

مجله علوم اجتماعی و انسانی دانشگاه شیراز
دوره بیست و ششم، شماره دوم، تابستان ۱۳۸۶ (پیاپی ۵۱)
(ویژه‌نامه زبان و ادبیات فارسی)

رویکرد اجتماعی در آثار ادبی و عرفانی نجم‌الدین رازی

دکتر نجف جوکار*

دانشگاه شیراز

چکیده

نجم‌الدین رازی از عارفان برجسته‌ی ایرانی است که در اواخر قرن ششم و نیمه قرن هفتم می‌زیست. برخلاف بسیاری از عرفا و صوفیان که تنها به خودسازی و سلوک فردی می‌اندیشیدند، نجم‌الدین در مسائل سیاسی و اجتماعی نیز تأمل ویژه‌ای داشت. بی‌گمان، آشفتگی اوضاع اجتماعی و عوامل دیگر از جمله مسافرت‌های وی موجب شد که دردمندانه به آن چه بر مردم می‌گذرد، بیندیشد و در صدد یافتن چاره‌ای برای حل مشکلات و رفع ستم و فساد و تباهی برآید و دست کم در آثار خود از جمله مرصادالعباد و مرموزات اسدی، ضمن ناروا دانستن شیوه‌های حکومتی ظالمانه، و ریشه‌شناسی ناهنجاری حکومت‌ها، الگویی مناسب ارائه دهد که در صورت تحقق آن، سعادت دنیا و آخرت مردم تأمین گردد. بنابراین، در سلوک عرفانی، فراتر از خلوت‌گزینی و ریاضت فردی می‌اندیشید و فرایند عمومی‌سازی سلوک عرفانی را مطرح می‌نماید.

در نظر وی، هرگونه رفتار پادشاه، عوامل حکومت و صاحبان حرفه و پیشه، به شرط این‌که غفلت از خداوند نباشد و در جهت رضای حق و شفقت بر خلق باشد، بخشی از سلوک راه الهی تلقی می‌شود. او برای رسیدن به الگوی برتر حکومتی، نگرشی اسوه‌گرا دارد و برای نشان دادن نمودار عینی آن به استناد قرآن و آموزه‌های دینی، حکومت داوود و سلیمان را شاهد می‌آورد که حکومت دین و دنیا را با هم داشته‌اند. عدالت‌محوری و رعیت‌پروری را مهمترین رکن حکومت صالح می‌داند و معتقد است نظام هستی دستگاهی منظم و به هم پیوسته است که همگی برای معرفت‌جویی انسان آفریده شده است.

واژه‌های کلیدی: ۱. مرصادالعباد ۲. اسوه‌گرایی ۳. عدالت‌محوری ۴. نگرش نظام‌مند ۵. محیط‌ری

* دانشیار بخش زبان و ادبیات فارسی

۱. مقدمه

نجم‌الدین ابوبکر محمد رازی، از نویسندگان و صوفیان نامدار ایرانی است که در سال ۵۷۳ هـ. ق در ری به دنیا آمد و به سال ۶۵۴ در بغداد دیده از جهان فرو بست. (نجم‌الدین، ۱۴: ۱۳۶۶)

وی افزون بر هدایت مریدان و مشتاقان و گرمی بخشیدن به مجالس وعظ و اندرز، نوشته‌هایی ارجمند از خود به جای گذاشت که معروف‌ترین آن‌ها کتاب مرصادالعباد من المبدأ الی المعاد است. با این‌که رسائل نجم‌الدین هر یک ارزش ادبی و عرفانی ویژه‌ی خود را دارد، اما می‌توان گفت که مرصاد آینه‌ی تمام‌نمای هنر، ذوق و اندیشه‌ی اوست.

مضامین مرصاد بر دیگر نوشته‌های نجم‌الدین از جمله مرموزات اسدی در مزمورات داوودی و رساله‌ی عشق و عقل سایه‌افکن است و در برخی موارد، عبارت‌ها و ابیات مرصاد عیناً در آثار مزبور تکرار شده است. بررسی و تطبیق همسانی‌ها از حوصله‌ی این نوشتار خارج است و آن را به فرصتی دیگر وامی‌نهیم.

آن‌گونه که از آثار نجم‌الدین پیداست؛ برخلاف بسیاری از خانقاه‌نشینان که خلوت‌گزینی را بر حضور در میان مردم و دخالت در امور اجتماعی برتری می‌دادند؛ یکی از دغدغه‌های او ساماندهی زندگی اجتماعی و ستیز با کجروی و بیدادگری بود. وی نصیحت مشفقانه به صاحبان قدرت، نکوهش ستمگری و دعوت به داد و دهش را به بهانه‌ی تفسیر و تأویل برخی از آیات و احادیث و یا در قالب حکایت پیشینیان، رسالت خود می‌پنداشت.

نگارنده بر اساس نوشته‌های نجم‌الدین و به ویژه مرصادالعباد و مرموزات اسدی و نیز رساله‌الطیور، در صدد نشان دادن جلوه‌هایی از نگرش اجتماعی نویسنده است.

۲. پیشینه‌ی تحقیق

بیشتر آثار نجم‌الدین رازی در چند دهه‌ی اخیر به چاپ رسیده است. مرصادالعباد در سده‌ی اخیر چندین بار بر اساس نسخه‌های گوناگون، به صورت چاپ سنگی یا سربی به طبع رسیده است و آخرین بار دکتر محمدامین ریاحی متن حاضر را بر اساس نسخه‌های معتبر از مجموعه‌های خطی ایران، ترکیه و وین تصحیح کردند و به همراه شرح و تعلیقات و فهرست‌های مربوط در سال ۱۳۵۲ به چاپ رساندند. ایشان در صفحات ۱۲۳ تا ۱۲۶ مقدمه‌ی کتاب چاپ‌های پیشین را به اختصار معرفی نموده‌اند.

اثر دیگر نویسنده، کتاب «مرموزات اسدی در مزمورات داوودی» است که آن را به دربار داوود شاه بن بهرام‌شاه امیر ارزنجان^۱ تقدیم نمود. این کتاب نخستین بار در سال ۱۳۵۲ به وسیله‌ی دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی تصحیح شد و در سلسله‌ی انتشارات مک گیل به چاپ رسید. ضمناً مصحح در چاپ جدید مرموزات اسدی، خلاصه‌ی مقاله‌ی آقای دکتر محمدرضا موحدی را نیز که در معرفی تفسیر عرفانی بحرالحقایق از آثار نجم‌الدین رازی، نوشته است به نقل از مجله‌ی بینات در پایان کتاب افزوده‌اند. (نجم‌الدین، ۲۲۸-۲۴۴: ۱۳۸۱)

رساله الطیور که شاید قدیمی‌ترین نوشته‌ی نجم‌الدین باشد به همراه رساله‌ی رتبه الحیات از خواجه یوسف همدانی، در سال ۱۳۶۲ به وسیله‌ی آقای دکتر محمدمامین ریاحی تصحیح و به وسیله‌ی انتشارات توس به چاپ رسید. بر اساس برداشت مصحح، نجم‌الدین رساله الطیور را در روزهای جوانی، در حدود سال ۵۹۰ هجری نگاشته است. همچنین، رساله‌ی عشق و عقل، نخستین بار در سال ۱۳۴۵ به وسیله‌ی آقای تقی تفضلی تصحیح شد و به چاپ رسید. وی بعد از مقدمه‌ای کوتاه که تنها به معرفی نسخه‌های خطی رساله پرداخت، مقاله‌ای نیز از مجتبی مینوی با عنوان «مختصری درباره‌ی احوال و آثار نجم‌الدین رازی» بر کتاب افزوده است.

با این که دیدگاه‌های نجم‌الدین در زمینه‌ی عرفان و تصوف از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است، جدا از چاپ کتاب‌ها و رسائل وی، کوشش چندانی برای نشان دادن زوایای فکر و اندیشه‌ی او به ویژه در زمینه‌ی نگرش‌های اجتماعی صورت نگرفته است. بنابراین، شمار مقالات و نوشته‌های پژوهشگران درباره‌ی نجم‌الدین و آثار وی بسیار اندک است.

علی دشتی نویسنده‌ی کتاب «دمی با خیام» از کسانی است که درباره‌ی نجم‌الدین رازی سخن گفته است. مرصادالعباد یکی از موثق‌ترین منابعی است که دو رباعی از خیام در آن ذکر شده است. از آن‌جا که نجم‌الدین ضمن بیان اشعار مزبور، خیام و دیگر فلاسفه را «سرگشته و گم‌گشته» و بی‌بهره از ذوق عرفانی دانسته. (همان، ۳۱، ۱۸۲ و ۲۲۹) و در چند زمینه، باورهای آنان را مورد نقد و نکوهش قرار داده است؛ آقای دشتی نیز فصلی از کتاب خود را به نقد دیدگاه نجم‌الدین اختصاص داده است. وی در قالب یک داستان خیالی که گویی در عالم خواب رخ داده باشد، مناظره‌ای بین امام معین‌الدین فقیه و متکلم دربار علاء‌الدین کیقباد و نجم‌الدین، در بارگاه کیقباد ترتیب داده است و از زبان معین‌الدین با بیانی طنزآمیز و گاه تمسخرآلود، نظر نجم‌الدین را درباره‌ی فلسفه و برخی مسائل هستی‌شناسی رد کرده است. (دشتی، ۳۰۱-۳۴۴: ۱۳۵۴)

آقای علی رضا ذکاوتی قراگزلو در سال ۱۳۶۵ یادداشتی با عنوان نظری به مرصادالعباد در مجله‌ی نشر دانش (شماره‌ی دوم سال ۶۵) نوشته است. وی در این نوشته که کمتر از دو صفحه است، ضمن ستایش از مصحح مرصادالعباد یعنی آقای محمدمامین ریاحی، چند نکته را درباره‌ی تصحیح متن یاد شده تذکر داده‌اند.

نوشته‌ی دیگری که می‌توان از آن یاد کرد، مقاله‌ای است با عنوان «حافظ با یکی از پیران خانقاه» به قلم آقای محمدمامین ریاحی که در کتاب «گلگشت در شعر حافظ» به چاپ رسیده است. ایشان در نوشتار خود، برخی از بهره‌گیری‌های حافظ از مرصادالعباد را برشمرده است. (ریاحی، ۲۳۵: ۱۳۶۸)

جواد طباطبایی در فصل هشتم کتاب «درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه‌ی سیاسی در ایران» با عنوان «دریافت عرفانی اندیشه‌ی سیاسی ایران شهری»، نجم‌الدین رازی را از عارفان دیگر که اندیشه‌ی سیاسی را بر نمی‌تافتند، جدا می‌داند و بر این باور است که نجم‌الدین رازی با نوشتن کتاب‌های مرصاد و مرموزات اسدی و تقدیم آن‌ها به امیران آسیای صغیر، در صدد تشویق آنان به پایداری در برابر کفار

مغول بوده است. (طباطبایی، ۱۹۶: ۱۳۷۴)

همچنین آقای حسین شریفیان در سال ۱۳۸۱ رساله‌ی کارشناسی ارشد خود را با عنوان «تفسیر و تأویل برخی آیات قرآن در مرصاد و مقایسه‌ی آن با تفسیر المیزان» زیر نظر نگارنده به انجام رسانده اما به مسائل سیاسی و اجتماعی پرداخته است.

۳. عوامل مؤثر در شکل‌گیری اندیشه‌ی اجتماعی رازی

نجم‌الدین به عنوان یکی از رهروان طریقت صوفیانه در پایان قرن ششم و نیمه‌ی قرن هفتم، در بستر آموزه‌های خانقاهی بالید و از هدایت و ارشاد مکتب نجم‌الدین کبری و به ویژه جانشین وی، مجدالدین بغدادی، برخوردار شد. (نجم‌الدین، ۱۵ و ۲۳۳: ۱۳۶۶) اما نگرش اجتماعی وی افزون بر آموخته‌هایش از پیران خانقاه، می‌تواند رهیافت عوامل گوناگونی باشد که در این‌جا به اختصار به آن‌ها می‌پردازیم. ناگفته نماند که تأثیر این عوامل بر اندیشه‌ی نویسنده نسبی است و داوری درباره‌ی شدت و ضعف آن‌ها و تعیین میزان هر یک، چندان آسان نیست.

۳.۱. مسافرت‌های شیخ

سفر، در آموزه‌های عملی صوفیه و در کنار ریاضت‌ها، به عنوان سیر آفاقی، کمال بخش سیر انفسی است و در متون عرفانی که حاصل تجربیات عملی رهروان طریقت است، از ضرورت‌های سلوک قلمداد شده است و حتی برخی از عارفان، بابت به این موضوع اختصاص داده‌اند و ظرائف آداب سفر را تبیین نموده‌اند.^۲

بدیهی است که ترک دیار را از زوایای گوناگون می‌توان نگریست. از قضا سعدی در گفتگوی پدر و پسری، برخی از فواید سفر را بدین شرح برمی‌شمرد: «زهدت خاطر، جرّ منافع، دیدن عجایب، شنیدن غرایب، تفرج بلدان، محاورت خلّان، تحصیل جاه و ادب، مزید مال و مکتسب، معرفت یاران و تجربت روزگاران». (سعدی، ۴۳۶: ۱۳۶۶) و از زبان پدر، این فواید را برای پنج طایفه دست‌یافتنی می‌بیند که عبارتند از: «بازرگان متنعم، عالم شیرین سخن، خوبروی، خوش‌آواز و پیشه‌وری که می‌کوشد به سعی بازو کفافی حاصل کند». (همان، ۴۳۷)

به هر حال، نجم‌الدین برای بهره‌گیری علمی و کسب فیض از انفساس قدسی پیران طریقت «از نواحی حجاز و مصر و شام و عراق و روم و آذربایجان و اران و خراسان دیدار کرده است». (نجم‌الدین رازی، ۱۵: ۱۳۶۶) هرچند بخشی از این سفرها نه سفر بلکه در بدری و فرار در برابر یورش مغولان بوده است اما با نگاهی به احوال نویسنده، در می‌یابیم که سر پرشور و دل مشتاق وی در ایام جوانی، قرار و آرام از کف او ربوده بود. پیش از سی‌سالگی (۶۰۰ هـ. ق) به مصر سفر نمود. (مرصاد، ۱۵) مسیر پرفراز و نشیب ری تا مصر، قلمرو گسترده‌ای از حکومت‌های گوناگون با آداب و آیین رنگارنگ اجتماعی را در بر می‌گرفت. مشاهده‌ی اوضاع نابسامان زندگی مردم و چشیدن تلخ کامی‌ها و درد دل با آنان، تجربیات اجتماعی گران‌بهای برای نجم‌الدین فراهم آورد.

۳.۲. محیط ری و تأثیر آن بر اندیشه‌ی نجم‌الدین

ری، زادگاه نجم‌الدین، از دیرباز یکی از کانون‌های پرآشوب و فتنه‌خیز در عرصه‌های سیاسی، اجتماعی و فکری بود. حضور شیعیان و اهل سنت، هرکدام با گرایش‌های گوناگون کلامی و فقهی از یک سو و برخی اقلیت‌های دینی از سوی دیگر، در کنار جبهه‌گیری ارباب قدرت و منفعت‌جویی و مصلحت‌اندیشی سیاسی و اقتصادی آنان، بستر لازم را برای برخورد آرا و افکار گوناگون فراهم می‌کرد. آن‌گاه که عوام الناس و سودجویان سیاست‌باز، آتش بیار معرکه می‌شدند، کشمکش‌های فکری به درگیری‌های خونین و تسویه حساب‌های ویران‌گر بدل می‌شد. در این‌باره، نویسنده‌ی کتاب «ری باستان» گوید: «یکی از مصیبت‌های بزرگی که مردم ری از روزگار باستان با آن دست به‌گریبان بوده‌اند، موضوع اختلافات آرای دینی و شکوک مذهبی است و گویی از میان بلاد جهان، قرعه‌ی فال این نوع منازعات را - بدان صورت که از آغاز پیدائی تا پایان آبادی آن دوام یافته و سرانجام سبب انهدام آن شده باشد- تنها به نام ری زدند». (کریمان، ج ۲، ۵۹: ۱۳۴۹) نویسنده در ادامه به نقل از ابن اثیر درباره‌ی وقایع سال ۵۸۲ که بین شیعه و سنی جنگ سختی در گرفت گوید: «کان بمدینه الری ایضاً فتنه عظیمه بین السنیه و الشیعه و تفرق اهلها و قتل منهم و خربت المدینه و غیرها من البلاد...» (همان، ۶۱)

حسین کریمان سرآغاز این درگیری‌ها را در دوره‌ی اسلامی، از قرن سوم می‌داند. (همان، ۶۰) که در دوره‌های بعد نیز همچنان استمرار یافته است. بالاتر این که صاحب تاریخ حبیب‌السیر، آمدن مغولان به ری را نیز در اثر اختلافات فرقه‌ای می‌داند و می‌گوید: «در آن اوقات، پیوسته در میان مردم ری جهت مخالفت مذهب تعصب بود. بنابر آن شافعی مذهب‌ان چون خبر قرب وصول مغولان شنیدند، به استقبال شتافته و جبهه و سوبدای را بر قتل نصف شهر که حنفی بودند، تحریض نمودند و ایشان نخست حنفیه را به تیغ بی‌دریغ گذرانیده بعد از آن با خود گفتند که از مردمی که در خون متوطنان مولد و منشأ خویش سعی نمایند چه نیکی‌ی توقع توان داشت؟ آن‌گاه شافعیه را نیز از عقب حنفیان روان کردند». (کریمان، ۶۲: ۱۳۴۹)

البته اوضاع شهرهای دیگر از جمله اصفهان نیز بهتر از ری نبود. به عنوان نمونه، می‌توان به اختلافات آل صاعد و آل خجند که نمایندگان شافعیان و حنفیان بودند اشاره کرد. (صفا، ج ۲، ۱۴۷: ۱۳۵۶)

بنابراین، طبع لطیف نجم‌الدین بیش از دیگران از این آشوب‌ها آزرده می‌شد و به فکر چاره می‌افتاد که از هر راه ممکن از این فتنه‌ها و خون‌ریزی‌ها پیش‌گیری نماید و یا دست‌کم خون دل و دیده را بر قلم جاری سازد. گویا نگارش اثر رمزی و نمادین رساله‌الطیور، نخستین واکنش نویسنده در برابر این آشفتگی‌ها و ناهنجاری‌های سیاسی و اجتماعی است. به قول دکتر محمدامین ریاحی، مصحح رساله‌ی یاد شده، «هدف نویسنده گزارش ستم‌دیدی مردم ری به یکی از بزرگان است... وی ارواح سدهزار مردم بیچاره‌ی ستم‌دیده‌ی ری را می‌بیند که به صورت مرغان به در و بام خانه‌ی او می‌آیند و

یک طوطی که سخنگوی ستمدیدگان است از او می‌خواهد که تفصیل حال آنان را با نامه یا پیغام به حضرت سلیمان یعنی باری تعالی برساند. آن‌ها از دست ظالمان و زبون‌گیران در عذابند که مردم را گرفتار بلای عوانان ساخته‌اند. (نجم‌الدین رازی، ۸۵: ۱۳۶۲)

۳.۳. اوضاع سیاسی و اجتماعی عصر نجم‌الدین

فضای سیاسی حاکم بر روزگار نجم‌الدین، یکی از پیچیده‌ترین و بحرانی‌ترین دوره‌های تاریخ ایران و عالم اسلامی است. غرب عالم اسلامی که با جهان مسیحیت هم‌مرز بود از عصر سلجوقیان بدین سو، دستخوش جنگ‌های صلیبی گشته بود و در فراز و فرودی دراز دامن و نبردی فرسایشی، دولت‌های اسلامی و خلافت عباسی را به چالشی نظامی - سیاسی فرا می‌خواند. در این گیر و دار، گاه پیروزی از آن مسلمانان و زمانی به سود مسیحیان بود. شهرها و روستاهایی که صحنه‌ی درگیری بود، پیوسته دست به دست می‌شد و بی‌ثباتی و هرج و مرج و پیامدهای شوم جنگ بر سر آن دیار سایه‌افکن بود.^۳ بر این آشفتگی تا نیمه‌ی قرن ششم یعنی تا سال ۵۶۷ و شکست فاطمیان به دست صلاح‌الدین ایوبی، جدال بین خلافت عباسی و فاطمیان را نیز باید افزود.

از سوی دیگر، تضاد بین اسماعیلیان با خلافت عباسی و حکام ترک، کشمکش‌های دیرینه‌ای بود که پیشینه‌ی آن به روزگار محمود غزنوی و حتی پیش از آن می‌رسید و به دلیل پراکندگی اسماعیلیان در قلعه‌ها و دژها و مناطق کوهستانی، گاهی محاصره‌ی قلعه‌ها چندماه به درازا می‌کشید و در کنار این عوامل، تجزیه‌ی امپراتوری سلجوقی پس از مرگ سنجر و تشکیل حکومت‌های محلی و ملوک‌الطوایفی به وسیله‌ی شاهزادگان سلجوقی و دست‌نشاندها این سلسله یعنی اتابکان که بعضاً از سال‌ها پیش به مناطق گوناگون گسیل شده بودند و نیز درگیری پی در پی نوادگان سلجوقی و دیگر طوایف ترک و حکام محلی برای دست‌اندازی به قلمرو یکدیگر، نابسامانی اوضاع را روز به روز بیشتر می‌کرد. از این‌ها گذشته، خوارزمشاهیان که مدت‌ها دست‌نشانده‌ی سلجوقیان و به ویژه سنجر بودند، در نیمه‌ی دوم قرن ششم، حکومتی مستقل تشکیل دادند و از خراسان و خوارزم آغاز کردند و در شرق و غرب به گسترش تصرفات خود و سرنگونی حکام محلی پرداختند تا جایی که مقارن حمله‌ی مغول، با شکست حکومت‌های کوچک محلی مانند قراخانیان، در شرق با مغولان هم‌مرز شدند. شرح کشورگشایی آنان به تفصیل در جلد دوم تاریخ جهانگشای جوینی آمده است و در این‌جا نیازی به تکرار نیست.

هم‌زمان با چیرگی خوارزمشاهیان، حکومت سلجوقیان بزرگ و نوادگان آن‌ها از جمله سلاجقه‌ی کرمان، شام، عراق و کردستان که پیشینه‌ی کهن‌ترینشان به سال (۴۲۹) می‌رسید تا سال (۵۹۰ هـ. ق) یکی پس از دیگری فروپاشید و جای خود را به خوارزمشاهیان و یا دیگر فرمانروایان محلی داد. (لین پول، ۱۳۷-۱۳۱: ۱۳۶۳)^۴ و از این خاندان به هنگام حمله‌ی مغول، تنها سلاجقه‌ی روم و یا برخی دست‌نشاندها ناتوان محلی بر جای ماند.

به هر حال، شمار کسانی که بین سال‌های ۵۵۰ تا ۶۱۷ (آغاز حمله‌ی مغول) بر شرق و غرب و مرکز ایران فرمان می‌راندند و عزل و نصب‌ها و تشکیل سلسله‌ها و فروپاشی حکومت‌های ناپایدار،

نشان‌گر تلاطم بیش از حد جامعه‌ی ایرانی و قلمرو عالم اسلامی است.^۵ همچنین آتش اختلافات مذهبی که درباره‌ی ری بدان اشاره شد، دامن‌گیر دیگر مناطق نیز بود. نجم‌الدین اوضاع پیش از یورش مغولان را با قتل و غارت وحشیان مغولی مقایسه کرده و چنین گوید: «تا این ضعف در بلاد عراق و خراسان گاه در سفر و گاه در حضر بود از تعویقات و آفات فتنه‌های گوناگون فراغت و فرصت نمی‌یافت که بر اتمام آن [کتاب مرصاد] اقدام نماید چه، هر روز فتنه به نوعی دیگر ظاهر می‌شد که موجب تفرقه‌ی دل و توزع خاطر بود. خود، گویی فتنه در آن دیار وطن دارد... مع هذا بدان فتنه‌ها راضی نبودیم و قضای آسمانی را گردن ننهاده‌یم و به صبر و تسلیم پیش نیامدیم و شکر نعمت دین و اسلام نگزاردیم و کفران نعمت مسلمانی کردیم تا لاجرم ناگاه صدمات سطوات در آن دیار و اهل آن دیار رسید و به شومی فسق فساق و ظلم ظلمه ... دمار از آن ولایت و اهل آن ولایت برآورد. در تاریخ شهر سنه‌ی سبع و عشر و سته مائه، لشکر مخذول کفار تتر استیلا یافت بر آن دیار.» (همان، ۱۶)

افزون بر عواملی که بدان اشاره شد، علاقه‌ی شخصی نجم‌الدین برای پرداختن به مسائل اجتماعی را نمی‌توان نادیده انگاشت.

۴. بازتاب مسائل اجتماعی در سخن نجم‌الدین

جواد طباطبایی نویسنده‌ی کتاب «درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه‌ی سیاسی در ایران»، عارفان و صوفیان را به دلایل زیر از اندیشه‌ی سیاسی بیگانه می‌داند.

«۱. عارفان بزرگ، منزل در دایره‌ی حیرت دارند و بنیاد عمر را بر باد می‌دانند و حال آن‌که در سیاست، اصل بر بقاست...»

۲. اندیشه‌ی عرفانی بر آموزش و پرورش نخبه‌گرا مبتنی است و با تأمل در این فقره به روشنی می‌توان دریافت که خطاب اندیشه‌ی عرفانی نه به همه‌ی مردم است و نه در جهت سازماندهی جامعه‌ی سیاسی ...

۳. تمامی مناصبی که نقش اجتماعی دارند حتی اگر به امور دینی مربوط باشند و شاید بتوان گفت به ویژه در قلمرو امور دینی، درهایی به سوی دوزخ‌اند.» (طباطبایی، ۱۷۵-۱۷۲: ۱۳۷۲)

البته دلایل یاد شده، مبتنی بر دریافت طباطبایی از کتاب «الانسان الکامل» عزیز نسفی است. اما در ادامه، نجم‌الدین را از این قاعده مستثنی می‌داند و می‌گوید: «اگر عارف بزرگی مانند عزیز نسفی در عمل و نظر به نفی تمامی مناسبات سیاسی و اجتماعی می‌پردازد، در عوض شخصیت پرجاذبه‌ای مانند شیخ نجم‌الدین رازی معروف به دایه در عمل و نظر عارفی اهل سیاست است و در بخش بزرگی از اثر خود به بحث سیاسی می‌پردازد.» (همان، ۱۸۸)

بی‌گمان، نویسنده‌ی محترم به تناسب زمینه‌ی بحث یعنی تاریخ اندیشه‌ی سیاسی، تنها به تمایلات سیاسی نجم‌الدین نظر افکنده است در حالی که نجم‌الدین جدا از مسائل سیاسی و نقد امور

حکومتی، در سلوک عرفانی نیز نگرشی غیرفردی دارد و با کسانی که عرفان و سلوک را در زاویه‌ی خانقاه‌ها و گوشه‌ی خلوت ریاضت‌کشان به بند می‌کشند، همداستان نیست و ضمن تأکید بر مراتب معرفت و این‌که به قول عطار:

سیر هرکس تا کمال وی بود قرب هرکس حسب حال وی بود

(منطق الطیر، ۳۹۲)

راه‌های رسیدن به خدا را به عدد انفاس خلایق می‌بیند و مشتاقانه همگان را به فراخور شغل و پیشه و موقعیت اجتماعی خود بدان سو فرا می‌خواند.

چنان‌که پیش از این گفته شد، مهم‌ترین اثر رازی، مرصادالعباد است. بنابراین، مهم‌ترین مبانی اندیشه‌ی عرفانی و اجتماعی نجم‌الدین در این اثر جلوه‌گر است. بخش‌های زیادی از دیگر آثار وی مانند مرموزات اسدی و رساله‌ی عشق و عقل نیز تکرار مطالب مرصاد است.^۶

مرصادالعباد دوبار نگارش یافته است. بار اول در پاسخ درخواست گروهی از مریدان که از شیخ کتابی به زبان فارسی درباره‌ی آداب سلوک خواستند: «مدتی بود تا جمعی طالبان محقق و مریدان صادق هر وقت از این ضعیف با قلت بضاعت و عدم استطاعت، مجموعه‌ای به پارسی التماس می‌کردند... مجموعه‌ای می‌خواستند قلیل الحجم و کثیرالمعنی که از ابتدا و انتهای آفرینش و بدو سلوک و نهایت سیر و مقصد و مقصود عاشق و معشوق خبر دهد». (نجم‌الدین رازی، ۱۶-۱۵: ۱۳۶۶)

اما پس از اجابت این درخواست، آن‌گاه که عازم دربار علاءالدین کیقباد سلجوقی شد، اندکی در متن کتاب دستکاری نمود و با افزودن عباراتی در ستایش سلطان، آن را به وی تقدیم داشت. «پس این ضعیف بعد از استخارات و استعانت به حضرت عزت، این عروس غیبی را به زیور القاب همایون آن پادشاه دین‌پرور و سلطان عدل‌گستر مزین و متحلی گردانید». (همان، ۲۶)^۷

نگارش دوباره‌ی مرصاد، بیرون از اهداف دیگر نویسنده، نشان می‌دهد که نویسنده بر خلاف برخی از هم‌اندیشان خود، آمادگی تعامل با ارباب قدرت را داشته و پیوند با دربار را به کلی مردود نمی‌دانسته است.

گویا نجم‌الدین در طرح مباحثی مانند فطرت ارواح، آفرینش آدم، احتیاج به انبیا در پرورش انسان، نسخ ادیان، ختم نبوت و معاد، در کتاب مرصاد و مرموزات، مخاطب خاصی را در نظر نداشته است اما در بخش‌های دیگر، بی‌آن‌که تقسیم‌بندی سامان یافته‌ای صورت داده باشد، با دو گونه مخاطب سخن گفته است. در برخی از باب‌ها به ویژه در باب سوم، روی سخن با مریدانی است که از غوغای جامعه به خلوت خویش پناه برده‌اند. بنابراین، با این جماعت از مقام شیخی و شرایط و صفات آن، شرایط و صفات مرید، احتیاج مرید به تلقین ذکر و نیاز به خلوت و امثال آن سخن می‌گوید. اما باز هم روا نمی‌دارد که شیرینی لذات عرفانی و روحانی تنها در کام گروهی اندک بنشیند و دیگران از آن محروم مانند بلکه آرزو دارد که در گستره‌ی جامعه، حتی آنان که از هدایت و ارشاد پیری بی‌بهره‌اند، دست کم نوشته‌ی او و دیگر کتب عرفانی را دست‌مایه‌ی سلوک خود قرار دهند و خود را از تار و پود

زندگی مادی و دلبستگی‌های دنیوی برهاند و به هر روی در پی آن است که فرایند عمومی‌سازی عرفان و معنویت را در جامعه‌ی دنیازده پی گیرد و رایحه‌ی رأفت و رحمت را جایگزین آتش خشم و جنگ نماید. «سخنان مشایخ، یاری دهنده‌ی طالبان است تا بیچاره‌ای را که شیخی کامل نباشد، اگر شیطان خواهد که در اثنای طلب و مباشرت ریاضت و مجاهدت به شبهتی یا بدعتی راه طلب او بزند، تمسک به کلمات مشایخ کند». (همان، ۱۳) و حتی بیان سلوک را «اثبات حجت بر بطلان و هواپرستان و بهیمة صفتان» می‌داند: «تا فردا نگویند چون دیگر متحسران که ما از دولت این حدیث بی‌خبر بودیم». (همان، ۱۳)

و آن‌گاه که روی سخن با گردانندگان سیاست و مدیریت جامعه و اهل تجارت و کسب است، بر راستی، درستی، دادگری، مردم‌نوازی، ستم‌ستیزی و ناظر دانستن همیشگی خداوند بر اعمال انسان تأکید می‌ورزد و در این جا توصیه‌های وی همگی رویکردی اجتماعی دارد و به هیچ وجه از ایشان خلوت‌گزینی و انزواطلبی چشم ندارد. این مقوله بیش از هر جا، در باب پنجم جلوه‌گر است. شاید بتوان چارچوب کلی دیدگاه‌های اجتماعی نجم‌الدین را بر این پایه‌ها استوار دانست:

۱. نظام‌مندی عالم و پیوند آن با ارکان اجتماعی، ۲. اسوه‌گرایی، ۳. عدالت‌محوری و رعیت‌پروری. بیشتر این محورها پیوندی نزدیک با هم دارد و در برخی زمینه‌ها از یکدیگر گسست‌ناپذیر است.

۴.۱. نظام‌مندی عالم و پیوند آن با ارکان اجتماعی

نجم‌الدین مانند برخی از حکمای پیشین، تعالی‌جویی بشری را در چارچوب نظم کلی و آهنگی همه‌جانبه در نظام هستی جست‌وجو می‌کند. در این نگرش، آسمان و زمین، کرات و افلاک و حتی اعضای پیکر انسانی در شمار اجزای یک مجموعه‌ی هماهنگند. مثلاً درباره‌ی پیکر آدم، آن‌گاه که ابلیس از دهان او فرورفته بود، این‌گونه گزارش می‌دهد: «چون فرورفت و گرد نهاد آدم را برآمد نهاد آدم عالمی کوچک یافت از هرچه در عالم بزرگ دیده بود در آن جا نموداری دید. سر را بر مثال آسمان یافت؛ هفت طبقه، چنان‌که بر هفت آسمان هفت ستاره‌ی سیاره بود، بر هفت طبقات سر، قوای بشری هفت یافت چون متخیله و متوهمه... و چنانک بر آسمان ملائک بود، در سر، حاسه‌ی بصر و حاسه‌ی سمع... بود و تن را بر مثال زمین یافت، چنان‌که در زمین درختان بود و گیاه‌ها و جوی‌های روان و کوه‌ها، در تن مویها بود بعضی درازتر چون موی سر بر مثال درختان و بعضی کوچک چون موی اندام بر مثال گیاه...» (همان، ۷۶-۷۵)

در بحث مبدأ، بر خلاف پنداری که در نگاه اول، در ضمیر خواننده شکل می‌گیرد، به جای پرداختن به مبدأ جهان هستی یعنی باری تعالی، سرآغاز این نظام هماهنگ را از روح پاک محمدی آغاز می‌کند و می‌گوید: «بدان که مبدأ مخلوقات و موجودات، ارواح انسانی بود و مبدأ ارواح انسانی، روح پاک محمدی بود علیه‌الصلوة والسلام» (همان، ۳۷) و چنان‌که بعداً اشاره خواهد شد، دوباره عصاره‌ی عالم هستی به وجود مبارک ایشان ختم می‌شود.

وی هدفمندی جهان‌آفرینش را در کمال معرفت انسانی جست‌وجو می‌کند: «مقصود و خلاصه از

جملگی آفرینش وجود انسان بود و هرچیزی را که وجودی هست از دو عالم به تبعیت وجود انسان است و اگر نظر تمام افتد، باز بیند که خود همه‌ی وجود انسان است و مقصود از وجود انسان معرفت ذات و صفات حضرت خداوندی است» هرچند معرفت را در مرصاد به سه نوع معرفت عقلی، نظری و شهودی (همان، ۱۱۴) و در مرموزات اسدی، به چهار نوع معرفت عقلی، سنتی، نظری و شهودی (نجم‌الدین رازی، ۴۵: ۱۳۸۱) تقسیم می‌کند اما در هر حال، عالی‌ترین درجه‌ی معرفت را معرفت شهودی می‌داند که مرتبه‌ی خاص الخاص است و حکمت تعلق روح به قالب را برای دستیابی به این نوع معرفت می‌داند. (همان، ۱۲۰) اما برای ترسیم این مقوله به تمثیلی روی می‌آورد که در آن، نگرش جامع، همه‌سو نگر و هدفمند وی آشکار می‌گردد. در این تمثیل حسی و دیرآشنا از سویی سخن از کاشتن دانه و رویش و به بار نشستن آن و لوازم مورد نیاز برای تحقق این امر است. طرف دیگر تمثیل مزبور، کاشتن تخم روح در زمین قالب انسان می‌باشد. «بدان که چون زمین دنیا را شایستگی آن دادند که تخمی از انواع حبوب و ثمار در وی اندازند و پرورش دهند، یکی را صد تا هفتصد بردارند... همچنین زمین قالب انسان را استعداد آن داده‌اند که چون تخم روحانیت به دهقنت «و نفخت فیه من روحی» در وی اندازند و به آفتاب عنایت و آب شریعت پرورش دهند. از آن ثمرات قربت و معرفت چندان بردارند که در وهم و فهم و عقل هیچ آفریده نگنجد و بیان هیچ گوینده به کنه آن نرسد...» (همان، ۱۱۲-۱۱۱)

به ویژه نگرش نظام‌واره‌ی نجم‌الدین آن‌جا آشکار می‌شود که برای پرورش یک دانه، نه تنها عوامل طبیعی و افلاک و انجم بلکه ارکان جامعه و حکومت را نیز دست‌اندرکار می‌بیند و در طرف دیگر تمثیل، برای دستیابی میوه‌ی ناب عالم هستی یعنی معرفت شهودی به مراتب اولی ملک و ملکوت کمر به خدمت می‌بندند تا این دردانه‌ی نایاب به دست عزیزترین فرد عالم هستی به بار نشیند.

«و چنان‌که از بهر مزارعت تخم دنیاوی تا به کمال ثمرگی خود رسد چندین اسباب و آلات مختلف می‌باید. چون زمین که تخم در وی اندازند و آسمان که از آن آب و آفتاب می‌آید برای پرورش تخم و هوا که سبب اعتدال گردد میان سردی زمین و گرمی آفتاب و دیگر آلات و اسباب؛ چون شخصی که تخم اندازد و جفتی که حراثت بدان کنند و آهن و چوب و ریسمان که آلت حراثت است و دروگر و آهنگر و رسن‌تاب که این آلات راست کنند و دیگر باره این اشخاص را خلق بسیار باید که بر کار باشند تا این‌ها به کار خود مشغول توانند بود چون نانا و قصاب و ... و آن‌گاه پادشاهی عادل سانس باید تا سویت میان خلق نگاه دارد و دفع شر و تطاول اقویا کند از ضعفا... و چون نیک نظر کنی هرچه هست در دنیا از افلاک و انجم و آسمان و زمین و ماه و آفتاب و عناصر مفرده و مرکبات و نباتات و حیوانات و ملک و جن و انس و صنایع و محترفه و تجار و علما و امنا و ملوک و وزرا و اعوان و اجناد، جمله در کار می‌بایند تا یک تخم دنیاوی بکارند و بیورند و ثمر آن بردارند. پس آن‌جا که مزارعت تخم روحانیت است... در پرورش آن تخم تا به کمال ثمرگی رسد و آن مقام معرفت است، بنگر تا چه آلات و ادوات و اسباب به کار باید تا مقصود به حصول پیوندد. پس به حقیقت چون نظر کنی دنیا و آخرت و

هشت بهشت و هفت دوزخ و آن چه در میان این‌هاست جمله در پرورش این تخم به کار می‌باید تا ثمره‌ی معرفت به کمال رسد». (نجم‌الدین رازی، ۱۱۳-۱۱۱: ۱۳۶۶)

سرانجام می‌بینیم آفرینش از وجود مبارک حضرت ختمی مرتبت آغاز می‌گردد. «بدان که مبدأ مخلوقات و موجودات ارواح انسانی بود و مبدأ ارواح انسانی، روح پاک محمدی بود علیه الصلوه والسلام چنان‌که فرمود «اول ما خلق الله تعالی روحی» و در روایتی دیگر «نوری». چون خواجه علیه الصلوه و السلام زبده و خلاصه‌ی موجودات و ثمره‌ی شجره‌ی کائنات بود که «لولاک لما خلقت الافلاک» مبدأ موجودات هم او آمد و جز چنین نباید که باشد زیرا که آفرینش بر مثال شجره‌ای است و خواجه علیه الصلوه و السلام ثمره‌ی آن شجره و شجره به حقیقت از تخم ثمره باشد». (همان، ۳۷)

همچنین، عصاره‌ی عالم وجود یعنی معرفت شهودی، به صورت اتم و اکمل برای وجود نازنین پیامبر اسلام (ص) میسر می‌گردد. به بیان دیگر، نجم‌الدین جایگاه پیامبر (ص) را به مثابه‌ی دل می‌داند و می‌گوید: «پس شخص انسانی در عالم یکی است و هر شخص معین چون عضوی برای شخص انسانی و انبیا علیهم الصلوه و السلام اعضای رئیسه‌اند بر آن شخص و اعضای رئیسه آن باشد که بی آن حیات شخص مستحیل بود، چون سر و دل و جگر و سپرز و شش و غیر آن. و محمد علیه‌الصلوه و السلام از انبیا به مثابت دل بود بر شخص انسانی و دل، خلاصه‌ی وجود شخص انسانی است. زیرا که در آدمی محلی که مظهر انوار روح است و جسمانیت دارد دل است ... و دل را خاصیتی دیگرست که هیچ عضو را نیست.» (همان، ۱۵۴)

بنابراین مجموعه‌ی آفرینش که چنین آغاز، انجام و اهدافی تابناک دارد، خردمندان و دادگران نیست که لجام گسیخته رها شود و نظام اجتماعی آن به دست مشتی فاسد هواپرست اداره گردد. پس باید چاره‌ای اندیشید که از شخص پادشاه تا کوچکترین کارگزار حکومتی، از میان پارسایان و خداترسان رعیت‌نواز برگزیده شوند و با مردم به داد و دهش رفتار کنند و تناسبی بین طالب و مطلوب و قانون و قانون‌گذار و مجری و شیوه‌ی اجرا برقرار شود و ایجاب می‌کند که ولایت نبی اکرم (ص) استمرار یابد و زمام امور به دست صالحانی باشد که تالی تلو وجود مقدس ایشان هستند. در غیر این‌صورت، این نظام هماهنگ دچار نقصان می‌شود و مقصود حاصل نمی‌گردد.

۲.۴. اسوه‌گرایی

دومین جلوه‌ی اندیشه‌ی اجتماعی نجم‌الدین، اسوه‌گرایی است که ریشه در آموزه‌های قرآنی و آرمان‌خواهی نویسنده دارد. به ویژه آن که حکومت‌های آن عصر همگی در گرداب فساد و تباهی و ظلم و ستم غوطه‌ور بودند و حتی حمله‌ی مغول در نظر نجم‌الدین، نتیجه‌ی شومی رفتار عدالت‌سوز و ستم‌گستر حکام بوده است. چه بسا وی با طرح یک جامعه‌ی آرمانی بر محور عدالت‌جویی و رعیت‌پروری با اهدافی متعالی، خواهان برانگیختن برخی از صاحبان قدرت و ایجاد تحول در جامعه و نشان دادن افق‌های گسترده و سرچشمه‌های نورانی انسانیت متعالی بوده باشد.

بدین روی نجم‌الدین از دو منبع الهام می‌گیرد و ویژگی‌های ثبوتی و سلبی آرمان شهر خود را

ترسیم می‌نماید: الف. جنبه‌ی ثبوتی: وی ابتدا با رویکردی تأویلی به قصه‌ی داوود، وی را به عنوان پیامبری که مدتی بر جامعه‌ی عصر خویش فرمان رانده است، برمی‌گزیند و برخی از آیات مربوط به سرگذشت او را تأویل‌گرانه تفسیر می‌کند. بدیهی است که داوود به عنوان انسان کامل عصر خویش و با تکیه بر جایگاه دینی (مقام نبوت) و قدرت دنیوی (پادشاهی)، مجموعه‌ی امکانات مادی و معنوی لازم را برای سلوک الی الله و تجلی بخشیدن و تحقق مقام خلیفه‌اللهی دارد و به همین جهت، دشوارترین عقبه‌ها و مهالک راه نیز پیش روی اوست و حتی به استناد سخن سلیمان در آیه‌ی ۳۵ سوره‌ی ص، «رب اغفر لی و هب لی ملکاً لاینبغی لاحد من بعدی انک انت الوهاب» معتقد است که سلیمان از خداوند ملک خواست اما نبوت نخواست و بر این ادعا پنج دلیل ذکر می‌کند که دلائل اول و پنجم آن بدین شرح است: «سلیمان از این نظر ملک خواست و علم نبوت نخواست و در این چندین حکمت بود: اول آنک دانست که چون مملکت تمام باشد، نبوت و علم در آن داخل باشد... پنجم آن که مملکت و سلطنت، پرورش صفات ذمیمه و حمیده را کامل‌ترین آلتی است و عظیم‌ترین عدتی تا نفس را اگر بدین آلات پرورش دهند در صفات ذمیمه، به مقامی رسد که دعوی‌ی خدایی کند و این نهایت صفات ذمیمه است و بدین در که جز بدین آلات نتوان رسید... و همچنین نفس را اگر بدین آلات در صفات حمیده پرورش دهند، به مقامی رسد که متخلق به اخلاق حق شود و متصف به صفات ربوبیت گردد و این نهایت صفات حمیده و کمال دین است... و به کمال این اخلاق جز به آلت مملکت و سلطنت نتوان رسید». (همان، ۴۲۲-۴۱۷)

و نیز با این که نویسنده، همت را بهترین وسیله برای تقرب به حق می‌داند اما عالی‌ترین درجه‌ی ظهور همت را در سلطنت جست‌وجو می‌کند «و آن چه بهترین آلتی است بنده را در عبودیت حق و یافت درجات و تحصیل قربات و سلوک مقامات، همت انسانی است که اگر به واسطه‌ی آن صفات دیگر به حضرت سیر توان کرد، به واسطه‌ی همت طیران توان کرد... و همت را به کمال، پرورش در سلطنت توان داد که مال و نعمت و ثروت و ظفر بر مرادات و انواع تمتعات جمله او را حاصل باشد؛ بدین هیچ التفات نکنند... و روی از جمله بگرداند و جمله را در راه حق صرف کند بر فرمان شرع و قانون متابعت». (همان، ۴۲۴-۴۲۳)^۱

گویا گزینش داوود و سلیمان به عنوان الگوهای پادشاهی دین و دنیا، نوعی اتمام حجت با کسانی بود که شاید به بهانه‌ی گرفتاری‌های حکومتی از آداب و آیین دین‌ورزی تن می‌زدند و به ویژه آن که دغدغه‌ی دینی و فضائل انسانی به اندازه‌ی رنگ باخته بود که حکومت به ابزاری برای چپاول و غارتگری بدل گشته بود: «دهم حق تعالی باز نمود که پادشاهی خلق با مقام و مرتبه‌ی نبوت می‌توان کرد. چنانک هم رعایت حقوق جهانداری و جهانگیری و عدل‌گستری و رعیت‌پروری کند و هم حق سلوک راه دین و حفظ معاملات شرع به جای آرد و به مراسم ولایت و شرایط نبوت قیام نماید. تا اصحاب حکم و ارباب فرمان را هیچ عذر و بهانه نماند که گویند با صورت مملکت دنیا و اشتغال به مصالح خلق از منافع دینی و فواید سلوک بازماندیم بلکه مملکت تمام‌ترین آلتی است تعبد حق را و

سلطنت بزرگترین وسیلتی است تقرب حضرت را». (همان، ۴۱۷-۴۱۶)

با این که نجم‌الدین در اسوه‌گرایی خود، به استناد آیاتی از قرآن، پادشاهی داوود و سلیمان را مثال می‌زند اما باور دارد که مظهر اتم چنین الگو و اسوه‌ای حضرت ختمی مرتبت (ص) است و در برابر پریش مقدری که «چون ملک و سلطنت را چندین فواید است و موجب تقرب و قربت، چرا خواجه را علیه‌السلام مملکت دنیا بدان کمال ندادند که سلیمان را علیه‌السلام یا زیادت از آن، تا بدان تقرب جستی و صفات و اخلاق پروردی». (همان، ۴۲۵)

پاسخ می‌دهد که خواص حق به دو دسته‌ی نازداران و نیازمندانند و نبی اکرم (ص) را در ردیف نازداران قرار می‌دهد و می‌گوید: «پس خواجه علیه‌السلام نازنین حضرت بود، حضرت عزت، سوگند گران به جان و سر او می‌خورد که "لعمرك". آنچه مقصود بود از مملکت و سلطنت دنیاوی بی منت درخواست و زحمت بازخواست در کنار او نهادند». (همان، ۴۲۶)

ای کاش نجم‌الدین به این نکته نیز اشاره کرده بود که پیامبر در مدت ده سال زندگی در مدینه، بی آن که پای‌بند تجملات حکومت گردد، اموری از قبیل اعلان جنگ، پیمان صلح، ایجاد وحدت در بین قبائل، عقد اخوت به عنوان یکی از میثاق‌های استوار اجتماعی، مکاتبه‌ی رسمی با سران کشورها و قدرت‌های آن روز و ده‌ها نمونه‌ی دیگر را که همگی از مؤلفه‌های رهبری و حکومت است، به انجام رساند.^۹

ب. جنبه‌ی سلبی: نجم‌الدین برای نشان دادن صفات سلبی حکومت، فرصتی می‌یابد که به نقد حکومت‌های دوران خود بپردازد. بنابراین، پس از بیان برخی از ویژگی‌های حکومت داوود و سلیمان، پادشاه را به جای ایشان می‌نشانند و بی آن که معلوم کند منظورش از پادشاه، کدامیک از فرمانروایان روزگار خویش است، به صورت مطلق به ذکر وظایف پادشاه و وزیر و نکوهش لغزش‌ها و کجروی‌های حکومت و کارگزاران آن می‌پردازد.

نجم‌الدین برای این که بتواند تصویری جامع از اوضاع حکومت ارائه دهد و به نقد آن بپردازد، همه چیز را از زاویه‌ی حقوق می‌نگرد. حق نفس، حق مردم و حق الهی بر پادشاه. تأمین هریک از این حقوق، وظایفی را به دنبال دارد: «بدان که پادشاه را سه حالت است: اول حالت او با نفس خویش، دوم حالت او با رعایا، سیم حالت او با خدای خویش و او در هر حالتی مأمور است از حضرت عزت به سه چیز و منهی به سه چیز. مأمور است به عدل و احسان و ایتاء ذی‌القربی و منهی است از فحشاء و منکر و بغی و در هر حالتی این‌ها را معنی دیگر است، مناسب آن حالت.» (همان، ۴۳۲)

بدیهی است که در این جا نجم‌الدین نگرشی تأویلی دارد. وی در بیان حالات یاد شده برای پادشاه آیه ۹۰ از سوره‌ی نحل «ان الله یأمر بالعدل والاحسان و ایتاء ذی‌القربی و ینهی عن الفحشاء و المنکر و البغی» را تأویل نموده است و وظایف فردی، اجتماعی و الهی سلطان را در آینه‌ی این آیه به تصویر و تأویل کشیده است. مثلاً در مورد «ایتاء ذی‌القربی» گوید: «و ایتاء ذی‌القربی حق گزاری عموم رعایاست. چه، رعیت پادشاه را به مثابت قرابت‌اند بل که به جای اهل و عیال‌اند... هر انعام و احسان و

انصاف و معدلت و ایادی و مکرمت و مدارا و مواسا و سیاست و حراست که پادشاه فرماید از صله‌ی رحم و مروت و سلطنت است و اوتاد ثبات و دوام مملکت». (همان، ۴۳۶)

و یا درباره‌ی فحشا و منکر و بغی گوید: «و اما فحشاء و منکر و بغی پادشاه با رعیت آن است که در میان ایشان به فسق و فجور زندگانی کند و ایشان را بر فساد دارد ... و خاندان‌ها را بدنام کند و در عهد او اهل فساد قوت گیرند و کار امر معروف و نهی منکر مختل شود و کس امر معروف نتواند کرد و بازار اهل دین و علم و صلاح کسادی یابد و بازار اهل فسق و ظلم و فساد روایی گیرد و عوانان و مردم فرومایه و بی‌اصل و غماز و نام و مفسد و ظالم و غاشم و محتال در حضرت پادشاه بر کار شوند و ظلم و فساد را در نظر پادشاه، در کسوت مصلحت آرایش دهند به اغراض فاسد خویش تا فرا نمایند که ما دوستدار و مشفق بر احوال پادشاهییم... و در مملکت بدعت‌ها نهند و رسوم وضع کنند و بر خراج‌ها بیفزایند... و بر مردم بهانه گیرند و مصادره کنند و شنقصه‌ها جویند و بر بی‌گناهان تهمت‌ها نهند... و در مال مواریث و ایتم تصرف فاسد نمایند و بر بازرگانان باج‌ها و بیاعی‌ها نهند و در راه‌ها باج‌ها گیرند و در اوقاف تصرف فاسد کنند و حق از مستحق بازگیرند... و ارباب حوائج را از درگاه دور دارند و احوال ایشان عرضه ندارند». (همان، ۴۴۰-۴۳۹)

البته نجم‌الدین به همین مقدار بسنده نمی‌کند و فحشا و منکر و بغی را در زمینه‌ی حقوق پروردگار، از لونی دیگر می‌بیند که شرح آن موجب اطالاه‌ی کلام خواهد شد. همچنین پس از پادشاه نوبت وزیر است. وزیر نیز در تعهدی سه‌گانه، مسؤولیت‌های ویژه خود را دارد و در برابر هرکدام بایستی پاسخ‌گو باشد: «و وزیر را سه حالت است: اول حالت میان او و خدای، دوم حالت میان او و پادشاه، سیم حالت میان او و اجناد و رعیت. در هر سه حالت باید که آن چهار خصلت [راستی، بلندی، ثبات و تحمل] را کار بندد». (همان، ۴۶۶)

مثلاً درباره‌ی پیوند وزیر با رعیت گوید: «راستی با رعیت بدان وجه باشد که بر احوال ایشان مشفق بود و پیوسته به غم‌خواری و تیمار داشت ایشان مشغول باشد. چنان که حشم با برگ و نوا و آلت و عدت بود و رعیت آسوده و مرفه باشند و بر ایشان باری نبود و این معنی وقتی دست دهد که وزیر در عمارت و زراعت ولایت کوشد و پادشاه در بند جمع مال نباشد که اگر در نهاد پادشاه آفت حرص جمع مال پدید آید به ضرورت، ظلم و بدعت نهادن آغاز کند و جامگی لشکر در نقصان اندازد هم رعیت خراب شود و هم حشم بی برگ ماند. و چون رعیت خراب شود، ولایت خراب گردد و چون حشم بی برگ ماند، ملک در تزلزل افتد... وزیر نباید که از بهر تقرب به پادشاه در مملکت بدعت‌ها نهد که آن دوستی نباشد بلکه دشمنی تمام بود پادشاه را بدنامی دنیا و عقاب آخرت و خشم خدای اندوختن». (همان، ۴۷۴)

نجم‌الدین معتقد است که لغزش‌های ارباب نعم و اصحاب اموال، رؤسا و دهاقین و مزارعان و اهل تجارت و پیشه‌وران نیز بازتابی اجتماعی دارد و از آن‌جا که طبقات مزبور، از قدرت اقتصادی و موقعیت برتر اجتماعی برخوردارند، به عنوان گروه دوم از خواص جامعه، مشمول نگاه آسیب‌شناسانه‌ی نجم‌الدین

می‌گردند. مثلاً «در بیان سلوک ارباب نعم و اصحاب اموال» ده صفت ناپسند از قبیل: طغیان، بغی، اعراض (روگردانی از خدا)، کبر و عجب، تفاخر، تکاثر، مشغولی، بخل، تبذیر و غرور را به عنوان موانع سلوک این طایفه برمی‌شمرد، در مقابل، ده خصلت پسندیده را از لوازم سلوک ایشان می‌داند، که عبارتند از: علو همت، عفت، توجه به حق، شکر، تواضع، سخاوت، فراغت، تقوی، قوام (نگاه داشتن اعتدال) و تسلیم و رضا. (نجم‌الدین رازی، ۵۰۹-۵۰۳: ۱۳۶۶)

وی پس از بیان ویژگی‌های سلوک اصناف و مشاغل گوناگون، در یک نگاه کلی جهان را به خانقاهی تشبیه می‌کند که ساز و کار آن این گونه است: «جهان بر مثال خانقاهی است و حضرت خداوندی در وی به مثابت شیخ و خادم خواجه علیه‌الصلوه و باقی خلائق بر دو نوع‌اند یا خدمتکاران یا مخدومان. چنان‌که در خانقاه از این دو نوع بیرون نباشد؛ یا عملی خانقاه باشند که شیخ هر که را به خدمتی نصب کرده باشد و یا جمعی طالب مجد باشند که از غلبات شوق محبت و درد طلب پروای هیچ کار و کس ندارند و روی از خلق و هوای نفس بگردانیده باشند و سوی دیوار ریاضت و مجاهدت آورده». (همان، ۵۳۶)

به نظر می‌رسد که نجم‌الدین در بهره‌گیری از الگوی پیامبری برای رهبری جامعه با فارابی همداستان است با این تفاوت که فارابی در مراحل پایین‌تر، جانشین نبی را با همان ویژگی‌های نبی بدون دریافت وحی و تنها با تأویل و تفسیر وحی می‌پذیرد و بعد از جانشین نبی نیز به حکومت فیلسوف شاهی تن می‌دهد. (فارابی، ۲۷۷-۲۷۱: ۱۳۶۱) اما نجم‌الدین با بیان صفات نیک حکومت دادگر و وظایف پادشاه و ارکان حکومت عادلانه و نیز عواملی که سبب بی‌رسمی و ستمگری حکومت می‌شود، در صدد اصلاح اوضاع آشفته‌ی عصر خویش است. در ضمن، وجه مشترک دیگری که می‌توان بین دیدگاه نجم‌الدین و فارابی یافت، نگاه نظام‌واره و ساختاری است که پیش‌تر بدان اشاره شد و در این باره می‌توان به آرای اخوان‌الصفا نیز اشاره نمود. (نصر، ۱۲۲-۱۱۰: ۱۳۷۷)

با نگاهی به کتاب «فصول منتزعه»ی فارابی، شاید بتوان همانندی دیگری بین این اثر و مرصاد جست. فارابی در کتاب مزبور، اجزای مدینه‌ی فاضله را به پنج دسته تقسیم می‌کند که عبارتند از خردمندان و سخنوران و باریک‌بینان و جهادگران و خراج‌گزان؛ خردمندان شامل حکما و صاحبان رأی و علمای دینی و سخنوران شامل خطبا و بلغا و شعرا و خوانندگان و نویسندگان و باریک‌اندیشان شامل حسابگران و مهندسیین و پزشکان و منجمین و نیز مجاهدین شامل جنگاوران و پاسداران و مالیان شامل باج‌گیران که از زارعین و گله‌داران و فروشندگان مالیات می‌گیرند». (فارابی، ۶۶-۶۵)

نجم‌الدین نیز در باب پنجم مرصاد، پس از بیان سلوک ملوک و ارباب فرمان در فصل‌های بعدی به سلوک وزراء، اصحاب قلم و نواب، سلوک علما و فقیهان و مذکران و قضات و سلوک ارباب نعم و اصحاب اموال و سلوک رؤسا و دهاقین و مزارعان و سلوک اهل تجارت و نیز سلوک محترفه و اهل صنایع پرداخته است. (نجم‌الدین رازی، ۵۳۲-۴۱۱: ۱۳۶۶)

۴.۳. عدالت محوری و رعیت‌پروری

نجم‌الدین، پرهیز از هرگونه افراط و تفریط را از ضرورت‌های رفتار عادلانه بر می‌شمرد و انتظار دارد که حتی کیفر بزهکاران و ناراستان نیز به اندازه‌ی جرمشان باشد تا نه یکباره حکومت به سهل‌انگاری و بی‌کفایتی متهم شود و نه به خشونت و استبداد دچار گردد و برای این‌که عدالت در همه‌ی ارکان جامعه مو به مو اجرا شود، پیشنهادهایی دارد که البته بعضی از آن‌ها از توان شخص پادشاه بیرون است و صورتی آرمانی دارد از جمله در تفسیر بخشی از آیه ۲۶ از سوره‌ی ص گوید: «چهارم فرمود: "فاحکم بین الناس بالحق" اشارت است بدان‌چه پادشاه باید که حکومت‌گزاری میان رعایا به نفس خود کند و تا تواند احکام رعیت به دیگران باز نگذارد که نواب حضرت و امرای دولت را آن شفقت و رأفت و رحمت بر رعایا که پادشاه را باشد نتواند بود...»

شاید نجم‌الدین برای تحقق اندیشه‌ی داور شاهی این نظریه را مطرح می‌کند و انتظار دارد که در صورت امکان، پادشاه از حاکمیت به حکمیت و داوری در بین مردم تن دهد و بی‌واسطه، خود به داوری بنشیند و در گرفتاری‌ها و مشکلات زندگی غم‌خوار آنان باشد و به موقع، چاره‌اندیشی نماید و چون انجام چنین کاری را دشوار و ناممکن می‌بیند، به راه حل بعدی یعنی به کار گرفتن عوامل حکومتی برای انجام وظایف گوناگون روی می‌آورد. اما در هر حال، برای گزینش افراد در سطوح گوناگون حکومتی از وزیر گرفته تا قاضی و دیگر مناصب حکومتی، شروطی قائل است که همگی ذیل چند اصل از جمله: کاردانی، دینداری، دادجویی، ستم‌ستیزی و رعیت‌پروری قابل جمع است به عنوان نمونه: «پادشاه را از وزیری عالم عادل منصف متمیز کافی امین واقف جهان‌دیده‌ی کاردان صاحب همت صاحب‌رای بامروت نیکوخلق دیندار متدین پاک اعتقاد مشفق، ناگزیرست». (همان، ۴۵۰)

و یا در مورد به کارگیری والی و قاضی می‌گوید: «و دیگر بر پادشاه واجب است که چون به شهری یا ولایتی شهنه‌ای یا والیی فرستد، کسی عاقل متمیز دیندار فرستد که در وی سیاست و دیانت و مروت بود... ظالمی نباید که همه خون رعیت ریزد و غافل نباید که مصالح رعیت مهمل گذارد. دیگر چون قاضی به شهری و ولایتی فرستد، باید که عالم و عاقل و دیندار و صالح فرستد که دست کشیده دارد از مال ایتم و موارث و اوقاف و رشوت و امثال این و خدمتکاران مصلح و معتمد و متدین دارد که در دعاوی میل و حیف نکنند و به طمع، حق باطل و باطل حق نکنند. این معنی در این روزگار دشوار دست دهد». (همان، ۴۶۲)

برای تحقق عدالت در جامعه، گزینش کارگزاران شایسته را بسنده نمی‌بیند بلکه پس از انتخاب افراد صالح و کارآمد، نظارت دائمی پادشاه را خواستار است و این نکته را چندین بار تأکید می‌نماید. از جمله: «چون پادشاه تتبع احوال هر طایفه‌ای کند و از معاملات هر صاحب عمل و صاحب حکم با خبر باشد و درد مسلمانی دامن جان او گرفته باشد تا در ممالک او حیفی و ظلمی نرود، کارها زود به صلاح باز آید و ناهلان اهل گردند». (همان، ۴۶۲)

و یا پس از این‌که برای به کارگیری کارگزاران و مشاوران دربار، از جمله مستوفی، ناظر، مشرف، عارض، منشی، حاجب، خازن و استادالدار، توصیه‌ی لازم را نمود، تأکید می‌ورزد: «پادشاه باید که هر

یک از این اصحاب مناصب را بعد از اهلیت تمام و امانت و دیانت و نیکوسیرتی که معلوم کرده باشد و یقین شناخته، در منصب و مقام خویش نصب فرماید و تمکین دهد و از احوال ایشان با وقوف باشد تا جرأت و تجاسر نمایند و طامع نگردند و آنچه نان پاره و اقطاع و معیشت ایشان باشد، تمام برساند تا از احتیاج ضروری در خیانت نیفتند و سخن بعضی در حق بعضی بی بیئت و احتیاط تمام نشود که جمعی به حسد امینان را در صورت خیانت فرا نمایند و مشفقان را به خیانت منسوب گردانند و بر مخلصان تهمت‌ها نهند». (همان، ۴۵۳-۴۵۲)

وی ارکان دولت از جمله مستوفی و مشرف و ... را همچون حواس پنجگانه و دیگر قوا و امیران را همچون سر و دست و پا و دیگر رعایا را همچون رگ‌ها و اعصاب و عضلات می‌داند و همان‌گونه که انسان برای ادامه‌ی حیات خود به یکایک اعضا نیازمند است، پادشاه نیز برای اداره‌ی مطلوب جامعه، به همه‌ی ارکان حکومت و رعیت نیازمند است و فساد و تباهی و کج‌روی ارکان حکومت را چون بیماری آکله (جذام) می‌داند که اگر در عضوی پدید آید، «آن عضو را به تیغ جدا باید کرد تا آن علت به جملگی اعضا سرایت نکند». (همان، ۴۵۴)

۵. نتیجه‌گیری

با نگاهی به درون‌مایه‌ی مرصاد و دیگر آثار نجم‌الدین رازی، می‌توان دریافت که وی در مکتب اهل دل، معرفت آموخته و در طول سفرهای خود مشاهدات عینی و تجربیات زندگی را با آموزه‌های علمی و نظری توأم ساخته است و از آبشخور اندیشه‌های حکیمانه‌ی افرادی چون فارابی و اخوان الصفا به رغم اختلاف مشرب - بهره گرفته است. اما بالاتر از همه، تأملات عمیق وی در مفاهیم آیات قرآنی و احادیث نبوی، فرصتی فراهم نموده بود تا در جامعه‌ی سراسر جنگ، خشونت، ستم، تباهی، جهل و خرافه‌پرستی که عرصه‌ی قدرت‌طلبی و منفعت‌جویی مشی دنیاپرست گشته بود، موشکافانه بنگرد و دین و دنیای مردم را به دور از هرگونه جدایی و قربانی کردن یکی در پای دیگری، ژرف‌نگرانه ببیند و راه رسیدن به حق را در متن زندگی اجتماعی جست‌وجو نماید. عرفان را در اصل استوار و متین آن یعنی جلب رضایت محبوب خلاصه نماید تا همگان بتوانند مشتاقانه به سوی آن بشتابند و در زلال آن تن و جان بشویند و به «قانون متابعت» که تنها راه نجات انسان سرگشته است پایبند باشند و حقیقت را از راه شریعت بجویند و طریقت بی‌شریعت را بی‌راه‌های بپندارند که هیچ‌گاه کسی را به سر منزل مقصود نمی‌رساند.

در مکتب عرفانی نجم‌الدین، هرکس می‌تواند به قدر وسع بکوشد و به اندازه‌ی گنجایش وجودی خود، از سرچشمه‌ی زلال معرفت برخوردار گردد. از معرفت عقلی آغاز کند و به سوی قله‌ی رفیع معرفت شهودی که جولانگه انبیا و اولیاست پربکشد. مسؤولیت اجتماعی نردبان پایه‌ی کمال‌جویی افراد است و تنها شرط بالارفتن از آن، فریب نخوردن در برابر وساوس شیطانی است.

یادداشت‌ها

۱. علاءالدین داوود بن بهرامشاه از امیران آل منگو جک که بین سال‌های ۶۲۲ تا ۶۲۵ هـ. ق وی در سال ۶۲۵ در جنگ با کیقباد دوم سلطان سلجوقی روم شکست خود و ارزنجان کماخ را از دست داد. ر.ک.: باسورت ادموند کلیخورد - سلسله‌ی اسلامی جدید، ۴۱۷-۴۱۶.
۲. به عنوان نمونه ر.ک.: سهروردی ابوالنجیب، آداب المریدین، ص ۱۲۳ و نیز سهروردی شهاب‌الدین ابوحفص، عوارف المعارف، ص ۶۴-۵۷ و همچنین غزالی ابوحامد محمد کیمیای سعادت، ج ۱، ص ۴۵۶.
۳. برای آگاهی بیشتر ر.ک.: استیون رانسیما، تاریخ جنگ‌های صلیبی، ترجمه‌ی منوچهر کاشف، ج ۱، ص ۲۳۲ به بعد، انتشارات بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۱.
۴. برای آگاهی بیشتر ر.ک.: قفس اوغلی ابراهیم، تاریخ دولت خوارزمشاهیان، ترجمه‌ی داوود اصفهانیان، نشر گستره، ۱۳۶۷، ص ۱۵۹-۱۵۵.
۵. برای اطلاع بیشتر ر.ک.: لین پول، استانلی، طبقات سلاطین اسلام، ترجمه‌ی عباس اقبال، ص ۱۶۸-۱۳۲ و نیز، باسورت ادموند کلیفورد، سلسله‌های اسلامی جدید، ترجمه‌ی فریدون بدره‌ای، ص ۳۸۶-۳۵۹.
۶. به عنوان نمونه می‌توان به مرموز دوم در بیان مقامات معرفت و مراتب آن و نیز مرموز چهارم در سلوک ملوک و شرایط آن و مرموز پنجم در آیین جهانداری و رعیت‌پروری اشاره نمود. ر.ک.: رازی، نجم‌الدین، مرموزات اسدی در مرموزات داودی، انتشارات سخن، ۱۳۸۱.
۷. آقای دکتر محمد امین ریاحی در مقدمه‌ی مرصاد دو نگارش را بر اساس نسخ خطی آن‌ها مقایسه نموده‌اند و برخی تفاوت‌ها را نشان داده‌اند. (ر.ک.: همان، ۵۹ مقدمه)
۸. نیز ر.ک.: مرموزات، ص ۷۳.
۹. در این باره می‌توان به کتاب طبقات نوشته‌ی محمد بن سعد کاتب واقدی ترجمه‌ی محمود مهدوی دامغانی، ج ۱، از ص ۲۲۴ به بعد و نیز ج ۲، تا ص ۲۳۳ و نیز سیرت رسول الله (ص) نوشته‌ی رفیع‌الدین اسحاق بن محمد همدانی به تصحیح اصغر مهدوی انتشارات خوارزمی مراجعه نمود.

منابع

قرآن کریم.

- ابن سعد محمد کاتب واقدی. (۱۳۶۸). **طبقات**. ترجمه‌ی محمود مهدوی دامغانی. تهران: نشر نو.
- استیون رانسیمان. (۱۳۵۱). **تاریخ جنگ‌های صلیبی**. ترجمه‌ی منوچهر کاشف. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- باسورت، ادمون کلیفورد. (۱۳۸۱). **سلسله‌های اسلامی جدید**. ترجمه‌ی فریدون بدره‌ای. تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران.

رازی، نجم‌الدین ابوبکر بن محمد (۱۳۶۲). رساله الطیور. به تصحیح محمدامین ریاحی. تهران: توس.
رازی، نجم‌الدین ابوبکر بن محمد. (۱۳۶۶). مرصادالعباد. به تصحیح محمدامین ریاحی. تهران: علمی و فرهنگی.

رازی، نجم‌الدین ابوبکر بن محمد. (۱۳۸۱). مرموزات اسدی در مزمورات داوودی. به تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.

رازی، نجم‌الدین ابوبکر بن محمد. (۱۳۸۱). رساله عشق و عقل. به تصحیح تقی تفضلی. تهران: علمی و فرهنگی.

ریاحی، محمدامین. (۱۳۶۸). گلگشت در شعر حافظ. تهران: علمی.

سعدی، مشرف‌الدین. (۱۳۶۶). گلستان. شرح محمد خزائلی. تهران: جاویدان.

شریفیان، حسین. (۱۳۵۶). تفسیر و تأویل برخی آیات قرآن در مرصاد و مقایسه‌ی آن با تفسیر المیزان. (رساله‌ی کارشناسی ارشد دانشگاه شیراز).

صفا، ذبیح‌الله. (۱۳۵۶). تاریخ ادبیات در ایران. تهران: امیرکبیر.

طباطبایی، جواد. (۱۳۷۴). درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه‌ی سیاسی در ایران. تهران: کویر.

عطار نیشابوری، فریدالدین محمد. (۱۳۸۳). منطق الطیر. به تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: سخن.

فارابی، ابونصر محمد. (۱۳۶۱). اندیشه‌های اهل مدینه‌ی فاضله. ترجمه‌ی سید جعفر سجادی. تهران: طهوری.

فارابی، ابونصر محمد. (۱۴۰۵ هـ). فصول منتزعه. به تحقیق و تصحیح فوزی متری بخار. تهران: الزهرا.

قفس اوغلی ابراهیم. (۱۳۶۷). تاریخ دولت خوارزمشاهیان. ترجمه‌ی داوود اصفهانیان. تهران: گسترده.

کریمان، حسین. (۱۳۴۹). ری باستان. تهران: انجمن آثار ملی.

لین پول، استانلی. (۱۳۶۳). طبقات سلاطین اسلام. ترجمه‌ی عباس اقبال آشتیانی. تهران: دنیای کتاب.

مجله نشر دانش. (۱۳۶۵). شماره دوم، انتشار مرکز نشر دانشگاهی.

مبیدی، رشیدالدین ابوالفضل. (۱۳۶۱). کشف الاسرار و عده‌الابرار. به تصحیح علی اصغر حکمت. تهران: امیرکبیر.

نصر، سیدحسین. (۱۳۷۷). نظر متفکران اسلامی درباره‌ی طبیعت. تهران: خوارزمی.

همدانی، رفیع‌الدین اسحاق بن محمد. (۱۳۷۷). سیرت رسول‌الله. به تصحیح اصغر مهدوی. تهران: خوارزمی.