



# ای درویش!

## عزیزالدین نسفی و تأسیس اندیشه سیاسی بر مبنای اندیشه عرفانی

### مهدی فدایی مهربانی

یکی از جریان‌های اندیشگی که به شدت بر اندیشه سیاسی مسلمانان تأثیر گذاشت، جریان اندیشه عرفانی بود که پس از مدتی به رویکردی مسلط در اندیشه سیاسی ایران تبدیل شد. در واقع اندیشه سیاسی در ایران از یک دوره زمانی بر مبنای اندیشه عرفانی استوار شده است. این تأثیر پذیری تنها مختص اندیشه سیاسی نبود، جلایه 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 محی‌الدین بن عربی، تنها حاشیه نویسی بر آثار وی بودند. نسفی نیز اگر چه از خود آثار متعددی به جای گذارده اما خود نیز از شارحان این عربی بود. چنین نقشی را در حوزه فلسفی بعدها صدرالدین شیرازی ایفا کرد. وی به مرکز اصلی فلسفه ایرانی و اسلامی تبدیل شد و پس از وی، فلاسفه دیگر، حاشیه نویسانی بر آثار وی بودند. بدین ترتیب ملامتدرا را می‌توان احیاگر مجدد فلسفه اسلامی دانست. در این میان طرح نظریات زوال و دوام اندیشه سیاسی در ایران اهمیت بحث را دوچندان می‌کند. بررسی این نکته که به واقع اندیشه سیاسی در ایران رو به تعطیلی نهاد و یا ادامه یافت، از مهم‌ترین اهداف این مقاله است. آن گونه که شرح داده خواهد شد، ما نه می‌توانیم نظریه زوال را بپذیریم و نه مطلقاً نظریه دوام را، زیرا فلسفه سیاسی در اسلام هرگز تعطیل نشد و از طرفی آن گونه که در فارابی و ابن رشد وجود دارد نیز ادامه نیافت. بنابراین ما می‌توانیم از تأسیس اندیشه سیاسی در ایران بر مبنای اندیشه عرفانی سخن بگوییم.

این نظریه که ملامتدرا را عامل تثبیت این وضعیت می‌داند معتقد است: «در باره مقام صدرالدین شیرازی در تاریخ اندیشه فلسفی در ایران هنوز تأمل جدی صورت نگرفته است و این امر از زمانی که نظام فلسفی او به دنبال تفسیری که می‌توان ویژگی‌های جزئی شریعی را در آن یافت به نوعی از ایندولوژی رسمی تبدیل شده و به طور کلی ناممکن شده است. صدرالدین شیرازی در زمانی به تجدید اندیشه فلسفی سنتی در ایران پرداخت که به دنبال نوزایش دوران تاریخی جدیدی در تاریخ و تاریخ اندیشه در اروپا آغاز شده بود. این بی‌اعتنایی به عقل را در تمدن اسلامی، در آغاز اهل تصوف بنیاد نهادند و با دریافت خرد مستیزی که آنان به جریان عمده اندیشه دوران اسلامی تبدیلش کردند. در واقع راه تحول آتی در جهت زوال اندیشه خردگرا و به دنبال آن سقوط همه صویه تمدنی که از دیدگاه فرهنگی توان اندیشیدن در مبنای تمدن و فرهنگ خود را از دست داده بوده هموار شد. صدرالدین شیرازی میراث خواری وضعی بود که به دنبال جمع میان شریعت و تصوف ایجاد شده» (۱).

برخی دیگر نیز معتقدند اندیشه سیاسی در ایران زوال خود را طی کرده است و توانسته است تا به امروز ادامه یابد و صرف گذار از اندیشه مشائیه محض در فلسفه اسلامی، دلیل بر انقراض روند اندیشه سیاسی در اسلام نیست. هر چند سید جواد طباطبایی، نظریه پرداز نظریه زوال، معتقد است که هر قلمرو اندیشه سیاسی، صدرالدین شیرازی تنها از دیدگاه زوال و انحطاط آن اهمیت دارد. او در دوره‌ای که ته تنها دین است، بلکه حتی عرفان و تصوف به ابزاری برای دنیاداری تبدیل شده بود، با اعتراض از دنیا عمده کوشش خود را صرف اثبات معاد جسمانی کرد و به طور کلی از تأمل در معاش غافل ماند» (۲). اما نظریه پردازان نظریه استمرار اندیشه سیاسی، این نظر را نمی‌پذیرند.

ایرادی که می‌تواند بر نظریه زوال گرفت و در واقع اولین پرسشی که این نظریه در مقابل دیدگان خواننده قرار می‌دهد این است که پراستی آیا پس از چند تن از متفکران مشائیه در عالم اسلام، اندیشه و فلسفه سیاسی، تعطیل شد و چراغ آن رو به خاموشی نهاد؟! در این صورت جریان‌های سیاسی در ایران یا کدام پشتوانه منطقی و اندیشگی صورت گرفته است؟ آیا سیاست از زمان تعطیلی اندیشه سیاسی در ایران واقعا فاقد پشتوانه

وضوح می‌توان در آراء سید جواد طباطبایی مشاهده کرد. (۵) به نظر می‌رسد طباطبایی جریان‌های فکری در ایران را در یک خلابررسی می‌کند و متین اجتماعی و فرهنگی آن را مدنظر قرار نمی‌دهد. این که از فیلسوف اسلامی متوقع باشیم که با عقل ناب کانتی بیندیشد، دور از واقع است و هرگز در میان فلاسفه اسلامی چنین کسی یافت نشده است.

اهمیت مطالعه نسفی «نشان کامل» عزیزالدین نسفی نتیجه منطقی اندیشه اسلامی است. آن گونه که شرح می‌دهیم از ارتباط و پیوستگی میان معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی در اندیشه اسلامی، آموزه «نشان کامل» نسفی استخراج می‌شود. آموزه‌های نسفی توانان، هم فلسفه است و هم عرفان و به این ترتیب نسفی را می‌توان همانند بسیاری از فلاسفه اسلامی یک قیله سوف عارف به حساب آورد. نسفی از جمله اندیشمندانی است که نه تعیین صرفی برای هستی‌شناسی قائل است و نه برای معرفت‌شناسی، وی از شش وجه هستی‌شناسی صحبت می‌کند که هر یک از آنها تابع قواعد خاص خود است. در هر مقام، مسالک دلاری معرفتی خاص همان مقام نسبت به جهان پیرامون خود است. با فراتر رفتن از یک مرحله و پای گذارنده به مرحله بعد که با مجاهدت‌های عارفانه کسب می‌شود، مسالک دارای معرفتی جدید از عالم هستی می‌شود که با مرحله قبل و بعد خود متفاوت است. قواعد مقام دوم اگر چه اصم از قوانین مقام نخست است، اما با آن متفاوت است. بدین ترتیب اساس معرفت‌شناسی نسفی نیز در این مراتب هستی‌شناسی

تعریف می‌شود. سالک کامل و به تعبیر نسفی «انسان کامل» اوست است که تمام مقامات شش گانه را پشت سر نهاده است و به مرحله اتحاد رسیده است.

در این نظام که در نظر نسفی از شش مرتبه برخوردار است، موقیبت (به تعبیر عرفا مقام) هر فرد به لحاظ معرفت‌شناختی، موقیبت وی به لحاظ هستی‌شناختی نیز محسوب می‌شود. این تفکر نشان‌دهنده تسبیح و فروسی معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی در فلسفه و عرفان اسلامی است. مسلم است که چنین رویکردی به لحاظ روش‌شناسی تنها روش شهودی را برمی‌تابد و سه ضلع مثلث آن تکمیل می‌شود به نظر می‌رسد که در این نقطه، صدرای شیرازی دقیقاً تحت تأثیر «عزیز نسفی» است. اهل فلسفه می‌دانند که نسفی از چه سخن می‌گوید و وی طرحی را بنیان می‌گذارد که ملاصدرا بعدها آن را با عنوان «حرکت جوهری» مطرح کرد. حرکت جوهری یکی از مهم‌ترین مفاهیم عرفانی بود که پس از محی‌الدین به نظر عرفان نظری پرداختند و در واقع عرفان را در قالب توجهات فلسفی ارائه دادند. حرکت جوهری از مبانی فلسفی عقیده قوس صعودی و قوس نزولی بود که بیشتر توسط عرفای بزرگی چون عین‌القضات همدانی مطرح شده بود. اینکه ما آنرا عقیده ناعیدیم به دلیل استناد قرآنی آن است (P) در واقع عرفان اسلامی، آن گونه که بسیاری معتقدند متأثر از گرایش‌های پانثی در عالم غرب هستند اندیشه نوافلاطونی نبود و کاملاً صبغه اسلامی داشت. اساساً یکی از مهم‌ترین عوامل شکل‌گیری فلسفه در علم اسلام، جهد در فهم قرآن و رسیدن به عمق آن بود. آنگاه اندیشه سیاسی نسفی

نهاد نمی‌گزیزند (A) چون ممکن است این پیش آمد به حال آنان و دیگران سودمند افتد نسفی می‌گوید که خود با هر دو گروه مدنی را به سر برده است و گروه دوم را ترجیح می‌دهد از نظر نسفی، وظیفه انسان کامل کمک به دیگران است. حتی وی در جایی اشاره می‌کند که وظیفه انسان کامل نهادن قانون و قاضی نیک در میان مردم است (۱).

لما انسان کامل نسفی هرگز تهدیدی برای حکومت حاکم نیست و تنها اندرز گو است. مردم اگر عاقل باشند گوش می‌کنند و گرنه توجیهی نمی‌کنند انسان کامل اجباری ندارد که مردم به فرامین وی گوش فرادهند و رد قبول مردم در نظر وی یکسان است. نتیجه اینکه اندیشه نسفی در مورد سیاست کاملاً مردمی است. ولی این هرگز به این معنی نیست که وی نماینده نوعی تفکر دموکراتیک است. هوکراسی اساساً مفهومی است که متولد شده در 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 نمی‌کشد که همه حکومت‌ها را به یک اندازه مشروع و مطلوب بداند. اما این ادعای رسیدن به شناخته هرگز به این معنی نیست که ما اقتدار را از حوزه معرفتی به مثابه عالم ایدها به حوزه سیاسی و اجتماعی به عنوان عالم عینیات بیاوریم. در واقع، گسست میان عالم ایدها و عالم عین، یکی از مسائل اساسی در تفکر سیاسی اسلام شیعی است که لوح شدت آن در میان عرفا است. چنین تفکری سایه سنگینی بر سر اندیشه سیاسی شیعه دارد. خاصه شیعیان اثنی عشری، همواره حکومت آرمانی خود را از آنچه که در عالم خارج جریان دارد جدا می‌کردند و بدین ترتیب از برای سیاسی اختیار می‌کردند. تحلیل ما این است که این وضعیت ادامه نداشت و گوشه‌زدهای مکرر افرادی چون نسفی بعدها تأثیر بسیاری بر اندیشه سیاسی شیعیان به جای گذارد.

بنابر این، همان‌طور که ذکر شد، 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 تمام دارند و همان‌طور که نسفی می‌گوید مردم اگر عاقل باشند گوش می‌کنند و گرنه توجیهی نمی‌کنند (۱). به نظر می‌رسد نسفی در تعیین حکومت تنها از پل امری معروف عمل می‌کند که قائم به تکلیف است و نه قائم به نتیجه.

در کل، نسفی رسیدن انسان کامل به سیاست و حکومت را شایسته وی می‌داند. لذا تصریح می‌کند که وی توانایی این کار را ندارد. در کلام نسفی، نوعی ناامیدی در رسیدن به سیاست به چشم می‌خورد که می‌تواند ناشی از محافظه کاری و ملاحظاتی سیاسی وی در دوران مغول نیز باشد. به هر حال، انسان کامل نسفی را به فرض رسیدن به حکومت می‌توان «حاکم تبریز گو» نامید. یکی از جملات کلیدی نسفی می‌تواند به بهترین وجه موضع سیاسی وی را برای ما مشخص کند: «ای درویش! وقت باشد که انسان کامل، صاحب قدرت باشد و حاکم یا پادشاه شود، اما پادشاهت که قدرت آدمی چند بود

و چون به حقیقت نگاه کنی، عجزش بیشتر از قدرت باشد و نامرادیش بیش از مراد بود. شیاد و لولپا و ملوک و سلاطین بسیار چیزها می‌خواستند که باشند و نمی‌بود و به جای چیزهایی خواستند که باشند و می‌بود» (۱). این ناامیدی همراه با حسرت تنها مختص عزیزالدین نسفی نبود و بسیاری از عرفا را شامل می‌شد. از آنجا که عرفا همواره در میان تهدید قدرت حاکم و از سوی قدرت عالمان بودند، غالباً با به مخفی کاری روی می‌آوردند و خود ستوری می‌کردند و یا از مسوئلی مانند نسفی به ترک و ناامیدی روی می‌آوردند. نسفی نماینده تفکر فروخورده عارفان در سیاست است. اما این جریان ادامه نیافت. با پیوند تشیع و تصوف در حکومت صفویه، صوفیه به قدرت رسیدند و آزادی بیان بیشتری یافتند. بعدها پیوند دیگری رخ داد و برخی عالمان نیز خود در جرگه عرفا درآمدند و حوزه‌های علمیه از پایگاه‌های مهم عرفان شد. بزرگ‌ترین عرفای معاصر، دقیقاً بر خلاف اسلاف تاریخیشان، از درون مرکز قنات‌ها، یعنی حوزه‌های علمیه بیرون آمدند.

بنابر این، اندیشه سیاسی که بعدها از سوی عالمان ارائه شد، شدیداً تحت تأثیر آموزه‌هایی چون انسان کامل نسفی بود که به واسطه صفراءالدین شیرازی به علمای رسید. و مفهوم انسان کامل همانطور که در قبل آمده، منتج از مباحث حرکت جوهری و و خلعت مرتبه‌ای معرفت‌شناسی بود. هنوز هم حوزه‌های علمیه یکی از پایگاه‌های مهم تدریس دروس صفار و مباحث اصالت و وجودی ملا صدرا است. «صفار اربعه» ملا صدرا اشاره به چهار سفر سالک الهی الله دارد که تکمیل کننده دایره قوسین است. همچنین اشاره‌ای که نسفی در تقسیم کاملان به دو دسته کاملان آزاد و غیر آزاد می‌کند، برای ما اهمیت بسیاری دارد زیرا می‌تواند دو گروه فکری را در حوزه اندیشه سیاسی بر مبنای همین تفکر متمایز کرد. در واقع در بحث مربوط به انسان کامل، در چشمه معاصر اسلامی می‌توان این دو گروه را مشاهده کرد که میراثدار دو دیدگاه تاریخی نسبت به این مبحث هستند. گروه نخست که به اکتسابی بودن مقام انسان کامل معتقد بودند، رسیدن به چنین مقامی را برای هر فردی محتمل می‌دانستند و بنابر این، انسان کامل، شیخ و مرادی بود که بنا به صلاح‌یافته می‌توانست سیاست مصلحین را به دست گیرد و یا نگیرد. به نظر می‌رسد که نسفی متعلق به این گروه است.

در ادامه تاریخ این جریان، اندیشمندانی که نماینده این سنت از تفکر بودند سیاست و حکومت را شایسته انسان کامل می‌دانستند که وی بنا به صلاح‌یافته می‌توانست آن را اعمال کند. گروه دوم، که خود به دو شعبه تقسیم می‌شوند، مقام انسان کامل را تنها مختص ولی عصر (عج) می‌دانستند که بالطبع حق حکومت و سیاست بر مسلمین نیز با ایشان است. چنین تفکری در سالوده فکر فلسفی شیعه، از غنای برهانی بالاتری برخوردار بوده زیرا اگر معرفت و شناخت را به عنوان معیار وجودشناختی در نظر بگیریم، طبیعتاً در چهار چوب فکر شیعی، تنها امام معصوم (ع) شایسته مقام فطیبت است و در رأس مراتب وجودی انسان‌ها ایشان مقام انسان کامل را دارند. امام غایب به عنوان فردی که از یک سو به مرکز وجود و منبع معرفت متصل است و از سوی دیگر به عالم امکان، نقش واسطه میان حق و خلق را دارد و از این منظر شایسته‌ترین فرد برای زمامت و رهبری جامعه مسلمانان

است. حتی هم‌اکنون در ادبیات دینی ما از امام زمان (ع) به عنوان «قطب عالم امکان» یاد می‌کنند. اصطلاحی که پیش از هر چیز از ادبیات عرفانی وام گرفته شده است. شعبه نخست گروه فوقی، به بهانه اینکه حکومت از آن امام معصوم است، از دخالت در امور سیاست دوری می‌گزینند و لذا هر نوع حکومتی را در دوره غیبت امام «چتر» می‌دانند. مسجد جعفر کشفی به عنوان یکی از نمایندگان اصلی این تفکر، در تقسیم حکومت‌ها در زمان غیبت از سه نوع حکومت سخن می‌گوید که هر سه چترند و لذا تفاوتی نمی‌کند که حاکم شیعه باشد و یا اهل سنت (۱۲). این دیدگاه که دیدگاه غالب فکر و فقه سیاسی شیعه بود، توسط مرحوم نطنزی ادامه یافت. نطنزی 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 فلام میاهمی تشبیه می‌کند که دستار آلوده به خون خود را خشک می‌کند و هنوز میاهمی دست وی باقی است. لذا برخلاف بسیاری که نطنزی را صدع مردم سالاری دینی می‌دانند، وی نیز حکومت شیعیان را در دوره غیبت با نظره چتر تلقی می‌کند.

گروه دوم اگر چه مقام انسان کامل را مختص امام معصوم (ع) می‌دانند ولی حق تشکیل حکومت را در دوره غیبت برای شیعیان قائل هستند. امام خمینی را می‌توان در این گروه جای داد. آنچه برای ما از اهمیت برخوردار است تأثیر پذیری شگرف ایشان از متون عرفانی است. ایشان در آثار خود مکرراً به عرفایی همچون نجم‌الدین کبری (استاد سعدالدین حموی و مرشد کبری) و محی‌الدین بن عربی اشاره می‌کند و نشان می‌دهد که کاملاً با اندیشه عرفانی آشناست (۱۳). نکته چالب توجه، تشابه بی‌اندازه سبک نگارش امام خمینی با سبک نگارش نسفی است.

به هر حال آن گونه که سید حسین نصر نیز اشاره دارد، عرفان اسلامی، ضرورتاً می‌باید در مرحله‌ای از تکوین خود به حوزه سیاست پای می‌گذاشت و این مهم در اندیشه امام خمینی صورت گرفت. ایشان حتی یکی از خصوصیات مؤمن را این می‌داند که «مؤمن تابع انسان کامل است» (۱۴). چنین تفکری و مدار سلط شدن افکار صدرالدین شیرازی و تأسیس اندیشه سیاسی بر مبنای اندیشه عرفانی است. به زعم صدرا، سالک در سفر چهارم از اسرار آن‌ها، پس از بازگشت از حق به سوی خلق، شایسته مقام خایره الهی است و لذا اطاعت از وی، راه رسیدن به سعادت است. بنابر این، اندیشه سیاسی ایران از صدرالدین شیرازی به این سو دولی عرفانی را تجربه کرد که تا به امروز نیز ادامه دارد.

- ۱- پایا نوشت‌ها
- ۲- کلمات کلیدی، سید جواد زوال، اندیشه سیاسی در ایران
- ۳- همان، ص ۳۲۵
- ۴- همان، ص ۳۳۲
- ۵- همان، ص ۳۳۹
- ۶- همان، ص ۳۴۷
- ۷- نسفی، بیان لفظی، ص ۷۸
- ۸- نسفی، فصل کامل، ص ۱۰
- ۹- همان، ص ۲
- ۱۰- همان، ص ۱۳۱
- ۱۱- همان، ص ۸-۷
- ۱۲- رکن‌القرانی، محیط‌العباده، تصدیه، ص ۱۰۰، سید جعفر کاشانی، ص ۱۲۲
- ۱۳- امام خمینی، چهل حدیث، ص ۲۲۲
- ۱۴- همان، ص ۵۳۱