار داشته باشد، زیرا این قدرت و توانایی در انسان دانا، سبب هدایت و راحت مردم و در انسان نادان سبب رنج و ضلالت می‌گردد» (نسفی، ۱۳۴۴: ۹۳).

از طرفی به زعم نسفی تنها کسی که به مردم راحت و آسایش می‌رساند، می‌تواند از نور توحید مدد گیرد؛ اگر مرد سیاسی ظلم کند و بخواهد از نور توحید مدد گیرد، فسادی مضاعف است:

«از نور توحید کسی برخوردار تواند بود که در وی ظلمت فساد نباشد، که اگر کسی در ظلمت فساد باشد و نور توحید حاصل کند، نور توحید فساد وی شود فساد وی مضاعف گردد، از جهت آن که چراغ، مرد دزد را مدد گردد و مدد دزدی شود و مر سلاح را مدد خصمی گردد» (نسفی، ۱۳۷۹: ۲۱۳).

مرد سیاسی عزیز باید طهارت باطن داشته باشد و اوج طهارت در انسان کامل است. نسفی در ادامه می‌گوید اگر چنین کسی یافت شد و طهارت نداشت باید چگونه با وی رفتار نمود:

اولیاء گفته اند که رفع شرک اهم است از جهت آن که ظلمت فساد را جز به نور توحید دفع نتوان کردن که نور توحید به مثابه نور آفتاب است و ظلمت فساد به مثابت ظلمت شب است. و ظلمت شب را به هیچ چیز دیگر رفع نتوان کردن الا به نور آفتاب که طلوع کند. و چون طلوع کرد، ظلمت شب به هزیمت شد (نسفی، همان: ۲۱۴).

نسفی در اینجا به زبان رمز سخن می گوید زبانی که نسفی مجبور است انتقادات سیاسی خویش را به این زبان بیان کند. استیلا و وحشیانه مغولان زبان در حلقوم نگه می داشت. ظلمت و تاریکی استیلا و مغولان از نظر نسفی همپایه شرک است که می باید دفع شود و این امر چیزی است که اولیاء گفته اند.

نسفی عالم را به مشکلاتی تشبیه می کند که از آن نور الهی متصاعد است. وی معتقد است نور وجود الهی در عالم وجود دارد و انسانها همانند دریچه های این مشکلاتند که نور از آنها به بیرون می آید. در این میان هر دریچه ای (انسانی) بنا به میزان استعداد خود، میزانی از نور را به بیرون متصاعد می کند (نسفی، بی تا: ۱۸۷). آنکس که بالاترین میزان نور الهی از وی متصاعد می شود او انسان کامل است. در واقع نسفی در این جمله معتقد است ظلمت فساد را به هیچ چیز دفع نمی توان کردن الا به نور توحید. به لحاظ عملی از آنجا که در نظر نسفی انسان کامل که عالم صغیر را تمام کرده است و در عالم کبیر خلیفه خدا شده است، باید زمام هدایت مردم را بدست گیرد. از طرفی انسان کامل است که مظهر نور الهی است و نزدیکترین جایگاه را به ساحت ربوبی دارد؛ بنابراین راه درست این است که ظلمت شب با آمدن انسان کامل از میان برود. وظیفه مردمان در این میان این است که تابع انسان کامل باشند. انسان کامل از آنجا که به کمال رسیده است، بهترین فرد برای هدایت خلق است.

بنابراین در اندیشه نسفی انسانها به دو دسته تقسیم می شوند: کاملان و ناقصان. بدیهی است که برای نسفی، افرادی که به تکامل نرسیده اند و عالم را آنگونه که در حقیقت هست نمی توانند ببینند، باید تابع انسانی باشند که به تکامل رسیده است. در واقع از نظر نسفی چنین کسی به ((بلوغ)) و حریت رسیده است و می داند که حقیقت عالم چگونه است. نسفی بلوغ انسان کامل را در این می داند که وی تمامی مراتب معرفتی و سلوک عقلانی (که اوج عقلانیت در نزد وی به کشف و شهود می رسد) را طی کرده باشد و به شناختی مناسب از جهان رسیده باشد. چنین کسی به مقام حریت نیز رسیده است و آزاد گشته است، چه از نظر نسفی گرفتار بودن در حجاب های معرفتی است که تقید است و نه آنگونه که کانت می گوید توسل به عقل فعال. بنابراین معیار تکامل در این میان مرتبت معرفتی افراد است. با وجود این، اندیشه نسفی هرگز رنگی از اقتدارگرایی را به خود نمی گیرد. بالاتر گفتیم که «اندیشه نسفی در مورد سیاست کاملاً مردمی است، ولی این هرگز بدین معنی نیست که وی نماینده نوعی تفکر

دموکراتیک است». ما دموکراسی را اساساً مفهومی می‌دانیم که متولد دنیای غرب است. اما مردمی بودن چنین نیست. باید گفت نوع حکومت مطلوب و آرمانی برای نسفی کاملاً مشخص است و از این منظر خود را به وادی نسبت‌گرایی و تکثر‌گرایی نمی‌کشاند که همه حکومت‌ها را به یک اندازه مشروع و مطلوب بداند؛ پس ادعای رسیدن به شناخت هرگز به این معنی نیست که ما اقتدار را از حوزه معرفتی به مثابه عالم ایده‌ها به حوزه سیاسی و اجتماعی به عنوان عالم عینیات بیاوریم (See to: Nasr: 1959).

نسفی در عین اینکه نوع مطلوب حکومت خود را مشخص می‌کند، هیچ اجباری در پذیرش آن از سوی مردم ندارد و حتی در صورت پذیرش آن هم هیچ سلطه‌ای را بر مردم برای ادامه قبول حکومت ایجاد نمی‌کند. در نتیجه هیچ اجباری برای مردم در رد یا قبول حکومت مطلوب نسفی وجود ندارد. مردم در انتخاب حکومت اختیار تام دارند و همانطور که نسفی می‌گوید مردم اگر عاقل باشند گوش می‌کنند و گرنه توجهی نمی‌کنند (نسفی، ۱۳۸۴: ۱۳۹). به نظر می‌رسد نسفی در تعیین حکومت تنها از باب امر به معروف عمل می‌کند که قائم به تکلیف است و نه قائم به نتیجه.

اوج مقام حریت انسان کامل در نظر نسفی زمانی است که «توانگری و درویشی به نزدیک او یکسان باشد» (نسفی، ۱۳۴۴: ۱۴۶). نسفی می‌گوید تعلق به هر چیزی چه مثبت و چه منفی، مذموم است، زیرا «یکی را جامه کهنه بت بود و یکی را جامه نوبت باشد. آزاد آن است که او را هر دو یکی بود» (نسفی، ۱۳۸۴: ۱۳۷). سیاست نیز در نظر نسفی از همین باب مورد بررسی قرار گرفته است، زیرا آنچه مهم است عدم تعلق به آن است و انسان کامل می‌تواند حکومت را بدست گیرد و راحت به خلق رساند. آنکس که تعلق به سیاست دارد هم در بند است و آنکه تعلق به ترک آن دارد هم در بند است. کامل آن است که وقتی نیاز به وی هست دریغ نرزد. در واقع چنین کسی است که توانسته است به مقام ترک برسد. به زعم نسفی «هرکجا که ترک باشد ما را به یقین معلوم می‌شود که آنکس معرفت دنیا و آخرت و خدای دارد و هرکجا ترک نباشد، ما را هم به یقین معلوم شود که آنکس معرفت دنیا و آخرت و خدای ندارد» (نسفی، بی‌تا: ۱۴۲).

مقام ترک در نظر نسفی هرگز آنگونه که به غلط تصور شده است به معنی عزلت از جهان پیرامون و کنج خمول برگزیدن نیست. بلکه ترک تعلق است و نه ترک نفس امر: «ترک، ترک فضولات است و نه ترک مالا، از جهت آنکه چنانکه مال بسیار ناپسندیده و مانع راه است، ترک مالا، هم ناپسندیده و مانع راه است، از جهت آنکه آدمی را قوت و لباس و مسکن به قدر ضرورت ضروری است. اگر جمله را ترک کند محتاج دیگران شود و طمع

آید، و طمع أم الخبائث است. هر که مالابداً دارد نعمتی عظیم دارد و هر که مالابداً ندارد محنتی عظیم دارد» (ریجون، ۱۳۷۸: ۱۹۱).

از نظر نسفی «مقام حریت و آزادی قطع پیوند است و مراد از آزادی و قطع پیوند آنست که هردو طرف یکسان باشد» (نسفی، ۱۳۴۴: ۱۴۶). حاکم مطلوب نسفی نباید در پی منفعت خود باشد، بلکه هرچه دارد را عاشقانه باید در راه خدمت به خلق قرار دهد (نسفی، ۱۳۸۴: ۲۷۴). زیرا هرگونه خواهشی برای عزیز، تعلق است. نسفی غلام همت آنکس است که زیر چرخ کبود، زهرچه رنگ تعلق پذیرد آزاد است. برای نسفی حتی انسان کامل می تواند پادشاه باشد و باغ و بستان هم داشته باشد، اما تعلقی بدان نداشته باشد و از راحت رساندن به مردم غافل نشود: «ای درویش! تا این گمان نبری که آزاد را خانه و سرای نباشد و باغ و بستان نبود. شاید که آزاد را خانه و سرای باشد، و باغ و بستان، و حکم و پادشاهی بود، اما آمدن پادشاهی و رفتن پادشاهی هردو پیش او یکسان باشد، و ردّ و قبول خلق هر دو پیش او یکسان بود. اگر قبولش کنند، نگوید که من ردّ می خواهم، و اگر ردّش کنند، نگوید که من قبول می خواهم. این است معنی بلوغ و این است معنی رضا و تسلیم. هر که دارد مبارکش باد! . . . ای درویش! هر کاری که سبب راحت دیگری نیست، بر آن عادت مکن! که چون عادت کردی آن کار بت تو گشت و تو بت پرست گشتی» (نسفی، همان: ۱۸۰).

نکته جالب توجه در نسفی آنجاست که حاکم مطلوب وی باید کاملاً در خدمت و راحت مردم باشد و این نکته را تا بدانجا پیش می برد که هرآنکه فکری غیر از این دارد را بت پرست می داند^۱ (نسفی، ۱۳۴۴: ۲۰). برای عزیز بدترین کارها برای مردم سیاسی این است که از زمین سیاست منفعت شخصی را درو کند. نسفی با اینکه در پایان رساله بیستم الانسان الکامل، از این می نالد که «احوال این عالم ثباتی ندارد» و در این عالم و انفس زندگی بسیار مشقت بار شده است، ولی این را نیز بیان می کند که باید واقعیات زندگی را نیز لحاظ کرد و «به واسطه احتیاج، با ناجنسان هم صحبت می باید بود» (نسفی، ۱۳۸۴: ۲۸۳). او تأسف خوردن خود از زندگی در آن زمانه را در این حکم که باید در همین حال به مردم خدمت کرد دخیل نمی کند و می گوید که انسان کامل وی رسالتی جز خدمت به مردم ندارد. انسان کامل نسفی «با هیچ کس و هیچ چیز جنگ ندارد و با همه به صلح است» (نسفی، همان: ۲۸۴).

با اینکه نسفی رسیدن انسان کامل به سیاست و حکومت را شایسته وی می داند اما تصریح می کند که او در زمانه وی که زمانه آشوب است، توانایی این کار را ندارد. حاکم نسفی باید

۱- نسفی راحت رساندن و خدمت کردن به مردم را تا بدان حد مهم می داند که در تعریف تصوف گفته است: ((تصوف

خدمت است بی منت.)) (نسفی، ۱۳۴۴: ۲۰)

کسی باشد که «با خلق عالم به یکباره به صلح باشد، و به نظر شفقت و مرحمت در همه نگاه کند، و مدد و معاونت از هیچ کس دریغ ندارد و هیچ کس را به گمراهی و بی راهی نسبت نکند و همه را در راه خدای داند و همه را روی در خدای بیند» (نسفی، همان؛ ۱۰۷). اما در اغلب موارد چنین نمی شود. یکی از جملات کلیدی نسفی می تواند به بهترین وجه موضع سیاسی واقع گرای وی را برای ما مشخص کند:

«ای درویش! وقت باشد که انسان کامل صاحب قدرت باشد و حاکم یا پادشاه شود، اما پیداست که قدرت آدمی چند بود و چون به حقیقت نگاه کنی عجزش بیشتر از قدرت باشد و نامرادیش بیش از مراد بود. انبیاء و اولیاء و ملوک و سلاطین بسیار چیزها می خواستند که باشد و نمی بود. و بسیار چیزها نمی خواستند که باشد و می بود» (نسفی، همان: ۱۳۶).

همچنین نسفی در کشف الحقایق وقتی می گوید همواره نباید از عالم توقع داشت که طبق روال باشد و مراد از نامرادی بیشتر است، ابتدا در مثالی که برای سخن خود در روزگارش می زند از این گلایه می کند که ((ای درویش! تو را از این سخن چرا عجب آمد؛ اگر به کفایت است، بی کفایت سلطان عالم چراست؟)) (نسفی، ۱۳۴۴: ۶۷) نسفی می خواهد نارضایتی خود را از سلطان زمانه اعلام کند و نهیب می دهد که ((المکافه فی الطبیعه واجبه))، و سپس می آورد:

چو بد کردی مباش ایمن زآفات که واجب شد طبیعت را مکافات
 اشاره و کنایه نسفی به مغولان در انتقاد از عملکرد آنان گاهی به هیئت استعاری نمودار می شود. وی از ((آن طایفه)) به دلیل آنکه در خدمت خلق نیستند گلایه می کند:

باید که تو چنان شوی که همه روز از تو نیکی و راحت، ریزان باشد بی اختیار تو. همچو آن طایفه مباش که همه روزه از ایشان بدی و رنج، ریزان است. . . بدنفس است آنکه همه روزه رنج به مردم رساند و رنج مردم خواهد به زبان یا به دست یا به مال. چون معنی بدی را بدانستی باید که از آن دور باشی. و نیک نفس است آنکه همه روز راحت مردم خواهد و همه وقت راحت به مردم رساند، به زبان یا به دست یا به مال (نسفی، ۱۳۸۱: ۱۰۸).

عزیز از اینکه ((خرس و خوک و گرگ و پلنگ حاکم اند و خلیفه خدای محکوم ایشان است)) (نسفی، ۱۳۸۴: ۴۷۸) می نالد و اوج انتقادات خود را از وضع سیاسی زمانه اش نشان می دهد. برای نسفی نشستن انسان کامل بر تخت، مایه سعادت خلق است و به همین دلیل اینکه چنین کسی بر تخت نشیند را ((حیفی عظیم)) می داند (نسفی، همان: ۱۹۱). بدین ترتیب نسفی خود را به کنج عزت و خمول نمی کشاند. بر خلاف برخی محققین که نسفی را مخالف سیاست و فردی زاویه نشین دانسته اند (طباطبائی، ۱۳۸۳: ۱۷۰)، نسفی آنکه که معنای سلوک را بیان

می کند، معتقد است پادشاه هم می تواند اهل سلوک باشد و در عین ریاست بر امور دنیوی، سلوک معنوی نیز داشته باشد:

سلوک طلب است و سالک شاید که در خانقاه باشد و شاید که در کلیسا بود و شاید که در پادشاهی بر تخت باشد، پس هر که طالب است، سالک است (نسفی، ۱۳۴۴: ۱۲۶).
 بنابراین میان سیاست و سلوک منافاتی وجود ندارد، چه سیاست اساساً حق فردی است که به نهایت سلوک رسیده است. اما زمانه مساعدِ خلافت وی نیست. نسفی به پیروی از غالب فلاسفهٔ مسلمان حکومت جور را از بی حکومتی بهتر می داند و بیان می کند که نبود حکومت ضررهای بسیاری دارد که حکومت جور ندارد. حکومت مطلوب و آرمانی نسفی، حکومت انسان کامل است اما زمانه به کام نیست و بنابراین ((خرس و خوک و گرگ و پلنگ حاکم اند و خلیفه خدای محکوم ایشان است.)) (نسفی، ۱۳۸۴: ۴۷۸)

نتیجه

اشاره ای که بالاتر نسفی در تقسیم کاملان به دودسته کاملان آزاد و غیر آزاد کرده است، برای ما اهمیت بسیاری دارد، زیرا می توان دو گروه فکری را در حوزه اندیشه سیاسی بر مبنای همین تفکر متمایز کرد. در واقع در بحث مربوط به انسان کامل، در جامعه معاصر اسلامی می توان این دو گروه را مشاهده کرد که میراث دار دو دیدگاه تاریخی نسبت به این مبحث اند. گروه نخست که به اکتسابی بودن مقام انسان کامل معتقد بودند، رسیدن به چنین مقامی را برای هر فردی محتمل می دانستند و بنابراین انسان کامل، شیخ و مرادی بود که بنا به صلاح دید می توانست سیاست مسلمین را بدست گیرد و یا نگیرد. به نظر می رسد که نسفی متعلق به این گروه است. وی از ۳۵۶ نفر از اولیاء الله سخن می گوید که همیشه در عالم حضور دارند و «چون یکی از ایشان از عالم می رود، یکی دیگر به جای وی می نشانند، تا از این سیصد و پنجاه و شش کس کم نشود. . . و این سیصد و پنجاه و شش کس طبقات دارند، شش طبقه اند: سیصد تنان و چهل تنان و هفت تنان و پنج تنان و سه تنان و یکی. این یکی قطب است و عالم به برکت وجود مبارک او برقرار است. چون وی از این عالم برود و دیگری به جای وی نشیند، عالم برافتد» (نسفی، ۱۳۴۴: ۸۰). نسفی معتقد است سالک با سلوک خود می تواند به تکامل رسیده و در عدد اولیاء الهی قرار گیرد. چنین کسی می تواند از سوی خداوند برای هدایت خلق برگزیده شود (نسفی، ۱۳۸۱: ۱۱۴).

در ادامه تاریخ این جریان، اندیشمندانی که نماینده این سنخ از تفکر بودند، سیاست و حکومت را شایسته انسان کامل می دانستند که وی بنا به صلاحدید می توانست آن را اعمال کند. گروه دوم که خود به دو شعبه تقسیم می شود مقام انسان کامل را تنها مختص ولی

عصر (عج) می دانستند که بالطبع حق حکومت و سیاست بر مسلمین نیز با وی است. چنین تفکری در شالوده فکر فلسفی شیعه، از غنای برهانی بالاتری برخوردار بود؛ زیرا اگر معرفت و شناخت را به عنوان معیار وجودشناختی در نظر بگیریم، طبیعتاً در چهارچوب فکر شیعی تنها امام معصوم (ع) شایسته مقام قطبیت است و در رأس مراتب وجودی انسانها ایشان مقام انسان کامل را دارند. امام غائب، به عنوان فردی که از یک سو به مرکز وجود و منبع معرفت متصل است و از سوی دیگر به عالم امکان، نقش میانی میان حق و خلق را دارد و از این منظر شایسته ترین فرد برای زعامت و رهبری جامعه مسلمانان است. شعبه نخست گروه فوق (دوم)، به بهانه اینکه حکومت از آن امام معصوم است از دخالت در امور سیاست دوری می گزینند و لذا هر نوع حکومتی را در دوره غیبت امام، جائز می دانند. سید جعفر کشفی به عنوان یکی از نمایندگان اصلی این تفکر، در تقسیم حکومت ها در زمان غیبت از سه نوع حکومت سخن می گوید که هر سه جائزند و لذا تفاوتی نمی کند که حاکم شیعه باشد و یا اهل سنت (فراتی، ۱۳۷۸: ۱۳۸).

این دیدگاه که دیدگاه غالب فکر و فقه سیاسی شیعه بود توسط مرحوم نائینی ادامه یافت. نائینی بر مبنای فقه سیاسی سنتی شیعه معتقد بود حکومت اساساً مختص امام (عج) است و تشکیل حکومت در زمان غیبت توسط حاکم شیعی را به غلام سیاهی تشبیه می کند که دستان آلوده به خون خود را شسته، ولی هنوز سیاهی دست وی باقی است. لذا برخلاف بسیاری که نائینی را مبدع مردم سالاری دینی می دانند، وی نیز حکومت شیعیان را در دوره غیبت بالفطره جائز تلقی می کند (نائینی، ۱۳۳۴: ۱۳۸).

گروه دوم اگر چه مقام انسان کامل را مختص امام معصوم (ع) می دانند ولی حق تشکیل حکومت را در دوره غیبت برای شیعیان قائل اند. امام خمینی را می توان در این گروه جای داد. آنچه برای ما از اهمیت برخوردار است تأثیر پذیری شگرف ایشان از متون عرفانی است. حتی اگر دیوان اشعار عرفانی امام را نادیده بگیریم، ایشان در آثار خود مکرراً به عرفایی همچون نجم الدین کبری (استاد سعدالدین حموی، مرشد نسفی)، محی الدین ابن عربی، عبدالکریم جیلی، حلاج و مولوی اشاره می کند و نشان می دهد که کاملاً به ادبیات عرفانی آشناست (امام خمینی، ۱۳۷۵: ۴۴۴). نکته جالب توجه دیگر، تشابه بی اندازه سبک نگارش امام با سبک نگارش نسفی است. ساختار جملات چنان به سبک نگارش نسفی نزدیک است که گویی هردو از یک حقیقت که به اتفاق آن را مشاهده کرده اند سخن می گویند. (رک: امام خمینی، ۱۳۸۲: ۲۰۶)

به هر حال آنگونه که سید حسین نصر نیز اشاره دارد، عرفان اسلامی، ضرورتاً می باید در مرحله ای از تکوین خود به حوزه سیاست پای می گذاشت، و این مهم در اندیشه امام خمینی

صورت گرفت. ایشان حتی یکی از خصوصیات مومن را این می داند که «مومن تابع انسان کامل است» (امام خمینی، همان: ۵۳۱) ساختار منسجم معرفت شناسی و هستی شناسی نسفی به همان ترتیب در آثار امام وجود دارد (امام خمینی، ۱۳۸۴: ۸). در آراء ایشان نیز درجه وجودی و معرفتی به هم مرتبط است و سالک در سلوک خود به تکامل می رسد. چنین تفکری و امدار مسلط شدن افکار صدرالدین شیرازی و تأسیس اندیشه سیاسی بر مبنای اندیشه عرفانی در ایران است. عزیز نسفی هم پیش از صدرا تعبیری از سلوک را ارائه داده بود که مشابه اسفار صدرالدین شیرازی بود. از این منظر منازل السائرین عزیز نسفی را می توان با اسفار اربعه صدرای شیرازی مقایسه نمود. هم نسفی و هم صدرا از سیر و سفری روحانی سخن می گویند که برای سالک رخ می دهد. در نزد نسفی هم سالک بعد از قرب الهی، باید به میان خلق باز گردد و به هدایت خلق پردازد:

اکنون بدان معنی سلوک سیر است و سیر بر دو قسم است: سیر الی الله و سیر فی الله. سیر الی الله نهایت دارد، اما سیر فی الله نهایت ندارد. اهل تصوف می گویند که سیر الی الله عبارت است از آنکه سالک چندان سیر کند که خدای را بشناسد؛ چون خدای را شناخت سیر الی الله تمام شد. اکنون ابتدای سیر فی الله باشد و سیر فی الله عبارت از آن است که سالک بعد از شناخت خدای، چندان دیگر سیر کند که تمام صفات و اسامی و افعال خدای را دریابد و علم و حکمت خدای را بداند و صفات و اسامی خدای و علم و حکمت خدای بسیار است بلکه بی نهایت است (نسفی، ۱۳۴۴: ۱۲۴).

به زعم صدرا نیز سالک در سفر چهارم از اسفار اربعه، پس از بازگشت از حق به سوی خلق، شایسته مقام خلیفه الهی است و لذا اطاعت از وی، راه رسیدن به سعادت است. بنابراین اندیشه سیاسی ایران از صدرالدین شیرازی به این سو دوامی عرفانی را تجربه کرد که تا به امروز نیز ادامه دارد.

منابع و مأخذ:

الف. فارسی:

- ۱- اقبال آشتیانی، عباس، (۱۳۷۶) تاریخ مغول و اوایل ایام تیموری، تهران: نشر نامک.
- ۲- ترکمنی آذر، پروین، (۱۳۸۳) تاریخ سیاسی شیعیان اثنی عشری در ایران، قم: موسسه شیعه شناسی.
- ۳- حلبی، علی اصغر، (۱۳۷۳) تاریخ فلسفه در ایران و جهان اسلامی، تهران: نشر اساطیر.
- ۴- خمینی (امام)، روح الله، (۱۳۷۵) چهل حدیث، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- ۵- خمینی (امام)، روح الله، (۱۳۸۴) تفسیر سوره حمد، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- ۶- خمینی (امام)، روح الله، (۱۳۸۲) شرح حدیث جنود عقل و جهل، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- ۷- ریجون، لوید، عزیز نسفی، (۱۳۷۸) ترجمه مجدالدین کیوانی، تهران: نشر مرکز.
- ۸- زنجانی اصل، محمد کریم، (۱۳۸۳) ابن سینا و جنبش های باطنی، تهران: نشر کویر.

- ۹- طباطبائی، سید جواد، (۱۳۸۳) درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، تهران: نشر کویر.
- ۱۰- فراتی، عبدالوهاب، (۱۳۷۸) اندیشه سیاسی سید جعفر کشفی، قم: انتشارات بوستان کتاب.
- ۱۱- لک زایی، نجف، (۱۳۸۵) چالش سیاست دینی و نظم سلطانی؛ با تأکید بر اندیشه و عمل سیاسی علمای شیعه در عصر صفویه، قم: نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- ۱۲- نائینی، میرزا محمد حسین، (۱۳۳۴) تنبیه الامه و تنزیه المله در اساس و اصول مشروطیت یا حکومت از نظر اسلام، با مقدمه و توضیحات سید محمود طالقانی، تهران: بی جا.
- ۱۳- نسفی، عزیزالدین، (۱۳۴۴) کشف الحقایق، به اهتمام و تعلیق احمد مهدوی دامغانی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۱۴- نسفی، عزیزالدین، (۱۳۸۱) زبده الحقایق، تصحیح، مقدمه و تعلیقات از حق وردی ناصری، تهران: انتشارات طهوری، چاپ دوم.
- ۱۵- نسفی، عزیزالدین، (۱۳۷۹) بیان التنزیل، با شرح احوال، تحلیل آثار، تصحیح و تعلیق از علی اصغر میر باقری فرد، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- ۱۶- نسفی، عزیزالدین، (نسخه شماره B/253، شماره میکرو فیلم ۹۰۸۹) مقصد الاقصی، به همراه اشعه اللمعات از جامی و منتخب الجواهر الاسرار از آذری، مرکز نسخه های خطی کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران.
- ۱۷- نسفی، عزیزالدین، (۱۳۸۴) مجموعه رسائل مشهور به کتاب الانسان الكامل، با پیش گفتار هانری کربن، تصحیح و مقدمه ماریژان موله، ترجمه مقدمه از سید ضیاء الدین دهشیری، تهران: انتشارات طهوری.

ب. خارجی:

- 1- Chittick, W., (1981) *Mysticism versus philosophy in earlier Islamic history: the al-Tusi, al-Qunawi correspondence*, Religious studies
- 2- shahaby. Nabil, (1973) *The propositional logic of avicenna A Translation from al-shifa: al-qiyas with Introduction, commentary and glossary*, Dordrecht Boston
- 3-Nasr, S.H, (1959) *The polarization of being*, Pakistan philosophical journal, vol 3, No, 2, October

از این نویسنده تاکنون مقالات زیر در همین مجله منتشر شده است:

"دولت اسلامی و تولیدات فکر دینی"، سال ۸۰، شماره ۵۱ - "شیعه و مسئله مشروعیت: بین نظریه و نص"، سال ۸۱، شماره ۵۷ - "روش شناسی اندیشه سیاسی ابن رشد"، سال ۸۳، شماره ۶۳ - "شیعه و دموکراسی مشورتی در ایران"، سال ۸۴، شماره ۶۷ - "دولت - شهر پیامبر (ص)"، سال ۸۵، شماره ۷۳ - "درآمدی بر روش شناسی اندیشه سیاسی در دوره میانه تمدن اسلامی"، سال ۳۷، شماره ۱، سال ۸۶؛ "مفهوم جنگ و اخلاق نظامی در اسلام شیعی"، شماره ۱، سال ۸۷، "تروریسم؛ تعریف، تاریخچه و رهیافت های موجود در تحلیل پدیده تروریسم"، شماره ۳، سال ۸۷؛ "توفیق محمد الشاوی و نظریه عمومی شوری در اسلام"، شماره ۱، سال ۸۸؛ "درآمدی بر «فقه سیاسی»"، شماره ۱، سال ۸۹.