

پیوند عرفان و سیاست از منظر عزیزالدین نسفی

داود فیرحی*

مهدی فدائی مهربانی**

چکیده

در بررسی آراء عزیز نسفی یکی از مهم‌ترین موارد بررسی وجوه سیاسی در اندیشه عرفانی وی است. این مقاله به بررسی آراء شیخ عزیز نسفی (تولد احتمالی در ۵۹۶ ه.ق) یکی از عرفا و فلاسفه قرن هفتم هجری می‌پردازد که بسیار بر فکر فلسفی ایران مؤثر بود و به ویژه در تلفیق عرفان و فلسفه در ایران کوشید. این مقاله نشان می‌دهد که چگونه در ایران تفکر عزیز نسفی منجر به تأسیس اندیشه سیاسی بر مبنای اندیشه عرفانی شد. چنین می‌نماید که این جریان در ایران تداوم یافت و به جریانی مسلط تبدیل شد. اندیشه سیاسی نسفی را می‌توان اندیشه سیاسی عرفانی نامید و بدین ترتیب مقاله حاضر به بررسی وجوه تأثیرپذیری اندیشه سیاسی ایرانی از آراء عرفانی نسفی پیرامون امر سیاست می‌پردازد.

واژگان کلیدی: عزیزالدین نسفی، معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی، سیاست عرفانی، سلوک، انسان کامل.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی

مقدمه

عزیزالدین نسفی از مهم‌ترین حکمای قرن هفتم هجری است که به تأثیر وی بر جریان اندیشه سیاسی در ایران توجه شده است. سید جواد طباطبایی، نسفی را از اندیشمندانی محسوب کرده که در زوال اندیشه سیاسی در ایران نقش مهمی داشته است (طباطبایی، ۱۳۸۳: ۱۷۲). به طور کلی نظریه زوال معتقد است اندیشه سیاسی در اسلام، بعد از ابن رشد اندلسی رو به زوال نهاد. بنابر این، حلقه نهایی زنجیره فلسفه سیاسی در اسلام این فیلسوف مشائی بوده است. نظریه زوال که ادامه بحث پیرامون سیاست بعد از ابن رشد را خارج از محدوده عقل می‌داند، ادامه می‌دهد:

«... این بی‌اعتنایی به عقل^(۱) را در تمدن اسلامی، در آغاز اهل تصوف بنیاد نهادند و با دریافت خرد ستیزی که آنان به جریان عمده اندیشه دوران اسلامی تبدیل کردند، در واقع راه تحول آتی در جهت زوال اندیشه خردگرای و به دنبال آن سقوط همه سویه تمدنی که از دیدگاه فرهنگی توان اندیشیدن در مبانی تمدن و فرهنگ خود را از دست داده بود، هموار شد» (همان: ۳۳۶).

طباطبایی در مورد نسفی نیز معتقد است که انسان کامل وی «به میان مردم نمی‌رود، مگر برای دعوت مردم به درویشی و خمول و تأکید بر بی‌ثباتی دنیا» (همان: ۱۶۴). اما آنچه باید بدان توجه شود، این نکته است که نسفی به عنوان یک عارف یا صوفی واقعاً چه نظری در باب سیاست داشته است؟ مطالعه تاریخ اندیشه سیاسی در ایران به ما نشان می‌دهد که اندیشه سیاسی در ایران بر خلاف اندیشه سیاسی در مغرب زمین، رفته رفته بر مبنای اندیشه عرفانی استوار شده است و نه عقلانیت محض. این تأثیرپذیری از عرفان، تنها مختص اندیشه سیاسی 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 محیی‌الدین ابن عربی (۶۳۸-۵۶۰ هـ. ق)، تنها حاشیه نویسانی بر آثار وی بودند. نسفی نیز هر چند از خود آثار متعددی بر جای گذارد، خود نیز از شارحان ابن عربی بود.

پیوند حکمت اسلامی با معرفت شهودی باعث شده است که خود حکما و متألّهین اسلامی غالباً در کسوت عارف نیز ظاهر شوند. حتی ابن‌سینا یکی از مشهورترین فلاسفه مشائی عالم اسلام، یک عارف بزرگ بود و در کتابی با نام *منطق‌المشرقیین* که مشتمل

بر چهل مجلد بوده و اکثر آن در حمله مسعود غزنوی به ایران به آتش کشیده شده است می‌گوید: «کتاب‌های شفاء و اشارات را ما برای عوام نگاشته‌ایم، ما به حکمتی دست یافته‌ایم که مختص خواص است!»^(۳) (زنجانی اصل، ۱۳۸۳: ۲۹۸). با این وصف چندان عجیب نبوده که سهروردی، این شیخ عالم اشراق می‌گوید من حکمت اشراقی را آنجا آغاز کردم که ابن‌سینا آنجا تمام کرد. در واقع ابن‌سینا هم همانند اکثر فلاسفه اسلامی شخصیتی است که باید از وجوه دیگری غیر از آنچه تاکنون معرفی شده است مورد مطالعه شود (shahaby, 1973: 24).

در نتیجه چنین رویکردی به مقوله معرفت، بدون شک یک نتیجه اساسی در پیکره فلسفه اسلامی بر جای نهاد و آن تقسیم معرفت به معرفت عامه و معرفت خواص بود. این تقسیم مبتنی بر مراتب معرفت است که بحثی بنیادی در معرفت‌شناسی اسلامی است. این تقسیم‌بندی طبعاً انسان‌ها را نیز به دو گونه تقسیم می‌کند و تبعات سیاسی این جریان قابل پیش‌بینی است. و به همین دلیل نیز هست که در اسلام اساساً دانش و قدرت پایه پای هم حرکت کرده‌اند. یکی دیگر از دلایل اصلی اینکه فکر فلسفی در جهان اسلام هرگز به صورت فلسفه محض شکل نگرفته است، اتحاد علوم در سنت علمی اسلام است. در جهان اسلام اساساً دانش یک مقوله یکپارچه بوده است و هرگز حالت گرایش‌های پراکنده و چند پاره را نداشته است. حکیم - واژه‌ای که بیش از هر چیز تداعی کننده فردی اهل حکمت و فلسفه است - در واقع فردی بوده که از همه علوم روزگار خود بهره‌ای داشته است و حتی در معنای تحت‌اللفظی، دال حکیم همزمان حداقل بر دو مدلول پزشکی و فیلسوف دلالت داشته است. بر همین اساس فردی که در مابعدالطبیعه تحصیل می‌کرده، همزمان باید در طبیعیات، فلسفه، منطق، نجوم و علوم دقیقه نیز به تبحر دست می‌یافت. ابن‌سینا، خوارزمی، رازی و بسیاری از فلاسفه اسلامی در عین حال دانشمند و همچنین عارف نیز بوده‌اند. بنابر این، یک حکیم که در پی شناخت و معرفت بوده است، غالباً سری هم در عالم اشراق داشته است و طبیعتاً نمی‌توانسته است آن را در فلسفه خود منعکس نکند. به جرئت می‌توان گفت حتی ابن رشد هم یک فیلسوف به معنی محض آن نبوده است. در فلسفه اسلامی چنین موضعی تقریباً موضع مسلط اکثر فلاسفه بوده است و آن قدر نیرومند بوده است که تفکر سیاسی ایرانی - اسلامی را در یک محدوده معین نگاه داشته است؛ محدوده‌ای که

چهارچوب‌های آن را شریعت نبوی معین می‌کرده است. بنابراین، اساساً تفکر و خردورزی در فلسفه اسلامی نمی‌توانسته است از تجربیات شهودی و مکاشفات عرفانی به دور بوده باشد.

اهمیت بحث ما در جایی است که دانش و قدرت در تفکر اسلامی در کنار هم قرار می‌گیرند. و اگر دانش را در معنای غیرمعارف آن یعنی معرفت شهودی در نظر بگیریم، باید دید نتیجه چه نوع قدرتی می‌شود. عزیزالدین نسفی یکی از عرفایی است که می‌تواند مطالعه شود.

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

اوضاع اجتماعی دوران نسفی

عزیزالدین بن محمد نسفی، عارف - 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 علم‌آموزی و ادب و معرفت به شمار می‌رفت. نسف یا نخشب^(۳) 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. سال ۶۱۶ قمری سالی از یادنرفتی برای ایران و آسیای مرکزی و از جمله این شهر بود. مغولان در این زمان به قول عطاملک جوینی «آمدند و کدند و سوختند و کشتند و بردند و رفتند» (جوینی، ۱۳۵۵، ۱۲۸) و خرابی ویرانی‌های آنان به حدی بود که بسیاری را اعتقاد بر آن شد که قیامت و آخرالزمان فرارسیده است. و بسیاری معتقدند که به بلایی آسمانی بیشتر شباهت داشت تا واقعه‌ای تاریخی (آشتیانی، ۱۳۷۶: ۱۰۰).

بنابراین، زمانه نسفی، زمانه رنج و اندوه و شاید سخت‌ترین زمانه مردم ایران در تاریخ است. اهمیت نسفی برای ما در این است که او در حلقه عرفای مکتب کبرایه^(۴) قرار دارد.

در واقع در هنگام حمله مغول، کبرایه به رهبری نجم‌الدین کبری (متوفی، ۶۱۸ ق) در زمرة معدود حلقه‌های رسمی صوفیانه بود که ایستادگی را بر خمول و عزلت مقدم داشتند.

انسان کامل، یا مرد سیاست

رسیدن نسفی به ایده انسان کامل در واقع اساسی‌ترین نتیجه تفکرات وی است. نسفی از آنجا که خصلتی مرتبه‌ای برای معرفت در نظر می‌گیرد، فردی را که توانسته به بالاترین میزان معرفت دست یابد به عنوان انسان کامل معرفی می‌کند. 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 می‌گیرد. انسان کامل نسفی در واقع از خصلت مرتبه‌ای بودن معرفت‌شناسی وی استخراج می‌شود (نسفی، ۱۳۸۴: ۴۳۷).

مفهوم کمال و انسان کامل نسفی که محوری‌ترین بحث وی است، به لحاظ سیاسی نیز قابل بررسی است. اهمیت سیاسی مبحث کمال در نظر نسفی در بازگشت سالک کامل از دیدار خداوند متحقق می‌شود. انسان کامل از آنجا که تمامی مراحل معرفت را پشت سر گذاشته است بیش از هر کسی می‌داند که صلاح مردم در چیست؛ زیرا وی به بالاترین درجه معرفت رسیده است^(۵) (نسفی، بی‌تا: ۱۳۳). یکی از حوزه‌های مهم ارتباط معرفت‌شناسی 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، دارای شأن وجودی می‌شوند. بدیهی است که انسانی که در این میان به اوج قله معرفت رسیده است، انسان کامل و به بیان نسفی «خلیفة‌الله» خوانده می‌شود و خلایق نیازمند هدایت و رهبری وی‌اند. نسفی تأکید می‌کند که اطاعت از چنین فردی واجب است (نسفی، ۱۳۷۹: ۷۸).

سالک کامل پس از دیدار خداوند به حالت هوشیارانه‌ای می‌رسد و به تعبیر نسفی آزاد می‌شود. کاملان آزاد خود به دو دسته تقسیم می‌شوند: ۱. کاملان آزادی که عزلت و قناعت و خمول اختیار می‌کنند و ۲. کاملان آزادی که رضا و تسلیم و نظاره کردن اختیار می‌کنند. گروه نخست از روی نهادن دنیا و اهل دنیا به سوی ایشان می‌ترسند و از آن می‌گریزند. اما گروه دوم می‌دانند که آدمی نمی‌داند که به آمدن وی در چیست.

بنابراین، از آنچه از دنیا و اهل دنیا به وی روی نهد نمی‌گیرند (نسفی، ۱۳۸۴: ۱۰). اینان از نظر نسفی کاملانی هستند که در صورت لزوم و ضرورت اجتماع به سیاست نیز می‌پردازند. چون ممکن است این پیش آمد به حال آنان و دیگران سودمند افتد. نسفی می‌گوید که خود با هر دو گروه مدتی 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 قاعده نیک در میان مردم است (همان: ۶). اما انسان کامل نسفی هرگز تهدیدی برای حکومت حاکم نیست و تنها اندرزگو است. مردم اگر عاقل باشند گوش می‌کنند و گرنه توجهی نمی‌کنند. انسان کامل اجباری ندارد که مردم به فرامین وی گوش فرا دهند و رد و قبول مردم در نظر وی یکسان است. نتیجه اینکه اندیشه نسفی در مورد سیاست کاملاً مردمی است، ولی این هرگز بدین معنی نیست که وی نماینده نوعی تفکر دموکراتیک است. با وجود این نباید تصور کرد که سبقت انسان کامل در دانش که باعث سبقت وجودی وی نسبت به انسان‌های دیگر می‌شود، در حوزه سیاست نوعی استبداد را حاکم خواهد کرد. نسفی بارها اعلام کرد که تنها یک چیز می‌تواند قدرت و سیاست را برای انسان کامل بالفعل کند و آن اراده مردم است. بنابراین، اندیشه سیاسی نسفی دو رکن دارد: الف) مشروعیت الهی (ب) پذیرش مردمی (نسفی، ۱۳۴۴: ۱۶۸).

نسفی 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، هم دانایی دارد و هم توانایی: «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 آسان تر 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 راست‌گفتار و راست‌کردار 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).

کامل در عالم صغیر و خلیفه در عالم کبیر

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 بر 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. و 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 همان گونه که صلاح تمام اعضای بدن عقل تشخیص می‌دهد 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 حوزه‌ای 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.

تفاوت فقها و عرفا در این بود که 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 اندیشه‌های سیدحیدر آملی نقطه عطفی در این زمینه بود. سیدحیدر در واقع ایراد اساسی را به فقها وارد کرد؛ استدلال وی بر این بود که طبق حدیث «العلماء ورثه

الانبیاء»^(۶)، این فقها نیستند که مصداق علم در حدیث مذکور قرار گرفته‌اند، 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.

ما نقش سید حیدر آملی را که اتفاقاً از مهم‌ترین افرادی بود که عرفان اسلامی را در ایران با تشیع پیوند داد، در مطالعه خود بسیار اساسی می‌دانیم. سید حیدر که یک قرن پس از نسفی می‌زیست، از افرادی بود که بعدها رسالت تأسیس اندیشه فلسفی بر مبنای اندیشه عرفانی را به صدرالدین شیرازی سپرد. البته ایرادی که سید حیدر بر تأویل این حدیث از سوی فقها گرفته بود، پیش‌تر نسفی - البته نه به صورت ایرادی بر فقها - نیز مطرح کرده بود^(۷). 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 مذکور، عرفا دانسته است و نه فقها.

لوید ریجون معتقد است این بدان معناست که مفهوم ولی، آن طور که نسفی و دیگر صوفیان هم عصر وی وصف کرده‌اند، متضمن معنای سیاسی و اجتماعی بسیار مهمی بود (ریجون، ۱۳۷۸: ۲۹۷). چرا که نسفی در تعبیر حدیث مذکور، انسان کامل را به عنوان نایب پیامبران می‌داند:

«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 فتنه‌های این عالمی ایمن باشند و در آخرت رستگار شوند. و هر که 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 می‌رسد» (نسفی، ۱۳۸۴: ۶).

سخنان نسفی را در اینجا باید لمس کرد و نه تحلیل؛ نسفی معتقد است انسان کامل وارث انبیاء است. بنابراین، میراث انبیاء که در نزد نسفی علم و عمل انبیاء است نیز به انسان کامل رسیده است. این حدیث همواره یکی از تکیه‌گاه‌های مهم مسلمانان در بحث پیرامون سیاست بوده است. این بحث که به راستی کدام گروه وارثان پیامبر هستند و جانشینان وی در حکم رانی‌اند، در عالم اسلام ید طولایی داشته است. نسفی

نیز در این میان موضع خود را مشخص کرده است. از آنجا که در نظر وی میزان و سنخ معرفت بنیانی‌ترین عنصر هرگونه تحلیل درباره هر چیزی است، وی معتقد است که انسان کامل به دلیل اتصال به علم باطن، وارث علم پیامبر است. از آنجا که در نظام فکری نسفی هرگونه نتیجه‌گیری 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 گفتیم سخن نسفی را باید لمس کرد؛ مهم‌ترین عمل پیامبر همواره در تأویل این حدیث تشکیل حکومت در بلاد اسلام بوده است. نسفی در این قسمت بنا به ملاحظاتی که در فصل زمینه و زمانه نسفی شرح آن آمد، صریحاً به این موضوع نمی‌پردازد، اما می‌توان نتایجی را که از این سخن نسفی منتج می‌شود حدس زد؛ آغاز رفتن به سوی اندیشه سیاسی بر مبنای اندیشه عرفانی در ایران.

عرفا و صوفیه برخلاف فلاسفه خلیفه عالم صغیر را نه عقل، بلکه دل دانستند. نسفی هم در جای دیگری بر همین اعتقاد است (همان: ۸۹)؛ اما نسفی وقتی عقل را در عالم صغیر خلیفه خداوند می‌داند، عقل را مشکک می‌داند و اوج آن را عقل اشراقی می‌داند که انسان کامل بدان رسیده است (نسفی، ۱۳۸۱: ۱۰۱).

گفتیم 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 می‌رسد اگر در عالم صغیر عقل نماد خردورزی و قوه تصمیم‌گیری است و شیطان نفس آدمی نماد کج روی است، باید در عالم کبیر نیز چنین تشبیهی وجود داشته باشد. گویی همین طور 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 همان گونه 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 بوده است. در نزد نسفی نیز هدف تصوف سعادت است و سعادت یعنی داشتن علم به خداوند. در واقع هرچه انسان به وجود حقیقی نزدیک‌تر شود، سعادت او افزون‌تر می‌شود. بنابراین، مفهوم سعادت یکی از مفاهیم محوری و کلیدی در اجتماع مورد نظر نسفی 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، ۱۳۷۸: ۱۸۱). بنابراین، هرآنکه به خدای نزدیک‌تر است، سعادت‌مندتر است. مرد سیاسی باید زمینه‌ای 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 خلیفه 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 ظریفی است که در قبل بدان اشاره کردیم؛ یک 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 اهمیت دارد 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، آن گاه است که قدرت تابع دانش انسان کامل (دانش شهودی) باشد^(۸) (نسفی، ۱۳۸۴: 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 بی‌رحم و شفقت شوند و بر یکدیگر رحم و شفقت نکنند. راستی از میان خلق برخیزد. الناس علی دین ملوکهم» (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 پررنگ‌تر می‌کند. انسان کامل باید بتواند همزمان هم مظهر علم باشد و هم مظهر قدرت و این نوع مطلوب نظم 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 وضعیتی کمتر به وجود 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 بی‌واسطه یا با واسطه باشد. اما نمی‌توان شک کرد 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، بر کسی 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، مر دزد را مدد گردد و مدد دزدی شود و مر سلاح

را مدد خصمی گردد» (نسفی، ۱۳۷۹: ۲۱۳).

گویا نسفی در اینجا معیار طهارت را شامل مرد سیاسی نیز می‌داند. 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 گفته‌اند که رفع شرک اهم است از جهت آنکه 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» (همان: ۲۱۴).

نسفی در اینجا به زبان رمز سخن می‌گوید؛ زبانی که نسفی مجبور است انتقادات سیاسی خویش را به این زبان بیان کند. استیلای وحشیانه مغولان زبان در حلقوم نگه می‌داشت. ظلمت و تاریکی استیلای مغولان از نظر نسفی همپایه شرک است که می‌باید دفع شود و این امر چیزی است که اولیاء گفته‌اند.

در اندیشه نسفی انسان‌ها به دو دسته تقسیم می‌شوند: کاملان و ناقصان. بدیهی است که برای نسفی، افرادی که به تکامل نرسیده‌اند و عالم را آن گونه که در حقیقت هست نمی‌توانند ببینند، باید تابع انسانی باشند که به تکامل رسیده است. در واقع از نظر نسفی چنین کسی به «بلوغ» و حریت رسیده است و می‌داند که حقیقت عالم چگونه است. نسفی بلوغ انسان کامل را در این می‌داند که وی تمامی مراتب معرفتی و سلوک عقلانی (که اوج عقلانیت در نزد وی به کشف و شهود می‌رسد) را طی کرده باشد و به شناخت مناسبی از جهان رسیده باشد. چنین کسی به مقام حریت نیز رسیده است و آزاد گشته است، چه از نظر نسفی گرفتار بودن در حجاب‌های معرفتی است که تقید است و نه آن گونه که کانت می‌گوید توسل به عقل فعال.

بنابراین، معیار تکامل در این میان مرتبت معرفتی افراد است. با این وجود اندیشه نسفی هرگز رنگی از اقتدارگرایی را به خود نمی‌گیرد. 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 تمدن غربی 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 نسبیت‌گرایی و تکثرگرایی نمی‌کشاند.

که همه حکومت‌ها را به یک اندازه مشروع و مطلوب بدانند؛ 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. (Nasr, 1959: 1959) در واقع گسست میان عالم ایده و عالم عین یکی از مسائل اساسی در تفکر سیاسی اسلام شیعی است که اوج شدت آن را در میان عرفا شاهدیم. چنین تفکری سایه سنگینی بر سیر اندیشه سیاسی شیعه دارد. خاصه شیعیان اثنی عشری همواره حکومت آرمانی خود را از آنچه در عالم خارج جریان دارد جدا می‌کردند و بدین ترتیب انزوای سیاسی اختیار می‌کردند. چنین به نظر می‌رسد که این وضعیت ادامه نیافت و گوشزدهای مکرر افرادی چون نسفی بعدها تأثیر بسیاری بر اندیشه سیاسی شیعیان بر جای گذارد.

بنابر این، همان طور 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 تام دارند و همان طور 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 نو بت باشد. آزاد آن است که او را هر دو یکی بود» (نسفی، ۱۳۸۴: ۱۳۷). سیاست نیز در نظر نسفی از همین باب بررسی قرار شده است، زیرا آنچه مهم است، عدم تعلق به آن است و انسان کامل می‌تواند حکومت را به دست گیرد و راحت به خلق رساند. آن کس 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 آن کس معرفت دنیا و آخرت و خدای دارد و هرکجا ترک نباشد، ما را هم به یقین

معلوم شود که آن کس معرفت دنیا و آخرت و خدای ندارد» (نسفی، بی تا: 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. نسفی خود در این باره می گوید:

«ترک، ترک فضولات است و نه ترک مالابده، از جهت آنکه چنان که مال بسیار ناپسندیده و مانع راه است، ترک مالابده 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 مالابده دارد نعمتی عظیم دارد و هر که مالابده ندارد محنتی عظیم دارد» (ریجون، ۱۳۷۸: ۱۹۱).

به نظر می رسد نسفی معنای قابل قبول و منطقی تری را از ترک و توکل بیان کرده است. وی برخلاف صوفی مسلکان زمان خود هرگز فهرستی از برخی چیزها عرضه نمی کند که پرداختن به آنها نشان از راه ناصواب باشد، بلکه در نزد نسفی هر آنچه که تبدیل به بت می شود و رنگ تعلق می پذیرد مذموم است. از نظر نسفی «مقام حریت و آزادی قطع پیوند است و مراد از آزادی و قطع پیوند آن است که هردو طرف یکسان باشد» (نسفی، ۱۳۴۴: ۱۴۶). حاکم مطلوب نسفی نباید در پی منفعت خود باشد، بلکه هرچه را دارد عاشقانه باید در راه خدمت به خلق قرار دهد (نسفی، ۱۳۸۴: ۲۷۴). زیرا هرگونه خواهشی برای عزیز، تعلق 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، نگویند که من ردّ می خواهم، و اگر ردّش کنند، نگویند 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» (همان: ۱۸۰).

نکته جالب توجه درباره نسفی آنجاست که حاکم مطلوب وی باید کاملاً در خدمت و

راحت مردم باشد و این نکته را تا بدانجا پیش می‌برد که هر آنکه را فکری غیر از این دارد را بت‌پرست می‌داند^(۹) (نسفی، ۱۳۴۴: ۲۰). برای عزیز بدترین کارها برای مرد سیاسی این است که از زمین سیاست منفعت شخصی را درو کند. نسفی با اینکه در پایان رساله بیستم *الانسان الکامل*، از این می‌نالد که «احوال این عالم ثباتی ندارد» و در این عالم وانفسا زندگی بسیار مشقت بار شده است، ولی این را نیز بیان می‌کند که باید واقعیات زندگی را نیز لحاظ کرد و «به واسطه احتیاج، با ناجنسان هم صحبت می‌باید بود» (نسفی، ۱۳۸۴: ۲۸۳). بنابراین، نسفی تأسف خوردن خود از زندگی در آن زمانه را در این حکم که باید در همین حال به مردم خدمت کرد دخیل نمی‌کند و می‌گوید 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» (همان: ۲۸۴).

از آرمان‌گرایی تا واقع‌نگری در اندیشه سیاسی

نسفی رسیدن انسان کامل به سیاست و حکومت را شایسته وی می‌داند، اما تصریح می‌کند که او در زمانه وی که زمانه آشوب است، توانایی این کار را ندارد. در کلام نسفی نوعی ناامیدی در رسیدن به سیاست به چشم می‌خورد که می‌تواند ناشی از محافظه کاری ملاحظات سیاسی وی در دوران مغول نیز باشد. انسان کامل نسفی را به فرض رسیدن به حکومت می‌توان «حاکم اندرزگو» نامید. حاکم نسفی باید 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 بی‌راهی نسبت نکند و همه را در راه خدای داند و همه را روی در خدای بیند» (همان، ۱۰۷) اما در اغلب موارد چنین نمی‌شود.

یکی از جملات کلیدی نسفی می‌تواند به بهترین وجه موضع سیاسی واقع‌گرای 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 می‌خواستند که باشد و نمی‌بود. و بسیار چیزها نمی‌خواستند که باشد و می‌بود» (همان: ۱۳۶).

بنابراین، نسفی تصریح می‌کند که غیر عملی بودن اندیشه سیاسی آرمانی وی برخاسته از اوضاع زمانه‌اش است و نه ذات این اندیشه. همچنین نسفی در کشف/الحقایق وقتی می‌گوید همواره نباید از عالم توقع داشت که طبق روال باشد و مراد از نامرادی بیشتر است، ابتدا در مثال‌هایی که برای سخن خود در روزگارش می‌زند از این گلایه می‌کند که «ای درویش! تو را از این سخن چرا عجب آمد؛ اگر به کفایت است، بی کفایت سلطان عالم چراست؟» (نسفی، ۱۳۴۴: ۶۷). نسفی می‌خواهد نارضایتی خود را از سلطان زمانه اعلام کند و نهیب می‌دهد که «المکافاه فی الطبیعه واجبه»، و سپس می‌آورد:

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 می‌شود. وی از «آن طایفه» به دلیل آنکه در خدمت خلق نیستند گلایه می‌کند: «باید که تو چنان شوی که همه روز از تو نیکی و راحت، ریزان باشد بی‌اختیار 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» (۱۳۸۱: ۱۰۸). عزیز از اینکه «خرس و خوک و گرگ و پلنگ حاکم‌اند و خلیفه خدای محکوم ایشان است» (نسفی، ۱۳۸۴: ۴۷۸)، می‌نالد و بدین ترتیب اوج انتقادات خود را از وضع سیاسی زمانه‌اش نشان می‌دهد. برای نسفی نشستن انسان کامل بر تخت، مایه سعادت خلق است و به همین دلیل اینکه چنین کسی بر تخت نشیند را «حیفی عظیم» می‌داند (نسفی، همان: ۱۹۱).

بدین ترتیب نسفی خود را به کنج عزت و خمول نمی‌کشاند. بر خلاف برخی محققین که نسفی را مخالف سیاست و فردی زاویه نشین دانسته‌اند (طباطبائی، ۱۳۸۳: ۱۷۰)، نسفی آنکه که معنای سلوک را بیان می‌کند، معتقد است پادشاه هم می‌تواند 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. عزیز این نکته را که در اساس سیاست را در حیطة امور انسان کامل می‌داند، با مفهوم «شفقت» نشان می‌دهد. نسفی در فصل «در بیان علامت اهل حقیقت» ده چیز را بر می‌شمارد که برای ما مورد شفقت اهمیت دارد. وی می‌گوید یکی از علامات اهل حقیقت؛

«... شفقت کردن است بر همه کس. و شفقت آن باشد که با مردم چیزی گویند و چیزی کنند که مردم چون به آن کار کنند، در دنیا و آخرت سود کنند و اهل شفقت نصیحت و ادب کنند، اهل علم نصیحت کنند و اهل قدرت ادب کنند تا مردم از یکدیگر ایمن باشند» (نسفی، بی تا: ۱۳۳).

نکته جالب توجه برای ما این است که نسفی در این جمله ویژگی اهل علم را «نصیحت» می‌داند؛ یعنی عاملی که تنها صورت علمی و آموزشی دارد و نه صورت عملی و در واقع به دانش مربوط است. علامت اهل قدرت نیز این است که ادب کنند^(۱۰) (همان: ۱۳۴)؛ نسفی در اینجا ادب کردن را امری عملی دانسته است و به همین دلیل آن را به اهل قدرت سپرده است. اما نسفی اهل شفقت را کسانی می‌داند که هم باید نصیحت کنند و هم ادب کنند. در واقع اهل شفقت در نظر نسفی هم می‌توانند کسوت علمی اهل نصیحت را داشته باشند و هم وظایف عملی اهل قدرت را انجام دهند. و این همان نقطه است که در نسفی دانایی و عمل در کنار هم قرار می‌گیرد و بدین ترتیب اهل شفقت که در نزد نسفی همان اهل حقیقت‌اند، می‌توانند اهل قدرت و سیاست نیز باشند. (همان: ۱۳۶) بنابراین، همان گونه که بیان شده ترکیب دانایی و توانایی در نزد نسفی امری محمود و پسندیده است. دانش انسان کامل زمینه سیاست مطلوب است. شفقت در این چهارچوب لطفی است که انسان کامل بنابر فزونی علم خود بر مردم می‌نماید و آنها را هدایت می‌کند.

نسفی هنگامی که از شناخت عالم و معرفت‌شناسی خود سخن می‌گوید، همواره تأکید مهمی بر شناخت حقیقی و شناخت مجازی دارد. نسفی مرتباً می‌گوید جهان آن گونه نیست که دیده می‌شود و علاوه بر بعد ظاهری، دارای یک بعد و معنای باطنی است که تنها عرفا می‌توانند به فهم آن نائل شوند. حاکم مطلوب نسفی کسی است که دنیا را آن طور که هست می‌بیند. بنابراین، در جهل مرکب فرو نرفته است. (نسفی،

۱۳۸۱: ۸۷) نسفی معتقد است که در عالم چهار طایفه وجود دارند که همواره بوده‌اند و «اصل این اعتقادات همین چهار اعتقاد بیش نیست» اما به نظر نسفی تمامی این چهار طایفه بر حق نیستند و «هیچ شک نیست که از این چهار طایفه یکی حق است و سه باطل. اما هر یک می‌گویند آنچه حق است با ماست و دیگران بر باطل‌اند و هر چهار طایفه این بیت می‌خوانند» (همان: ۸۷):

مرغی که خبر ندارد از آب زلال منقار در آب شور دارد همه سال

اما نسفی با توجه به لحاظ کردن اوضاع زمانه‌اش همواره خود را ناگزیر از پذیرش واقعیت تلخ آن می‌داند. نسفی اندیشه سیاسی خود را به دو قسمت آرمانی و غیر آرمانی تقسیم نکرده است؛ اما هر جا که تأملات آرمانی خود را پیرامون سیاست ابراز کرده است، در ادامه این را نیز بیان نموده است که سنخ تفکر وی درباب سیاست در زمانه وی عملی نیست. اندیشه سیاسی آرمانی نسفی همان گونه که نشان داده شد نتیجه نظرهای وی درباره امر شناخت و انسان کامل است. انسان کامل به بالاترین میزان شناخت رسیده است. بنابراین، صلاح مردم و عالم را بهتر از هر کسی تشخیص می‌دهد. اما زمانه غالباً جهال را بر مسند قدرت می‌نشانند و نسفی را وادار می‌کند تا به اندیشه سیاسی خود خصلتی غیرآرمانی و واقع‌گرا بدهد.

با این وجود یک نکته را نباید فراموش کرد و آن اینکه اندیشه سیاسی واقع‌گرای نسفی هرگز به معنی نفی اندیشه‌های آرمانی وی نیست. او مثل هابز یا ماکیاولی در نظرهای خود به دلیل غیر عملی بودن تجدید نظر نمی‌کند، بلکه معتقد است زمانه به اجبار آدمی را به سوی پذیرش واقعیات می‌کشاند و گرنه حقیقت چیز دیگری است.

با وجود این لوید ریجون حتی درباره آنچه ما اندیشه آرمانی نسفی نامیدیم نیز معتقد است نظر نسفی پیرامون دیدن حقیقت جهان نوعی واقع‌گریزی عارفانه نیست، بلکه مبتنی بر طرحی است که در پی ایجاد سعادت دنیوی در این جهان است:

«نقطه اوج معرفت‌شناسی نسفی، یعنی معاینه وقتی احراز می‌شود که شخص به این عالم «باز می‌گردد» و می‌تواند هر چیز را به گونه‌ای که هست و در محل صحیح آن بفهمد و ببیند. بنابراین، تصوف نسفی را نباید «آن جهانی» یا نوعی واقع‌گریزی عارفانه شمرد، بلکه باید گفت، نسفی راهی به سوی کمال عرضه می‌کند که انسان را از خود جدا و به جانب خدا هدایت می‌کند. بنابراین، انسان در حالی که با خداست، از زندگی

سعادت‌مندان در این جهان بهره‌مند می‌شود» (ریجون، ۱۳۷۸: ۱۷۴). رسیدن نسفی به نوع غیرآرمانی حکومت در واقع از باب اضطرار است. نسفی به پیروی از غالب فلاسفه مسلمان حکومت جور را از بی‌حکومتی بهتر می‌داند و بیان می‌کند که نبود حکومت ضررهای بسیاری دارد که حکومت جور ندارد. حکومت مطلوب و آرمانی نسفی، حکومت انسان کامل است اما زمانه به کام نیست. بنابراین، «خرس و خوک و گرگ و پلنگ حاکم‌اند و خلیفه خدای محکوم ایشان است» (نسفی، ۱۳۸۴: ۴۷۸) اما در همین اوضاع باید زیست و چاره‌ای جز این وجود ندارد که با اوضاع زمانه کنار آمد.

تأثیرات تفکر نسفی

ناامیدی همراه با حسرت در رسیدن به قدرت که ما از آن سخن می‌گوئیم، تنها مختص عزیزالدین نسفی نبود و بسیاری از عرفا را شامل می‌شد. از آنجا که عرفا همواره در میان تهدید قدرت حکام و از سویی قدرت علماء بودند، غالباً یا به مخفی کاری روی می‌آوردند و خود سانسوری می‌کردند و یا از سویی مانند نسفی به ترک و ناامیدی روی می‌آوردند. نسفی نماینده تفکر فروخورده عارفان نسبت به سیاست است. اما این جریان ادامه نیافت. با پیوند تشیع و تصوف در حکومت صفویه، صوفیه به قدرت رسیدند و آزادی بیان بیشتری یافتند (Burchkhardt, 1959: 83).

نکته جالب توجه این است که در دوره صفویه فقیهان گرایش‌های باطنی بیشتری یافتند. و بدین ترتیب مخالفان اصلی عرفا، خود در این جریان باطنی سهیم شدند. در واقع در این دوره شاهد ترکیب فلسفه مشاء و تصوف از سوی فقیهان صوفی مشرب هستیم. از فقیهان صوفی مشرب این دوره می‌توان شیخ بهایی و شاگرد نامدارش محمدتقی مجلسی (پدر علامه مجلسی) و ملامحسن فیض کاشانی را نام برد. ملامحسن را پیرو طریقه نوربخشیه و صوفی وحدت وجودی دانسته‌اند که اگر در بداهت این حکم بتوان شک کرد، در این نمی‌توان شک کرد که او یک فیلسوف عارف مشرب بوده است. همچنین فیلسوفان نامی این دوره همانند میرداماد، ملاصدرا و ملارجبعلی تبریزی سری هم در عالم عرفان داشتند (Morris, 1981:133). ملارجبعلی یک صوفی به تمام معنا بود که حکمت مشا تدریس می‌کرد. قاضی سعیدقمی که خود یک عارف و صوفی است از شاگردان دو مکتبی است که هر دو وامدار عرفان و تصوف هستند. او قبل از آنکه یک

فیلسوف یا مفسر باشد، یک عارف است. او با آشنایی با افکار حکمت مشا و اشراق و متعالیه و تحقیق در احادیث و معارف اهل بیت دست به تألیف زد و احادیث کلامی را شرح نمود.

تغییر مذهب ایران در دوره صفویه و ظهور فقه‌های بزرگ شیعی در این زمان گرایش‌های باطنی را به درون حوزه‌های علمیه کشاند. در حوزه‌های علمیه علاوه بر مجلسی (۱۰۰۳-۱۰۷۰ هـ.ق) و شیخ بهایی (۹۵۳-۱۰۳۰ هـ.ق)، می‌توان از مقدس اردبیلی (متوفای ۹۹۳ هـ.ق) و محقق سبزواری (۱۲۱۲-۱۲۸۹ هـ.ق) نیز نام برد که در واقع مهم‌ترین فردی بود که فلسفه ملاصدرا را رواج داد.^(۱۱) بدین ترتیب پیوند دیگری رخ داده بود و برخی علماء نیز خود در جرگه عرفا درآمده، و حوزه‌های علمیه از پایگاه‌های مهم عرفان شد. اگر روزی بود که عرفایی چون شیخ شهاب‌الدین سهروردی به حکم تکفیر فقها مقتول می‌شدند^(۱۲)، دوره پس از آن دوره‌ای بود که با نزدیک شدن تشیع به عنوان مذهبی که گرایش‌های باطنی بیشتری دارد به تصوف، فقه‌های شیعه، با توجه به اینکه روش باطنی تشیع را به کار می‌بردند، خود یکی از پایگاه‌های مهم عرفان را در حوزه‌های علمیه تشکیل دادند.^(۱۳) بنابراین، بزرگ‌ترین عرفای معاصر، دقیقاً برخلاف اسلاف تاریخی‌شان از درون مرکز فقاہت، یعنی حوزه‌های علمیه بیرون آمدند. سید علی آقای قاضی طباطبائی، علامه محمد حسین طباطبائی، سید عبدالکریم کشمیری، میرزا محمد شاه‌آبادی، میرزا جواد آقا ملکی تبریزی، سید حاشم موسوی حداد، محمد تقی بهجت، میرزا علی‌اکبر مرنودی، سید ابوالحسن اصفهانی، شیخ عباس قوچانی و روح‌الله خمینی، تنها گوشه‌ای از این جریان را نشان می‌دهند. بنابراین، اندیشه سیاسی که بعدها از سوی علماء عرضه شد، شدیداً تحت تأثیر آموزه‌هایی چون انسان کامل نسفی بود که به واسطه صدرالدین شیرازی به علماء رسید. هنوز هم حوزه‌های علمیه یکی از پایگاه‌های مهم تدریس دروس اسفار و مباحث اصالت وجودی ملاصدرا است.

نتیجه‌گیری

آنچه می‌توان به عنوان نتایج این مقاله عنوان کرد در چند مورد خلاصه می‌شود:

۱. بررسی اندیشه سیاسی در ایران نباید از پارادایم تفکر مدرن غرب و عقلانیت

محض صورت پذیرد، بلکه مطالعه اندیشه سیاسی در ایران مستلزم توجه جدی به زمینه، زمانه و ابعاد معرفت‌شناختی آن است. بنابراین، اندیشه سیاسی ایرانی نوع خاصی از اندیشه سیاسی است که از انواع غربی آن متمایز می‌شود.

۲. اندیشه سیاسی در ایران دچار زوال نگردیده است، بلکه نوعی تغییر و تحول درونی را تجربه کرده است و با ادغام فلسفه مشایی در عرفان نظری و شکل‌گیری حکمت متعالیه، سنخ جدیدی از اندیشه سیاسی را در ایران به وجود آورده است.

۳. عزیز نسفی به عنوان یکی از عرفا و حکمای مهم قرن هفتم، به عنوان قرنی که فلسفه و عرفان در حال ادغام در یکدیگرند، نقش مهمی را در این جریان ایفا نموده است و به طرح اندیشه سیاسی مبتنی بر انسان کامل در ایران همت گمارده است.

۴. آنچه عزیزالدین نسفی در باب انسان کامل و استحقاق و حق وی در نشستن بر سریر قدرت مطرح می‌کند، یکی از بنیان‌های اساسی اندیشه سیاسی در ایران معاصر را شکل می‌دهد. چرا که بر مبنای تقسیم نسفی از دو دسته کاملاً آزاد و غیرآزاد، می‌توان شاهد نتایج اندیشه سیاسی وی بود. در واقع بر همین مبنا می‌توان دو گروه فکری را در حوزه اندیشه سیاسی معاصر متمایز کرد. در بحث مربوط به انسان کامل، در جامعه معاصر اسلامی می‌توان این دو گروه را مشاهده کرد که میراث دار دو دیدگاه تاریخی نسبت به این مبحث‌اند. گروه نخست که به اکتسابی بودن مقام انسان کامل معتقد بودند، رسیدن به چنین مقامی را برای هر فردی محتمل می‌دانستند. بنابراین، انسان کامل، شیخ و مرادی بود که بنا به صلاح دید می‌توانست سیاست مسلمین را به دست گیرد و یا نگیرد. به نظر می‌رسد که نسفی متعلق به این گروه است. وی از ۳۵۶ نفر از اولیاءالله سخن می‌گوید که همیشه در عالم حضور دارند و «چون یکی از ایشان از عالم می‌رود، یکی دیگر به جای وی می‌نشانند، تا از این سیصد و پنجاه و شش کس کم نشود... و این سیصد و پنجاه و شش کس طبقات دارند، شش طبقه‌اند: سیصدتنان 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 می‌تواند به تکامل رسیده و در عدد اولیاء الهی قرار گیرد. چنین کسی می‌تواند 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 می‌دانستند که وی بنا به صلاحدید می‌توانست آن را اعمال کند. گروه دوم که خود به دو شعبه تقسیم می‌شود مقام انسان کامل را تنها مختص ولی عصر^(عج) می‌دانستند که بالطبع حق حکومت و سیاست بر مسلمین نیز با وی است. چنین تفکری در شالوده فکر فلسفی شیعه، غنای برهانی بالاتری داشت؛ 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 واسطه میان حق و خلق را دارد و از این منظر شایسته‌ترین فرد برای زعامت و رهبری جامعه مسلمانان است. حتی هم‌اکنون در ادبیات دینی ما از امام زمان^(ع) به عنوان قطب عالم امکان یاد می‌کنند، اصطلاحی که بیش از هر چیز از ادبیات عرفانی وام گرفته شده است. شعبه نخست گروه فوق (دوم)، 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، جائز می‌دانند. سید 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 جائزند و لذا تفاوتی نمی‌کند که حاکم شیعه باشد و یا اهل سنت (فراستی، ۱۳۷۸: ۱۳۸).

این دیدگاه را که دیدگاه غالب فکر و فقه سیاسی شیعه بود مرحوم نائینی ادامه دارد. نائینی بر مبنای فقه سیاسی سنتی شیعه معتقد بود حکومت اساساً مختص امام^(عج) است و تشکیل حکومت در زمان غیبت به دست حاکم شیعی را به غلام سیاهی تشبیه می‌کند 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 می‌دانند، وی نیز حکومت شیعیان را در دوره غیبت بالفطره جائز تلقی می‌کند (نائینی، ۱۳۳۴: ۱۳۸).

گروه دوم هر چند مقام انسان کامل را مختص امام معصوم^(ع) می‌دانند، حق تشکیل حکومت را در دوره غیبت برای شیعیان قائل‌اند. امام خمینی را می‌توان در این گروه جای داد. آنچه برای ما اهمیت دارد تأثیرپذیری شگرف ایشان از متون عرفانی است. حتی اگر دیوان اشعار عرفانی امام را نادیده بگیریم، ایشان در آثار خود مکرراً به عرفایی

همچون نجم‌الدین کبری (استاد سعدالدین حموی، مرشد نسفی)، محیی‌الدین ابن‌عربی، عبدالکریم جیلی، حلاج و مولوی اشاره می‌کند و نشان می‌دهد که کاملاً به ادبیات عرفانی آشناست (امام خمینی، ۱۳۷۵: ۴۴۴). نکته جالب توجه دیگر، تشابه بی‌اندازه سبک نگارش امام خمینی با سبک نگارش نسفی است. ساختار جملات چنان به سبک نگارش نسفی نزدیک است که گویی هر دو از یک حقیقت که به اتفاق آن را مشاهده کرده‌اند سخن می‌گویند (ر.ک. امام خمینی، ۱۳۸۲: ۲۰۶).

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 در این می‌داند که «مؤمن تابع انسان کامل است» (همان: ۵۳۱) ساختار منسجم معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی 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 می‌رسد. چنین تفکری وامدار 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 عرضه کرده بود که مشابه اسفار صدرالدین شیرازی بود. از این منظر *منازل السائرین* عزیز نسفی را می‌توان با اسفار اربعه صدرای شیرازی مقایسه نمود. هم نسفی و هم صدرا از سیر و سفری روحانی سخن می‌گویند که برای سالک رخ می‌دهد. 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 الی‌الله و سیر فی‌الله. سیر الی‌الله نهایت دارد، اما سیر فی‌الله نهایت ندارد. اهل تصوف می‌گویند که سیر الی‌الله عبارت است از آنکه سالک چندان سیر کند که خدای را بشناسد؛ چون خدای را شناخت سیر الی‌الله تمام شد. اکنون ابتدای سیر فی‌الله باشد و سیر فی‌الله عبارت از آن است که سالک بعد از شناخت خدای، چندانی 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 بی‌نهایت 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.

پی‌نوشت

۱. لوید ریجون نشان می‌دهد که به چه دلیل صوفیانی چون عزیز نسفی به عقل صرف اعتماد نداشتند. صوفیان به تبع اندیشه اسلامی در شناخت خداوند صفات تنزیه‌ی و تشبیهی خداوند را با هم به کار می‌بردند، در صورتی که چنین چیزی با تفکر عقلانی همخوانی نداشت. از نظر وی «معنای عقل به هم بستن، محدود کردن و مقید کردن است. به بیان دیگر عقل می‌خواهد امور را در واحدهای جدا جدا مرتب کند و این به معنای آن است که عقل نمی‌تواند طبیعت تنزیه خدای را از سوئی، و طبیعت تشبیه او را از سوی دیگر با هم سازگار کند. عقل فقط می‌تواند یا با این یا آن، و نه با وجوه متقابل، کنار بیاید» (ریجون، ۱۳۷۸: ۱۶).

۲. حتی عارف بزرگی همچون عین‌القضاة همدانی، بعد از ذکر دیدار معروف ابو سعید ابوالخیر و ابوعلی سینا، به وضوح شیخ‌الرئیس را بر ابو سعید برتری داده است. قاضی همدان در تمهیدات در جریان مباحث بوعلی و بوسعید، پاسخ‌های بوعلی را صرفاً فلسفی نمی‌داند و آن را دارای وجه باطنی می‌داند. حتی برخی شیخ‌الرئیس را دارای اندیشه‌های گنوستیک می‌دانسته‌اند. این رأی در مورد شخصیتی که در تاریخ تفکر فلسفی در ایران اسلامی، برجسته‌ترین نماینده مکتب مشائی دانسته می‌شود، قدری نامنتظر می‌نماید (زنجانی اصل، ۱۳۸۳: ۲۹۸) این سینا در مقدمه رساله *احویه*، ضمن اشاره به آگاهی‌اش از «حکمت مشرقی»، در توجیه چرایی اشتغال فکری‌اش به حکمت مشائیان، زبان به اعتذار می‌گشاید:

«همت ما را بر آن داشت که گفتاری گرد آوریم درباره آنچه اهل بحث در آن اختلاف دارند، بی آنکه در این رهگذر به تعصب، هوس، عادت یا راه و رسم معمول دچار شویم، یا بیم داشته باشیم از انحراف از آنچه دانشجویان کتاب‌های یونانیان از روی غفلت یا کمی فهم بدان خو گرفته‌اند، یا بدان سبب که از ما سخنانی می‌شنوند که آنها را در کتابهایی آورده‌ایم که برای عامیان از متفلسفان شیفته مشائیان تألیف کردیم؛ یعنی کسانی که می‌پندارند خداوند تنها ایشان را هدایت کرده و جز آنان کسی از رحمت وی برخوردار نیست» (زنجانی اصل، ۱۳۸۳: ۳۰۰).

۳. نسف در آن روزگار از شهرهای عظیم ماوراءالنهر بوده است که اهمیت آن به قرون قبل از اسلام می‌رسیده است. چنان که گاهی به عنوان ولایت مستقلی 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، ۱۳۸۷۶: بیست).
۴. کبرایه در واقع حلقه صوفیانه‌ای بود که در قرن هفتم پیرامون نجم‌الدین کبری به عنوان یکی از مهمترین صوفیان عصر خود ایجاد شد. کبرایه بعدها به یکی از فرق اصلی تصوف ایرانی تبدیل شد که به ویژه در تشریح مشاهدات ربانی و علم رنگ‌ها (الوان) بی‌مثال بود.
۵. نسفی انسان کامل خود را از هر لحاظ کمال یافته در نظر گرفته است: «بدان که شریعت گفت پیغمبر است و طریقت کرد پیغمبر است و حقیقت دید پیغمبر است؛ الشریعه اقوالی و الطریقه افعالی و الحقیقه احوالی... هرکه قبول می‌کند آنچه پیغمبر گفته است از اهل طریقت است، و هرکه می‌بیند آنچه پیغمبر دیده است، از اهل حقیقت است... ای درویش! این طایفه که هر سه دارند کامل‌اند و ایشان‌اند که پیشوای خلق‌اند و آن طایفه که هیچ ندارند، ناقص‌اند و ایشانند که از حساب بهایم‌اند بلکه از بهایم فروتر» (نسفی، بی‌تا: ۱۳۳).
۶. این حدیث را الگار در مجموعه‌های بخاری، مسلم، ابوداود و ابن حنبل پیدا کرده است (ریجون، ۱۳۸۷: ۳۲۱).
۷. البته مفهوم میراث بردن از پیامبران برمی‌گردد به سده سوم هجری که سهل توستری، نور محمدی، یعنی منشأ کلّ خلقت را مورد بحث قرار داد (ریجون، ۱۳۸۷: ۲۹۸).
۸. گویا اینکه پادشاه مطیع و فرمانبردار انسان کامل باشد برای نسفی اهمیت زیادی داشته است. نسفی در صفحاتی بعد از اینکه این نظر خود را بیان می‌کند، این بیت را آورده است:
پادشاهان گدای درویشان
سروران خاک پای درویشان
(نسفی، بی‌تا: ۴۵۲)
۹. نسفی راحت رساندن و خدمت کردن به مردم را تا بدان حد مهم می‌داند که در تعریف تصوف گفته است: «تصوف خدمت است بی‌منت» (نسفی، ۱۳۴۴: ۲۰) وی مکرراً کسی را که در پی راحت رساندن نیست، بت‌پرست می‌داند و کار دیگر وی را عبث می‌شمرد: «هرکاری که نه فرصت است و نه سنت و نه ضرورت و نه سبب راحت اصحاب است، در آن

- کار عادت نباید کرد که چون عادت کنی بت شود و در میان اصحاب بت پرست باشی و ترک عادت کردن و بت را شکستن کار مردان است» (نسفی، بی تا: ۱۴۰).
۱۰. نکته بسیار مهمی که در عالم اسلام باید توجه شود، معنی سیاست است. در واقع سیاست در تمدن اسلامی به معنی تأدیب آمده است. به لحاظ لغوی در زبان عرب، رام کردن اسب را تحت عنوان سیاست به کار می بردند. بنابراین، در فکر غالب بر تفکر سنتی در عالم اسلام سیاست در معنی امروزی به کار نمی رفته است و قواعد خاص خود را داشته است. بنابراین وقتی نسفی از تأدیب به مثابه غایت قدرت سخن می گوید، کاملاً نشان می دهد که موضوع را از وجه سیاسی بررسی می کند و در مقابل آن لفظ نصیحت را به کار می برد که نوعی تأدیب صرفاً علمی و خارج از حوزه سیاست است. برای ما نکته مهم در اینجا است که نسفی اساساً چنین چیزی را در حیطة توان انسان کامل در نظر می آورد. بدین ترتیب انسان کامل نسفی هم علم سیاست (نصیحت) را دارد، و هم توان عمل بدان (تأدیب) را دارد، به همین دلیل است که در نظر نسفی:
- انسان کامل به تکمیل دیگران و تربیت و پرورش عالمیان مشغول است (نسفی: ۱۳۶).
۱۱. محقق سبزواری اولین کسی بود که شواهد الربوبیه و اسفار ملاصدرا را به عنوان کتاب درسی معرفی کرد، سنتی که تا به امروز تداوم یافته است. به هر حال اهمیتی که وی برای ما دارد را می توان در تعریفی که تذکره نصرآبادی از او دارد دید:
- «عارف معارف یقین و کاشف سرایر علوم دین مبین، مقتدای فحول علما و پیشوای زمره فضلا...» (لکزایی، ۱۳۸۵: ۳۰۴).
۱۲. یکی از فقهای معاصر کریم خان زند به نام آقا محمد علی آنچنان در تکفیر و صدور حکم قتل صوفیان گوی سبقت را ربوده بود که لقب «صوفی کش» یافته بود! (حلبی، ۱۳۷۳: ۴۵۵).
۱۳. شعر سید محمد باقر سبزواری که گویا نظر مثبتی نسبت به این جریان نداشته است، در این زمینه جالب است:
- چو عکس مفتی و صوفی به صفحه‌ای دیدم شگفتم آمد و گفتم که جای خوشحالی است
 فقیه و مرشد با هم نشستند بر سر تخت که این مقدمه را یک نتیجه عالی است
 شریعت است و طریقت قرین، ولی افسوس که جای نقش حقیقت در این میان خالی است
 (نسفی، ۱۳۸۱: ۱۱۴)

منابع

- اقبال آشتیانی، عباس (۱۳۷۶) تاریخ مغول و اوایل ایام تیموری، تهران، نشر نامک.
- ترکمنی‌آذر، پروین (۱۳۸۳) تاریخ سیاسی شیعیان اثنی‌عشری در ایران، قم، موسسه شیعه‌شناسی.
- جوینی، عطاملک (۱۹۵۸) تاریخ جهانگشای، لندن - لیدن، چاپ محمد قزوینی، ۳۷-۱۹۱۲، ج ۱، ص ۱۷، ترجمه‌ی بویل منچستر.
- حلبی، علی اصغر (۱۳۷۳) تاریخ فلسفه در ایران و جهان اسلامی، تهران، نشر اساطیر.
- خمینی (امام)، روح‌الله (۱۳۷۵) چهل حدیث، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- خمینی (امام)، روح‌الله (۱۳۸۲) شرح حدیث جنود عقل و جهل، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- خمینی (امام)، روح‌الله (۱۳۸۴) تفسیر سوره حمد، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- ریجون، لوید (۱۳۷۸) عزیز نسفی، ترجمه مجدالدین کیوان، تهران، نشر مرکز.
- زنجانی اصل، محمدکریم (۱۳۸۳) ابن‌سینا و جنبش‌های باطنی، تهران، نشر کویر.
- طباطبائی (۱۳۸۳) درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، تهران، نشر کویر، چاپ هفتم.
- طباطبائی، سیدجواد (۱۳۸۳) زوال اندیشه سیاسی در ایران، تهران، نشر کویر، چاپ چهارم.
- فرازی، عبدالوهاب (۱۳۷۸) اندیشه سیاسی سید جعفر کشفی، قم، انتشارات بوستان کتاب.
- لکزایی، 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.
- نائبینی، میرزا محمد حسین (۱۳۳۴) تنبیه‌الامه و تنزیه‌المله در اساس و اصول مشروطیت یا حکومت از نظر اسلام، با مقدمه و توضیحات سیدمحمود طالقانی، تهران، بی‌نا.
- نسفی، عزیزالدین (۱۳۴۴) کشف الحقایق، به اهتمام و تعلیق احمد مهدوی دامغانی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- 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.
- نسفی، عزیزالدین (۱۳۸۱) زبده الحقایق، تصحیح، مقدمه و تعلیقات از حق وردی ناصری، تهران، انتشارات طهوری، چاپ دوم.
- نسفی، عزیزالدین (۱۳۸۴) مجموعه رسائل مشهور به کتاب الانسان الکامل، با پیش‌گفتار نسفی، عزیزالدین، بی‌تا، مقصدالاقصی، به همراه اشعه اللمعات از جامی و منتخب الجواهر

الاسرار از آذری، مرکز نسخه‌های خطی کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، نسخه شماره B/253، شماره میکرو فیلم ۹۰۸۹.

Burchkhardt, (1959) Introduction to Sufi Doctrine, tr. D. Matheson, Shaykh Mohamad Ashraf, Lahoure.

Chittick. W, (1981) Mysticism versus Philosophy in earlier Islamic history: the al-Tusi, al-Qunawi correspondence, Religious Studies.

Morris (trans), (1981) Mulla sadras Wisdom of the Throne, Princeton: university of Princeton.

Nabil Shahaby, (1973) The propositional logic of avicenna A Translation from al-shifa: al-qiyas with Introduction, commentary and glossary, Dordrecht Boston.

Nasr. S. H (1959) The polarization of being, Pakistan philosophical journal, vol 3, No, 2, October.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی