

عرفان سیاسی نجم‌الدین رازی: حلقه‌ی وصل عقل و عشق

محمدعلی توانا*، یوسف حقیقی**

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۳/۱۲

تاریخ تأیید: ۱۳۹۶/۶/۲۳

سیاست متعالیه

- سال پنجم
- شماره هجدهم
- پاییز ۹۶

عرفان سیاسی
نجم‌الدین رازی:
حلقه‌ی وصل
عقل و عشق
(۸۹ تا ۱۰۶)

چکیده

درباره‌ی نسبت عرفان و سیاست دو دیدگاه کلان وجود دارد: یک دیدگاه میان این دو تمایز مطلق قائل است؛ دیدگاه دیگر بر هم‌پوشانی نسبی آن‌ها حکم می‌کند. بر این اساس، در نگاه به اندیشه‌های نجم‌الدین رازی، این پرسش‌ها قابل طرح هستند که: نجم‌الدین رازی چه نسبتی میان عرفان و سیاست برقرار می‌کند؟ جایگاه حکمران خوب در عرفان سیاسی وی کجاست؟ از نظر وی، حکمران خوب چه ویژگی‌هایی باید داشته باشد؟ نجم‌الدین رازی، عرفان را پدیده‌ای اجتماعی می‌داند که می‌کوشد در کنار خواص، عوام را نیز متحول سازد. از منظر وی، عوام بر درک هستی از عقل، و خواص از عشق بهره می‌برند؛ پس صرفاً کسانی می‌توانند هم خواص و هم عوام را به سوی سعادت هدایت نمایند که دارای قوه‌ی عقل و عشق به حد اعلاء باشند. از این منظر در غیاب انبیا حکومت در اختیار اولیای الهی است. بدین ترتیب حکومت پادشاهی الهی، بخش جدانشدنی از عرفان اجتماعی محسوب می‌شود. پادشاه الهی نجم‌الدین باید متصف به صفات اخلاقی-سیاسی ایجابی و سلبی باشد که اساسی‌ترین آن‌ها عدالت است که شامل: راستی، انصاف، احسان، صبر، مدارا، مشورت‌پذیری، فسادستیزی، مصلحت‌اندیشی و اعتدال (ویژگی‌های ایجابی) و دوری از هوای نفس، عجب، تکبر، فساد، کفر، فحشا، منکر، بغی، حرص، دنیاطلبی، مال‌دوستی، بخل، خشم و سستی، و افراط و تفریط (ویژگی‌های سلبی) می‌شود.

واژه‌های کلیدی:

نجم‌الدین رازی، عرفان سیاسی، عقل، عشق، حاکم (پادشاه) الهی، عدالت.

* دانشیار گروه علوم سیاسی دانشگاه یزد: (tavana.mohammad@yahoo.com).

** کارشناس ارشد علوم سیاسی: (haghighi128@yahoo.com).

مقدمه

رابطه‌ی عرفان و سیاست از مسائل پیچیده‌ی اندیشه‌ی سیاسی در ایران دوران اسلامی است. آیا رای عرفان، دوری از عالم سیاست است؟ آیا عرفا فاقد اندیشه‌ی سیاسی بوده‌اند؟ دیر زمانی بود که تصور می‌شد "عرفان" و "سیاست" دو دنیای جدا از هم هستند. البته این دیدگاه در دنیای امروز نیز طرفداران پر و پا قرصی دارد. برای مثال؛ سیدجواد طباطبایی - پژوهش‌گر اندیشه‌ی سیاسی در ایران و اسلام - بر این باور است که عرفان و سیاست دو قطب متضادند (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۶۲). مبنای استدلال این گروه را می‌توان در ۴ محور خلاصه کرد:

- ۱) عرفان پدیده‌ای فردی، و سیاست پدیده‌ای اجتماعی است؛
 - ۲) عرفان پدیده‌ای اخلاقی، و سیاست پدیده‌ای غیراخلاقی و گاه ضداخلاقی است؛
 - ۳) عرفان پدیده‌ای متافیزیکی، و سیاست پدیده‌ای زمینی است؛
 - ۴) عرفان پدیده‌ای باطن‌گرا، و سیاست پدیده‌ای عینیت‌گراست. (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۷۳)
- در مقابل، نگرش دیگری وجود دارد که معتقد است میان عرفان و سیاست، هم‌پوشانی - چه به صورت عموم و خصوص من‌وجه، و چه به صورت عموم و خصوص مطلق - وجود دارد. از این منظر، عرفان نه تنها شامل معرفت و عشق عمیق به خدا، هستی و انسان است؛ بلکه راه‌گشای هدایت مدنی و سیاسی انسان‌ها به سوی سعادت است. بدین معنا، گونه‌ای از عرفان سیاسی شکل می‌گیرد که تدبیر عقلانی امور را لازمه‌ی تحول معنوی جامعه می‌داند. حال اگر سیاست (و به تبع آن، قدرت) را دارای دو سطح سرکوب‌گر و پرورش‌دهنده بدانیم (میلر، ۱۳۸۴: ۱۰)؛ سیاست پرورش‌دهنده می‌تواند با عرفان هم‌پوشانی پیدا کند. چه این که عرفان نیز کارکرد پرورش‌دهنده دارد. در حالی که سیاست می‌کوشد شهروندان خوب تربیت کند، عرفان می‌کوشد انسان کامل تربیت نماید. بر اساس آنچه بیان شد، می‌توان در کنار جریان فلسفه‌ی سیاسی، شریعت‌نامه‌ی (فقه و کلام) سیاسی و سیاست‌نامه (روزنتال، ۱۳۸۷)، جریانی تحت عنوان عرفان سیاسی را در تاریخ اندیشه‌ی سیاسی ایران و اسلام شناسایی نمود. به نظر می‌رسد یکی از شاخص‌ترین متفکران این جریان، نجم‌الدین رازی - عارف و شاعر سده‌های ششم و هفتم قمری - است. وی علاوه بر این که به مقامات معنوی و سلوک روحانی انسان می‌پردازد، در بیش‌تر آثار خود بخش قابل توجهی را هم به مباحث سیاسی اختصاص می‌دهد. حال این پرسش‌ها طرح می‌گردند که: نجم‌الدین رازی چه رابطه‌ای میان عرفان و سیاست برقرار می‌سازد؟ جایگاه حکمران خوب در عرفان سیاسی وی چیست؟ مهم‌ترین ویژگی‌های حکمران خوب از منظر نجم‌الدین رازی چیست؟

رهیافت حاکم‌بر مقاله‌ی حاضر، متن‌پژوهانه است و می‌کوشد از روشی شبیه به هرمنوتیک خواننده‌محور "ریکور" بهره ببرد که بر اساس آن، متن همواره بر روی خواننده گشوده است (ریکور، ۱۳۷۳: ۶۴). البته مقاله‌ی حاضر برای جلوگیری از تورم خوانش می‌کوشد به دو شرط مقید باشد: "استناد دائم به متن نوشتارهای نجم‌الدین" و "انسجام و یک‌دستی خوانش".

نجم‌الدین رازی و بحران‌های زمانه

"نجم‌الدین رازی" معروف به "دایه" در سال ۵۷۰ یا ۵۷۳ ه.ق (حدود ۱۱۷۷ م) در ری به دنیا آمد و به سال ۶۵۴ ه.ق (۱۲۴۷ م) در بغداد حیات را بدرود گفت. نجم‌الدین در سال‌های آغازین زندگی عمر خود، شاهد مشاجرات و اختلافات عمیق مذهبی در شهر ری بود که مهم‌ترین آن‌ها جنگ شیعه و سنی و سپس جدال حنفیان و شافعیان در سال ۵۸۲ ه.ق است (کریمیان، ۱۳۴۹، ج ۲: ۵۹-۶۱ صفری و طاهری عبده‌وند، ۱۳۸۹: ۱۰۳). نجم‌الدین - که خود حنفی مذهب بوده است - از این اختلافات، سخت آزرده بود و به نظر می‌رسد "رساله الطیور" را در سال‌های جوانی برای حل این منازعات مذهبی به‌نگارش درآورده باشد (ریاحی، ۱۳۸۹: ۱۱). پس از مدتی نجم‌الدین راهی خوارزم شد و در حلقه‌ی شاگردان مجدالدین بغدادی درآمد که خود، از شاگردان شیخ نجم‌الدین کبری بود. البته وی، از ماندن در خوارزم نیز چندان خشنود نبود؛ زیرا حاکم خوارزم دل در گرو معتزله داشت، در حالی که نجم‌الدین، اشعری مسلک بود و به جریان صوفیان کبرویه تعلق داشت (رازی، ۱۳۷۲: ۲۵-۲۶). شاید بتوان مهم‌ترین حادثه‌ی زندگی نجم‌الدین را حمله‌ی مغول به شرق سرزمین‌های اسلامی دانست. وی که مقارن حمله‌ی مغول، به ری بازگشته بود، با شنیدن خبر حمله‌ی مغول‌ها، در سال ۶۱۸ شبانه زن و فرزندان خویش را رها می‌کند و به همدان متواری می‌شود (رازی، ۱۳۷۲: ۲۷-۲۵).^۱ به تعبیر جوینی، مغول‌ها «آمدند و کُندند و سوختند و کشتند و بردند و رفتند» (جوینی، ۱۳۶۸، ج ۱: ۸۱). البته در این زمان بحران‌های دیگری نیز وجود داشت؛ از جمله: جنگ‌های صلیبی و ترورهای اسماعیلیان که خلافت عباسیان و حکام ترک را با چالش‌های سیاسی-نظامی اساسی مواجه ساخته بود (جوکار، ۱۳۸۶: ۱۱۱). علاوه بر این، در این عصر شاهد جابه‌جایی حکومت‌های محلی از جمله قدرت‌یابی خوارزمشاهیان و فروپاشی حکومت سلجوقیان هستیم؛ بدین معنا حکومت‌های ملوک‌الطوایفی جای حاکمیت یک‌پارچه را می‌گرفت (لین پول، ۱۳۶۳: ۱۳۱-۱۳۷). به نظر می‌رسد تحت تأثیر همین تحولات

۱. البته طباطبایی علت گریز او را نه ترس از مغولان و نه دوری از شیعیان، بلکه جست‌وجوی پادشاهی دین‌دار و دین‌پرور دانسته است (طباطبایی، ۱۳۷۲: ۱۹۵؛ ۱۳۸۷: ۲۳۷).

است که نجم‌الدین می‌کوشد در لابه‌لای آثار خویش به سبک اندرنامه‌نویسان سیاسی، شیوه‌های صحیح حکمرانی را به حاکمان محلی آموزش دهد. شاید بتوان مرصاد العباد (سال نگارش میان ۶۱۸-۶۲۰ ه ق) و مرموزات اسدی در مرموزات داودی (در اوایل دهه‌ی ۶۵۰ به نگارش درآمده است) را نمونه‌ای از این تلاش دانست. چه این که باب پایانی (باب پنجم) کتاب مرصاد العباد به سلوک طوایف مختلف - از جمله ملوک و ارباب فرمان - و مرموز چهارم تا نهم مرموزات اسدی به مباحث سیاسی و حکمرانی اختصاص دارد. از این رو طبیعی می‌نماید که نجم‌الدین، نوک تیز انتقادات خود را متوجه ناکارآمدی حاکمان مستقر نماید و نه تنها آنان، بلکه توده‌های مردم را به مقابله با دشمنان خارجی - به‌ویژه مغول‌ها - دعوت کند (رازی، ۱۳۶۶: ۱۶) تا شاید گونه‌ای نظام سیاسی مقتدر و باثبات، شبیه پادشاهی باستانی ایران یا حکومت‌های انبیای الهی هم‌چون داوود و سلیمان شکل گیرد (رازی، ۱۳۸۱: ۱۰۸).

مبنای فکری نجم‌الدین رازی: عرفان و تصوف

نجم‌الدین در درون سنت فکری عرفانی و صوفیانه‌ی ایران در سده‌های میانه رشد نمود. در واقع، جریان عرفانی و صوفیانه، گونه‌ای تفکر و سبک زندگی عملی و ژرف برای شناختن حق، آن‌هم نه به‌طریق فلاسفه و حکما، بلکه به‌طریق اشراق و کشف و شهود است (سجادی، ۱۳۸۳: ۸). این جریان که تا حدود زیادی عقل‌ستیز و دنیاگریز بود، مقارن حمله‌ی مغول و حوادث پس از آن، نه‌تنها در میان خواص، بلکه در میان عوام نیز رشد نمود. به‌نظر می‌رسد در این سال‌ها تصوف به مذهب مختار اکثر مردم ایران بدل شد (لوزین، ۱۳۷۹: ۴۹) در عین حال، مغول‌ها و ایلخانیان از جریان تصوف خانقاهی حمایت می‌نمودند (مرتضوی، ۱۳۴۱: ۸۹-۸۸).^۱ در قرن هفتم هجری، خانقاه‌ها با تشکیلات وسیع و موقوفاتی که پیدا کرده بودند، محلی برای ارشاد حاکمان محلی و دادن تعلیمات شفاهی به آنان بودند. کار خانقاه‌ها در این عصر به‌جایی رسید که حکومت‌های وقت، بدان رسمیت دادند و پیر خانقاه که "شیخ‌الشیوخ" لقب داشت، مانند قاضی‌القضات صاحب مقام دنیایی نیز محسوب می‌گردید (رجایی، ۱۳۶۴: ۴۵۶). به‌بیان ساده، در این عهد، خانقاه‌ها به‌صورت مهم‌ترین پناهگاه مردم ستمدیده درآمده بود و افراد گوناگون هرگاه فرصتی می‌یافتند، در خانقاه‌ها حاضر می‌شدند و از محضر شیوخ و مریدان استفاده می‌کردند (غنی، ۱۳۳۰: ۴۷۱).

۱. البته برخی محققان - از جمله ذبیح‌الله صفا - گسترش تصوف و خانقاه‌ها در این سال‌ها را بی‌ارتباط با حمله‌ی مغول‌ها می‌دانند. صفا بر این باور است توحش و بربریت مغول‌ها با کمالات و ترویج معارف هیچ نسبتی ندارد. (صفا، ۱۳۵۷: ۱۶۶)

البته جریان‌های متصوفه در این زمان یک‌دست نبودند؛ اما همگی در یک اصل مشترک بودند: این که هر فردی می‌تواند از طریق تزکیه‌ی نفس و رهایی از هوس‌های جسمانی و ترک علائق دنیوی، پرهیزکاری و سیر و سلوک، بی‌واسطه به حقیقت تام واصل گردد (حقیقت، ۱۳۷۰: ۱۴۹). با این وجود جریان‌های صوفیانه‌ی مسلط در قرن هفتم را می‌توان به دو دسته تقسیم نمود: یکی طریقه‌ی وجد و حال و شوریدگی و وارستگی، که رهروان این طریقت بیش‌تر به احوال و گفتار پیشروان تصوف از حسین بن منصور و بایزید بسطامی و ابوسعید ابوالخیر نظر داشتند. از معاصران نجم‌الدین رازی، عطار و بعد از او مولانا، نمونه‌ی کامل این گروه‌اند که شیوه‌ی آنان را می‌توان تصوف عاشقانه نامید. در مقابل، مکتب عمل تصوف قرار داشت که بیش‌تر راغب آداب و سنن و اوراد و اذکار بوده است و از معاصران نجم‌الدین رازی می‌توان از محی‌الدین ابن عربی و ابن فارض یاد نمود. روش اینان را می‌توان تصوف عابدانه نامید (ریاحی، ۱۳۶۵: ۳۴). به نظر می‌رسد تصوف نجم‌الدین، جمع بین آن دو مکتب و آمیختن عشق و عبادت است. به بیان ساده، نجم‌الدین رازی حلقه‌ی اتصال عرفای سلف و عرفای متأخر می‌باشد. بدین معنا می‌توان وی را عارفی عاشق و متشرع دانست (افتخارزاده، ۱۳۹۰: ۱۰؛ ریاحی، ۱۳۶۵: ۳۵). عرفان و تصوف نجم‌الدین، دوری از دنیا را تبلیغ نمی‌کرد، بلکه درصدد پیوند عرفان با مباحث اجتماعی و سیاسی بود (رازی، ۱۳۸۳: ۳۶). به تعبیر طباطبایی، نجم‌الدین نگرشی عارفانه نسبت به سیاست و تاریخ (به‌ویژه تاریخ ایران) ارائه می‌نمود (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲۰۸ و ۱۸۸) و بدین معنا می‌کوشید مباحث عارفانه را در دنیای سیاست دنبال نماید.

مبانی نظری عرفان سیاسی نجم‌الدین رازی

عرفان سیاسی نجم‌الدین رازی را می‌توان بر اساس مفروضات انسان‌شناسی، هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی وی درک نمود. از منظر هستی‌شناسی، نجم‌الدین، هستی را به عالم بالا (علو، ملکوت) و عالم پایین (سفلی، ملک) تقسیم می‌کند (رازی، ۱۳۸۹: ۶۰). در عالم بالا که شامل آسمان‌ها و ملائکه است، بعد روحانی غلبه دارد و در عالم پایین که شامل عناصر مرکب، نباتات، حیوانات و انسان است، بعد جسمانی برتری دارد (رازی، ۱۳۹۳: ۴۲-۴۳). در واقع نجم‌الدین، دنیا و مافی‌ها را حاصل امتزاج بعد جسمانی و روحانی می‌داند؛ بدین معنا که همه‌ی موجودات در این دنیا از هر دو بعد جسمانی و روحانی بهره دارند (رازی، ۱۳۸۹: ۵۸؛ رازی، ۱۳۹۳: ۴۰). هرچقدر که بعد روحانی در موجودات غلبه داشته باشد، عقل نیز در وجود آنان بیش‌تر یافت می‌شود. چه این که عقل، صفت ممتاز روح است. همچنین هر موجودی که دارای قوای ادراک و احساس باشد، دارای قوه‌ی عقلایی نیز هست (رازی، ۱۳۹۳: ۴۴).

بدین معنا از عالم بالا تا عالم پایین، عقل، سیر نزولی دارد. نهایتاً در راس این هرم، حضرت حق قرار دارد که عقل مطلق است (رازی، ۱۳۹۳: ۳۷) و با اراده و محبت خویش، هستی را خلق نموده است (رازی، ۱۳۸۱: ۳۷).^۱

از منظر معرفت‌شناسی، نجم‌الدین، سه راه اصلی برای معرفت برمی‌شمرد:

۱. معرفت عقلی

پایه‌ی این معرفت، استدلال عقلانی است و میان تمامی گروه‌ها و جریان‌های فکری مشترک است. از منظر نجم‌الدین، معرفت عقلی همان معرفت عوامانه است (رازی، ۱۳۸۹: ۹۱؛ ۱۳۹۰: ۳۱؛ ۱۳۸۱: ۴۵). البته این معرفت، صرفاً می‌تواند وجود خداوند (و نه صفات و ذات آن) را تأیید نماید؛ از این رو نمی‌تواند به‌تنهایی موجب سعادت انسان گردد (رازی، ۱۳۹۰: ۳۱؛ ۱۳۸۱: ۴۶). با این وجود، معرفت عقلی می‌تواند انسان را به‌مقام خوف برساند، به‌گونه‌ای که از هوا و طبیعت (حیوانی) دور گرداند. بدین معنا معرفت عقلی می‌تواند ضامن اخلاقیات باشد (رازی، ۱۳۸۱: ۴۷-۴۸).

۲. معرفت نظری

این معرفت، قلبی است و به خواص - یعنی اهل ایمان - اختصاص دارد (رازی، ۱۳۹۳: ۸۸). اهل ایمان بر اساس شواهد و آیات آفاقی و انفسی، به حقیقت هستی باور قلبی می‌یابند (رازی، ۱۳۹۰: ۳۵). به تعبیر دیگر، اینان می‌توانند به‌مرتبگی ایقان دست یابند (رازی، ۱۳۸۹: ۹۳).

۳. معرفت شهودی

سرچشمه‌ی این معرفت، محبت (عشق) الهی است و به اخص خواص - یعنی اهل ذکر - تعلق می‌گیرد (رازی، ۱۳۹۰: ۳۶؛ ۱۳۸۱: ۵۵). البته اهل ذکر می‌توانند به‌مرتبگی اهل عین حق‌الیقین دست یابند (رازی، ۱۳۹۳: ۸۸)؛ بدین معنا که نه‌تنها تجلی صفات خداوندی می‌گردند، بلکه به قرب الهی نیز دست می‌یابند که در آن، غیریت برمی‌افتد (رازی، ۱۳۹۰: ۳۹). البته نجم‌الدین در مرموزات اسدی در مرموزات داودی، از گونه‌ی دیگری از معرفت تحت عنوان معرفت سنتی هم نام می‌برد. این معرفت به اهل استغفار تعلق دارد و مقام خاص مومنان از اهل سنت است (رازی، ۱۳۸۱: ۴۷). در این معرفت مومنان بر اساس برداشت عقلی یا قلبی خود، به اوامر و نواهی شرع عمل می‌کنند و دائماً در حال استغفار هستند تا مبادا مرتکب گناه صغیره‌ای گردند. نجم‌الدین این معرفت را مختص عوام مومنان می‌داند (رازی، ۱۳۸۱: ۵۱). به نظر می‌رسد این معرفت، خود ترکیبی از معرفت عقلی و معرفت نظری است.

۱. همین هستی‌شناسی را می‌توان در فلسفه‌ی سیاسی فارابی نیز مشاهده نمود. (فارابی، ۱۳۴۹: ۴) البته خود فارابی نیز به‌شدت تحت تاثیر هستی‌شناسی فلوطین می‌باشد.

از منظر انسان‌شناسی، نجم‌الدین انسان را موجودی مرکب از بعد جسمانی و روحانی می‌داند (رازی، ۱۳۸۹: ۱۷۲). البته در انسان، بعد روحانی (و در نتیجه، عقل و عشق) برتری دارد (رازی، ۱۳۹۳: ۴۵). در واقع جسم انسان محل ظهور صفات روحانی (عقل و عشق) است. برای مثال؛ چشم، محل ظهور صفت بینایی و دل (قلب) محل ظهور صفت دانایی است (رازی، ۱۳۹۳: ۵۰).^۱ همچنین انسان برای کمال می‌تواند از دو قوه بهره ببرد:

۱. قوه‌ی عقلانی که میان او و سایر موجودات مشترک است؛ یعنی عقلانیتی که به صورت زیستی در وجود وی به ودیعه نهاده شده است و او را به عالم بالا سوق می‌دهد. ۲. قوه‌ی نورانی که خاص انسان است و در نتیجه‌ی فیض الهی به انسان اختصاص یافته است (رازی، ۱۳۹۳: ۴۶-۴۷).^۲

در عین حال، نجم‌الدین انسان‌ها را به سه دسته‌ی کلی تقسیم می‌کند:

۱. آنان که صفات حیوانی (بهیمی و شیطانی) در آنها غلبه دارد. نجم‌الدین اینان را اصحاب مشتمه می‌نامد (رازی، ۱۳۹۳: ۵۱؛ ۱۳۹۰: ۶۱).
۲. آنان که صرفاً به نور عقل مجهز هستند. اینان بر اساس رشد عقلانی خود می‌توانند حسن و قبح اخلاقی را درک نمایند و بدان عمل نمایند. اما اینان از آفات وهم و خیال و شبهه، پاک نمی‌باشند (رازی، ۱۳۹۳: ۵۲).
۳. آنان که عقل خود را به نور شرع و ایمان پرورش داده‌اند. نجم‌الدین این گروه را اصحاب میمنه می‌نامد (رازی، ۱۳۹۰: ۵۱؛ ۱۳۹۳: ۵۳). هرچند این گروه نیز نمی‌توانند به ذات و صفات خداوندی معرفت یابند، اما می‌توانند از پس پرده، حقایق غیب و امور اخروی و روحانی (عالم شهادت) را درک کنند (رازی، ۱۳۹۳: ۵۳). خود اصحاب میمنه به دو دسته تقسیم می‌شوند: انبیا و اولیا. انبیا بی‌واسطه، نور فیض الهی را دریافت می‌کنند و دارای مقام ولایت عام هستند؛ و اولیا که به واسطه‌ی انبیای الهی این نور را دریافت می‌دارند (رازی، ۱۳۹۳: ۵۸، ۷۶، ۷۸).^۳

۱. بدین معنا تعقل نزد نجم‌الدین ضرورتاً نامقبول نیست و تنها باید حیظه‌ی دلیل‌آوری عقل و محدودی اختیارات آن مشخص شود (موحدی، ۱۳۸۸: ۱۹۱).
۲. به نظر می‌رسد قوه‌ی عقلانی و قوه‌ی نورانی در اندیشه‌ی نجم‌الدین، متفاوت از قوه‌ی ناطقه و متخیله در اندیشه‌ی فارابی است. (فارابی، ۱۳۶۱: ۲۱۸-۲۲۴ و ۲۳۱-۲۴۴)
۳. البته از منظر نجم‌الدین، همه‌ی انسان‌ها - چه باواسطه و چه بی‌واسطه - دارای قابلیت دریافت فیض الهی هستند؛ اما صرفاً تعداد اندکی با مجاهدت، ریاضت و صدق و طلب، طعم آن را می‌چشند و به مقام کرامت روحانی دست می‌یابند (رازی، ۱۳۹۳: ۷۹؛ ۱۳۸۹: ۱۷۴؛ ۱۳۹۰: ۷۸).

به بیان ساده نجم‌الدین برای انبیا ولایت سیاسی نیز قائل است. از همین رو از حضرت شیث، کیومرث، داود، سلیمان و ... به عنوان انبیای فرمانروا نام می‌برد که موفق شده‌اند ولایت معنوی خود را با ولایت سیاسی بالفعل در هم بیامیزند (رازی، ۱۳۸۱: ۱۰۷-۱۲۱). در مرتبه بعدی پس از انبیا، اولیا قرار دارند که خود دارای سه مرتبه بدایت، میانه و نهایت هستند (رازی، ۱۳۹۰: ۱۰۰). در پایین‌ترین مرتبه، صالحان قرار دارند. البته صالحان به مقام ولایت خود وقوف ندارند. بنابراین صرفاً بر خود ولایت دارند. در مرتبه میانه کسانی قرار دارند که به مقام ولایت خویش، خود آگاهی دارند و حتی دارای کرامات باطنی‌اند اما در تردید و خوف و رجا به سر می‌برند. پس دامنه ولایت اینان نیز بسیار اندک است (رازی، ۱۳۹۰: ۱۰۱-۱۰۲). در بالاترین مرتبه اولیای الهی، کسانی قرار دارند که نه تنها به مقام «ایمان عینی و عملی» بلکه به مقام «فناالله» دست می‌یابند (رازی، ۱۳۹۰: ۱۰۳). از منظر نجم‌الدین اینان ولایت عام دارند (رازی، ۱۳۹۰: ۱۰۳). بدین معنا که می‌توانند در امور دیگران تصرف نمایند و وظیفه سایرین متابعت از آنان است (رازی، ۱۳۹۳: ۸۱-۸۲). نجم‌الدین رازی، پادشاهانی همانند جمشید، فریدون، کیقباد، کیخسرو و ... را در همین مرتبه قرار می‌دهد (رازی، ۱۳۸۱: ۱۰۷-۱۲۱). پس می‌توان گفت نجم‌الدین با کنکاش در تاریخ و اساطیر، پادشاهی را به مثابه یک الگوی مناسب حکمرانی معرفی می‌نماید که پیونددهنده عقل و عشق (البته در مرتبه‌ای پایین‌تر از انبیا) می‌باشد.

پادشاه الهی: حلقه‌ی اتصال عرفان (عشق) و سیاست (عقل)

در اندیشه‌ی نجم‌الدین، سیاست و حکمرانی علی‌رغم شباهت با سایر متفکران کلاسیک اسلامی، همانند فارابی و غزالی، تا حدودی نیز معنایی متفاوت می‌یابد. در حالی که از منظر فارابی سیاست پدیده‌ای عقلانی برای ایجاد و حفظ "نیکی" در میان اهل مدینه‌ی فاضله است (فارابی، ۱۳۶۹: ۲۰)؛ و در اندیشه‌ی غزالی، سیاست "استصلاح" امور مردمان به‌منظور برقراری "الفت" میان آنهاست (غزالی، ۱۳۶۴: ۴۴)؛ از منظر نجم‌الدین، سیاست، تصرف عقلانی-روحانی در امور مردمان به‌منظور پرورش اخلاق و عشق الهی در آنهاست (رازی، ۱۳۸۹: ۲۱۳؛ ۱۳۹۳: ۷۷). در عین حال، سیاست‌مدار مدنظر رازی نه همانند فیلسوف-حاکم^۱ فارابی است که به یاری "قوه‌ی ناطقه" به سرچشمه‌ی حقیقت و دانایی دست یافته و بدین واسطه مردمان را هدایت می‌کند (فارابی، ۱۳۷۶: ۲۳-۳۳) و نه همانند حاکم دین‌پناه غزالی است که

۱. البته باید حساب نبی-حاکم که با قوه‌ی متخیله به حقیقت سرمدی دست می‌یابد را با فیلسوف-حاکم جدا نمود.

می‌کوشد بر پایه‌ی ایمان، جامعه‌ی معنوی بنا کند^۱ (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۱)؛ بلکه پادشاهی است که نه‌تنها جانشین خداوند بر روی زمین، بلکه مظهر صفات لطف و قهر اوست و بدین معنا، ولایت عام (حاکمیت دنیایی و روحانی) دارد. پس پادشاه می‌بایست به نیروی عقل و عشق مجهز باشد و نه‌تنها فضایل اخلاقی را در وجود مردمان پرورش دهد، بلکه آنان را به سوی نور الهی هدایت کند (رازی، ۱۳۸۹: ۱۲۱-۲۱۶). بر این اساس می‌توان گفت: در اندیشه‌ی رازی، سیاست مقدمه‌ی لازم برای سیر و سلوک جمعی عوام و گذار از عالم زمینی به عالم علو است (رازی، ۱۳۷۹: ۵۶). چنین گذاری نیازمند حکمرانی است که تمثیلی از انسان کامل (در مرتبه‌ی نخست، انبیای الهی) باشد.

بدین مناسبت، پادشاه الهی حق ولایت و تصرف در امور دنیایی و معنوی مردمان را داراست و بدون چنین تصرف و ولایتی، مردمان نمی‌توانند جوهره‌ی انسانیت خود را شکوفا سازند (رازی، ۱۳۹۳: ۹۵). پس می‌توان گفت: نزد نجم‌الدین، "پادشاهی الهی" بخش جدانشدنی از سیر و سلوک عرفانی محسوب می‌شود و بدین سان جزء الگوهای مطلوب حکمرانی تلقی می‌گردد. از همین روست که نجم‌الدین، پادشاهی الهی را "دولت کبری" نام می‌برد (رازی، ۱۳۷۹: ۵۵).

به نظر می‌رسد نظام سیاسی مدنظر نجم‌الدین (پادشاهی الهی) حاصل پیوند دیدگاه‌های اخلاق‌گرایانه‌ی معنوی و واقع‌بینی سیاسی است؛ چه این که وی با تصدیق مقام و موقعیت حاکم (پادشاه) الهی در سعادت جامعه، اندرزهای سیاسی - اخلاقی - که بخش مهمی از آن، از تجارب تاریخی و آموزه‌های اسلامی برآمده است، به وی ارائه می‌کند؛ تا بدین سان نظام‌های سیاسی مستقر اصلاح گردند. به تعبیر ساده، نجم‌الدین می‌کوشد نظام پادشاهی را در قالب آموزه‌های اخلاقی - سیاسی اسلامی بازسازی نماید (اکبری بیرق، ۱۳۸۸: ۳۳؛ طباطبایی، ۱۳۷۲: ۲۰۲؛ ۱۳۸۷: ۲۴۴). شاید بتوان مهم‌ترین دلیل واقع‌گرایی سیاسی نجم‌الدین را تزلزل حکومت‌های محلی سلاجقه و خوارزمشاهیان و زوال قدرت سیاسی و معنوی خلافت عباسی، همزمان با حمله مغولان، دانست. از همین رو وی حکومت‌های مستقر را ملوک دنیایی می‌خواند که در نتیجه‌ی بی‌توجهی به صفات روحانی (عقلانی - اخلاقی) رو به زوال نهاده‌اند (رازی، ۱۳۸۹: ۲۱۲-۲۱۳). در مقابل، نجم‌الدین می‌کوشد با ذکر مثال‌های تاریخی از حکومت‌های انبیای فرمان‌روا (همانند شیث، کیومرث، داود، سلیمان و...) و شاهان باستانی

۱. البته غزالی در واپسین رساله‌ی خویش (نصیحه‌الملوک) تا حدودی از چنین آمالی دست کشید و بر اساس واقعیت عصر خویش، همانند سیاست‌نامه‌نویسان کوشید نظام سلطنت الهی را تحکیم نماید (غزالی، ۱۳۸۹: ۱۲۹).

ایرانی (هم‌چون جمشید، فریدون، کیقباد، کیخسرو و...)، و در قالب مباحث اخلاقی، تجربی و عارفانه، نظام پادشاهی الهی را سامان دهد که زمینه‌ی گذار جامعه به وضعیت معنوی مطلوب را فراهم آورد (رازی، ۱۳۸۱: ۱۰۷-۱۲۱). بر همین اساس است که وی، پادشاهی الهی را بزرگ‌ترین وسیله‌ی تقرب به حضرت دوست دانسته است (رازی، ۱۳۷۹: ۵۶؛ ۱۳۸۱: ۷۲).

ویژگی‌های حاکم خوب (پادشاه الهی)

نجم‌الدین، پادشاهی (حکومت) را لطف الهی می‌داند (رازی، ۱۳۷۹: ۵۴). اما از منظر وی، هر کس که قدرت را به دست گیرد، حاکم الهی محسوب نمی‌گردد، بلکه باید متصف به صفاتی خاص باشد. به نظر می‌رسد این دیدگاه تا حدودی با دیدگاه تقدیرگرایی رایج در میان اهل سنت متفاوت است؛ چه این که شخص حاکم نه تنها می‌بایست دارای استعدادها و شایستگی‌های لازم برای دریافت لطف و محبت الهی باشد، بلکه می‌بایست با مجاهدت و ریاضت خویش بدین مقام دست یابد (رازی، ۱۳۹۳: ۷۹-۸۰). البته چنین دیدگاهی در اندیشه‌ی سیاسی کلاسیک - چه ایرانی، چه یونانی و چه اسلامی - مشابهاتی دارد. برای مثال، می‌توان به بحث فرّه ایزدی در نظام شاه آرمانی ایرانی اشاره کرد که در آن، زور (قدرت) نقش اساسی در کسب قدرت ایفا می‌کند (رجایی، ۱۳۷۵: ۷۸)؛ یا به بحث فضیلت^۱ و تخته^۲ در جمهور افلاطون اشاره کرد که بر اساس آن، فضیلت (به‌ویژه، دانایی و عدالت) فیلسوف - شاه بدون تخته (دستیابی به مهارت عملی) کامل نمی‌گردد (افلاطون، ۱۳۶۷: ۸۸۶، ۸۸۹). هم‌چنین می‌توان به بحث شوکت و هیبت سلطان و خلیفه در کلام سیاسی اهل سنت اشاره کرد که بر اساس آن، هر فرد ذی‌شوکتی که بتواند بیعت حتی یک نفر از خواص را کسب نماید، حاکم مشروع محسوب می‌گردد (ماوردی، ۱۳۶۴: ۶؛ غزالی، ۱۳۷۴: ۳۰۴؛ روزبهان خنجی، ۱۳۶۲: ۸۲؛ کدیور، ۱۳۷۶: ۶۰).^۳ به نظر می‌رسد عرفان سیاسی نجم‌الدین علی‌رغم قرابت‌های بسیار با دیدگاه‌های ذکرشده (به‌ویژه همین دیدگاه متداول در میان متکلمین اهل سنت) تا حدودی از آنان متمایز می‌گردد؛ چه این که نجم‌الدین می‌کوشد نیروی اراده و محبت الهی را جایگزین نیروی غلبه و قهر نماید (رازی، ۱۳۹۳: ۷۴-۷۵). از این روست که رازی به کارگیری قدرت عریان برای دستیابی به حکومت و تداوم آن را رد می‌نماید (رازی، ۱۳۸۱: ۱۳۰). در عین حال وی می‌کوشد حکومت را تا حدودی از انحصار اشرافیت قومی و نژادی

1. Virtue (Arete).

2. Techne.

۳. دیدگاه اخیر به صورت ضمنی، به پذیرش نظریه‌ی "استیلاء و غلبه" در میان اهل سنت منجر شده است.

خارج کند؛ چه این که نجم‌الدین برخلاف بسیاری از اندیشمندان اهل سنت - از جمله ماوردی و غزالی - شرط قریشی بودن امام را حذف می‌کند (رازی، ۱۳۵۲: ۴۹). بر اساس آن چه بیان شد می‌توان ویژگی‌های حاکم (پادشاه) الهی نجم‌الدین را با جزئیات بیش‌تری بررسی نمود.

ویژگی‌های ایجابی حاکم خوب

شاید بتوان ویژگی‌های حکمران خوب نجم‌الدین را به ویژگی‌های ایجابی و سلبی تقسیم نمود. مهم‌ترین ویژگی ایجابی حاکم آرمانی نجم‌الدین را می‌توان عدالت دانست.^۱ از منظر نجم‌الدین، حاکم می‌بایست در سه سطح عدالت بورزد: یکی در سطح فردی (رابطه با خویشتن)؛ دوم در سطح عمومی (رابطه با مردم) و سوم در سطح روحانی (ارتباط با خدای خویش) (رازی، ۱۳۸۹: ۲۲۰؛ ۱۳۸۱: ۷۸). در ابتدا، پادشاه خوب می‌بایست با خود به عدالت رفتار کند و بر خود بیداد روا ندارد؛ چه این که اگر کسی با خود به عدالت رفتار نکند، چگونه با دیگران به عدالت رفتار کند (رازی، ۱۳۸۱: ۷۹). در عین حال، حاکم نباید فراموش نماید که حکومت (سلطنت) بزرگ‌ترین و مهم‌ترین کار در این دنیا است؛ چه این که وی نیابت و خلافت حق را بر عهده دارد و جا پای انبیای الهی گذارده است. به یک تعبیر، سلطنت، تداوم نبوت (البته در سطحی پایین‌تر) است؛ پس پادشاه می‌بایست جایگاه، شأن و عزت نفس خود را حفظ نماید (رازی، ۱۳۷۹: ۵۷). البته به نظر می‌رسد نجم‌الدین بیش‌ترین تأکید را بر سطح دوم عدالت - یعنی رابطه‌ی پادشاه و رعایا (مردم) - می‌گذارد. وی عدالت را نه تنها به معنای رفع ظلم، بلکه به معنای انصاف و احسان با رعایا دانسته است (رازی، ۱۳۸۱: ۱۲۵). در واقع، حاکم خوب باید پناهگاه مظلومان باشد (رازی، ۱۳۷۹: ۵۶). بر این اساس، پادشاه خوب نه تنها می‌بایست از ظلم و جور علیه مردمان جلوگیری نماید، بلکه می‌بایست از آنان دستگیری کند و برای گروه‌ها و طبقات اجتماعی گوناگون - به ویژه ضعفا، درویشان، عیال‌مندان، علما، طلاب، فقرا و معتکفین - رفاه و احترام به ارمغان آورد. نجم‌الدین حتی از حاکم مورد نظر خویش می‌خواهد تا حق و مزایایی مشخص برای این افراد و گروه‌ها در نظر بگیرد، به گونه‌ای که عزت و شأن ایشان حفظ شود (رازی، ۱۳۷۹: ۵۸). چنین نگرشی یادآور دولت رفاه مدرن است.

۱. برخلاف بیش‌تر متفکران اهل سنت که امنیت را بر عدالت ترجیح می‌دهند (جعفر پیشه‌فرد، ۱۳۸۴: ۱۱۷؛ اخوان کاظمی، ۱۳۷۸: ۱۸).

به غیر از حفظ کرامت رعایا، مدارا و مساوات نیز از دیگر ویژگی‌های حاکم مورد نظر نجم‌الدین است. به بیان ساده، رعایا در حکم خویشاوندان حاکم هستند؛ از این رو حکمران خوب می‌بایست صله‌ی رحم را در حق رعایا به‌جای آورد تا مملکت با ثبات باقی بماند (رازی، ۱۳۸۹: ۲۲۲). در عین حال، نجم‌الدین توامان بخشایش‌گری (عفو) و قهر را از ویژگی‌های حاکم خوب برمی‌شمرد و انتظار دارد پادشاه، متناسب رفتار نماید؛ بدین معنا که با رعایا به دیده‌ی مهربانی و عفو بنگرد و با اهل نفاق و بدعت برخورد قهرآمیز داشته باشد و در تعدیب آن‌ها بکوشد؛ با دشمنان بجنگد و ظالمان و مفسدان و جنایتکاران را مجازات کند (رازی، ۱۳۷۳: ۴۲۱). بر این اساس یکی از وظایف اصلی حاکم، مبارزه با کفر و بدعت است (رازی، ۱۳۷۹: ۵۶).

ویژگی دیگر حاکم خوب، مبارزه با فساد است. حاکم می‌بایست مردمان را از شر فاسقان و بدکاران و باغیان نجات دهد (رازی، ۱۳۷۹: ۵۸). در عین حال حاکم باید برای تأمین مصلحت عمومی به شایستگان میدان دهد و دوست‌نمایان را از خود دور سازد، تا بی‌دادگری ریشه‌کن شود (رازی، ۱۳۸۹: ۲۲۳؛ ۱۳۷۹: ۵۸)؛ چه این که ریشه‌ی بسیاری از بیدادها دوست‌نمایانی هستند که در اطراف پادشاه گرد می‌آیند. به یک معنا حکمران خوب باید دوست و دشمن را از هم باز شناسد (رازی، ۱۳۷۹: ۵۹). هم‌چنین حاکم خوب می‌بایست به‌دیده‌ی عبرت در تاریخ نظر کند. از این روست که نجم‌الدین خطاب به پادشاه می‌سراید:

«آن که نیکی کرد نام نیک ازو باقی بماند

ور بدی کردی به گیتی هم به بد رسواستی

برگرفتی عبرت از حال ملوک باستان

چون شنیدی داستانشان گر کسی داناستی ...»

بدین سان به نظر می‌رسد نجم‌الدین رازی، عقل تجربی را نه تنها به رسمیت می‌شناسد، بلکه آن را گشاینده‌ی چشم دل (بصیرت) می‌داند. در عین حال به صورت تلویحی، وظیفه‌ی پادشاه را خردورزی و پاسداری از دین خلق می‌داند تا آنان بی‌پروا نگردند (رازی، ۱۳۷۹: ۶۰). هم‌چنین حزم، دوراندیشی و آینده‌نگری از دیگر ویژگی‌های حاکم آرمانی نجم‌الدین است تا سنجیده عمل کند؛ عاقبت کار خویش را ببیند و گرفتار غضب، نخوت، کبر و ناامیدی نگردد. در این باره نجم‌الدین می‌سراید:

«چه باشد نازش و نالش ز اقبالی و ادباری / که تا برهم زنی دیده، نه این بینی نه

آن بینی» (رازی، ۱۳۷۹: ۶۲).

ویژگی دیگر حکمران خوب، مشورت‌پذیری، خاصه مشورت با وزیر عالم، عادل، منصف، متمیز، کافی، امین، واقف، جهان‌دیده، کاردان، صاحب همت، صاحب رای، با

مروت، نیکو خلق، دیندار، متدین، پاک اعتقاد و مشفق است که مصالح عمومی را همواره پیش چشم دارد:

به دانای فرمای همواره کار / چو خواهی که کارت بود چون نگار

که دانا به هر کار باشد تمام / به دانا سپارد زمانه لگام

ز دانا توان یافت آرام دل / ز نادان نیاید کسی کام دل

چنین خواندم از دفتر زردهشت / که دانا بود بی گمان در بهشت» (رازی، ۱۳۷۹: ۶۲).

همان گونه که بیان شد، سلطنت (حکومت) الهی مهم ترین پیشه بر روی زمین است و حاکم (پادشاه) صلاح و فساد مردمان را در دستان خویش دارد. اگر پادشاه صالح باشد، مردمان را به صلاح آورد؛ و اگر پادشاه فاسد باشد، مردمان را به ورطه‌ی فساد می کشاند (رازی، ۱۳۷۹: ۶۲). پس نقش حاکم در سعادت و شقاوت مردمان بیش از خود آنان است. به یک معنا از دیدگاه نجم‌الدین، حاکم باید به صفات الهی آراسته شود و می بایست الگوی یک انسان کامل در جامعه خود باشد. البته وی قائل به اعلم بودن حاکم نیست، اما علم را از جمله صفات حاکم برمی شمرد و حاکم را موظف می داند که از علما استفاده کند (رازی، ۱۳۶۶: ۴۲۴).

هم چنین حاکم خوب می بایست رابطه‌ی خویشتن با خداوند را بر مبنای عدالت و احسان سامان بخشد. در این جا منظور از عدالت، راستی و صداقت است؛ این که حاکم «ظاهر و باطن یکی کند و این که کمر به بندگی ببندد» (رازی، ۱۳۸۱: ۸۴). منظور از احسان، مشغول شدن پادشاه به واجبات و عزلت نشینی نیست، بلکه پیگیری «مصالح خلق، رفع حوایج مردمان، برقراری صلاح و دفع فساد، حفظ رعایا از ظلم ظالمان» است (رازی، ۱۳۷۹: ۶۱). بدین معنا از نظر نجم‌الدین، بندگی خدا جز در خدمت خلق نیست (رازی، ۱۳۸۹: ۲۲۶؛ ۱۳۷۳: ۳۲۰). هم چنین نجم‌الدین رعایت حقوق مسلمانان را برای پادشاه عبادت می داند و معتقد است نگرش پادشاه به قدرت باید به گونه‌ای باشد که خداوند را ناظر بر خود ببیند (رازی، ۱۳۵۲: ۶۳).

ویژگی سلبی حاکم خوب

نجم‌الدین، حاکم آرمانی خود را از صفات رذیله هم برحذر می دارد. این صفات گونه‌ی دوم را می توان ویژگی های سلبی حاکم نامید؛ چه این که نمی بایست در وجود پادشاه الهی راه یابد. شاید بتوان نخستین این ویژگی ها را "هوای نفس" دانست. هوای نفس نه تنها سلطان را از پیروی فرمان خداوند دور می سازد، بلکه وی را مانند فرعون دچار توهم خدایی می کند؛ از همین روست که نجم‌الدین می سراید:

«ای هواهای تو خدای انگیز / وی خدایان تو خدای آزار» (رازی، ۱۳۷۹: ۵۵-۵۶).

سیاست متعالیه

- سال پنجم
- شماره هجدهم
- پاییز ۹۶

عرفان سیاسی
نجم‌الدین رازی:
حلقه‌ی وصل
عقل و عشق
(۸۹ تا ۱۰۶)

هم‌چنین هوای نفس، حاکم را به کفر و عذاب شدید دچار می‌سازد (رازی، ۱۳۷۹: ۵۶). صفت منفی دیگر که نباید در دل و جان پادشاه رسوخ نماید، فحشا، منکر و بغی است (رازی، ۱۳۸۱: ۸۴)؛ این ویژگی‌ها بیش از هرچیز سبب ظلم پادشاه بر نفس خویش می‌گردند. صفت منفی دیگر، دنیاطلبی است که سبب هلاک و بدنامی وی خواهد شد؛ بنابراین حاکم خوب باید "حرص دنیا و دوستی مال" را واگذارد تا فرصت‌طلبان و متملقین و نابکاران و دوست‌نمایان بر وی مسلط نگردند. در عین حال پادشاه خوب باید بداند که دنیا بی‌وفاست (رازی، ۱۳۸۹: ۲۲۴-۲۲۵، ۱۳۷۹: ۵۹). صفت رذیله‌ی دیگر، عجب و تکبر است؛ پادشاه شایسته «به‌نظر عجب به‌خود و مملکت خود ننگرد و به عجز و انکسار و بیچارگی پیوسته ملازمت عتبه عبودیت نماید». بر همین اساس، نجم‌الدین می‌سراید:

«زکویش ای دل پر درد پای باز مکش / اگرچه دانه کین بادیه به پای تو نیست
بر آستانه‌ی سر درد بر زمین می‌زن / که پیشگاه سرای جلال جای تو نیست»
(رازی، ۱۳۷۹: ۶۱).

دوری از خشم و سستی و پرهیز از افراط و تفریط هم از دیگر صفات حاکم شایسته است. به‌هرحال، میانه‌روی و اندازه‌نگه‌داشتن سبب می‌شود تا «نه اهل فتنه و فساد دلیر شوند و نه در دماغ‌ها فساد پدید آید». پس پادشاه خوب «در سیاست نه‌چندان مبالغت می‌نماید که مردم، هراسان و نفور شوند، و خوف و نفرت بر طباع مستولی گردد و نفوس متشرد شود و مکرها و حیلت‌ها سازند که موجب تشویش مملکت باشد». نجم‌الدین خطاب به پادشاه می‌سراید:

«چنان‌شان مگردان ز بیچارگی / که جان را بکوشند یک‌بارگی»

در عین حال، پادشاه نباید چندان حلم بورزد که «وقع پادشاهی و هیبت سلطنت از دل‌ها برخیزد و مفسدان و اراذل دلیر گردند و ظلمه مستولی شوند و کار بر مصلحان و مخلصان و ضعفا و غربا تنگ آید و از جوانب، خلل عظیم تولد کند» (رازی، ۱۳۷۹: ۶۳-۶۴).

هم‌چنین حاکم آرمانی نجم‌الدین باید از اسراف، اتلاف، تبذیر، بخل و ضنت (خست) به‌دور باشد؛ چه این که این صفات نه‌تنها برای پادشاه بدنامی به‌همراه می‌آورد، بلکه مردمان را به شورش وا می‌دارد و زمینه‌ی غلبه‌ی دشمنان بر مملکت را مهیا می‌سازد. بر همین اساس، نجم‌الدین چنین می‌سراید:

«دولت این جهان اگرچه خوش است / دل میند اندر او که دوست کش است

...

تا چو نمرود مایه‌دار شدند / همه فرعون روزگار شدند
خون درویشکان مکینندی / مغز بیچارگان کشیدندی

همه مشغول ماه و سال شده / همه مغرور جاه و مال شده
ناگهان تندباد قهر وزید / وز سرتختشان به تخته کشید
نشان را به خاک ریمن داد / ملکشان را به دست دشمن داد
وزر این‌ها بدان جهان بردند / مالشان دیگران همی خوردند
وان که حقش به لطف خود بنواخت / نیک و بد را به نور حق بشناخت
باز دانست نار را از نور / دل نیست اندر این سرای غرور» (رازی، ۱۳۷۹: ۶۴).

البته در مقابل حاکم الهی، مردم صرفاً یک وظیفه دارند و آن هم اطاعت است (رازی، ۱۳۹۳: ۸۱). نجم‌الدین برای اثبات نظر خود، به احادیث نبوی و آیات قرآنی از جمله به آیه‌ی: «طیعوا الله و طیعوا الرسول و اولی الامر منکم» استناد می‌جوید و مصداق اولی الامر را همان پادشاه الهی می‌داند که لازم‌الاطاعه است (رازی، ۱۳۷۳: ۴۳۴).

نتیجه‌گیری

می‌توان گفت: نجم‌الدین رازی با پیوند "عقلانیت" و "معنویت" گونه‌ای سیاست متعالی ترسیم می‌نماید که در شخص حاکم تجلی می‌یابد. وی حاکم الهی خویش را در بالاترین مرتبه‌ی اولیای الهی قرار می‌دهد و به وی قدرت دینی و قدرت سیاسی کامل می‌بخشد. چنین حاکمی هرچند همانند شاه آرمانی ایرانی دادگر است، اما فره ایزدی آن، نه به معنای نژاده‌بودن، بلکه به معنای داشتن خصایل اخلاقی-معنوی نیکو هم‌چون: علم، بردباری، پرهیزکاری، خرد، دانش و کردار نیک است. این حاکم هرچند امنیت را برقرار می‌نماید، اما نمی‌بایست به دام خودکامگی فرو غلتد. در واقع، حاکم شایسته‌ی نجم‌الدین با فیلسوف-شاه افلاطونی و رئیس مدینه‌ی فاضله‌ی فارابی هم متفاوت است. فیلسوف-شاه افلاطونی به کمک نیروی عقل به حقیقت کامل دست‌رسی می‌یابند، از این‌رو بری از خطا و اشتباه هستند و یا رئیس مدینه‌ی فاضله (هرچند مشورت‌پذیر است (فارابی، ۱۹۷۱: ۵۵-۵۶)) اما می‌تواند هر که را در مسیر هدف آرمانی مدینه مضر تشخیص دهد (همانند نوبت و بهیمیون و حتی سوفسطائیان) را سرکوب نماید (فارابی، ۱۹۷۱: ۴۳؛ ۱۹۹۱: ۲۷۷-۲۸۱)، در حالی که پادشاه الهی نجم‌الدین هرچند تجلی صفات خداوند بر روی زمین است، اما نوری از خود ندارد؛ حقیقت مطلق نیست؛ در عین حال که شایسته‌ی حکمرانی است، اما نه تنها گریزی از مشورت با دانایان ندارد، بلکه در پیشگاه خداوند بسان سایر مردمان هست. رعیت‌پرور است و به دیده‌ی عشق، مهربانی و انصاف در آنان می‌نگرد. هم‌چنین به سان سیاست‌مدار خوب ارسطویی میانه‌روست و در این دنیای زمینی زندگی می‌کند و از گذشتگان عبرت می‌گیرد. وی همانند مردمان در معرض هوای نفس است؛ دوست‌نمایی می‌تواند وی را بفریند؛ همانند هر انسان دیگری می‌تواند خشمگین، غمگین، مغرور و ناامید گردد. می‌توان

گفت "پادشاه الهی" نجم‌الدین نسبت به رئیس مدینه‌ی فاضله‌ی فارابی، عینی‌تر و واقعی‌تر است؛ در عین حال، وی هرچند دارای قدرت دینی و سیاسی تام است، نه دین را فدای سیاست می‌کند و نه سیاست را فدای دین. وی سیاست و دیانت را توأمان، خدمت به خلق می‌داند و در عین حال بی‌پروایی دینی را ویران‌کننده‌ی سیاست می‌شمرد. بدین معنا می‌توان گفت نجم‌الدین گونه‌ای عرفان سیاسی را بنا می‌نهد که در آن، سیاست، مقدمه‌ی لازم عرفان عمومی محسوب می‌گردد. چنین عرفانی نه دنیاگریز است و نه به خواص اختصاص دارد؛ بلکه نسبت به سرنوشت عمومی حساس است و می‌کوشد عوام را از منظر اخلاقی و معنوی ارتقا دهد؛ پس، از عنصر عقل برای اقناع و هدایت آنان بهره می‌برد. چه این که از منظر نجم‌الدین، عوام از طریق عقل به شناخت خود و هستی نائل می‌شوند. در عین حال عقل ضامن اخلاقیات اجتماعی است. پس اساسی‌ترین معبر تحول جامعه و گذار به سوی معنویت، هدایت عقلانی عوام است. از این رو می‌بایست کسانی ولایت و سرپرستی جامعه را برعهده بگیرند که نه تنها دارای قوای شهودی، بلکه دارای قوای عقلانی به حد اعلا باشند. البته از منظر نجم‌الدین، در غیاب انبیا (که دارای حد اعلا قوه‌ی شهودی و عقلانی‌اند) ولایت عام به بالاترین مرتبه‌ی اولیا اختصاص دارد که پادشاهان الهی نیز در همان زمره می‌گنجند. البته به نظر می‌رسد پادشاهی، در دسترس‌ترین نظام سیاسی بوده است که نجم‌الدین رازی به عنوان پیونددهنده‌ی واقعیت سیاسی و آرمان معنوی و اخلاقی عرفانی بدان متمسک می‌شود؛ به همین منظور وی می‌کوشد نظام سیاسی‌اش را حول پادشاه الهی ترسیم نماید که خود متصف به ویژگی‌های اخلاقی و عقلانی والاست.

منابع

۱. اخوان کاظمی، بهرام (۱۳۷۸). مقدمه‌ای بر جایگاه عدالت در اندیشه‌ی سیاسی اسلام. فصلنامه پژوهشی دانشگاه امام صادق (ع)، شماره ۱۰: ۷-۳۲.
۲. افتخارزاده، محمودرضا (۱۳۹۰). گفتار گزارنده؛ در سیر و طیر از ملک تا ملکوت (منارات السائرین). تهران: جامی.
۳. افلاطون (۱۳۶۷). مجموعه‌ی آثار (چهار جلد). ترجمه: محمدحسن لطفی. تهران: خوارزمی (چاپ دوم).
۴. اکبری بیری، حسن (۱۳۸۸). جلوه‌ی سیاست در ادب و عرفان ایرانی. دانشکده‌ی علوم انسانی دانشگاه سمنان، سال ۸، شماره ۲۸: ۲۱-۳۵.
۵. جعفری‌بیشه فرد، مصطفی (۱۳۸۴). عدالت و امنیت، حکومت اسلامی، سال دهم، شماره ۳۵: ۱۱۵-۱۳۴.

۶. جوینی، عطا الملک بن محمد (۱۳۶۸). تاریخ جهان‌گشا. تصحیح: محمد بن عبدالوهاب قزوینی. تهران: نشر کتاب.
۷. حقیقت، عبدالرفیع (۱۳۷۰). تاریخ عرفان و عارفان ایرانی. تهران: انتشارات کومش.
۸. رازی، نجم‌الدین (۱۳۵۲). مرموزات اسدی در مرموزات داودی. به‌اهتمام: محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل؛ شعبه تهران.
۹. _____ (۱۳۶۶). مرصادالمعاد من المبدأ والمعاد. به‌اهتمام: محمدمین ریاحی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۰. _____ (۱۳۷۲). مرصاد العباد (آشنایی با متون کهن از میراث پیشینیان). ادبستان فرهنگ و هنر، شماره ۵۰.
۱۱. _____ (۱۳۷۳). مرصاد العباد من المبدأ والمعاد. به‌اهتمام: محمد امین ریاحی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۲. _____ (۱۳۷۹). گزیده مرصاد العباد. گزینش و گزارش: رضا انزایی‌نژاد. تهران: سمت.
۱۳. _____ (۱۳۸۱). مرموزات اسدی در مرموزات داودی. مقدمه: تصحیح و تعلیقات: محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: سخن.
۱۴. _____ (۱۳۸۳). مرصاد العباد. به‌اهتمام: محمدمین ریاحی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی (چاپ دهم).
۱۵. _____ (۱۳۸۹). مرصاد المعاد من المبدأ والمعاد. به‌انتخاب و مقدمه: محمدمین ریاحی. تهران: علمی (چاپ بیستم).
۱۶. _____ (۱۳۹۰). سیر و طیر از ملک تا ملکوت (منارات السائرین). ترجمه: محمودرضا افتخارزاده. تهران: جامی.
۱۷. _____ (۱۳۹۳). رساله‌ی عشق و عقل. تصحیح: تقی تفضلی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی (چاپ ششم).
۱۸. رجایی، احمدعلی (۱۳۶۴). فرهنگ اشعار حافظ. تهران: نشر علمی.
۱۹. رجایی، فرهنگ (۱۳۷۵). تحول اندیشه در شرق باستان. تهران: نشر قومس (چاپ دوم).
۲۰. روزبهان خنجی، فضل‌الله (۱۳۶۲). سلوک الملوک. به‌تصحیح و با مقدمه: محمدعلی موحد. تهران: انتشارات خوارزمی.
۲۱. روزنتال، اروین (۱۳۸۷). اندیشه‌ی سیاسی اسلام در سده‌های میانه. ترجمه: علی اردستانی. تهران: قومس.
۲۲. ریاحی، محمدمین (۱۳۶۵). "مقدمه" در مرصاد العباد. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۲۳. _____ (۱۳۶۹). "مقدمه" در مرصاد العباد من المبدأ والمعاد. به‌اهتمام: محمدمین ریاحی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۴. ربکور، پُل (۱۳۷۳). زندگی در دنیای متن؛ شش گفتگو، یک بحث. ترجمه: بابک احمدی. تهران: نشر مرکز.
۲۵. سجادی، ضیاء‌الدین (۱۳۸۳). مقدمه‌ای بر عرفان و تصوف. تهران: سمت.
۲۶. صفاء، ذبیح‌الله (۱۳۵۷). تاریخ ادبیات در ایران (جلد سوم). تهران: انتشارات کتاب‌های جیبی.

سیاست متعالیه

- سال پنجم
- شماره هجدهم
- پاییز ۹۶

عرفان سیاسی
نجم‌الدین رازی:
حلقه‌ی وصل
عقل و عشق
(۸۹ تا ۱۰۶)

۲۷. صفری، جهانگیر و ابراهیم طاهری عبده‌وند (۱۳۸۹). پیوند سیاست با عرفان در مرصادالعباد نجم‌الدین رازی، مطالعات عرفانی، شماره ۱۲.
۲۸. طباطبایی، سیدجواد (۱۳۷۲). درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه‌ی سیاسی در ایران. تهران: کویر (چاپ سوم).
۲۹. _____ (۱۳۷۴). درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه‌ی سیاسی در ایران. تهران: کویر.
۳۰. _____ (۱۳۸۷). درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه‌ی سیاسی در ایران. تهران: کویر (چاپ نهم).
۳۱. _____ (۱۳۷۴). احیاء العلوم الدین. ترجمه مویدالدین خوارزمی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۳۲. _____ (۱۳۸۹). نصیحة الملوک. به‌کوشش: قوام‌الدین طه. تهران: نشر جامی.
۳۳. غزالی، محمد بن محمد (۱۳۶۴). احیاء العلوم الدین. ترجمه مویدالدین خوارزمی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۳۴. غنی، قاسم (۱۳۳۰). تاریخ تصوف در اسلام. تهران: انتشارات ابن‌سینا.
۳۵. فارابی، ابونصر (۱۳۴۹). عیون‌المسائل، عثمانی. حیدرآباد دکن: مطبعه دائره‌المعارف حیدرآباد دکن.
۳۶. _____ (۱۹۷۱). فصول المنتزعه. تحقیق: نوزی متری نجار. بیروت: دارالمشرق.
۳۷. _____ (۱۳۶۱). اندیشه‌های اهل مدینه فاضله. ترجمه و تحشیه: سیدجعفر سجادی. تهران: طهوری.
۳۸. _____ (۱۳۶۹). احصاء العلوم. ترجمه: حسین خدیو جم. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۳۹. _____ (۱۳۷۶). السیاست المدینه. ترجمه و شرح: حسن ملکشاهی. تهران: سروش.
۴۰. _____ (۱۹۹۱). آرای اهل مدینه فاضله. تحقیق: البیر نصری نادری. بیروت: دارالمشرق.
۴۱. کدیور، محسن (۱۳۷۶). نظریه‌های دولت در فقه شیعه. تهران: نشر نی.
۴۲. کریمیان، حسین (۱۳۴۹). ری باستان. تهران: انجمن آثار ملی.
۴۳. لویزن، لئونارد (۱۳۷۹). فراسوی ایمان و کفر. ترجمه: مجدالدین کیوانی. تهران: نشر مرکز.
۴۴. لین پول، استانی (۱۳۶۳). طبقات سلاطین اسلام. ترجمه: عباس اقبالی آشتیانی. تهران: دنیای کتاب.
۴۵. ماوردی، ابوالحسن (۱۳۶۴). الاحکام السلطانیة و الولایات الدینیة. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۴۶. مرتضوی، منوچهر (۱۳۴۱). تحقیق درباره‌ی دوره‌ی ایلخانان ایران. تبریز: کتابفروشی تهران.
۴۷. موحدی، محمدرضا (۱۳۸۸). عقل در کوی عشق (دیدگاه نجم‌الدین رازی درباره‌ی عقل و عشق)، پژوهش‌های فلسفی-کلامی، دوره ۱۱، شماره ۴۱: صص ۱۶۷-۱۹۴.
۴۸. میلر، پیتر (۱۳۸۴). سوژه، استیلاء و قدرت. ترجمه: نیکو سرخوش. تهران: نشر نی.