

ویراستہ جدید

ذوق
اندیشہ

سید حواد طباطبائی

سائنس



تجدید

انحطاط ایڈوان
گفتار در مباحث نظری

جواد طباطبائی

مجموعه آثار ۲

زوال اندیشهٔ سیاسی در ایران

گفتار در مبانی نظری انحطاط ایران

نسخهٔ نهایی

جواد طباطبایی

تهران ۱۳۸۹

زوال اندیشهٔ سیاسی در ایران

گفتار در مبانی نظری انحطاط ایران

■ جواد طباطبایی

حروفچینی و صفحه‌آرایی مؤلف

فهرست مطالب

۷	دیباچه بر ویراست دوم
۱۳	پیشگفتار
۱۷	اختصارات
۱۹	بخش نخست : سیاست در اندیشه یونانی
۲۱	فصل نخست : زایش اندیشه سیاسی
۴۵	فصل دوم : افلاطون و بنیادگذاری فلسفه سیاسی
۸۹	فصل سوم : ارسطو و پایان فلسفه سیاسی یونانی
۱۱۵	بخش دوم : بسط فلسفه سیاسی در دوره اسلامی
۱۱۷	فصل چهارم : از بامداد اسلام تا یورش مغولان
۱۵۱	فصل پنجم : اندیشه سیاسی فارابی
۱۸۷	فصل ششم : اخلاق مدنی مسکویه رازی
۲۲۱	فصل هفتم : از ابوالحسن عامری تا ابوعلی سینا
۲۴۹	بخش سوم : زوال اندیشه سیاسی در ایران
۲۵۱	فصل هشتم : خواجه نصیر طوسی و تدوین نظام حکمت عملی
۲۷۵	فصل نهم : دانشنامه فلسفی قطب‌الدین شیرازی
۲۹۵	فصل دهم : جلال‌الدین دوانی و پایان حکمت عملی
۳۲۳	فصل یازدهم : از صدرالدین شیرازی تا ملا هادی سبزواری
۳۵۳	خاتمه : تأملی در برخی نتایج
۳۷۱	کتاب‌شناسی
۳۸۴	نمایه نام‌ها
۳۹۰	نمایه مفاهیم
۳۹۶	نمایه کتاب‌ها

توضیح دربارهٔ این ویراست

دیباچه بر ویراست دوم

این ویراست دوم زوال اندیشهٔ سیاسی در ایران، در کلیات، کمابیش، با ویراست نخست آن به گونه‌ای که در سال ۱۳۷۳ منتشر شد، مطابق است. دست‌نوشتهٔ این دفتر به سال ۱۳۷۰ آماده شده بود، اما دشواری‌هایی که به دنبال فراغت از کار در انجمن فلسفهٔ ایران پیش آمد، مانع از آن شد که نگارنده بتواند با بهره جستن از همهٔ یادداشت‌هایی که فراهم آورده بود و با بازبینی نهایی متن، تحریر منقحی از آن عرضه کند. چاپ نخست این دفتر به سبب بی‌توجهی ناظر چاپ از اشکالات فنی خالی نبود و چاپ دوم نیز از برخی جهات بدتر از چاپ نخست به دست خوانندگان رسید. از زمانی که نگارندهٔ این دفتر را به دنبال فراغتی که از خدمت دانشگاهی پیدا کرد، مجالی حاصل شد، در پی آن بود تا با بازبینی و بازنویسی برخی از فقرات ویراست کامل‌تری از آن فراهم کند. این مجال، نخست، در اقامت دو ساله در پاریس، در سال‌های ۷۶ و ۷۷ و آن‌گاه، در برلین و، بار دیگر، در سال ۸۲، در پاریس پیش آمد که نگارندهٔ این سطور به مناسبت‌های دیگری به مباحث مطرح شده در این دفتر بازگشت. برخی از یادداشت‌ها پیش از آن در زمان پژوهش دربارهٔ این دفتر فراهم آمده بود و با دسترسی به ویراست‌ها و ترجمه‌های جدیدتر متنها و نیز تحقیقاتی که دربارهٔ فلسفهٔ سیاسی یونانی در دهه‌های اخیر صورت گرفته است، بازنویسی بخش‌هایی از این دفتر امکان‌پذیر شد. زوال اندیشه و بویژه زوال اندیشهٔ سیاسی، که موضوع این دفتر است، از مهم‌ترین مقولات تاریخ و تاریخ اندیشه در ایران است و از این‌رو، نگارنده در نوشتن دو دفتر دیگری که به دنبال انتشار زوال اندیشه سیاسی در ایران، با عنوان‌های ابن خلدون و علوم اجتماعی و نظام‌الملک طوسی، به چاپ رسید، دامن تأمل دربارهٔ این مقوله را رها نکرد. در این هر دو دفتر، وجوهی از زوال اندیشه و اندیشهٔ سیاسی در متنی از تاریخ انحطاط ایران راهنمای پژوهش و در کانون تأمل نگارنده بود و این پژوهش و تأمل در جلد نخست تأملی دربارهٔ ایران با عنوان دیباچه‌ای بر نظریهٔ انحطاط ایران نیز دنبال شده است.

در ویراست نخست این دفتر بویژه دربارهٔ اندیشهٔ سیاسی یونانی، به اجمال، سخن گفته بودم و قصد داشتم در فرصتی در دفتری جداگانه تاریخ اندیشه در یونان را به تفصیل بیاورم. جای تأسف است که پس از یک سده که از تأسیس نخستین مدرسهٔ علوم سیاسی در ایران می‌گذرد، هنوز هیچ سخن‌سنجیده‌ای در

این باره گفته و نوشته نشده است. نوشته‌های ایرانی درباره تاریخ اندیشه سیاسی در یونان - که شمار آن‌ها از عدد انگشتان یک دست بیشتر نیست - بر پایه درسامه‌های سطحی و بی‌اعتبار دانشگاه‌های غربی فراهم آمده‌اند و از دایره تنگ تفکر فراتر نمی‌روند. حتی جدی‌ترین آن نوشته‌ها را که هم‌چنان در دانشگاه‌های کشور به عنوان درسنامه مورد استفاده قرار می‌گیرد، نمی‌توان با نوشته‌هایی که در کشورهای غربی برای عوام خوانندگان منتشر می‌شود، سنجید و از سطح نازل دانش و دانشگاهی‌های کشور شرمسار نشد. بنیاد فلسفه سیاسی در غرب حمید عنایت، استاد پیشین دانشگاه تهران، که بر نوشته‌های دیگر برتری‌هایی دارد، به طور عمده، بر پایه درسنامه کم‌اهمیتی مانند خداوندان اندیشه سیاسی در غرب فراهم آمده که به زبان فارسی نیز برگردانده شده است. کتاب عنایت، به عنوان یکی از مهم‌ترین درسنامه‌های تاریخ اندیشه سیاسی در غرب که در دانشگاه‌های ایران تولید شده است، مبین سطح نازل علم سیاست در این کشور است، و، به خلاف ادعای نویسنده، هیچ سخنی درباره «بنیاد» فلسفه سیاسی در آن کتاب نیامده و شگفت این‌که دهه‌هایی پس از انتشار آن برخی از استادان در درس‌ها و درسنامه‌های خود نتوانسته‌اند از محدوده تنگ آن گامی فراتر بگذارند. اگر از برخی نوشته‌های مربوط به تاریخ اندیشه معاصر صرف نظر کنیم، می‌توان گفت که تاکنون هیچ کتاب مهمی درباره تاریخ اندیشه سیاسی در غرب به فارسی برگردانده نشده است. این ارزیابی درسنامه‌های فارسی را می‌توان به ترجمه‌های منابع اساسی تاریخ اندیشه سیاسی نیز تعمیم داد. در میان این نوشته‌ها که عدد آن‌ها از شمار انگشتان یک دست بیشتر نیست، ترجمه‌های قابل استفاده بسیار اندک است. بیشتر این درسنامه‌ها برای دانشجویان نخستین سال‌های رشته علم سیاست نوشته شده‌اند و، از این حیث، سطحی بسیار نازل دارند و با گذشت زمان و نیز پژوهش‌های عمده‌ای که در دهه‌های اخیر در اندیشه سیاسی صورت گرفته، می‌توان گفت که خواندن آن درسنامه‌ها اتلاف وقتی بیش نیست. اگرچه شمار سیاستنامه‌های غربی که به فارسی برگردانده شده‌اند، اندکی بیشتر از شمار درسنامه‌های معتبر تاریخ اندیشه سیاسی در غرب است، اما جز معدودی از آن نوشته‌ها از زبان اصلی ترجمه نشده‌اند و بدیهی است که بر پایه این ترجمه‌ها نمی‌توان به پژوهشی علمی و دقیق پرداخت، بویژه این‌که ترجمه فارسی هیچ تفسیر معتبری بر این سیاستنامه‌ها نیز در دسترس نیست. تردیدی نیست که با توجه به چنین کمبودهایی مشکل بتوان دریافت درستی از اندیشه سیاسی در غرب پیدا کرد و از آن‌جا که طرح نگارنده این سطور برای نوشتن تاریخ اندیشه سیاسی در یونان به عهده تعویق افتاده است، بر آن شدم تا فشرده‌ای از دستاوردهای واپسین پژوهش‌های مربوط به یونان را برای آگاهی خوانندگان در بخش نخست بیاورم. تردیدی نیست که این بخش، به گونه‌ای که عرضه می‌شود، کمبودهای

عمده و جدی دارد، اما از آوردن آن در این جا گریزی نبود. اندیشه سیاسی فیلسوفان دوره اسلامی، چنان که خواهد آمد، به دنبال ترجمه نوشته‌های فیلسوفان یونانی به عربی و با تأملی در این نوشته‌ها آغاز شد و، از این حیث، بحث درباره فلسفه سیاسی دوره اسلامی، اگر از دیدگاه تطبیقی با حکمت یونانی سنجیده نشود، خالی از اشکال نخواهد بود. بسط فلسفه سیاسی در دوره اسلامی، دوره‌ای از سنت درازآهنگ فلسفه است که در یونان آغاز شد و از مجرای بسط آن در فلسفه‌های سیاسی مسیحی، اسلامی و یهودی به شالوده‌ای برای تمدن‌های دوران قدیم و، پس از جنبش نوزایش، برای دوران جدید در مغرب‌زمین تبدیل شد. به نظر نگارنده، بحث درباره فلسفه سیاسی در دوره اسلامی و جایگاه آن در تمدن اسلامی و نیز نقشی که در تحول آتی اندیشه سیاسی بویژه در ایران بازی کرده، نیازمند سنجش دو نظام اندیشگی است. افزون بر این، بحث درباره زایش اندیشه در یونان و فلسفه سیاسی را در بخش نخست این دفتر از این رو آورده‌ام که پرتوی بر دگرگونی‌های بنیادین مفاهیم اندیشه سیاسی در انتقال فلسفه سیاسی یونانی به دوره اسلامی افکنده باشم.

تا زمانی که دگرگونی‌های بنیادینی که در ساختار مفاهیم اندیشه سیاسی یونانی در انتقال به اندیشه سیاسی دوره اسلامی صورت گرفته است به درستی روشن نشده باشد، ایضاح منطق تحول دو نظام اندیشگی امکان‌پذیر نخواهد شد. هر فرهنگ و تمدنی بر بنیاد نظامی از اندیشه خردورزانه و مفاهیمی استوار می‌شود که سنگ‌های بنای آن هستند. چنان که خواهد آمد، عدم انتقال برخی از مفاهیم فلسفه یونانی به دوره اسلامی، یا فقدان آن مفاهیم در فلسفه سیاسی در این دوره، موجب شده است تا تمدن اسلامی در فقدان برخی مفاهیم بنیادین تاسیس شود و همین امر در تحول آتی تاریخ کشورهای اسلامی راه را بر برخی دگرگونی‌های بنیادین بسته است. به خلاف مغرب‌زمین که هزاره «قرون وسطای» آن، به طور منطقی، پیش از دوره «نوزایش» آن قرار داشت، در حوزه تمدنی مورد بحث این دفتر، دوره اسلامی با «نوزایشی» در نخستین سده‌های آن آغاز شد، با انحطاط تاریخی و زوال اندیشه، سده‌های میانه به دنبال نوزایش آن آمد که از برخی جهات، تاکنون، اما به صورت‌هایی که باید در فرصت دیگری توضیحی از آن به دست داده شود، ادامه دارد. این دفتر تنها درامدی بر پژوهشی درباره تحول ساختار مفاهیم، شیوه عملکرد و منطق آن است و پرتوی بر برخی از زوایای آن تحول می‌افکند. بدیهی است که چنین رویکردی به تاریخ اندیشه سیاسی، اگرچه در مغرب‌زمین بی‌سابقه نیست، اما در مورد تاریخ اندیشه و اندیشه سیاسی در ایران سابقه‌ای ندارد و بنابراین، آنچه در این دفتر می‌آید، ناگزیر، درامدی بیش نمی‌تواند باشد. هنوز تاریخ مدوّنی از اندیشه و اندیشه سیاسی در ایران نوشته نشده است و تا زمانی که چنین تاریخی تدوین نشده باشد، ارزیابی

درستی از آن و بویژه با توجه به اسلوب جدید امکان‌پذیر نخواهد شد. دگرگونی‌های تاریخی و تاریخ‌اندیشه سیاسی آینده ایران نیز در گرو پیشبرد چنین بحثی است و می‌بایست حتی هم‌زمان با فراهم آمدن مقدمات جنبش مشروطه‌خواهی مردم ایران آغاز می‌شد. از دیدگاه تاریخ‌اندیشه، شکست‌های پی در پی تحولات تاریخی و تجدد در ایران، صرف نظر از جنبه‌های اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و تاریخی، ناشی از فقدان اندیشه‌ای منسجم و کمبود برخی مفاهیم بنیادینی است که بدون آن، شالوده هیچ دگرگونی تاریخی عمده‌ای استوار نخواهد شد. از این رو، خلاصه‌ای از تاریخ‌اندیشه سیاسی یونانی که در بخش نخست آمده، بیش از آن‌که تاریخ تفصیلی فلسفه یونانی باشد، بحثی درباره برخی مفاهیمی است که انتقال و تحول آن‌ها در دو بخش دیگر دنبال خواهد شد.

مباحثی که در این دفتر آمده، ناظر بر برخی از عمده‌ترین مشکلات تاریخ و تاریخ‌اندیشه در ایران است و به نظر نمی‌رسد که در آینده‌ای نزدیک بتوان توضیحی رضایت‌بخش از همه زوایای آن عرضه کرد. این ویراست دوم، به‌رغم مزیت‌هایی که بر ویراست نخست آن دارد، خالی از اشکال نیست و من آن را هم‌چون نسخه دوم، و لاجرم موقتی، در دسترس خوانندگان قرار می‌دهم. پژوهش‌ها و تاملات من درباره موضوع این دفتر هنوز به پایان نرسیده است. چنان‌که پژوهش‌های کنونی من درباره تاریخ‌اندیشه سیاسی در ایران به پایان رسد، و اگر عمری باقی بود، در آینده، با سود جستن از منابع جدید و تحقیقاتی که در این زمینه جریان دارد، نسخه سومی از این دفتر تهیه خواهم کرد تا شاید برخی از مباحث آن را با دقت و تفصیل بیشتری بیاورم. اگر چنین فرصتی به دست نیامد، امیدوارم که کسی از اهل فلسفه، با امکانات و توانی بیشتر از آنچه من داشتم، این کار را دنبال کند. امکانات و توان من، چنان‌که در پیشگفتار ویراست نخست گفته‌ام، کمتر از آن بود که بتوانم کار را به انجام برسانم؛ بسیاری از فرصت‌ها نیز به غفلت فوت شد. از دهه‌ها پیش و سوسه مباحثی از این دست که در این دفتر آمده است، در جان من چنگ انداخته بود و با سستی گرفتن توان جسمی و روحی نیز شور برای فهمیدن زوایای این مشکل آرام نگرفته است. باید اعتراف کنم که این نسخه دوم نیز مانند ویراست نخست برای من که دهه‌هایی را صرف پژوهش درباره آن کرده‌ام، به هیچ وجه، خرسندکننده نیست، اما، به هر حال، اینک، این دفتر را که بخشی از طرح بزرگ‌تر من درباره مباحث نظری انحطاط تاریخی ایران است، به خوانندگان تقدیم می‌کنم تا علاقه‌مندان به آن بحث این مطالب را نیز به عنوان مقدمه‌ای بر نظریه انحطاط ایران در نظر داشته باشند. وانگهی، این ویراست دوم را به عنوان نخستین بازنویسی دفترهایی که تاکنون در دسترس خوانندگان قرار گرفته، به داورى علاقه‌مندان وامی‌گذارم و امیدوارم بتوانم در

دیباچه بر ویراست دوم ۱۳

آینده نزدیکی ویراست کاملی از درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران را نیز فراهم کنم و برخی دیگر از مباحث تاریخ اندیشه سیاسی در ایران را مورد بررسی قرار دهم.

برلین ۱۳۷۸- تهران ۱۳۸۹
جواد طباطبایی

پیشگفتار ویراست نخست

این دفتر از سه بخش فراهم آمده است و آهنگ آن دارد تا پرتوی بر برخی از زوایای ناروشن و ناشناخته اندیشه سیاسی در دوره اسلامی ایران زمین بیفکند. خاستگاه اندیشه پرداختن این دفتر از پژوهش‌هایی است که، از سال‌ها پیش، نگارنده آغاز کرده بود. در دفتری که پیش از این با عنوان درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران در اختیار خوانندگان قرار گرفته بود، اشاراتی به برخی از وجوه تاریخ اندیشه سیاسی در ایران آمده است. این دفتر را می‌توان دنباله آن دانست، هرچند که توالی تاریخی آن را که با آغاز شاهنشاهی صفویان به پایان می‌آید، دنبال نمی‌کند. نگارنده این سطور تاریخ‌نگار اندیشه سیاسی در ایران نیست، بلکه حتی آن‌جا که به حوادث تاریخی اشاره می‌کند، به وراى تاریخ و لاجرم به منطق درونی اندیشه و برآمدن، بسط و زوال آن نظر دارد. اشاره به این وجه از پژوهش در فصل نخست درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران آمده است و افزودن «فلسفی» به درآمد به معنای آن بوده است که خواننده علاقه‌مند به صرف تاریخ را تذکری باشد تا مبادا در درک معنای آن دفتر دچار توهمی شود. در این دفتر نیز همان روش دنبال شده است و در دفتر دیگری که در دست تهیه است و از چند گفتار در اندیشه سیاسی در ایران و اسلام فراهم آمده، سخنی در این باره خواهد آمد. لازم به یادآوری است که در فصل پنجم درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران به برخی از مسائل مورد بحث این دفتر اشاره‌ای اجمالی آمده بود و این دفتر تفصیل و تکمیل همان فصل است، اما گفتنی است که آنچه میان این دو دفتر مشترک است، بسیار اندک است: تنها نزدیک به یک‌بیستم از آنچه در این‌جا مورد بحث قرار گرفته است، در آن فصل آمده بود و البته، در دفتر حاضر از بازگویی آن چه بر سبیل مقدمه بر آن فصل آمده بود، چشم پوشیده‌ام و امیدوارم خواننده علاقه‌مند، پیش از آغاز به خواندن این دفتر، آن سخنان را بار دیگر برای تجدید خاطره بخواند.

در آن فصل، از زوال اندیشه سیاسی در ایران سخن گفته بودم، اما در این دفتر بر آن بوده‌ام تا بر پایه آن سخنان و تفصیل آن بحث، از وراى بحث درباره زوال اندیشه سیاسی به مفهوم بنیادین انحطاط تاریخی ایران گذر کنم. در واقع، موضوع این دفتر آغازیدن به طرح مفهوم انحطاط تاریخی و تدوین نظریه‌ای درباره آن مفهوم است. البته، این دفتر تنها درآمدی بر بحث است و گر نه چنین کار سترگی - در شرایطی که هیچ یک از مقدمات و مبانی نظری انجام چنین پژوهشی ژرف و پردامنه‌ای را در اختیار نداریم - در توان یک

تن و، به هر حال، نگارنده این سطور نیست: این مهم در آینده‌ای نامعلوم و به دست توانای فیلسوفی به انجام خواهد رسید که ظهور او تاکنون پس از نزدیک به چهار سده که از تعطیل اندیشه در ایران زمین می‌گذرد، به عهده تعویق افتاده است. گذار از انحطاط تاریخی جز از مجرای اندیشیدن درباره آن امکان‌پذیر نخواهد شد و اگر تاکنون در این باره نیندیشیده‌ایم، به معنای آن نیست که خار انحطاط در سراسر پیکر تاریخ فرهنگ و تمدن ایرانی نخلیده است، بلکه با توجه به تجربه مغرب‌زمین که از همان آغاز، یعنی از سپیده‌دم فرهنگ یونانی، در صورت‌های مختلف، به «انحطاط» اندیشیده است، می‌توان گفت که فقدان مفهوم انحطاط در یک فرهنگ نشانه عدم انحطاط نیست، بلکه عین آن است. باید بگویم که در پرداختن این کتاب، نگاهی به تجربه مغرب‌زمین داشته‌ام، اگرچه در این باره، به تصریح، سخنی در این‌جا نیامده است. اگر سر آن می‌داشتیم که بر پایه آن‌چه در مغرب‌زمین درباره انحطاط گفته شده و با تکیه بر آن‌چه بر ایران‌زمین رفته، به نظریه‌پردازی بپردازم، سخن به درازا می‌کشید و چه بسا دامن بحث از دست می‌رفت. خواننده این سطور این نکته را باید در خواندن هر سطری به خاطر داشته باشد و بداند که پشتوانه نظری این دفتر در این‌جا نیامده است: فوری بودن پرسش‌هایی که در این صفحات مطرح شده، عذرخواه چنین اجمالی است و نگارنده امیدوار است در فرصت دیگری بخش دیگری از پژوهش‌های خود را در این باره در اختیار خوانندگان بگذارد.

این دفتر تنها زوال اندیشه سیاسی در نزد فیلسوفان را بررسی می‌کند. در جای دیگری باید به زوال اندیشه سیاسی در نزد سیاسی‌نویسانی بپردازم که پیش از این آنان را سیاست‌نامه‌نویسان نامیده‌ام. اشکال در پرداختن این دفتر آن بوده است که زوال فلسفه سیاسی در ایران، خود، بخشی از تاریخ زوال اندیشه فلسفی در ایران است و اگر نتایج پژوهشی جدی در تاریخ زوال اندیشه فلسفی در ایران در دست نباشد، طرح پرسش‌هایی از این دست که در این دفتر آمده است، ناممکن خواهد بود. نگارنده این دفتر کوشیده است طرحی، هر چند آغازین، از منحنی زوال اندیشه فلسفی در ایران برای خود ترسیم کند، اگرچه این بحث نیز مانند پشتوانه نظری بحث درباره انحطاط آشکارا در این صفحات نیامده است. پژوهش در تاریخ زوال اندیشه فلسفی در ایران کوششی جدی و فوری می‌طلبد؛ از آن‌جا که نگارنده نمی‌توانست همه دریافتی را که از این مهم دارد، در این‌جا بیاورد، گاهی، به مناسبتی، اشاره‌ای آورده است که اگرچه خواننده اهل بشارت را می‌تواند بسنده باشد، اما به هر حال، جای خالی پژوهشی در این زمینه را پر نخواهد کرد. بدین سان، اشارات محدود نگارنده در بحث از نظریه انحطاط تاریخی و زوال اندیشه فلسفی در ایران باید از مقوله اجمال بعد از تفصیل تلقی شود. باری، نهان نباید کرد که «خیال

حوصلهٔ بحر می‌پخت» اگرچه «تُرک جوشی نیم‌خام» بیش فراهم نیامد.
صفحات این دفتر را به روان پدرم تثار می‌کنم. لذت پرسیدن را، نخست،
او به من آموخت و حتی تا واپسین لحظه‌هایی که چون شمعی فرومرد، به
نخستین پرسش‌های من پاسخ می‌داد.

تبریز ۱۳۶۵- تهران ۱۳۷۰

جواد طباطبایی

اختصارات

۱. به زبان‌های اروپایی

EE : Aristote, *Ethique à Eudème*,

EN : Aristote, *Ethique à Nicomaque*,

GP : Tucydide, *La guerre du Péloponèse*,

L : Platon, *Les Lois*,

LL : Platon, *La lettre VII*,

OPG : Jean Pierre Vernant, *Les origines de la pensée grecque*,

POL : Aristote, *Politique*,

P : Platon, *Le politique*,

R : Platon, *République*,

۲. به زبان‌های فارسی و عربی

آراء : ابونصر فارابی، آراء اهل المدينة الفاضلة،

احصاء : ابونصر فارابی، احصاء العلوم،

اخلاق : نصیرالدین طوسی، اخلاق ناصری،

الاعلام : ابوعلی عامری، الاعلام بمنابح الاسلام،

اسرار : ملاً هادی سبزواری، اسرارالحکم،

تجارب : ابوعلی مسکویه، تجارب الامم،

تهذیب : ابوعلی مسکویه، تهذیب الاخلاق،

جاویدان : ابوعلی مسکویه، جاویدان خرد،

- جلالی : جلال الدین دوانی، اخلاق جلالی،
درة ۱ : قطب‌الدین شیرازی، درة التاج، «مقدمه»،
درة ۲ : قطب‌الدین شیرازی، درة التاج، «حکمت عملی»،
فصول : ابونصر فارابی، فصول منتزعه،
مدیته : ابونصر فارابی، السياسة المدنیة،
الواردات : صدرالدین شیرازی، الواردات القلییة،

بخش نخست

سیاست در اندیشه یونانی

فصل نخست

زایش اندیشهٔ سیاسی

امروزه همهٔ پژوهشگران تاریخ و تاریخ اندیشه، بر پایهٔ بررسی‌های تطبیقی و نیز با سود جستن از دستاوردهای دانش جدید، بر آن‌اند که آزادی و بویژه سیاست – حتی به معنایی که در ادامهٔ سنت یونانی در اندیشهٔ دوران جدید غربی فهمیده شده – از نوآوری‌های اندیشهٔ یونانی بوده است.^۱ هم‌چنان‌که فلسفه، یعنی اندیشهٔ عقلانی غیرملتزم به ادیان و اسطوره‌ها را نخست، یونانیان تأسیس کردند و در واقع، تاریخ فلسفه – اعم از مسیحی، اسلامی و ... به معنای دقیق کلمه – جز تاریخ بسط فلسفهٔ یونانی در میان اقوام دیگر نبوده است، تاریخ فلسفهٔ سیاسی در دورهٔ مسیحی و اسلامی نیز، به هر حال، تاریخ بسط فلسفهٔ سیاسی یونانیان در این دورهٔ تمدنی است. از این‌رو، تاریخ بسط و زوال فلسفهٔ سیاسی در دوره‌های مسیحی و اسلامی را نیز باید با مبانی فلسفی سیاسی یونانی سنجید و، به این اعتبار، توضیحی از چگونگی زایش و گسترش فلسفهٔ یونانی برای فهم تاریخ تحول فلسفهٔ سیاسی در دورهٔ اسلامی دارای اهمیت ویژه‌ای است. آن‌چه از مدلول واژهٔ عربی‌تبار «سیاست» در زبان فارسی می‌توان با توجه به نوشته‌های کهن دریافت، پیوندی با معنای واژهٔ یونانی‌تباری که آن واژه را معادل آن دانسته‌اند، ندارد. در ترجمه‌های عربی

۱. دربارهٔ نظام شورایی در شهرهای یونانی و تدوین مفهوم آزادی در این شیوهٔ فرمانروایی پژوهش‌های بسیاری صورت گرفته است. ما در این فصل تنها از دیدگاه تاریخ اندیشهٔ سیاسی به این بحث اشاره می‌کنیم. تفصیل مطلب در کتاب‌های زیر آمده است.

Moses Finley, *Politics in the ancient world*; Christian Meier, *Entstehung des Politischen bei den Griechen*; Jacqueline de Romilly, *La liberté chez les Grecs*.

متن‌های یونانی که در نخستین سده‌های دوره اسلامی فراهم آمده، واژه‌ای که بیشتر به کار گرفته شده، «مدینه» و مشتقات آن در زبان عربی است.^۱ هرچند که واژه «سیاست» نیز به معنای دانشی که از «مدینه» و مناسبات «مدنی» بحث می‌کند، به کار رفته، اما به نظر می‌رسد که واژه اخیر به واقعیت و دریافت آن در نزد یونانیان نزدیک‌تر است. واژه و مفهوم بنیادین دانش یونانی در قلمرو کنش انسانی polis بود که فارابی از آن به «مدینه» و ابن سینا در دانشنامه علایی به «شهر» تعبیر کرده‌اند. در نزد یونانیان، چنان‌که خواهد آمد، برترین پیوندها و بستگی‌های انسانی در سامان و سازمانی از مردم یک شهر برقرار می‌شد، به یونانی polis خوانده می‌شد و از شهر در کاربرد کنونی آن به عنوان واحدی اداری که به یونانی astu خوانده می‌شد، متمایز بود. بدین سان، در نزد یونانیان، برترین پیوند افراد انسانی در یک شهر، پیوند شهروندی بود که در شهرهای مستقل یونانی میان مردمان آزاد و برابر، در بیرون قلمرو خانه و پیوندهای خانوادگی، سامان می‌یافت و همه پیوندهای دیگر، مانند پیوندهای آیینی و نیز پیوندهای خانوادگی، تابعی از آن به شمار می‌آمد. این پیوند شهروندی و دانش آن را در یونانی در نسبت آن با شهر با واژه‌ای بیان می‌کردند که فارابی از آن دو به «مدنی» و «علم مدینه» تعبیر کرده است و امروزه «سیاسی» و «علم سیاست» خوانده می‌شود. شهر یا polis یونانی، اگرچه اجتماعی انسانی بود، اما «جامعه»، به معنای جدید این واژه، به گونه‌ای که در علوم اجتماعی به کار گرفته شده، نبود. شهر یونانی، به خلاف جامعه، حوزه

۱. لازم به یادآوری است که در اینجا واژه‌های «مدینه» و «مدنی» در تداول قدیم آن و بویژه در نزد فارابی به کار گرفته شده است و نباید آن را با «مدنی» در اصطلاح‌هایی مانند «قانون مدنی» و «جامعه مدنی» که در هر دو مورد اخیر «مدنی» معادلی برای واژه لاتینی تبار civil است، اشتباه کرد. لازم به یادآوری است که یونانیان، اصطلاح «مدنی»، به عنوان معادل واژه civil را که مشروط به وجود مفهوم «جامعه» در کاربرد جدید آن است، نمی‌شناختند. شهر یا مدینه یونانی، اگرچه اجتماعی انسانی بود، اما جامعه به معنای جدید آن نبود. در زبان‌های اروپایی نیز اصطلاح civil society که امروزه به «جامعه مدنی» در تقابل و تمایز آن با دولت یا state ترجمه می‌شود، تا آغاز سده هیجدهم معادل دولت و به معنای مناسبات سیاسی یک جامعه فهمیده می‌شد.

مصالح عمومی بود و در بیرون قلمرو مناسباتی سامان می‌یافت که در حوزهٔ منافع خصوصی قرار داشت. جامعه، در اصطلاح کنونی، با ارجاعی به مفهوم دولت و در تعارض، یا دست‌کم، در تقابل با آن، تعریف می‌شود، در حالی که در شهرهای یونانی مصالح عمومی شهروندان با جماعتی که شهروندان به شمار می‌آمدند، وحدت داشت. در نزد یونانیان هر امر «سیاسی» در تعارض آن با «شخصی» و «خصوصی» تعریف می‌شد و امر «سیاسی»، مترادف «مشترک» و «عمومی» بود. امر «سیاسی» در قلمرویی قرار می‌گرفت که با شهر یونانی و شهروندان آزاد و برابر پیوند داشت و، به تدریج، امر «سیاسی» در تقابل آن با چیرگی گروهی بر گروهی دیگر تعریف شد. از آن‌جا که جماعت یا جمع شهروندان و مصالح عمومی آنان امر واحدی بود، نهادها و دولتی جدای از شهر نتوانست به وجود آید.^۱

زمینهٔ زایش فلسفهٔ سیاسی در یونان در دوره‌ای فراهم آمد که با سقوط نظام موکنای، در حدود سدهٔ دوازدهم پیش از میلاد، به دنبال نیرو گرفتن قبایل دری - که در یونان قاره‌ای ظاهر شدند - شیوه‌ای حکومتی و نوعی از قدرت سیاسی با نمودهای خارجی آن از میان رفت. افزون بر این، با زوال قدرت شاهی که ظلُّ الله و فرهمند بود، به طور کلی، فضای سیاسی و انسان یونانی و نیز دریافتی که از آن دو وجود داشت، دستخوش دگرگونی ژرفی شد. سقوط نظام موکنای، در دراز مدت، شرایط و مقدمات استقرار شهر (polis) و پیدایش اندیشهٔ عقلی را به دنبال داشت و این دو در دوره‌ای پدیدار شد که مدتی ارتباط یونان با دنیای شرقی قطع شده بود. تاریخ‌نویسان این دوره را

۱. اصطلاح «دولت-شهر» که در دهه‌های اخیر از راه ترجمهٔ نوشته‌های غربی به زبان فارسی راه یافته، در ترجمهٔ polis یونانی خالی از اشکال نیست، زیرا ترکیب «دولت-شهر» جعل جدیدی در برابر اصطلاح city-state انگلیسی است که بیشتر برای بیان واقعیت شهرهای مستقل سده‌های میانه و جمهوری‌های آغاز دوران جدید به کار رفته است. «شهر» یونانی نسبتی با «دولت» ندارد و از کاربرد آن باید به جدّ خودداری کرد. شاید، در بیشتر موارد، کاربرد «شهر» در معنایی که در نوشته‌های فلسفی کهن فارسی آمده، اشکالی نداشته باشد، اما به هر حال، در برخی موارد، آن‌جا که نویسندگان یونانی از تحول شهر - به معنای واحدی اداری یا astu - به «شهر» یعنی polis سخن می‌گویند، خالی از اشکال نیست.

«سده‌های میانه» سرزمین یونان نامیده‌اند. پیوندهای دوباره با سرزمین‌های خاوری، در شرایطی، در حدود نیمه نخست سده هشتم پیش از میلاد، از سر گرفته شد که در بخش اروپایی و ایونی، یونانیان، خود را در آینه شرق و در نسبت با آن مورد تأمل قرار دادند، اما این پیوند دوباره، به خلاف دوره موکنای، از طریق هم‌رنگی با آن تمدن‌ها و یا تقلید از آن‌ها نبود: این بار، گویی یونان به آگاهی دوباره‌ای دست یافته بود و برتری و اصالت خود را در پیوند و سنجش با جهانی که یونانیان بربرها می‌نامیدند، تعریف می‌کرد. در حیات اجتماعی یونانی، به جای شاه فرهمندی که در دنیای اسرارآمیز قصر خود، از قدرتی نامحدود برخوردار بود، مناسباتی برقرار شده بود که آن را سیاسی خوانده‌اند و سرشت آن مناسبات موضوع گفتگویی همگانی در میدان عمومی بود. در این گفتگو همه شهروندان آزاد و برابر سهمی یکسان داشتند و امور مربوط به اداره شهر از امور همگانی به شمار می‌آمد. در چنین شرایطی، به جای افسانه‌های مربوط به خلقت و آفرینش که با مناسک و آیین‌های شاهی و اسطوره‌های مربوط به فرمانروایی‌ها پیوند داشت، اندیشه‌ای نو به وجود آمد که کوششی برای بنیاد نهادن نظم جهان بر مبنای تعادل، تناسب و برابری میان اجزای تشکیل‌دهنده عالم بود.^۱ زایش خرد یونانی، در حدود سده‌های هشتم و هفتم پیش از میلاد، در شرایطی امکان‌پذیر شد که اندیشه نو توانست خود را از اساطیرالاولین و دریافتی که از محدوده دیانت فراتر نمی‌رفت، جدا کند. برای درک این تحول باید توضیح دهیم که چگونه در پیوند دوباره با مشرق‌زمین و در دوره‌ای که این توجه به اوج رسیده بود، پایه‌های نظام شهر نیرومند شد و، با دنیوی شدن اندیشه سیاسی، مقدمات بنیادگذاری فلسفه فراهم آمد.

در دوره موکنای هنوز گسست میان مشرق‌زمین و یونان انجام نگرفته بود و حیات اجتماعی بر پیرامون قصر شاهی سامان می‌یافت که به یکسان دارای

1. OPG, p. 7.

نقشی دینی، سیاسی، نظامی، اداری و اقتصادی بود. در نظام اقتصادی قصر، شاه، به میانجیگری و یاری دبیران که طبقه ویژه‌ای را تشکیل می‌دادند و نیز کارگزاران قصر و بازرسان شاهی، همه بخش‌های حیات اقتصادی و قلمروهای فعالیت اجتماعی را با دقت کامل سامان می‌داد. از برخی جهات، دنیای موکنای شباهتی به سرزمین‌های شرقی داشت که در آن دولت‌هایی بر پایه اقتصاد آبیاری - بویژه در خاور نزدیک - امور مربوط به آبیاری و قنوات را که برای اقتصاد کشاورزی حیاتی بود، سازمان می‌داد، اما آشکار است که وضع کشاورزی و زمین‌ها در یونان، کیفیت متفاوتی نسبت به خاور نزدیک داشت و، بنابراین، تمرکز اداری کمتری را ایجاب می‌کرده است. به نظر می‌رسد که وجوه متفاوت اقتصاد روستایی یونان باستان در سطح ده استقرار پیدا کرده بود و نظم و نسق امور مربوط به کشاورزی از محدوده گروه‌های نزدیک به هم و همسایه فراتر نمی‌رفته است. شاه موکنای در صدر سلسله مراتب نظامی و اداری قرار داشت و هر قدرتی، در نهایت، از او ناشی می‌شد. شاه، مسئولیتی دینی نیز داشت: او اوقات شرعی، جشن‌ها و میزان قربانی‌ها را معلوم می‌کرد و پیوندهای ویژه‌ای با کاهنان داشت که به نوبه خود بسیار نیرومند و پرشمار بودند.^۱ یورش دُرّی‌ها دنیای موکنای را یکسره از میان برد و، چنان‌که گفته شد، پیوند میان یونان و مشرق‌زمین را از هم گسیخت. یونان، جدای از دنیای خارج، به خود بازگشت و به اقتصاد کشاورزی روی آورد. بدین سان، نظام اجتماعی، اقتصادی و سیاسی موکنای برای همیشه در یونان نابود شد و از آن پس نیز تجدید نشد. با از میان رفتن شاه موکنای که آنآکس (anax) نامیده می‌شد، دستگاه اداری و سازمانی که شاه در رأس آن قرار داشت و نیز طبقه دبیران از میان رفت. شایان توجه است که مفهوم آنآکس از فرهنگ و آژگان سیاسی یونانیان خارج شد و باسیلوس (basileus) جای آن را گرفت که دارای اهمیت کمتری بود و بیشتر به معنای گروهی از بزرگان و اعیان به کار

1. OPG, p. 19-24.

می‌رفت که در صدر سلسله مراتب اجتماعی قرار داشتند و نه شخص یگانه‌ای که همه قدرت در دست او بود.^۱ در پایان سده نهم، یونانیان، بار دیگر، نوشتن را با عاریت گرفتن حروف از فینیقیان به دست آوردند و از طریق آن توانستند تمدنی دیگرگونه ایجاد کنند که در آن هنر نوشتن در انحصار دبیران و در خدمت شاه نبود، بلکه بخشی از فرهنگ همگانی به شمار می‌آمد. با همگانی شدن خط و نوشتار و انتشار نوشته‌ها، وجوه مختلف حیات اجتماعی و سیاسی نیز در زیر نگاه عموم قرار گرفت.^۲ با از میان رفتن نظام موکنای، نیروهای اجتماعی متخاصمی که آزاد شده و در برابر یکدیگر قرار گرفته بودند، به دنبال هماهنگی و تعادلی بودند و این وضع دوره پراشویی در پی داشت که از آن تأملی اخلاقی و اندیشه‌ای سیاسی زاده شد که نخستین صورت فرزاندگی انسانی بود.

در دوره‌ای که دنیای یونانی و شهرهای آن دستخوش دگرگونی‌های شتابان بود، فرمانروایی‌های شاهی بسیار ضعیف بودند و آیین‌های دینی نمی‌توانست ابزاری برای چیرگی باشد. در بسیاری از بخش‌های یونان قدرت به دست بزرگ‌زادگان افتاد و فرمانروایی‌های شاهی و جباران نتوانستند تأثیر ژرفی بر حیات سیاسی شهرهای یونانی بگذارند و در این اجتماعات، تفاوت‌های اجتماعی میان افراد چندان چشم‌گیر نبود. حتی در دوره بحران بزرگ اقتصادی و اجتماعی هیچ مرجعی به چنان قدرتی دست نیافت که بتواند اراده خود را برای مدتی طولانی بر همه جامعه تحمیل و حاکمیت خود را اعمال کند. دیری نپایید که این بحران، که در آغاز اقتصادی بود، به بحرانی سیاسی و اخلاقی تبدیل شد؛ در شهرها، بحران، شالوده اعتماد را سست کرد و مهار آن

1. *OPG*, p. 31.

۲. کریستیان مایر درباره زایش اندیشه در یونان بر آن است که نکته جالب توجه تعارضی است که یونان از این حیث با خاور زمین دارد، زیرا در یونان طبقه یا «کاشتی» که دانش را در انحصار خود داشته باشد، به وجود نیامد و، بدین سان، آموزش و پرورش در شهرهای یونانی زمینه‌ای برای جدایی و اختلاف میان طبقات و گروه‌های اجتماعی نیاورد. Christian Meier, *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*, S. 72.

امکان‌پذیر نشد. در چنین اوضاع و احوالی، نوعی از اندیشه سیاسی پدیدار شد و به تدریج گسترش یافت. ویژگی اندیشه سیاسی یونانی، در آغاز، این بود که کانون آن، یعنی پرستشگاه دلف، استقلال خود را نسبت به قدرت‌های خاص حفظ کرد، اما کاهنان این پرستشگاه نیز خود داعیه فرمانروایی نداشتند. شهرهای یونانی و گروه‌های مختلف این شهرها با سروش پرستشگاه و افرادی که فرزنانگان هفتگانه یونان در شمار آنان بودند، به رایزنی می‌پرداختند.^۱ کریستیان مایر می‌نویسد: «دلیل این امر آن بود که به سبب روشن نبودن مناسبات قدرت اغلب لازم می‌آمد که راه حل مشکلات در مفاهیم اندیشه‌ای و شگردها جسته شود. در این زمینه، خردمندان یونانی کوشش عمده‌ای کردند؛ اینان تجربه بزرگ آگاهی از مشکلات و شناختی از امکانات به دست آوردند. با گذشت زمان، در نزد این خردمندان، خواست حل مشکلات به آرزویی راستین و بزرگ تبدیل شد؛ علاقه به رایزنی درست جنبه مادی نیز داشت.»^۲ این فرزنانگی یا sophia را در سپیده دم سده هفتم، گروهی از شخصیت‌های نیمه‌افسانه‌ای یا نخستین فرزنانگان بنیاد گذاشتند که موضوع تأمل و اندیشه آنان، نه جهان یا physis بلکه عالم انسانی بود. در این دوره، پرسش‌هایی مطرح شد که از تأمل درباره آن‌ها اندیشه عقلی و فلسفی یونانی زاده شد: عالم انسانی از چه عناصری تشکیل شده است؟ چه نیروهایی سامان آن را بر هم می‌زنند و چگونه می‌توان میان آن نیروها هماهنگی ایجاد کرد تا از تنش میان آن‌ها هماهنگی و تعادل پدیدار شود و نظم انسانی شهر سامان یابد؟ داستان زایش و پیدایش این فرزنانگی طولانی است، اما از همان آغاز راهی را در پیش گرفت که از راه دنیای موکنای جدا بود و با مفهوم موکنایی قدرت و حاکمیت نسبتی نداشت. پرسش‌ها و مشکلات مربوط به قدرت و صورت‌های مختلف آن، از همان آغاز، به شیوه‌ای نو طرح شده است. در این دنیای جدید، نه تنها نام شاه، بلکه سرشت آن نیز دگرگون شده است. اینک،

1. Christian Meier, *Introduction à l'anthropologie de l'antiquité*, p. 9-10.

2. Meier, op. cit. p. 10-11.

برتری شاه از نوع برتری، به عنوان مثال، آگاممنون بر افراد همسان خود است که به رهبری و فرماندهی او به جنگ می‌پردازند و این برتری تنها در محدوده همان جنگی است که به آن مشغول هستند.^۱ در آن، گسست از دنیای موکنای به شیوای قهرآمیز انجام نشد. در آغاز، در کنار شاه، فرمانده جنگ و سرداری قرار داشت و بدین سان، وظیفه رهبری نظامی از رهبری سیاسی جدا می‌شد. از آن پس، مفهوم فرماندهی یا arché از شاهی یا basileia جدا و به صرف قلمرو فعالیت سیاسی اطلاق شد. arché هر سال از مجرای انتخاب شورا به فرمانروای سیاسی تفویض می‌شد و این انتخاب مستلزم بحث و مجادله‌ای مقدماتی بود. basileia به اجرای مناسک مذهبی محدود شد و، از آن پس، شخص basileus شخصیتی نیمه‌الهی نداشت، بلکه تنها وظیفه او اجرای برخی مناسک مذهبی بود. به جای نظریه شاهی که همه قدرت در دست او بود، نظریه وظایف اجتماعی ویژه و متفاوت با یکدیگر مطرح شد که نظم و ترتیب میان آن‌ها مسائل بسیار مشکل مربوط به تعادل و هماهنگی را مطرح می‌کرد.^۲ بعدها گفته شد که arché «در وسط» قرار دارد^۳ و معنای این سخن آن بود که در agora بحث و مشاوره میان افراد برابر در یک فضای اجتماعی به طور کلی جریان می‌یابد. از این پس، شهر بر گرد قصر شاهی ساخته نمی‌شد، بلکه در مرکز شهر agora یا فضای عمومی و مکان مشترک قرار داشت که در آن مسائل مربوط به مصلحت عمومی به گفتگو و رایزنی گذاشته می‌شد. اینک، شهر دارای حصار بود که کلیت گروه انسانی خود را از گزند بیرون شهر مصون می‌داشت. از زمانی که شهر بر گرد فضای عمومی و میدان agora سامان می‌یافت، به یک polis تبدیل شد.^۴

پیش از پرداختن به معنای شهر یا polis به عنوان چارچوب فعالیت و بحث یونانیان و اندیشه یونانی، باید اشاره‌ای گذرا به زمینه‌های زایش و

1. OPG, p. 36; cf. Aristote, *La constitution d'Athènes*, III, 2-4.

2. OPG, p. 37. 3. Jean-Pierre Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, p. 124.

4. OPG, p. 43.

پیدایش شهرهای یونانی بکنیم. بررسی‌های جدید باستان‌شناسان حاکی از این است که شهر زمانی در یونان پدیدار شد که، از سویی، پرستشگاه‌های خدایان یونانی از کانون مراکز تجمع انسانی به حاشیه این مراکز رانده شد و، از سوی دیگر، کیش پهلوانان گسترش یافت.^۱ بر پایه کاوش‌های باستان‌شناسی جدید، برخی پژوهشگران به این نتیجه رسیده‌اند که «تکونین شهر (polis) با گسترش پرستشگاه‌های بزرگ در بیرون دیوارها [ی شهر] همزمان بوده است و این پرستشگاه‌ها، از نظر شماره و اهمیت، در بسیاری از شهرها با پرستشگاه‌های درون شهر قابل مقایسه بوده‌اند. این نتیجه‌گیری، دست‌کم، تردیدی نسبت به سامان تک‌مرکزی شهر ایجاد می‌کند که در ظل حمایت انحصاری الهه معبد جامع شهر (agropolis) به وجود آمده بود، بویژه این‌که آیین‌های غیر شهری به گروهی منسجم از خدایان پراهمیت مربوط می‌شد.»^۲ شهرهای یونانی به دنبال تحولی در نظم و نسق و سلسله مراتب اجتماعی آن‌ها به وجود آمد که به صورت کوششی برای دستیابی به تفاهمی برای گزینش آیین‌های میان گروه‌های مختلف و شیوه‌های شرکت در مناسک ظاهر می‌شد.^۳ معنای این سخن آن است که آیین‌های دینی و ترتیبات آن نقشی اساسی در زایش و پیدایش شهرهای یونانی داشته‌اند و دگرگونی و تحولی که در سده هشتم پیش از میلاد به وجود آمد و کیش پهلوانان را جانشین آیین‌های اسطوره‌ای کرد، روشنگر شرایطی است که به زایش شهرهای یونانی منجر شد. شهر یونانی به دست پهلوانی بنیاد گذاشته شده، هم‌چنان‌که، به عنوان مثال، برابر افسانه‌ها تیسئوس بنیادگذار شهر آتن بوده است. متن‌های باقی مانده از ادب باستان و پژوهش‌های باستان‌شناسان بر این نکته تأکید دارند که ایجاد فضای عمومی شهر در کف حمایت بنیادگذار افسانه‌ای یا تاریخی شهر به وجود آمده است. شهرهای یونانی، در فاصله میان سده‌های هشتم و هفتم پیش از میلاد، به صورت polis سامان یافتند. نخستین ویژگی این شهرها برتری سخن بر دیگر

1. François de Polignac, *Naissance de la cité grecque*, p. 19-21.

2. Polignac, op. cit. 34 sq. *OPG*, p. 44-6. 3. Polignac, op. cit. p. 125-6.

شیوه‌ها و ابزارهای اعمال قدرت بود. در یونان، سخن یا logos بارزترین ابزار دستیابی به قدرت سیاسی و فرماندهی و سلطه بر دیگران به شمار می‌آمد. در شهرهای یونانی، سخن، مانند گذشته، واژه‌ها و وردهای مربوط به آیین‌ها و مناسک مذهبی نبود، بلکه گفتگویی پرتنش و برهان‌آوری بود. این سخن، جمعیت شنونده‌ای را می‌طلبید که در حکم داور مباحثه بود و همین جمعیت شنونده، سرانجام، رأی نهایی را صادر می‌کرد. آنچه در آغاز، در قلمرو arché یا فرمانروایی قرار داشت، اینک، در حوزه فن سخنوری درآمد بود و، بدین سان، میان سخن و سیاست - یا میان logos و polis - رابطه‌ای تنگاتنگ وجود داشت.^۱ سخن، نخست، در شهر و در درون مناسبات سیاسی اهمیت پیدا کرد و در چنین شرایطی، اهل خطابه، سوفسطاییان و آنگاه فیلسوفان یونانی توجه خود را به سخن و گفتار معطوف و درباره قواعد و قانون‌های آن به پژوهش آغاز کردند.

دومین ویژگی شهر، به وجود آمدن میدانی همگانی و فضای عمومی و مشترک (agora) بود که در آن درباره سامان شهری رایزنی و امور آن اداره می‌شد. از زمانی که این مکان عمومی (espace public) ایجاد شد، شهر اداری به polis یا شهر سیاسی تبدیل شد. پدیدار شدن این مکان یا فضای عمومی دارای دو وجه اساسی بود: نخست، وجود بخش مربوط به مصلحت عمومی در تقابل با امور خصوصی؛ دیگر، جریان امور در میدان عمومی در تقابل با اعمال مخفی و آیین‌های باطنی و رمزآلود. با همگانی شدن حیات سیاسی، به تدریج، گروه‌های اجتماعی، با رفتارها، اعمال و دانشی آشنایی پیدا کردند که تا آن زمان در انحصار basileus بود. مردمی شدن و انتشار دانش‌ها، اعمال و رفتارهای مربوط به سامان حیات اجتماعی، با گذشت زمان، آشنایی همگان با فرهنگ یونانی را ممکن ساخت که پیش از آن در دست اشرافیت نظامی و مذهبی بود.^۲ با پیدایش خط و همگانی شدن آن اکثریت شهروندان با مضمون

1. OPG, p. 45. 2. OPG, p. 46.

قانون‌ها آشنایی به هم رساندند و قانون‌های نوشته «در وسط» قرار گرفت تا همگان از آن آگاه شوند. نوشته‌های فرزندان نیز در دسترس و در معرض نقد و داوری همگان قرار گرفت و مجموعه فرهنگ یونانی از انحصار دبیران بیرون آمد. ژاکلین دُرمی بر آن است که تدوین نخستین قانون‌های سیاسی به دنبال ابداع نوشتار در شهرهای یونانی امکان‌پذیر شده است. البته، ابداع نوشتار، در واقع، نمی‌توانست ابداع به شمار آید، زیرا یونانیان از دوره موکنای از خطی استفاده کرده بودند - که دانشمندان در سال‌های اخیر به خواندن آن موفق شده‌اند - اما این خط با فروپاشی نظام موکنای از میان رفته بود و در میانه سده هشتم پیش از میلاد الفبایی جانشین آن شد که یونانیان از فینیقیان گرفته بودند. این نوشتار موجب شد قواعدی که تا آن زمان به صورت سنتی ناپایدار انتقال پیدا می‌کرد، و هر کس به رأی خود تفسیر می‌کرد، به صورت نوشته تثبیت شود و در دسترس همگان قرار گیرد. قانون سیاسی تنها زمانی توانست تجسم عینی پیدا کند که به صورت نوشته درآید.^۱ واژه یونانی *nomos* نیز در آغاز معنایی دینی داشت و برای بیان آیین‌ها و مناسک ناشی از فرمان خدایان و قواعد اخلاقی آنان به کار می‌رفت،^۲ اما به قانون در معنای سیاسی آن اطلاق نمی‌شد،^۳ ولی در پایان سده ششم و آغاز سده پنجم، با دگرگونی‌هایی که در قلمرو قانون صورت گرفت، این واژه برای بیان مفهوم قانون به کار گرفته شد و چنین می‌نماید که رواج گسترده مفهوم *nomos* و طرد واژه کهن *thesmos* به معنای قواعدی که از بیرون تحمیل می‌شود، با پیدایی دموکراسی هم‌زمان بوده است.^۴ ویژگی دیگر شهر برابری شهروندان بود، زیرا شالوده شهر بر دوستی (*philia*) استوار بود که جز در میان افراد برابر امکان‌پذیر نیست. در درون شهر، رابطه مبتنی بر سلسله مراتب، جای خود را به رابطه‌ای برابر و متقابل داد. همسانی و همانندی آغازین شهروندان - که یونانیان از آن به *homoioi* تعبیر می‌کردند - به برابری میان آن‌ها (*isoi*) تبدیل شد. این

1. Jacqueline de Romilly, *La loi dans la pensée grecque*, p. 11.

2. Romilly, op. cit. p. 27. 3. Romilly, op. cit. p. 13. 4. OPG, p. 17.

شهروندان، به‌رغم اختلافی که در زندگی اجتماعی داشتند، خود را در قلمرو سیاسی برابر می‌دانستند. آنان، هم‌چون «واحدهای جانشین شونده در درون نظامی» بودند که «قانون آن تعادل و معیار آن برابری» بود.^۱ در سده ششم، این وضع در مناسبات افراد در شهر را با مفهوم برابری یا *isonomia* بیان کردند که به معنای اشتراک همه شهروندان در اعمال قدرت سیاسی بود. نظم اجتماعی شهر، به خلاف نظام موکنای، از شخصیتی استثنایی و قدرت فرمانروایی که عناصر ناهمگون اجتماعی را نظم و نسق می‌بخشید، ناشی نمی‌شد. برعکس، سامان شهر تعادلی میان قدرت همه افراد به وجود می‌آورد و راه را بر اراده معطوف به قدرت و انحصارطلبی آنان می‌بست. در نسبت میان نظم و قدرت، نظم تقدم و اصالت داشت و *arché* از قانون ناشی می‌شد. انحصار *arché* به دست فرد یا نیرویی بر هم خوردن تعادل و نظم اجتماعی را به دنبال داشت و سامان شهر را تهدید می‌کرد.^۲

برابری یا *isonomia* به عنوان سامان سیاسی برابری در برابر قانون – و نیز به عنوان مفهومی که دموکراسی از آن تولد یافت – در پایان سده ششم پیش از میلاد، در آتن، به دنبال اصلاحات کلائیستنس به وجود آمد، اما برخی از نشانه‌های این سامان سیاسی، پیش از آن، در پایان سده نهم و در جریان سده هشتم در شهرهای یونانی شناخته شده بود. کریستیان مایر، با بررسی داده‌های تاریخی و دستاوردهای پژوهش‌های اخیر، از دیدگاه «تاریخ اجتماعی اندیشه سیاسی»، بر آن است که خاستگاه سامان برابری ویژگی‌های جغرافیایی و اقلیمی یونان نبود، زیرا در دوره موکنای، در یونان، در وضع جغرافیایی و اقلیمی همسانی، سامان سیاسی متفاوتی به وجود آمده بود.^۳ آنچه درباره نخستین مرحله گسترش شتابان فرهنگ یونانی می‌توان گفت، این است که قدرت‌های مرکزی و بویژه فرمانروایی‌های شاهی بنیان استواری نداشتند.^۴

1. OPG, p. 46. 2. OPG, p. 63.

3. Christian Meier, *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*, S. 52.

4. Meier, op. cit, S. 61.

وانگهی، این‌که تا سدهٔ ششم پیش از میلاد کشورهای هم‌جوار توجهی به یونان نداشتند - امری که می‌توانست موجب تقویت قدرت‌های مرکزی شود - و البته، آب و هوای مناسب، موجب شد که فرهنگ یونانی در مرحلهٔ تکوین آن، به طور کلی، غیر سیاسی باشد و همین امر امکانی برای پیدایش آن‌چه کریستیان مایر «امر سیاسی» یا *das Politische* می‌خواند، به وجود آورد. پیدایش «امر سیاسی» هنگامی امکان‌پذیر شد که نهادهای سیاسی مدتی طولانی دستخوش بحران بود، در حالی‌که هیچ‌یک از آن‌ها نمی‌توانستند پایه‌های اقتدار خود را استوار کنند. در سنجش با دیگر فرهنگ‌ها می‌توان گفت که، در یونان، سامان دادن جماعت‌ها از مجرای فرمانروایی‌های شاهی - البته، اگر چنین نظام‌هایی وجود می‌داشتند - با شکست مواجه شده بود. از نیمهٔ دوم سدهٔ هفتم، در برخی از شهرهای یونان، فرمانروایی‌های خودکامه‌ای وجود داشته‌اند، اما، از سویی، آن‌ها زمانی کمتر از فاصلهٔ سه نسل دوام آوردند و، از سوی دیگر، هرگز از محدودهٔ شهری که در آن فرمانروایی داشتند، فراتر نرفتند. این فرمانروایی‌ها آشکارا بسیار ضعیف و نیروهای مخالف بسیار قوی بودند و به هر حال نتوانستند اثر دامنه‌داری بر نهادهای شهر یونانی بگذارند.^۱ به گفتهٔ کریستیان مایر، نظام برابری مفهوم فرمانروایی مردم را که با دموکراسی تحقق پیدا کرد، شامل نمی‌شد، و در واقع، نظام برابری - با توجه به مفهومی که از آن پس در اندیشهٔ سیاسی به کار گرفته شد - از نظام‌های «مختلط» به شمار می‌آمد.^۲ پیدایش دموکراسی نیازمند مفهوم نوآیین مردم بود که از آن پس در اندیشهٔ یونانی تدوین شد و راه را برای شیوهٔ نویی از فرمانروایی که در تاریخ بی‌سابقه بود، هموار کرد. در کنار مفهوم برابری، مفهوم نوآیین «مردم» یا *dêmos* به معنای همهٔ شهروندان نیز پدیدار شد که مبین سامانی نو در شهر و آغازگر دوره‌ای از اندیشهٔ سیاسی بود و ویژگی این سامان نوآیین «برابری در تقسیم قدرت سیاسی» و شرکت همگان

1. Meier, op. cit. S. 57.

2. Christian Meier, *Tragédie comme art politique*, p. 47.

در ادارهٔ مناسبات قدرت بود.^۱

در پایان سدهٔ هفتم و سدهٔ ششم، به دنبال تجدید پیوند با سرزمین‌های خاوری که، از زمان سقوط فرمانروایی موکنای، یونانیان با آن قطع رابطه کرده بودند، بحرانی آغاز شد. این بحران، در آغاز، اقتصادی بود و اثرات ژرفی بر همهٔ وجوه زندگی اجتماعی و معنوی یونانیان گذاشت و، بدین سان، یونانیان به یاری مردان اصلاح‌طلبی مانند سُئِن به اصلاحاتی اساسی در برخی از شهرها و بویژه آتن دست زدند. سُئِن، که خود از طبقهٔ متوسط برخاسته بود، شهر آتن را به گونه‌ای بازسازی کرد که تعادلی میان ثروتمندان و فقرا برقرار شود. عدالت کوششی عقلانی در جهت پایان بخشیدن به تعارض‌ها و تنش‌های اجتماعی و ایجاد تعادل میان نیروهای اجتماعی متضاد بود و نظامی طبیعی و خودسامان به شمار می‌آمد.^۲ یونانیان اعتقاد داشتند که عدالت و تعادل را سُئِن از آسمان به زمین آورده و در agora – میدان عمومی شهر – قرار داده است. این عدالت، در نظر یونانیان، به معنای صِرفِ برابری عددی نبود؛ آن‌چه یونانیان «برابری هندسی» نامیده‌اند، برابری مبتنی بر مراتب یا درجات بود که مفهوم اساسی آن «تناسب» است. به دنبال اصلاحات سُئِن، قانونی معین و مشخص وجود داشت که مطابق آن مفهوم عدالت و برابری برابری در برابر قانون بود و نه مساوات در اموال و دارایی‌ها.^۳ همین اصلاحات، پنجاه سال پس از به قدرت رسیدن فرمانروای خودکامهٔ آتنی، پیوستراتیس، از سوی کلائیستیس، یکی از اصلاح‌گران آتنی، پی گرفته شد و مقدمات حکومت شورای واقعی یا دموکراسی در شهر آتن فراهم آمد.^۴ بدین

1. Christian Meier, *Introduction à l'anthropologie politique*, p. 33.

2. *OPG*, p. 83.

3. *OPG*, p. 90; Jean-Pierre Vernant, *Mythe et pensée*, p. 238-260; Pierre Levêque, Pierre Vidal-Naquet, *Clisthène l'Athénien*.

۴. هرودت دربارهٔ پی‌آمدهای استقرار نهادهایی که کلائیستیس در آتن ایجاد کرد، می‌نویسد: «آتن که پیش از آن نیز نیرومند بود، زمانی که از بند فرمانروایی خودکامگان رهایی یافت، نیرومندتر شد.» Hérodote, *Histoire*, V, 66. هم‌او در جای دیگر دربارهٔ اهمیت برقرار شدن دموکراسی در آتن توضیح داده است که زمانی که فرمانروایان خودکامه

سان، نخست، یونانیان شیوه نویی از کنش و واکنش انسانی را که از آن به مناسبات سیاسی یا شهروندی تعبیر شده، در تعارض با چیرگی فردی بر دیگران - چیرگی خدایگان بر بنده - ابداع کردند و با توجه به تحولی که پیشتر، به اجمال، شرحی از آن آمد، این شیوه نو را به صورت مفاهیم جدیدی بیان کردند. موزس فینلی این نکته را برجسته کرده است که پیش از یونانیان فعالیت «سیاسی» به معنایی که در این جا مراد شده، شناخته شده نبود و یونانیان مجبور بودند برای هر مشکلی، که در عمل پیش می آمد، پاسخی پیدا کنند که سابقه ای نداشت و از این رو گفته شد که سیاست از نوآوری های یونانی بوده است.^۱ بنیادگذاری اندیشه سیاسی در یونان و سامان اجتماعی و سیاسی که به صورت نهادهای دموکراتیکی پدیدار شد، دو وجه نوآوری قوم یونانی بود که یکی از دیگری مایه می گرفت و هر یک، به نوبه خود، پشتوانه ای استوار برای دیگری فراهم می آورد. به سخن دیگر، بر پایه همین واقعیت اجتماعی و سیاسی یونانی، نخستین اندیشه های خردگرای در یونان ظاهر شد و اندیشه دموکراتیکی، نه تنها در اندیشه فلسفی و سیاسی، بلکه در نزد نویسندگان، تاریخ نویسان و سیاست مردان نیز به سکه رایج زمان تبدیل شد. در نخستین دهه سده ششم پیش از میلاد، مایاندریوس، با مرگ پولوکراتوس، فرمانروایی ساموس را به دست گرفت. هرودت، در کتاب سوم تاریخ، گزارشی از این انتقال قدرت را آورده است و ما در این جا تنها فقره ای از آن را می آوریم که با توجه به آنچه پیش از این گذشت و نیز از این پس درباره اندیشه سیاسی افلاطون و ارسطو خواهد آمد، متنی پراهمیت است.

بر آنتیان فرمان می رانند، آنان در جنگ بر هیچ یک از اقوامی که در همسایگی آتن زندگی می کردند، برتری نداشتند، اما آن گاه که از بند فرمانروایان خودکامه رهایی یافتند، در قلمروهای بسیاری به مقام نخست دست یافتند. در فرمانروایی خودکامگان آنان سست عنصری پیشه می کردند، زیرا چنین می اندیشدند که در خدمت خدایگانی قرار دارند، اما چون از خودکامگان رهایی یافتند، هر فردی مصلحت خود را در آن می دید که وظیفه خود را به بهترین وجهی انجام دهد. Hérodote, op. cit. V, 78

1. Finley, op. cit. p. 53.

مایاندریوس، خطاب به مردم ساموس گفت: «شما خود می‌دانید که عصا و قدرت پولوکراتئوس به من سپرده شده و، امروز، وضعی پیش آمده است تا من بر شما فرمانروایی کنم، اما من، تا جایی که بتوانم، کوشش خواهم کرد از انجام آنچه خود بر دیگران خرده می‌گرفتم، خودداری کنم، زیرا من با پولوکراتئوس، آن زمان که به عنوان فرمانروایی خودکامه بر مردمانی که با او برابر بودند، فرمان می‌راند، موافق نبودم و هیچ شخص دیگری، اگر چنین کند، رضایت مرا با خود نخواهد داشت، اما من قدرت را در میان می‌گذارم و میان شما برابری برقرار می‌کنم.^۱

گزارش هرودت از زبان مایاندریوس، با توصیف تاریخ‌نویسان از دگرگونی‌های نهادها و نظام حکومتی شهرهای یونانی مطابقت دارد. سرشت قدرت خودکامه، که همان چیرگی خدایگان بر بنده است، از بنیاد با سرشت قدرت سیاسی، به معنای مناسبات میان شهروندان آزاد و برابر متفاوت است. قدرت سیاسی، بنا بر آنچه هرودت در این‌جا می‌گوید، مستلزم برابری شهروندان در برابر قانون است و این امر، جز از مجرای پذیرفتن حاکمیت مردم، یعنی قدرتی که «در وسط» قرار دارد، امکان‌پذیر نیست. با توجه به چنین دریافتی از واقعیت سیاسی، اندیشه یونانی، نخستین بحث پراهمیت و پر دامنه اندیشه سیاسی را درباره شیوه‌های سه‌گانه فرمانروایی آغاز کرد. از این حیث، این بحث نیز یونانی است و جز با تکیه بر تمایز بنیادینی که یونانیان، در عمل و نظر، میان حاکمیت مردمی با همه الزامات آن و رابطه خدایگان و بنده وارد کردند، نمی‌توانست مطرح شود. تفصیل این بحث را نخست، هرودت، در همان کتاب سوم، از زبان سه تن از بزرگ‌زادگان پارسی آورده که هر یک از آنان در دفاع از یکی از شیوه‌های فرمانروایی نوعی از نظام حکومتی را بر دیگر انواع آن ترجیح داده است. هرودت می‌نویسد: «آن‌گاه که [پس از قتل بردبای دروغین] شورش خوابید و پنج روز گذشت،

1. Hérodote, *Histoire*, III, 124.

کسانی که بر مغان شوریده بودند، دربارهٔ اوضاع به رایزنی پرداختند و سخنانی گفته شد که برخی از یونانیان باور ندارند. اما آن سخنان به واقع گفته شده است.^۱ اوتانس نخستین بزرگ‌زادهٔ پارسی بود که سخن گفت و دیدگاه‌های خود را دربارهٔ آسیب‌هایی که از پادشاهی یک تن ناشی می‌شود، بیان کرد. واژه‌ای که در عبارت هرودت برای توصیف پتیارگی‌های نظام پادشاهی به کار رفته، اصطلاح hubris است که در سخنان اوتانس چهار بار دربارهٔ نظام پادشاهی و آسیب‌های آن به کار رفته است. این اصطلاح، در واقع، بیان‌کنندهٔ عدم تعادلی است که از بی‌توجهی به قانون و سامان توأم با تعادل آن ناشی می‌شود، زیرا نظام پادشاهی نظام خودکامگی و بی‌قانونی است و پادشاه هر قانونی را از میان بر می‌دارد تا آن‌ها و هوس‌های خود را جانشین آن کند. او رسم‌ها و آداب را که پیشینیان برقرار کرده‌اند، بر هم می‌زند، در کارها افراط و بیدادگری پیشه می‌کند، در حالی که در نظام برابری، فرمانروایی از قدرت مردم ناشی می‌شود، ادارهٔ کارهای حکومتی به حکم قرعه به آنان واگذار می‌شود و هر کسی مسئول کارهای خود است. «اوتانس بر آن بود که ادارهٔ امور را به همهٔ پارسیان واگذار کند. او می‌گفت: «من، بر آن‌ام که، از این پس، یک تن نمی‌تواند به عنوان پادشاه بر شما فرمان براند، زیرا این کار نه نیک است و نه زیبا. شما به واقع دیدید که غرور گستاخانهٔ کمبوجیه به چه حدی رسید و غرور گستاخانهٔ آن مغ را نیز تجربه کردید. نظام پادشاهی، چگونه می‌تواند نظامی بسامان باشد، در حالی که بی‌هیچ پروایی از حساب پس دادن، می‌تواند آن‌چه بخواهد انجام دهد؟ حتی اگر بهترین مرد جهان نیز چنین قدرتی داشته باشد، می‌تواند از راه عادی زندگی خود خارج شود. رفاهی که این مرد از آن بهره می‌برد، در او گستاخی مغرورانه‌ای را به وجود خواهد آورد و حسادت در نزد انسان همهٔ زمان‌ها امری فطری است. پادشاهی که این دو عیب را داشته باشد، هر گونه بدجنسی را نیز در خود خواهد داشت:

1. Hérodote, op. cit. III, 80.

غرور، باعث خواهد شد که او، پس از پر کردن شکم خود، به اعمال بزه کارانه دیوانه‌واری دست زند؛ حسادت نیز چنین خواهد کرد. در حقیقت، فرمانروای خودکامه بیش از دیگران باید از حسادت بری باشد، زیرا او همه چیز را در اختیار دارد، اما رفتار او در برابر شهروندان، به کلی، خلاف این است: او بر بهترین مردمان، تا زمانی که در این جهان به سر می‌برند و زنده‌اند، حسد می‌ورزد؛ او با بدترین مردمان به خوبی رفتار می‌کند و در پذیرفتن تهمت‌ها نیز دستی دارد. هیچ امری نابخردانه‌تر از این نیست: اگر او را در حد اعتدال ستایش کنید، از شما خواهد خواست که بیشتر تملق‌گویی کنید، و اگر تملق بگویید، او شما را به عنوان چاپلوسی پست، سرزنش خواهد کرد. من اینک مطلبی خواهم گفت که پراهمیت‌تر است: او آداب پدران را دگرگون می‌کند، از زنان هتک حرمت می‌کند و مردم را بی‌دائری می‌کشد. برعکس، حکومت مردم به بهترین نام‌ها نامیده می‌شود که نظام برابری است. در این شیوه فرمانروایی، هیچ یک از کارهایی که پادشاه انجام می‌دهد، انجام داده نمی‌شود. در این نظام، مناصب دولتی با قرعه به دست می‌آید، صاحبان قدرت، مسئول کارهای خود هستند و رایزنی‌ها به همگان واگذار می‌شود. پس، من بر آن‌ام که از پادشاهی چشم‌پوشی کنیم و مردم را به قدرت برسانیم، زیرا همه چیز از شمار [بسیار مردم] ناشی می‌شود.^۱

مگابیز، از هواداران الیگارشی، در مخالفت با نظر اوتانس که فرمانروایی را ناشی از مردم می‌دانست، بر این باور بود که انبوه مردم از هر گونه فضیلتی عاری است و آن‌جا که اداره کارهای حکومتی به دست مردم افتد، جز آشوب، نابسامانی و خرابی از آن بر نخواهد خاست. بهترین شیوه فرمانروایی نظامی است که شمار اندکی از مردم دارا و باخواسته سهمی در آن داشته باشند. مگابیز این «شمار اندک مردان باخواسته» - oligoi - را «بهترین مردمان» - aristoi - می‌داند و بر آن است که بهترین رایزنی‌ها برای اداره و پیشرفت

1. Hérodote, op. cit. III, 80-1.

کارها جز با این شمار اندک ممکن نیست. «مگابیز بر آن بود که امور، در اختیار گروهی از ثروتمندان گذاشته شود. او می‌گفت: «آنچه اوتانس درباره خودکامگی گفت با رأی من نیز هماهنگ است، اما آن‌جا که او خواست قدرت را به مردم واگذار کند، از بهترین باور دور شد، زیرا گستاخ‌تر از انبوه مردم بی‌مصرف وجود ندارد. به درستی که به هیچ وجه سزاوار نیست تا از گستاخی خودکامه‌ای فرار کنیم و در دام مردمی لگام‌گسیخته بیفتیم. خودکامه، اگر کاری انجام دهد، با دانش به آن انجام می‌دهد، اما انبوه مردم، حتی از این دانش نیز بری است. در واقع، این امر، چگونه می‌تواند امکان‌پذیر باشد، در حالی که انبوه مردم، نه آموزشی دیده و نه به امر خیری پی برده‌اند، آنان، هم‌چون رودخانه‌ای در طغیان، بی‌هیچ اندیشه‌ای، از هر جایی می‌گذرد و همه چیز را دگرگون می‌کنند. پس، آنان که بدخواه پاریسیان‌اند، حکومت مردم را به آنان هدیه کنند، اما ما گروهی از میان بهترین مردمان انتخاب می‌کنیم و قدرت را در اختیار آنان می‌گذاریم، زیرا به یقین ما خود در شمار آنان خواهیم بود و درست به نظر می‌آید که بهترین مردمان بهترین تصمیم‌ها را خواهند گرفت.» رأی مگابیز چنین بود.^۱ داریوش، از هواداران نظام پادشاهی، با تأیید ایرادهایی که مگابیز بر فرمانروایی انبوه مردم گرفته بود، توضیح داد که با نظر مگابیز درباره این‌که فرمانروایی شمار اندکی از مردم باخواسته را از نابسامانی‌های فرمانروایی انبوه مردم عاری می‌داند، موافق نیست. داریوش با مگابیز در این‌که فرمانروایی بهترین مردمان، در واقع، بهترین نظام فرمانروایی است، هم‌رأی بود، اما اعتقاد داشت که hubris از پی‌آمدهای ضروری نظام پادشاهی نیست، زیرا اگر پادشاه بهترین مردم باشد، پادشاهی نیز بهترین نظام فرمانروایی خواهد بود. داریوش هوادار نوعی از پادشاهی است که در آن فرمانروا به قانون‌هایی که پیشینیان برقرار کرده‌اند، گردن می‌گذارد و، از این‌رو، در واپسین عبارت سخنان خود، که هرودت

1. Hérodote, op. cit. III, 81-82.

گزارش کرده است، از پارسیان می‌خواهد که اگرچه آزادی خود را به دست یک تن بازیافته‌اند، اما قانون‌هایی را که از پیشینیان به آنان به ارث رسیده است، دگرگون نکنند و تابع آن‌ها باشند. «سومین آنان، داریوش، نظر خود را چنین بیان کرد: "به نظر من، آنچه مگابیز درباره فرمانروایی مردم گفت، درست است، اما آنچه او درباره نظام حکومتی ثروتمندان گفت، صحیح نیست. از سه شیوه فرمانروایی که در برابر ما قرار دارد، به فرض این‌که آن سه بهترین نظام ممکن باشند، [یعنی] دموکراسی بهترین دموکراسی، الیگارش‌ی بهترین الیگارش‌ی و پادشاهی نیز همین طور، رأی من بر آن است که از بسیاری جهات، نظام پادشاهی برتری دارد. اگر یک تن بهترین مردمان باشد، هیچ حکومتی نمی‌تواند از حکومت او برتر باشد. پادشاهی که اندیشه‌هایی شاهانه دارد، می‌تواند سروری به دور از سرزندی بر مردم داشته باشد. با وجود پادشاه، تصمیم‌های مربوط به دشمنان به بهترین وجهی پوشیده می‌ماند. در الیگارش‌ی، در میان مردان بسیاری که هنرهای شهروندی خود را در راه مصلحت همگان به کار می‌گیرند، بر حسب عادت، دشمنی‌های پرخاشجویانه شخصی ظاهر می‌شود، زیرا هر کس می‌خواهد بر دیگری برتری جوید و رأی خود را بر کرسی بنشاند، و، بنابراین، آنان، از یکدیگر بیزاری می‌جویند: از دشمنی‌ها اختلاف زاده می‌شود، از اختلاف، آدم‌کشی‌ها و آدم‌کشی‌ها به حکومت پادشاهی منجر می‌شود و این امر نشان می‌دهد که این شیوه فرمانروایی تا چه حد بهترین نظام‌هاست. برعکس، آن‌گاه که قدرت در دست مردم است، پلیدی و بی‌هنری، ناچار، گسترش می‌یابد و آن‌گاه که پلیدی و بی‌هنری در قلمرو امور همگانی گسترش یابد، میان مردمان پلید و بی‌هنر، نه دشمنی، که دوستی‌های پرخاشجویانه به وجود می‌آید، زیرا آنان که به کارهای پلید دست می‌زنند، این کار را با توطئه میان خود انجام می‌دهند. این وضع تا زمانی ادامه دارد که مردی به حمایت از مردم به این شورش‌ها پایان بخشد. بنابراین، مردم این مرد را ستایش می‌کنند و او، که مورد ستایش قرار گرفته است، به پادشاهی برگزیده می‌شود. بدین سان، همین مورد او نیز ثابت می‌کند

که نظام پادشاهی، بهترین نظامی است که می‌تواند وجود داشته باشد. اگر بخواهیم همه سخن را در یک کلمه خلاصه کنیم، [می‌پرسیم] آزادی برای ما از کجا می‌آید؟ چه کسی به ما آزادی داده است؟ مردم، الیگارش‌ی یا پادشاهی؟ پس، من بر آن‌ام که چون به لطف یک مرد، آزادی خود را باز یافته‌ایم، حکومت یک تن را حفظ کنیم و افزون بر این، قانون‌های بازمانده از پدرانمان را که پایدار نیز هستند، دگرگون نکنیم...»^۱

تردیدی نیست که این گفتار، در جزئیات آن، ساخته اندیشه یونانی است،^۲ هرچند که در درستی دریافت یونانیان از سرشت قدرت سیاسی ایران باستان تردیدهای جدی می‌توان کرد. برابری مردم، و این‌که قدرت از آنان ناشی می‌شود، به گونه‌ای که در گفتار اوتانس آمده، از مفاهیم بنیادین اندیشه یونانی است، هم‌چنان‌که دفاع از نوعی شاهی آرمانی نیز شالوده اندیشه پارسیان باستان را تشکیل می‌داده است و نیازی به گفتن نیست که هر دو این دریافت‌ها با نظام حکومتی خودکامه نسبتی نداشته است. اندیشه خودکامگی ستیزی در میان یونانیان چنان رواج داشت که هر گونه گرایش به قدرت فردی - حتی از نوع شاهی آرمانی پارسیان باستان که به اندازه نظام شورایی یونانی در اندیشه تأمین مصلحت عمومی بود - ناپسند و نکوهیده به شمار می‌رفته است و، از این‌رو، اندیشه حکومت قانون و برتری آن بر هر شیوه فرمانروایی، بویژه خودکامگی، از باورهای همگانی آنان بوده است. در نزد یونانیان، «خانه»، در تقابل آن با «شهر» که مکان عمومی مناسبات شهروندی بود، محل «تدبیر

1. Hérodote, op. cit. III, 82-83.

۲. پژوهشگران تاریخ اندیشه سیاسی یونان درباره منبع گزارش هرودت بحث‌های فراوانی کرده‌اند. بر پایه این پژوهش‌ها می‌دانیم که به احتمال بسیار سوفسطاییان، بویژه پروتاگوراس، پیش از هرودت، با توجه به تجربه آتن و دیگر شهرهای یونانی، بحث درباره شیوه‌های فرمانروایی را مطرح کرده بودند. در نوشته‌های تاریخی رساله‌ای با عنوان درباره شیوه‌های فرمانروایی به پروتاگوراس نسبت داده‌اند که تاکنون اصل آن رساله به دست نیامده و نسبت گزارش هرودت با مطالب آن و این‌که تا چه اندازه هرودت از توصیف‌های پروتاگوراس سود جسته است، نیز روشن نیست.

Jacqueline Bordes, *Politeia dans la pensée grecque jusqu'à Aristote*, p. 248-9.

منزل» به شمار می‌آمد و پدر خانواده هم چون کدخدایی بر زن و فرزندان فرمان می‌راند. تدبیر منزل مستلزم خودکامگی - یعنی کدخدایی یا *despotés* - بود و هم‌چنان‌که «در وسط» بودن قدرت در میدان عمومی نشانه وجود مناسبات شهروندی بود، بازگشت از میدان شهر به خانه نیز به معنای برقرار شدن چیرگی و خودکامگی بود. ارسطو، در اصول حکومت آتن، از فرمانروای خودکامه آتنی، پیسیستراتس، نقل می‌کند که پس از به دست گرفتن قدرت سیاسی خطاب به مردم شهر گفت: «... همگان باید به خانه‌های خود برگردند و به کارهای خود مشغول شوند و او اداره شهر و همه کارهای عمومی را بر عهده خواهد گرفت...»^۱ چنان‌که مشاهده می‌شود، اشاره‌های به کار رفته در این عبارت در تعارض با آن تحولی است که در شهرهای یونانی و بویژه در آتن صورت گرفته و مردم را از خانه به میدان عمومی، محل رایزنی و تصمیم‌گیری‌های عمومی، بازآورده بود. به گزارش ارسطو، مرد اصلاح‌طلب آتنی، کلاستنس، در مخالفت با نظام خودکامگی و برای بهبود وضع مردم و جلب اعتماد آنان، دگرگونی‌های بنیادینی در اصول حکومتی آتن ایجاد و اصلاحاتی در نظام شورایی آتن وارد کرد. «به دنبال این دگرگونی‌ها، شیوه فرمانروایی [آتن] بیشتر از نظامی که سُلن برقرار کرده بود، به نفع مردم بود. به راستی که بر اثر خودکامگی قانون‌های سُلن به کلی متروک شده بود و کلاستنس قانون‌هایی نو برقرار کرد تا اعتماد مردم را جلب کند.»^۲ در اندیشه سیاسی یونانی، خودکامگی تنها یکی از انواع شیوه‌های فرمانروایی به شمار نمی‌آمد، بلکه مبین نظم نابهنجار و نمودار بر هم خوردن نظم کیهانی مبتنی بر دادگری و اعتدال میان اجزای آن بود. از این‌رو، خودکامه‌ستیزی، بیشتر از آن‌که موضعی سیاسی باشد، در معنای عام آن، بیزاری از ناسامانی و دوری از بر هم زدن نظم طبیعی بود تا پتیارگی سامان کیهانی و نظام قانونمند شهر را دگرگون نکند. به گزارش هرودت، سوکلیس در شورایی خطاب به مردم

1. Aristote, op. cit. XV, 5.

2. Aristote, op. cit. XXII, 1.

لاکدمونیا استقرار نظام خودکامه را به نوعی رستاخیز بزرگ تشبیه کرد که در آن نظام عالم از بنیاد دگرگون می‌شود. او گفت: «به درستی که آسمان به زیر زمین فرو خواهد رفت و زمین بر فراز آسمان خواهد ایستاد، مردمان در دریا خانه خواهند کرد و ماهیان، آن‌جایی که افراد انسانی زندگی می‌کنند، زیرا شما، اهالی لاکدمونیا! در حال برقرار کردن نظام خودکامه هستید، نادرست‌ترین و خونبارترین چیزی که در دنیا وجود دارد.»^۱ نقل فقره‌ای از گزارش پلوتارخس از شرح حال تِسئوس، بنیادگذار آتن، در ادامه آن‌چه از سیر تاریخی تحول اجتماعی و سیاسی یونان آورده شد، بی‌فایده نیست. جالب توجه است که چگونه از همان آغاز بنیادگذاری آتن، مفاهیم اساسی اندیشه یونانی، راهنمای تِسئوس در اقدام او بوده است و همین مفاهیم تا برقرار شدن دوباره نظام پادشاهی در یونان در آغاز یونانی‌مآبی در فلسفه سیاسی فیلسوفان بزرگ یونانی تداوم پیدا کرده است: «پس از مرگ آیگئوس، او به کاری بزرگ و شگفت‌انگیز دست زد: او، اهالی استان آتن را در یک شهر گرد آورد و از آن، شهری برای قومی واحد ایجاد کرد. در واقع، تا آن زمان، آنان به حالت پراکنده زندگی می‌کردند و فراخواندن آنان برای امری که با مصلحت همگان پیوند داشت، آسان نبود. گاهی نیز آنان در اختلاف به سر می‌بردند و با یکدیگر در نبرد بودند. بدین سان، تِسئوس، به هر دهکده و خانواده‌ای سر زد تا آنان را با طرح خود هماهنگ سازد. عامه مردم و بینوایان به زودی به ندای او پاسخ گفتند. او، به بزرگان قوم، حکومتی بدون شاه وعده داد، حکومت شورایی - یا دموکراسی - که در آن، خود او فقط سردار جنگی و نگهبان قانون‌ها خواهد بود و در دیگر امور، حقوق، به طور برابر، میان همگان تقسیم خواهد شد. برخی از این بزرگان قانع شدند و برخی دیگر که از قدرت زیاد و سرشت با عزم تِسئوس در ترس بودند، به او تسلیم شدند تا با زور مجبور نشوند.»^۲ آن‌چه آورده شد، اجمالی از تحول تاریخی نخستین

1. Hérodote, op. cit. V, 92.

2. Plutarque, *Thésèe*, 24, 1-2.

شهرهای یونانی از دیدگاه تاریخ اندیشه سیاسی بود. به دنبال این تحولات نخستین فیلسوفان یونانی برخی از وجوه حیات سیاسی یونانی را مورد تأمل قرار دادند که اگرچه اندیشه سیاسی این فیلسوفان، شالوده اندیشه سیاسی در ایران فاقد اهمیت است، ناچار باید از بحث در این باره صرف نظر کنیم. در آغاز دوره اسلامی، به طور عمده، نوشته‌های سیاسی افلاطون و اخلاق ارسطویی به زبان عربی ترجمه شده و در دسترس فیلسوف این دوره قرار گرفت و به همین دلیل، در دو فصل آینده، با اندک تفصیلی، از اندیشه سیاسی افلاطون و ارسطو سخن خواهیم گفت.

فصل دوم

افلاطون و بنیادگذاری فلسفه سیاسی

نظام شورایی یا دموکراسی در شهرهای یونانی و بویژه در آتن شیوه‌ای نوآیین در میان فرمانروایی‌های دنیای باستان بود. «یونانیان، پیش از آن‌که دموکراسی را ایجاد کنند، چیزی درباره‌ آن نمی‌دانستند»، زیرا چنان‌که کریستیان مایر، به درستی، گفته است، «پیش از یونانیان، یونانیان وجود نداشته است».¹ در فصل پیش، به خاستگاه‌های اندیشه نوآیین دموکراسی و به جوهری از آن شیوه فرمانروایی اشاره کردیم. پیش از آن‌که شرحی درباره اندیشه سیاسی افلاطون و نقادی او از دموکراسی بیاوریم، به دریافتی اشاره می‌کنیم که آنتی‌های پایان سده پنجم پیش از میلاد از نظام فرمانروایی شهر خود پیدا کرده بودند. در نوشته‌های یونانی توصیف‌های بسیاری از نظام شورایی و نهادهای آن به دست داده شده است که گزارش توکودیدس، در تاریخ جنگ‌های پلوئِنسی، از سخنان پِریکلس در ستایش از سربازانی که در دفاع از میهن در پیکار با دشمن قالب تهی کرده بودند، آورده است، از مهم‌ترین آن‌هاست. پریکلس درباره بی‌سابقه بودن دموکراسی می‌گوید که «قانون دیگران سرمشق نظام سیاسی ما نیست»، زیرا «ما خود سرمشقی‌ام نه مقلد».² اندیشه نخستین فرزندگان و فیلسوفان یونانی و نیز دریافتی که از مناسبات شهروندی که در بسیاری از شهرهای یونان سامان یافت و به بخشی از باورهای یونانیان تبدیل شد، شالوده‌ای برای نظام شهرهای یونانی فراهم آورد که دموکراسی یا نظام شورایی نامیده می‌شد

1. Christian Meier, *Athropologie politique de l'antiquité*, p. 7.

2. *GP*, II, xxxvii, 1.

و چنان‌که همان تاریخ‌نویس از فرمانروای آتنی نقل کرده است، شیوه فرمانروایی آتنی از این حیث «دموکراسی» نامیده می‌شد که حاکمیت از «انبوه مردم ناشی می‌شد و نه از شمار اندکی از آنان» و نیز در اختلاف‌های میان شهروندان «قانون سهم برابر هر یک را معین می‌کرد». در این نظام سیاسی «شایستگی ملاک تصدی مناصب بود و نه وابستگی به یکی از گروه‌های ذی‌نفوذ شهر، هم‌چنان‌که هیچ فردی به سبب پایین بودن پایگاه اجتماعی خود از خدمت به شهر محروم نمی‌شد^۱ و چنان تعادلی میان امور عمومی و خصوصی برقرار بود که هر شهروندی می‌توانست «به کارهای خود رسیدگی کند و به کارهای شهر نیز بپردازد» و آن‌که «به عنوان شهروند در اداره امور شهر شرکت نمی‌کرد»، مردی بی‌مصرف خوانده می‌شد.^۲ در نظام سیاسی آتن، در امور عمومی و خصوصی، قانون میزان و ضابطه همه امور به شمار می‌آمد و چنان‌که کسی برابر قانون رفتار می‌کرد، از هیچ مقامی ترسی به خود راه نمی‌داد. همین امر موجب شده بود که آتن شهری آزاد «و درهای آن بر همگان باز باشد» تا جایی که «هیچ بیگانه‌ای را از آن بیرون نمی‌کردند» و چنان‌که کسی برای دیدن نمایش و تحصیل به آن‌جا سفر می‌کرد، هرگز از شهر اخراج نمی‌شد.^۳

در آتن، اقتدار فرمانروایان از فضیلت‌های فردی آنان ناشی می‌شد. تاریخ‌نویس آتنی دربارهٔ پریکلز، که یکی از برجسته‌ترین رجال سیاسی دموکراسی یونانی به شمار می‌آمد، گفته است که خاستگاه «اقتدار و اعتبار فردی او ویژگی‌های اخلاقی» او بود. پریکلز «در امور مالی فرمانروایی بس درستکار» و در اداره امور عمومی شهر نیز «بیشتر از آن‌که از خواست‌های شهروندان پیروی کند، پیشوای شهر بود و آنان را هدایت می‌کرد». از آن‌جاکه خاستگاه اقتدار سیاسی پریکلز نادرستی و پتیارگی نبود، نیازی نداشت که در سخن گفتن خوشایند مردم را در نظر آورد و مصالح عمومی را فدای منافع

1. GP, II, xxxvii, 2.

2. GP, II, lx, 2.

3. GP, II, xxxix, 1.

خصوصی برخی یا گروهی از شهروندان کند.^۱ نظام سیاسی آتن اگرچه دموکراسی بود، اما چنان‌که توکودیدس به مناسبت بحث دربارهٔ ویژگی‌های فرمانروایی پریکلس گفته است، «نخستین شهروند به نام دموکراسی فرمان می‌راند» تا کارها دستخوش اخلال نشود،^۲ در حالی‌که هیچ یک از جانشینان پریکلس مردانی برجسته نبودند تا اقتدار و اعتبار خود را برای تأمین مصالح عمومی شهر به کار گیرند، بلکه «هر یک از آنان می‌خواست به برترین مقام دست یابد» و، از ایزرو، مطابق «میل مردم» سخن می‌گفت و ادارهٔ امور عمومی را نیز تابع میل آنان قرار می‌داد.^۳ بدین سان، با گذشت زمان، در عمل، دموکراسی و دانش و بینشی که راهنمای آن بود، دستخوش چنان بحران ژرفی شد که آن نخستین اندیشه برای رفع بحران کارساز نمی‌نمود. پیدایش جنبشی در قلمرو اندیشه که در تاریخ فلسفه هواداران آن را سوفسطاییان خوانده‌اند، یکی از نمودهای این بحران و شاید عمده‌ترین آن‌ها بود. سوفسطاییان، در قلمرو اندیشه، بحران شیوهٔ فرمانروایی دموکراتیک و نظام ارزش‌های آن را به بحران فرهنگ و تمدن یونانی تبدیل کردند و، بدین سان، بحران همهٔ عرصه‌های اندیشهٔ یونانی را چنان فراگرفت که جز از مجرای بنیادگذاری نظام نوآیینی از اندیشهٔ خردگرای راه برون‌رفتی امکان‌پذیر نبود. بدیهی است که اندیشهٔ سوفسطاییان، اگرچه در قلمرو اندیشه یکی از اساسی‌ترین عوامل بحران به شمار می‌آمد، اما یگانه عامل بحران نبود. نویسندگان سده‌های پنجم به برخی از وجوه بحران در شهرهای یونانی و بویژه آتن و خاستگاه آن اشاره‌هایی جالب توجه آورده‌اند. دریافت درستی از شرایط امکان بنیادگذاری فلسفه و فلسفهٔ سیاسی در یونان، در سدهٔ چهارم پیش از میلاد، نیازمند اشاره‌ای گذرا به برخی از این دگرگونی‌هایی است که بنیان ارزش‌های شهرهای یونانی را لرزاند. جنگ‌های پلوپونسی، میان دو ائتلاف بزرگ هوادار دموکراسی، به رهبری آتن، و آلیگارش، به رهبری اسپارت، در دهه‌هایی از

1. *GP*, II, lxxv, 8. 2. *GP*, II, lxxv, 9. 3. *GP*, II, lxxv, 10.

سده پنجم ادامه پیدا کرد و اثرات نامطلوب پایداری در همه عرصه‌های حیات شهرهای یونانی گذاشت. توکودیدس، در تاریخ جنگ‌های پلوپنسی، در یک ارزیابی عام از جنگ و پی آمدهای آن می‌نویسد که «جنگ ... خدایگانی با شیوه‌های پرخاشجویانه است و داغ هوس‌های انبوه مردم را بر زمانه می‌نهد».^۱ یکی از مهم‌ترین پی آمدهای جنگ طاعونی بود که بخشی از جمعیت شهرهای یونانی را در کام خود فروبرد و همان تاریخ‌نویس در اشاره‌ای به پی آمدهای این بیماری و آگیردار می‌نویسد: «به طور کلی، بیماری در شهر سرچشمه نابسامانی‌های اخلاقی فزاینده‌ای بود. اینک، مردم، در عمل به آن چه در گذشته در پنهانی انجام می‌شد، سخت گستاخ بودند: دگرگونی‌های ناگهانی بیش از اندازه دیده می‌شد، چندان‌که صاحب‌نعمتان، به ناگاه، می‌مردند و تهی‌دستانی که تا دیروز آهی در بساط نداشتند، به مال و منال می‌رسیدند. کام‌جویان نیز که خود و دارایی خویش را دستخوش زوال می‌دیدند، به دنبال لذت‌های عاجل بودند ... کام‌جویی شتابناک و ابزارهای آن، از هر جایی که فراهم می‌آمد، جای زیبایی و سودمندی را گرفت. نه ترس از خداوند و نه قانون انسانی مانعی در برابر آنان ایجاد نمی‌کرد».^۲

تاریخ‌نویس یونانی خاستگاه این نابسامانی‌ها را تنها جنگ و بیماری نمی‌داند، بلکه او ارزیابی خود از زمانه را به سرشت انسان و واکنش او به دور گردون تعمیم می‌دهد و، بدین سان، نابسامانی آتن جنگ‌زده را هم‌چون موردی خاص برای تحلیلی عام مطرح می‌کند. این شیوه گزارش تاریخی حادثه سیاسی جنگ را به عنوان داده‌ای تاریخی، و داده تاریخی و بحران ناشی از آن را چونان زمینه‌ای برای پدیدار شدن فلسفه مورد بررسی قرار می‌دهد که افلاطون بنیادگذار آن بود، زیرا بدین سان، ارزیابی نابسامانی زمانه به بنیان نظام سیاسی و بویژه دموکراسی آتن بازگشت داده می‌شد که بی‌آن‌که بتواند مانعی در برابر جاه‌طلبی‌های توانمندان فراهم آورد، راه ارضای هوس‌های

1. GP, III, lxxxii, 2.

2. GP, II, liii, 1-2.

آنان را هموار می‌کرد. مورد آلکیبیادِس، جوان نژادهٔ آتنی که به سرداری جنگ رسید و به دنبال خیانت به میهن به اردوی دشمن پناه برد، نمونه‌ای از پی‌آمدهای نظامی تلقی می‌شد که می‌بایست در بوتهٔ نقادی بنیادین قرار می‌گرفت. به نظر می‌رسید که پیوندی میان نظام سیاسی شهرهای یونانی و جاه‌طلبی‌های توانمندان آن وجود دارد که باید توضیح داده شود. توکودیدس می‌نویسد که در این دوره، «بی‌باکی نسنجیدهٔ فداکاری شجاعانه برای گروه خود؛ حزم توأم با خویشترداری سست‌عنصری؛ فرزانیگی نقاب ترسویی؛ هوشمندی در کارها کمال لختی؛ کنش‌های غریزی شتاب‌آلودِ چونان صفتی مردانه و ریزنی‌های سنجیدهٔ هم‌چون بهانه‌ای برای گریزپایی به شمار می‌آمد ... نه ابزاری برای تسکین وجود داشت، نه سخنی مطمئن و نه سوگند بی‌امان. پیوسته، توانمندان که با حسابگری بی‌اعتباری تضمین‌ها را ارزیابی می‌کردند، بیشتر از آن‌که اعتماد به خرج دهند، در حفظ منافع خود می‌کوشیدند.^۱ در چنین اوضاع و احوالی، سوفسطاییان ارزیابی ارزش‌ها در مناسبات شهروندی را آغاز کردند، اما آنان نیز به نوبهٔ خود با بحث‌های نظری به بحران نظام سیاسی یونانی دامن می‌زدند. سقراط و به دنبال او افلاطون، در واکنش به این بحران، آن را به مثابه بحرانی در همهٔ نمودهای حیات اخلاقی، اجتماعی و سیاسی می‌فهمیدند و بر آن بودند که خروج از این بحران جز با بنیادگذاری اندیشه‌ای که بتواند ژرفای بحران را در همهٔ وجوه آن مطرح کند، امکان‌پذیر نخواهد شد. افلاطون، در رسالهٔ پروتاگوراس، دربارهٔ موضوع بحث سوفسطاییان، به نقل از این سوفسطایی خطاب به سقراط، می‌نویسد که «موضوع آموزش‌های من فرزانیگی عملی است، که هر کس باید در تدبیر منزل خود به کار گیرد، و توان تدبیر سیاست مدینه در بهترین وجه در گفتار و کردار». هم‌او، در پاسخ سقراط که می‌پرسد: «اگر من درست فهمیده باشم، تو از فن سیاست می‌گویی و قصد داری تا شهروندان خوبی را آموزش دهی؟»،

1. *GP*, III, lxxxiii, 2.

پاسخ می‌دهد که «چنین است، سقراط، منظور من همین است»^۱ اگرچه سیاست موضوع گفتگوهای نیز بود که با سقراط آغاز و با افلاطون تدوین شد، اما دستاورد این شیوه طرح بحث دو گونه دانش متمایز، سیاست و خطابه، به عنوان دو فرآورده اساسی دموکراسی در شهرهای یونانی بود که بویژه در آتن تدوین شد. چنان‌که از نوشته‌های افلاطون می‌توان دریافت، سوفسطاییان، از دیدگاه عملی، پرسش‌هایی را درباره حقیقت، عدالت و معرفت مطرح می‌کردند که افلاطون در رساله‌های خود درباره همان پرسش‌ها از دیدگاه دانش نوآینی که بنیادگذاری کرده بود، تأمل می‌کرد. در دوره‌ای که سوفسطاییان پرسش‌های زندگی شهروندان یونانیان را در عمل مورد بررسی قرار می‌دادند، سقراط و، به دنبال او، افلاطون، با نقادی دیدگاه‌های آنان، نشان دادند که اگر این پرسش‌ها با توجه به مبانی نظری آن‌ها مطرح نشده باشند، مشکل عملی ناگشوده خواهد ماند. چنین می‌نماید که، از دیدگاه تاریخ اندیشه سیاسی، پرسش از سرشت قانون‌های مناسبات شهروندی از نخستین پرسش‌های بنیادینی بود که در سده پنجم پیش از میلاد در آتن مطرح شد. در حالی که پروتاگوراس سوفسطایی در شهر نوبنیادی که ایجاد کرده بود، با تکیه بر تجربه و با سنجش قانون‌های موجود، نظام فرمانروایی نویی برای آن شهر به وجود آورد، افلاطون، در مهم‌ترین رساله‌های خود، بویژه در جمهور و نوامیس، به طرح نظریه بنیادینی درباره مناسبات شهروندی و شیوه فرمانروایی راستین پرداخت. ژاکلین دُ رومیسی، با تکیه بر آنچه افلاطون در نامه هفتم گفته بود، می‌نویسد که «بنابراین، خاستگاه اندیشه افلاطون همین بحران قانون است»^۲. شایان توجه است که خاستگاه این بحران، بحرانی در بنیاد سخن گفتن بود که با زایش دموکراسی به یکی از نمودهای آزادی سیاسی تبدیل شده بود. از آن‌جا که دموکراسی، به خلاف نظام‌های سلطنتی شرقی، که پرسشی فرا روی مردم قرار نمی‌داد، سامانی

1. Platon, *Protagoras*, 319 a.

2. Jacqueline de Romilly, *La loi dans la pensée grecque*, p. 182.

شهروندی بود، زیرا در شیوه‌های شهروندی، حاکمیت از شهروندان ناشی می‌شد و، از این رو، اینان می‌بایست درباره همه پرسش‌ها به تأمل می‌پرداختند و پاسخی در خور برای آن‌ها پیشنهاد می‌کردند. سخن، که ابزار رایزنی در مناسبات شهروندی بود، در همین دوره اهمیتی بی‌سابقه پیدا کرد. در آغاز، سوفسطاییان در شمار فرزاتگانی بودند که پرسش‌های همه قلمروهای زندگی شهروندان یونانیان از جمله مشکل سخن و قواعد آن را مورد تأمل قرار می‌دادند، اما با گذشت زمان، از آن‌جا که تأمل آنان از حوزه زبان فراتر نمی‌رفت، سخن به یگانه دلمشغولی خردورزی‌های سوفسطاییان تبدیل شد. بحث‌های سوفسطاییان درباره سیاست، چنان‌که از فقرات اندک بازمانده از نوشته‌های آنان می‌توان دریافت، بر پایه برخی مقدمات فلسفی بود، پروتاگوراس، به خلاف نخستین فیلسوفان یونانی که به «طبیعت» یا *phusis* باور داشتند و حقیقت را پدیدار شدن آن بر انسان می‌دانستند، انسان را معیار همه هستی و نیستی می‌دانست و بر آن بود که هستی همان است که بر انسان پدیدار می‌شود و جز پدیدار هیچ چیز وجود ندارد، هر کس جهان را به گونه‌ای که بر او پدیدار می‌شود، در می‌یابد و، بدین سان، همه چیز و هر دریافتی نسبی است و این پدیدار شدن به وضع انسان در جهان بستگی دارد. پروتاگوراس و گرگیاس از مخالفان سرسخت هر گونه وجودشناسی بودند. گرگیاس بر آن بود که «هیچ چیز وجود ندارد؛ اگر چیزی هست، شناختنی نیست و اگر شناختنی است، این شناخت را نمی‌توان بیان کرد و به دیگران انتقال داد».^۱ سکستوس امپیریوس، که در رساله ردّ بر ریاضیدانان فقراتی از رساله درباره نیستی یا درباره طبیعت گرگیاس را آورده،^۲ در تفسیر فقره‌ای که نقل کردیم، می‌نویسد که هدف گفته‌های او درباره زبان و هستی «نابود کردن ضابطه حقیقت است. درباره نیستی، ناشناختنی و بیان‌ناپذیر، ضابطه‌ای

1. Gorgias, B, iii in *Les Présocratiques*, p. 1022.

2. Sextus Empiricus, *Contre les mathématiciens*, VII, 65-98 in *Les Présocratiques*, p. 1022-26.

نمی‌تواند وجود داشته باشد».^۱ پروتاگوراس، با از هم‌گسیختن پیوند میان سخن و هستی، بر آن است که سخن به هستی وابسته نیست و هستی را بیان نمی‌کند، بلکه زبان مرجع و ضابطه خود است و منطق ویژه خود را دارد. از آن‌جا که سخن در قلمرویی عام قرار دارد و با دانش هستی پیوندی ندارد، آن‌که بر دانش سخن آگاه باشد، می‌تواند درباره همه چیزها سخن بگوید و هر چیزی را سودمند و ستودنی وانمود کند. گرگیاس نیز در فقره‌ای با اشاره به این توان زبان و سخن می‌گوید که «گفتار یگانه‌ای، اگر با تردستی سامان یافته باشد، می‌تواند انبوه مردم را شیفته و قانع کند، حتی اگر حقیقت را بیان نکند».^۲ تأکید بر گسست میان سخن و حقیقت برای سوفسطاییان از این حیث دارای اهمیت است که آنان را به نفی هر گونه بنیادی می‌راند و، بدین سان، سخن بی‌بنیاد به صنعتی تبدیل می‌شد که وظیفه آن سامان دادن سخن با توجه به زمان و مکان مناسب برای فریفتن انبوه مردم بود.

این دریافت از سخن را سوفسطاییان در نظام دموکراسی آتن عرضه می‌کردند که مردم آن، با روحیه شهروندی که پیدا کرده بودند، از هر گونه چیرگی و زور می‌گریختند و جز به اقناع از راه سخن و گفتار تن در نمی‌دادند. با این همه، شیوه فرمانروایی دموکراتیکی شهرهای یونانی و آموزش شهروندی آن شهروندانی را پرورش داده بود که اگرچه در زندگی شهری به چیرگی هیچ خدایگانی گردن نمی‌گذاشتند، اما رام سخن می‌شدند. سوفسطاییان آگاهی ژرفی از این روحیه شهروندان دموکراسی پیدا کرده بودند و جالب توجه است که افلاطون از پروتاگوراس نقل می‌کند که می‌گفت: «صناعت اقناع از همه صناعات متفاوت است، زیرا همه چیز را به اختیار و نه به زور به بندگی می‌کشد».^۳ سوفسطاییان از مقدمات نظری خود نتیجه می‌گرفتند که شهر و قانون‌های آن امور قراردادی و بنابراین نسبی و قابل نقض‌اند. یگانه سودمندی شهر و قانون تأمین صلاح شهروندان است، اما از آن‌جا که ضابطه‌ای جز

1. Sextus Empiricus, op. cit. VII, 87 in *Les Présocratiques*, p. 1026.

2. *Eloge d'Hélène*, 13. 3. Platon, *Philèbe*, 58 b.

سودمندی وجود ندارد، افلاطون در نخستین دفتر از رسالهٔ جمهور از تراسوماخس نقل می‌کند که در پاسخ به این پرسش که دادگری چیست، گفته بود که «دادگری امری است که به سود زورمندان باشد».^۱ در نزد سوفسطاییان، سخن‌ابزاری برای آموزش شهروندان بود و آنان با دریافت پول شیوه‌هایی را به اینان می‌آموختند تا بتوانند از منافع خود دفاع کنند. گفته‌اند که گرگیاس ادعا می‌کرد که دربارهٔ همه چیز دانش کاملی دارد، بهایی گزاف از شاگردان خود برای آموزش‌های خود دریافت می‌کرد و، بدین سان، به تدریج، فن سخنوری در خدمت توانمندان و ارباب زور درآمد. سقراط نخستین اهل نظر آتی بود که به پیکار با سوفسطاییان برخاست و با نقادی خردورزانهٔ شیوه‌های استدلال آنان بی‌بنیاد بودن نظرات سوفسطاییان را نشان داد. از سقراط و آموزش‌های او جز آن‌چه شاگردان او، بویژه کسنفون و افلاطون، گزارش کرده‌اند، نمی‌دانیم، اما تردیدی نیست که نخست افلاطون بود که توانست آموزش‌های سقراط را در نظامی منسجم بسط دهد که در تاریخ فلسفه از آن به بنیادگذاری فلسفه تعبیر کرده‌اند. البته، پیش از سقراط نیز فرزنانگان دیگری در شهرهای یونانی پا به عرصهٔ وجود گذاشته بودند، اما هر ارج و مرتبه‌ای که به اندیشهٔ نخستین فیلسوفان یونانی قائل باشیم، نمی‌توان این نکته را نادیده گرفت که افلاطون بنیادگذار فلسفه و، بنابراین، فلسفهٔ سیاسی است. برای اکثر کسانی که تنها با تکیه بر بسط فلسفهٔ یونانی در دورهٔ اسلامی، به تأمل در فلسفهٔ افلاطونی می‌پردازند، این توهم حاصل شده است که افلاطون فیلسوفی یکسره آشناست. فیلسوفان دورهٔ اسلامی، از فارابی تا صدرالدین شیرازی، در جای‌جای نوشته‌های خود، به تکرار، از «افلاطون الهی»^۲ نام برده و اندیشهٔ فلسفی او را با توجه به بسط فلسفه در دورهٔ اسلامی مورد بحث قرار داده‌اند که نسبتی با افلاطون به گونه‌ای که امروزه می‌توان شناخت، ندارد. وانگهی، در سدهٔ گذشته، با سیطرهٔ ایدئولوژی‌های سیاسی

1. R, 338 c.

۲. ابونصر فارابی، الجمع بین رایب الحکمین.

جدید، برخی از نویسندگان فلسفه افلاطون را با تکیه بر همین ایدئولوژی‌ها تفسیر کرده و او را از پیشگامان نظام‌های توتالیتر دانسته‌اند.

افلاطون، نه به خلاف گفته فیلسوفان دوره اسلامی «افلاطون الهی» بود و نه چنان‌که برخی از نویسندگان جدید ادعا کرده‌اند، نظریه پرداز ایدئولوژی‌های توتالیتر و پیشگام «اردوگاه‌های کار اجباری»، و در واقع، اندیشه فلسفی او در مرز میان تفریط «افلاطون الهی» و افراط «افلاطون اهل ایدئولوژی»، یا بهتر بگوییم در ورای این و آن، تدوین شده است. افلاطون بنیادگذار اندیشه فلسفی و نیز فلسفه سیاسی بود، یا به سخن دیگر، افلاطون، از این حیث که بنیادگذار اندیشه فلسفی بود، بنیادگذار فلسفه سیاسی نیز هست، یعنی که او، نخستین بار، تأمل نظری درباره سیاست را در منظومه‌ای از اندیشه فلسفی وارد و سیاست را به عنوان بحثی فلسفی مطرح کرد. با فاصله گرفتن از فیلسوفان دوره اسلامی، از سویی و مفسران جدید، از سوی دیگر، که به صرف جنبه‌های الهی یا سیاسی افلاطون توجه دارند، می‌توان افلاطون را فیلسوف مدنی - به معنایی که فارابی از آن مراد می‌کرد - نامید، زیرا افلاطون، مانند همه فیلسوفان یونانی در دوره شکوفایی اندیشه، از هراکلیتوس تا ارسطو، در سرشت شهر - یا مدینه به اصطلاح فارابی - به تأمل می‌پرداخت و آن را موضوع اصلی فلسفه می‌دانست، اما آنچه افلاطون را از نویسندگان جدید جدا می‌کند، این است که او، چنان‌که خواهد آمد، به نظریه پردازی سیاسی - به معنای جدید کلمه - در سرشت شهر نمی‌پردازد، بلکه طرح پرسش از سرشت شهر را جز از مجرای بحث فلسفی که موضوع آن نه، به تعبیر فیلسوفان دوره اسلامی، الهیات، بلکه طبیعت (phusis) به معنای یونانی این اصطلاح و نظام (kosmos) حاکم بر عالم است که مدینه جزئی بسیار مهم از آن به شمار می‌رود، ممکن نمی‌داند. بنابراین، موضوع تأمل فیلسوفان یونانی - چنان‌که درباره ارسطو نیز خواهیم گفت - نه الهیات، بلکه پرسش از وجود بود و وجود مدنی انسان و شهر در کانون این نظام‌های فلسفی قرار داشت، زیرا پرسش از وجود یا، به تعبیر یونانیان، بحث درباره

طبیعت نیز جز در شهر امکان پذیر نمی‌گردد. از این دیدگاه، نه تنها تمایزی اساسی میان فیلسوفان یونانی و پیروان آنان در دوره اسلامی وجود دارد، بلکه فلسفه یونانی، به لحاظ مبانی نظری، از اندیشه فلسفی دوران جدید نیز متفاوت است و نیازی به گفتن نیست که فلسفه مدنی یونانی از هیچ بحثی به اندازه ایدئولوژی‌های سیاسی و جامعه‌شناسی بیگانه نیست.

افلاطون، در نامه هفتم، با اشاره به تحول روحی و فکری خود و با توضیحی درباره شرایط بنیادگذاری فلسفه، اشاره‌هایی درباره اقدام به بنیادگذاری فلسفه آورده است که بررسی آن می‌تواند پرتوی بر درک مبانی فلسفه سیاسی او بیفکند. این نامه بویژه از این حیث اهمیت دارد که چونان دیباچه‌ای بر قرائت رساله‌های افلاطون و راهنمایی است که موضع فلسفی افلاطون و نسبت سیاست و فلسفه را روشن می‌کند و هم‌چون هشدار به خواننده دوران جدید است - که با ایدئولوژی‌های سیاسی جدید بیشتر از اندیشه یونانی آشنایی دارد - تا در دام تفسیرهای افراطی فلسفه سیاسی قدیم نیفتد. افلاطون، در آغاز نامه هفتم، اشاره می‌کند که چگونه به لحاظ پیوند خانوادگی، در آغاز جوانی، در اندیشه شرکت در کارهای سیاسی شهر بوده و، پس از تأمل در حوادث زمانه خود، از این کار منصرف شده است. افلاطون، به دنبال سقوط دموکراسی و روی کار آمدن سی تن - یا چنان‌که در زمان او گفته می‌شد، حکومت پنجاه و یک تن - بر این باور بود که آنان به اصلاح امور آتن توانا خواهند بود، اما با بدتر شدن اوضاع و اتهام‌های سیاسی و دینی که آتنی‌ها به سقراط - به گفته افلاطون این «دادگرتین مرد زمانه»^۱ - وارد کردند، به این نتیجه رسید که اوضاع زمانه برای فعالیت‌های سیاسی مساعد نیست. به دنبال سقوط فرمانروایی سی تن و استقرار مجدد دموکراسی، سقراط که نخواستہ بود در توطئه علیه رهبران دموکراسی، در زمان تبعید آنان، شرکت جوید، به اعدام محکوم شد و افلاطون در این اندیشه استوار شد که

1. *LL*, 324 e.

وضع زمانه برای اصلاح امور مناسب نیست و خرد در تدبیر امور جای ندارد. او می‌نویسد: «با تأمل در این امور و با دیدن مردانی که در کار سیاست بودند، هر چه بیشتر در بررسی خود از قانون‌ها و رسوم ژرف‌تر می‌شدم، و خود نیز سالخورده‌تر می‌شدم، ادارهٔ درست امور شهر را مشکل‌تر می‌یافتم.»^۱ این اشکال ادارهٔ درست امور شهر از دیدگاه افلاطون را باید درست فهمید، زیرا اشارهٔ افلاطون به نابسامانی‌های آتن سیاسی به معنای رایج کلمه نیست، بلکه توضیح او ناظر بر بحرانی است که در دموکراسی آتنی آغاز و از نظر افلاطون با اعدام سقراط ژرف‌تر شده و به درجه‌ای رسیده بود که صرف اصلاح سیاسی نهادهای آتن نمی‌توانست به معنای پایان بحران باشد. اگر افلاطون را بنیادگذار فلسفهٔ سیاسی می‌دانیم، از این نظر است که بحران سیاسی، در اندیشهٔ او، از دیدگاه فلسفی فهمیده شده است و او سعی دارد از مجرای بنیادگذاری فلسفه راه حلی برای این بحران پیدا کند. افلاطون، در نامهٔ هفتم، این نکته را به تصریح بازگفته است. او می‌نویسد: «سرانجام، دریافتیم که همهٔ شهرهای کنونی، به طور مطلق، دارای نظام‌های سیاسی بدی هستند، زیرا قانون‌ها در وضعی قرار دارند که اگر درمانی خلاف‌آمد عادت همراه با بخت یار پیدا نشود، در عمل، اصلاح‌پذیر نیستند. بدین سان، من، در ستایش از فلسفهٔ راستین، به این نتیجه رسیدم که به برکت فلسفهٔ راستین می‌توان به آنچه در امور مربوط به شهر و در امور خصوصی دادگرانه است، پی برد و این‌که نوع بشر، تا زمانی که کسانی از آنان به یاری موهبتی خداوندی به فلسفه نپردازند و قدرت سیاسی را به دست نگرفته باشند، به تباهی‌های خود پایان نخواهد بخشید.»^۲

افلاطون، در این فقره از نامهٔ هفتم، نظر خود دربارهٔ نسبت فلسفه و سیاست را که تفصیل آن را در رسالهٔ جمهور آورده بود، به اجمال، بازگفته است: بحران دموکراسی در آتن و نیز تباهی‌های همهٔ شهرهای کنونی را جز با

1. *LL*, 325 c. 2. *LL*, 327 a-b.

فلسفه راستین نمی‌توان درمان کرد، زیرا اگر جایگاه دادگری، در شهر و زندگی خصوصی، معلوم نباشد، اصلاح شیوه‌های فرمانروایی و بهبود اوضاع ممکن نخواهد شد. داد و دادگری، در معنای گسترده آن، در کانون همه نظام‌های اندیشه قدیم قرار داشت و جای شگفتی نیست که افلاطون نیز به عنوان بنیادگذار فلسفه عدالت را مفهوم بنیادین فلسفه و موضوع اصلی آن می‌دانست تا جایی که مهم‌ترین رساله خود جمهور را که عنوان فرعی آن، «گفتگویی درباره عدالت» است، به ایضاح مبانی این بحث اختصاص داد. افلاطون بحران در نظام سیاسی آن را که در نامه هفتم به آن اشاره کرده است، هم‌چنان‌که از مباحث رساله‌های دیگر او نیز می‌توان دریافت، بحرانی فلسفی و در بنیاد اندیشه فلسفی می‌دانست. در نظر او، خاستگاه بحران دموکراسی آن، بی‌آن‌که بحرانی در ظاهر شیوه فرمانروایی آن شهر بوده باشد، در درک فلسفی و دریافت ویژه‌ای از تمدن و فرهنگ یونانی قرار داشت که سوفسطاییان برجسته‌ترین نمایندگان آن به شمار می‌آمدند. افلاطون بر پایه این اندیشه بنیادین، که هیچ بحران سیاسی وجود ندارد که، در نهایت، نشانه‌هایی از بحران فلسفی در آن نباشد، این نتیجه اساسی را گرفت که اصلاح هیچ شهری جز با اصلاح شیوه‌هایی که ناظر بر بنیادهای آن باشد، امکان‌پذیر نخواهد شد، اما این نکته برای درک موضع افلاطون دارای اهمیت است که - به گونه‌ای که از فقره‌ای از نامه هفتم که نقل کردیم، بر می‌آید - افلاطون به خلاف اهل ایدئولوژی‌های جدید، با تردید بسیار از امکان اصلاح تباهی‌های شهرهای زمان خود سخن گفته است. اگرچه افلاطون فلسفیدن را چونان یگانه درمان اصلاح شهر پیشنهاد می‌کند، اما، برابر اصول اندیشه قدیم، در امکان اصلاح امور شهرها نیز تردیدهای جدی دارد. افلاطون، بویژه در نامه هفتم و نیز در رساله‌های دوره کهنسالی، افزون بر شرایط عینی و عملی اصلاح، به شرایطی هم‌چون «اوضاع و احوال مناسب»، «خواست خداوندی» و «انتظار روزهای بهتر» اشاره کرده است و این اشاره‌ها با سال‌هایی هم‌زمان بود که افلاطون به تجربه دریافت که صرف وجود اراده اصلاح امور شهر برای موفقیت آن کافی

نیست. این اشاره به عدم امکان اصلاح امور مدینه موضعی اساسی در فلسفه سیاسی افلاطون است، اگرچه اشاره او به این موضع در نهایت ابهام بیان شده است. افلاطون در بنیادگذاری فلسفه سیاسی به دو موضع اساسی توجه داشت: از سویی، از نظر افلاطون، هیچ یک از نظام‌های سیاسی موجود مطلوب نبود و، از سوی دیگر، او، صرف اصلاحات در نظام اجتماعی و سیاسی شهر را برای تحقق «مدینه فاضله‌ای» ناظر بر تأمین مصلحت عمومی کافی نمی‌دانست. نقادی شیوه‌های اداره همه شهرهای موجود افلاطون را به موضع بنیادین فلسفه سیاسی او سوق داد که تا زمانی که فیلسوفی بنیادگذار شهری نباشد، هیچ دارویی برای درمان دردهای شهر پیدا نخواهد شد، اما خود فیلسوف نیز اگر نتواند شهری برابر اصول فلسفه ایجاد کند، و ناچار به زندگی در شهری محکوم باشد که تباهی در بنیان نهادهای آن راه یافته است، به تباهی‌ها خو خواهد کرد. در دفتر ششم از رساله جمهور، سقراط، در پاسخ این پرسش که کدام یک از نظام‌های حکومتی موجود با فلسفه سازگارتر است، می‌گوید: «گفتم: "هیچ کدام! و شکایت من درست همین است که هیچ یک از شیوه‌های فرمانروایی کنونی با طبع فیلسوف سازگار نیست و از این رو، طبع فیلسوف، منحرف و تباه می‌شود و هم‌چنان که سرشت بذری از سرزمین‌های دور که در زمینی نامأنوس پاشیده شود، ویژگی‌های خود را از دست می‌دهد و خود را هم‌رنگ محیط می‌کند، طبع فیلسوف نیز که در شرایط کنونی قادر نیست ویژگی خود را حفظ کند، ناچار، به محیطی هجرت کرده است که در آن غریب به سر می‌برد، اما اگر روزی تبار فیلسوفان بتواند شیوه حکومتی مناسب طبع خود را بیابد، نشان خواهد داد که تباری خداگونه بوده است، در حالی که تبار دیگر افراد، نظر به طبع و اشتغالاتی که دارند، انسانی است.»^۱

پیوند فلسفه و سیاست در کانون اندیشه افلاطون قرار دارد. تبار فیلسوفان، که نظر به معقولات دارند، تباری خداگونه است و نظر به این

1. R, 497 b-d.

ویژگی در همه شیوه‌های فرمانروایی که به یکسان دستخوش تباهی هستند، غریب است. فیلسوف راستین تنها در نظامی که شالوده‌نهادهای آن را خود او برابر الزامات فلسفه راستین استوار کرده باشد، می‌تواند خود را در وطن حس کند. با چنین دریافتی از نسبت فلسفه و سیاست، افلاطون، در رساله جمهور و نیز در خلاصه‌ای که از آموزش‌های خود در نامه هفتم آورده، سیاست و فلسفه را هم‌چون تار و پودی در هم تنیده و آن دو را موضوع بحثی یگانه دانسته است. افلاطون، پیوند فلسفه و سیاست را از دو دیدگاه مورد تأمل قرار می‌دهد: از سویی، چنان‌که گفته شد، او، به عنوان بنیادگذار فلسفه سیاسی، تأمل نظری در امر سیاسی را جز از مجرای بحث فلسفی ممکن نمی‌داند، اما ملاحظات فلسفی یگانه توجیه پیوند فلسفه و سیاست نیست، زیرا، از سوی دیگر، با وارد کردن تأمل نظری در تدبیر امور سیاسی، افلاطون فلسفه را در جایگاهی قرار می‌دهد که بتواند، اگر بتوان گفت، صبغه‌ای «واقع‌گرایانه» به خود بگیرد. در اندیشه فلسفی افلاطون، امکان تحقق بهترین شیوه فرمانروایی، وابسته به وجود فرمانروایان پرهیزگار است و از آن‌جا که شناخت سعادت، به عنوان غایت سیاست، جز از مجرای فلسفه امکان‌پذیر نمی‌گردد، بنابراین، افلاطون میل به فلسفه و عمل به آن را یگانه راه‌هایی مدینه از تباهی‌های کسب مال و پیکارهای ویرانگر فرمانروایان می‌داند. «اگر بتوانی برای کسانی که صلاحیت زمامداری دارند، سعادت در زندگی فراهم کنی که بالاتر از سعادت زمامدار باشد، آن‌گاه، ممکن است، در شهر، حکومت صالح پیدا شود، زیرا، در چنین شهری، ثروت زمامداران طلا نیست، اما بر عکس، آن‌جا که طالبان زمامداری، گدایان و گرسنگان باشند که می‌خواهند از این راه کسب مال کنند، هرگز حکومت صالح برقرار نخواهد شد، زیرا اینان، بر سر زمامداری، با یکدیگر چشم هم‌چشمی و ستیزه می‌کنند و این جنگ خانوادگی و برادرکشی، سرانجام، هم زمامداران را تباه خواهد کرد و هم شهر

را بر باد خواهد داد.^۱ در شهرهای موجود، فرمانروایان، «گدایان و گرسنگان مال و منال‌اند» و پیکارهای همیشگی آنان با یکدیگر برای به دست آوردن جاه و مال، سامان شهری و انسجام اجتماعی آن را نابود می‌کند. بدین سان، شهر به عرصه دور باطل تباهی فرمانروایان و بحران‌های اجتماعی تبدیل می‌شود و دور باطل شهرهای تباهی که فرمانروایان پتیاره آن‌ها را اداره می‌کند، تنها با تحقق «شهر زیبای» افلاطونی به پایان خواهد رسید. افلاطون بنیادگذاری «شهر زیبا» یا «مدینه فاضله» را به عنوان یگانه درمان تباهی‌های شهرهای موجود مطرح می‌کند، زیرا تا زمانی که فیلسوفی در رأس چنین شهری قرار نگیرد، تباهی‌ها از آن رخت نخواهد بست و بحران‌های پی در پی آن را از میان خواهد برد، اما اگر معنای این «مدینه فاضله» و شرایط امکان آن به درستی فهمیده نشده باشد، لاجرم، فلسفه سیاسی به یکی از ایدئولوژی‌های سیاسی جدید تبدیل خواهد شد. افلاطون، به تصریح، در رساله‌های خود گفته است که از آن‌جا که «فیلسوف با حقایق الهی انس دارد که تابع قانون نظم آسمانی هستند»، در طرح مدینه از نمونه آسمانی سرمشق گرفته است.^۲ در یکی از فقرات رساله جمهور، که با مضمون نوامیس نیز مطابقت دارد، افلاطون این نکته را برجسته کرده است. «گفت: پس اگر افکار وی (یعنی فیلسوف آگاه به حقیقت مدینه آسمانی) از این قرار باشد، از اشتغال به سیاست امتناع خواهد کرد.» گفتم: «حاشا! او در شهری که شایسته اوست، به کار سیاست خواهد پرداخت، اما نه در شهری که در آن به دنیا آمده، مگر به تأیید قوه آسمانی.» گفت: «فهمیدم! منظور تو از شهر شایسته شهری است که ما طرح کردیم و در سخن خود (té en logois) آن را مجسم نمودیم، زیرا گمان نمی‌کنم که یک چنین شهری در هیچ نقطه جهان وجود داشته باشد.» گفتم: «شاید، نمونه آن در آسمان موجود باشد تا هر کس بخواهد بتواند آن را مشاهده کند و در تدبیر نفس خود از آن سرمشق گیرد.

1. R, 520 e-521 b.

2. R, 500 e.

اما این‌که چنین حکومتی وجود خارجی دارد، یا در آینده وجود پیدا خواهد کرد یا نه، دارای اهمیت نیست. در هر حال، او، تنها از اصول یک چنین حکومت پیروی خواهد کرد و لاغیر. گفت: «این طبیعی است!»^۱

«شهر زیبای» افلاطون شهری «در سخن» - یا به گونه‌ای که در فصل پنجم به مناسبت بحث دربارهٔ فارابی خواهیم گفت، «مدینهٔ فاضله‌ای» در عالم مجردات عقلی - است و این طرح، ناگزیر، چنان‌که باید، طرحی آرمانی یعنی در نهایت کمال است. به عبارت دیگر، این شهر زیبایی که در عالم سخن پی افکنده شده، به گفتهٔ افلاطون، در جای دیگری از رسالهٔ جمهور، شهری در «لامکان» - به تعبیری که شهاب‌الدین سهروردی، به مناسبت دیگری، «ناکجا آباد»، یعنی شهری آباد در جایی که مکان عالم مادی نیست، خواهد خواند - یا u-topos است. شهر آرمانی افلاطونی در عالم مثال فلسفهٔ قدیم وجود پیدا می‌کند، و، از این حیث که از مبانی فلسفهٔ قدیم تبعیت می‌کند، یکسره، از مبانی «آرمانشهرها» یا utopia جدید که شهرهایی یکسره موهوم بودند و جامعه‌های آرمانی ایدئولوژی‌های سیاسی جدید که اگرچه ادعای علمی بودن داشتند، اما به همان اندازه موهوم بودند، بیگانه است. تفسیر ایدئولوژیکی «شهر زیبای» افلاطون یا تقلیل آن به نظامی از ایدئولوژی سیاسی جدید از این حیث راه به جایی ندارد که به بحث مبنایی افلاطون - و البته، فارابی، در دورهٔ اسلامی - بی‌توجه است و «شهر زیبا» یا «مدینهٔ فاضله»، به عنوان افق فضیلت و سعادت را از ایدئولوژی‌های سیاسی «انقلابی» جدید قیاس می‌گیرد. افلاطون، در رسالهٔ نوامیس، توضیحی دقیق‌تر از نسبت آرمان و واقعیت به دست می‌دهد و پرتوی بر سرشت ویژهٔ «شهر زیبای» خود می‌افکند. کمال طرح آرمانی به معنای امکان تحقق آن در «واقعیت» جامعه‌های موجود و شهرهای کنونی نیست، بلکه این کمال لازمهٔ بحث فلسفی در امر سیاسی است، زیرا هدف افلاطون، نه صرف بحث سیاسی، بلکه استوار کردن شالودهٔ بحث

1. R, 592 a-b.

در سرشت سیاست است. افلاطون، در رساله نوامیس نیز با تصریح بیشتری، هدف خود از طرح «شهر زیبای» آرمانی را توضیح داده است. «اما به هر حال، باید این نکته را به خاطر داشته باشیم که آنچه گفته شد، هرگز چنان اوضاع مساعدی به خود نخواهد دید که، به گونه‌ای که در سخن آمده، به طور کامل تحقق یابد ... چنین طرحی، به یک معنا، به درستی، بد در افکنده نشده، اما باید ملاحظات زیر را نیز از نظر دور نداشت. بار دیگر، من قانونگذار را در نظر مجسم می‌کنم که می‌گوید: «دوستان من، گمان نبرید که در این سخنان، من غافل‌ام از این که طرح کنونی، به نوعی با حقیقت هماهنگی دارد، اما هر بار که سخن از طرحی برای آینده در میان است، من بر آن‌ام که آن کس که سرمشقی پیشنهاد می‌کند که بایستی در عمل تحقق یابد، چیزی از زیبایی و حقیقت را از نظر دور نخواهد داشت، ولی آن کس که نمی‌تواند به یکی از وجوه این امر آرمانی جامعه عمل ببوشاند، بی‌آن که بخواهد آن را اجرا کند، به کنار خواهد گذاشت. او فرض‌های دیگری را که به سرمشق کامل نزدیک خواهد یافت، به اجراء درخواهد آورد. قانونگذار نیز او را در این امر آزاد خواهد گذاشت و، آن‌گاه، همراه با او، بررسی خواهد کرد که امور مناسب در طرح کدام بوده و چه اموری در این قانونگذاری بیش از حد توان بوده است، زیرا من بر آن‌ام که هر صنعتگری که بخواهد در حرفه خود از اعتباری برخوردار باشد، باید در کارهای خود از منطقی پیروی کند».^۱

برخی از مفسران فلسفه افلاطونی بر آن‌اند که افلاطون، به دنبال التفاتی که به علل و اسباب شکست طرح آرمانی «شهر زیبای» رساله جمهور پیدا کرد، در رساله نوامیس، که در واپسین سال‌های عمر خود نوشت، نظرات خود درباره کمال طرح آرمانی را تعدیل کرد و از بسیاری از جنبه‌های آرمانی طرح نخستین خود چشم پوشید. تردیدی نیست که افلاطون، در واپسین سال‌های عمر، در برخی از نظرات پیشین خود دگرگونی‌هایی وارد کرد، اما مضمون

1. L, 745 e-746 d.

فقره‌ای که از نوامیس آوردیم، سخنی نیست که افلاطون پس از شکست کوششی بی‌حاصل برای تحقق «مدینه فاضله» گفته باشد، بلکه مضمون این فقره از نوامیس نیز با دریافت کلی افلاطون از نسبت آرمان و واقعیت و موضع اصولی او در این مورد سازگار است. عدم ضرورت تحقق عملی طرح کامل و آرمانی «شهر زیبا» - یا بهتر بگوییم، این‌که تحقق عملی در واقعیت در طرح آرمانی شرط کمال آن نیست، بلکه طرح آرمانی افقی برای رسیدن به کمال است و هیچ کمالی بدون در نظر داشتن چنین افقی نمی‌تواند وجود داشته باشد - از اصول اندیشه فلسفی افلاطونی است. این اشاره به طرح آرمانی به عنوان افق در رساله نوامیس را می‌توان با فقره‌ای از رساله جمهور سنجید که در آن نیز بر ضرورت کمال طرح «شهر زیبا»، و نه بر ضرورت تحقق آن، تأکید شده است. بی‌توجهی به این دیدگاه بنیادین فلسفه افلاطون و کوشش برای تفسیر «شهر زیبای» افلاطونی بر پایه مبانی نظری آرمانشهرهای جدید - اعم از خیالی و «علمی» - راه را بر تقلیل فلسفه افلاطون به ایدئولوژی‌های سیاسی جدید هموار خواهد کرد. افلاطون در رساله جمهور می‌نویسد: «هدف ما این بود که دو فرد نمونه از این قرار در نظر بگیریم و بینیم نصیب کدام یک از آنان در زندگی سعادت است و کدام یک عکس آن و سپس در مورد خود به حکم اجبار منطقی چنین نتیجه بگیریم که شخص، هر قدر به یکی از آن دو نمونه شبیه‌تر باشد، نصیب او هم در زندگی، بیشتر، مثل نصیب همان فرد نمونه است، اما نمی‌خواستیم ثابت کنیم که آن نمونه‌ها می‌توانند وجود خارجی هم داشته باشند. گفت: "راست است." گفتیم: "اگر یک نقاش نمونه کاملی از زیبایی انسان بسازد و در ترکیب اندام کمال حسن را رعایت نماید، اما نتواند ثابت کند که یک چنین فردی وجودی خارجی دارد، آیا به نظر تو از قدر او کاسته می‌شود؟" گفت: "به هیچ وجه!" گفتیم: "پس، در این صورت، ما هم نمونه یک شهر کامل را در سخن طرح نموده‌ایم. مگر ما در این مباحثه، کار دیگری کردیم؟" گفت: "نه!" گفتیم: "اگر نتوانیم ثابت کنیم که تأسیس شهری که با این نمونه مطابقت داشته باشد، امکان‌پذیر است، آیا از ارزش سخن ما

کاسته خواهد شد؟" گفت: "نه! هیچ کاسته نخواهد شد." گفتم: "پس حقیقت مطلب همین است، اما اگر باز هم از من انتظار داری که برای رضایت خاطر تو توضیح دهم که تأسیس یک چنین شهری به چه طرز و تا چه حد امکان پذیر است، در آن صورت، تو هم به سهم خود باید برای پیشرفت این مباحثه نکاتی را مجدداً تصدیق کنی." گفت: "چه نکاتی؟" گفتم: "آیا همان طور که هر چیز را می توان به خوبی بیان کرد، به همان خوبی هم می توان جامعه عمل بر آن پوشانید؟ دیگران هر چه می خواهند، بگویند، اما به عقیده من، برای ادای حق هر چیزی، عمل، طبعاً نارساتر از بیان است. آیا تو با من موافق هستی؟" گفت: "آری!" گفتم: "پس، از من توقع نداشته باش که آن چه را که ضمن مباحث بیان کردم، از هر حیث جامعه عمل هم ببوشانم، بلکه اگر همین قدر در بیان این مطلب موفق شوم که به چه طریق می توان شهری تأسیس کرد که تا جایی که ممکن است به هدف ما نزدیک باشد، در آن صورت، تصدیق کن که من تقاضای تو را انجام داده و همان طور که از من خواستی، عملی بودن طرح تأسیس شهر را ثابت کرده ام. آیا تو به یک چنین نتیجه ای اکتفا نخواهی کرد؟ من که به سهم خود، به همین قانع خواهم بود." گفت: "من نیز به همین اکتفا می کنم."^۱

افلاطون، در رساله های خود، به هر مناسبتی، این اصل فلسفه سیاسی قدیم را برجسته کرده است که، در طرح بنیادگذاری شهر آرمانی، امکان تحقق عملی آن ذی مدخل نیست. پیشتر نیز به اشاره گفتیم که در فقراتی که افلاطون درباره نسبت طرح «شهر زیبا» و تحقق عملی آن سخن می گوید، ابهامی وجود دارد و هدف او از وارد کردن قیدهایی مانند «خواست خداوند» و «بخت یار»، این بوده است که بگوید طرح آرمانی «شهر زیبا» تنها «در سخن» می تواند درافکنده شود و، در واقع، به تعبیری که پیشتر آوردیم، «افقی» بیش نیست که اشاره ای به جهت سلوک انسان برای نیل به سعادت است و نه

امکان رسیدن به آن. در فلسفه افلاطون، که در این مورد الزامات اندیشه فلسفی دوران قدیم را دنبال می‌کند، امر آرمانی در جهان «واقع» یا به گفته افلاطون، جهان محسوسات، تحقق پیدا نمی‌کند، بلکه به عالم مجردات عقلی تعلق دارد که نمونهٔ اعلاء یا افقی در برابر سلوک موجودات جهان محسوس به شمار می‌رود. تحقق طرح شهر آرمانی، در این جهان، و به طریق اولی، توسل به قهری که می‌توان آن را «انقلابی» توصیف کرد، مستلزم بر هم زدن مراتب وجود خواهد بود که به نوبهٔ خود از ویژگی‌های اندیشهٔ فلسفی جدید است. اندیشهٔ بر هم زدن مراتب وجود و، البته، اندیشهٔ تحقق فضیلت و سعادت، حتی در یک اجتماع مشخص انسانی، از بنیاد، با اندیشهٔ فلسفی قدیم ناسازگار بود. افلاطون، در دنبالهٔ فقره‌ای که از رسالهٔ جمهور نقل کردیم، بار دیگر، بر این نکته تأکید می‌کند که طرح آرمانی، به ضرورت، قابل تحقق نیست، اما می‌توان امیدوار بود که برای این که شهر بتواند از دور باطل تباهی‌ها رهایی یابد، دگرگونی بنیادینی صورت گیرد، ولی، با این همه، حتی بیان چنین دگرگونی نیز به‌رغم محتمل بودن، از دیدگاه اندیشهٔ فلسفی قدیم، چنان خلاف آمد عادت می‌نمود که سقراط دربارهٔ آن با تردید بسیار سخن به میان می‌آورد: «گفتم: پس، ظاهراً باید اکنون به پژوهش و توضیح این مطلب پردازیم که چه معایبی، در شهرهای امروزی وجود دارد که مانع حسن اداره آنهاست و چه تغییری در وضع آنها لازم است تا با طرح اساسی شهر ما تطبیق کند. ضمناً، در مورد تغییرات هم، حداقل را در نظر گیریم، یعنی به یک یا دو نکته اکتفا کنیم یا در هر حال، تغییراتی که قائل می‌شویم، از چند فقره تجاوز ننموده و زیاد هم دامنه‌دار نباشد.» گفت: «درست است!» گفتم: «به عقیدهٔ من، یک تغییر کافی است که ماهیت این شهر را به کلی دگرگون کند، البته، موضوع این تغییر نه کوچک است نه آسان، اما امکان‌پذیر هست.» گفت: «آن تغییر کدام است؟ گفتم: اینک من به مطلبی رسیدم که آن را به بزرگ‌ترین موج تشبیه نمودیم. این جاست که باید عقیدهٔ خود را بگویم ولو موجی از استهزاء بر سر من فرو ریزد و مرا به فشار خنده و تمسخر از پای درآورد. به سخن من خوب

توجه کن. "گفت: "بگو!" گفتم: "ای گلاوکن عزیزم! مفسادی که شهر ما را تباہ می‌کند، بلکه به عقیده من، به طور کلی، مفساد نوع بشر، هرگز، نقصان نخواهد یافت، مگر آنگاه که در شهرها، فلاسفه پادشاه شوند، یا آنان که هم اکنون عنوان پادشاهی و سلطنت دارند، به راستی و جداً، در سلک فلاسفه درآیند و نیروی سیاسی با حکمت توأمأ در فرد واحد جمع شود و از طرفی هم، به موجب قانون سختی، کسانی که منحصراً یکی از این دو رشته را تعقیب می‌کنند، از دخالت در اداره امور ممنوع گردند. تا این شرایط انجام نشود، هرگز، ممکن نیست طرحی که ما در ضمن این مباحثه در نظر گرفتیم، از مرحله امکان بگذرد و پا به عرصه وجود نهد، این بود مطلبی که من از مدتی پیش می‌خواستم بگویم، ولی در اظهار آن تردید داشتم، زیرا پیش‌بینی می‌کردم که این فکر تا چه حد با عقاید جاریه منافعی و توجیه این که سعادت عمومی و خصوصی فقط با اجرای طرح ما میسر خواهد بود، چقدر دشوار است."^۱

افلاطون نتایج بسیار مهمی از این بحث می‌گیرد که در این جا باید به دو مورد آن، که برای درک معنا و مفهوم فلسفه سیاسی او دارای اهمیت است، اشاره کرد. مطلب نخست به مفهوم مصلحت عمومی، به عنوان ضابطه تمیز شیوه‌های فرمانروایی، مربوط می‌شود؛ در فصل‌های آینده، این بحث را با تفصیل بیشتری در فلسفه سیاسی ارسطو و نیز فیلسوفان دوره اسلامی دنبال خواهیم کرد، اما از باب طرح بحث، به اجمال، باید بگوییم که مفهوم مصلحت عمومی در کانون فلسفه سیاسی یونانی قرار دارد و هر بحثی، در نهایت، با توجه به این مفهوم بنیادین مطرح می‌شود که بهترین شیوه فرمانروایی یا بهترین نظام حکومتی کدام است و با کدام ضابطه می‌توان فرمانروایی‌های مطلوب را از منحرف تمیز داد. در فلسفه سیاسی یونانی، در نهایت، هر بحثی با این مفهوم بنیادین پیوند داشت، و می‌توان گفت، زمانی فلسفه سیاسی یونانی بنیادگذاری شد که تدوین این مفهوم در اندیشه یونانی

1. R, 473 d-e.

امکان‌پذیر شد و فیلسوفان یونانی توانستند بحث دربارهٔ سیاست و مناسبات شهروندی را با الزامات بحث عقلی سازگار کنند. افلاطون، در نوامیس، به تصریح، این مفهوم را در تدوین فلسفهٔ سیاسی برجسته کرده است: «همهٔ این سخنان، به این بحث بازمی‌گردد که بدانیم بهترین شیوهٔ فرمانروایی در یک شهر کدام است و یک فرد چگونه می‌تواند زندگی خود را به بهترین وجهی سپری کند؟»^۱ تصویری را که افلاطون، بر سیل مقدمه و برای تقریب به ذهن، عرضه می‌کند با تلقی عمومی یونانیان که به رقابت آزاد و برابر شهروندان اعتقاد داشتند، سازگار است. هم‌چنان‌که برتری میان ورزشکاران – و نیز برتری میان افراد در همهٔ قلمروهای دیگر – امری مقدر نیست و هر برتری در میدان نبرد و مسابقه تعیین می‌شود، نشانه‌های برتری هر شیوهٔ فرمانروایی نیز از راه نوعی مسابقه میان شیوه‌های فرمانروایی پدیدار خواهد شد. فیلسوفان یونانی، در بحث از شیوه‌های مطلوب و منحرف فرمانروایی، این باور همگانی یونانیان را به کار می‌گرفتند. در مقایسه‌ای میان فرزاندگی سیاسی اقوام خاورزمین و فلسفهٔ سیاسی یونانی، می‌توان گفت که آن فرزاندگی از محدودهٔ بیان سخنان حکمت‌آموزی دربارهٔ بهترین شیوهٔ فرمانروایی، که، در واقع، اندرزهایی برای عمل به فضیلت و نیل به سعادت بود، فراتر نرفت. این اندرزهای فرزاندگان از سنخ مآثرات پیامبران بود و نسبتی با بحث‌های خردورزانهٔ فیلسوفان نداشت؛ بدین سان، بحث دربارهٔ مضمون اندرزها و مناقشه بر گویندهٔ آنها امکان نداشت، بلکه کسانی که اندرزها خطاب به آنان بیان می‌شد، تنها می‌توانستند آنها بپذیرند و به آنها عمل کنند. اگر گفتگویی در اندرزنامه‌ها بتوان پیدا کرد، ماجرای است که میان مرید و مراد جریان دارد و مرید را نمی‌رسد که در اندرزهای مراد خود بیسجد. بحث خردورزانهٔ یونانیان، از این حیث با گفتگوهای افلاطونی آغاز می‌شود که نتیجهٔ بحث، به هیچ وجه، در آغاز گفتگو معلوم نیست و در نخستین گفتگوهای افلاطونی نیز

1. L, 702 a-b.

سقراط بیشتر از آن‌که ادعای پاسخ به پرسش‌ها را داشته باشد، علم به جهل خود را موضوع پرسش قرار می‌دهد تا پرسشی دقیق مطرح کرده باشد. در بحث افلاطون درباره شیوه‌های فرمانروایی نیز شیوه فرمانروایی مطلوب او از پیش معلوم نیست، تا جایی که او بحث درباره شیوه‌های فرمانروایی را از نبردی در میدان پیکار قیاس می‌گیرد و در این بحث، مانند تماشاگران مسابقه، در انتظار پایان زورآزمایی می‌ماند. افلاطون، در رساله جمهور، پس از توصیف انواع گوناگون شیوه‌های فرمانروایی و اخلاقی که با هر یک از آن شیوه‌ها سازگار است، می‌نویسد: «گفتم: اکنون، مانند داوری که در پایان [مسابقه، نمایش یا همنازی] رأی خود را اعلام می‌کند، تو نیز رأی خود را بیان کن که از نظر تأمین سعادت از پنج نوع [اخلاق و شیوه فرمانروایی] که ذکر کردیم – یعنی پادشاهی، تیموکراسی، الیگارش، دموکراسی و خودکامگی – کدام یک در مرتبه اول است، کدام، در مرتبه دوم و هم‌چنین تا آخر قرار می‌گیرند.» گفت: «داوری درباره این امر مشکل نیست. به همان ترتیبی که از نظر خوبی و بدی و سعادت و ضد آن، مانند همسرایان، وارد صحنه شده‌اند.»^۱

گفتیم که موضوع فلسفه سیاسی افلاطون، بحث درباره نظام سیاسی مطلوب یا بهترین شیوه فرمانروایی است و، از این رو، بار دیگر، تکرار می‌کنیم که نظام مطلوب او با مدینه فاضله – یا utopia در تداول جدید آن، به عنوان مثال، در عنوان رساله‌ای با همین نام از تامس مور – نسبتی ندارد. اگرچه چنان‌که گذشت، در متن رساله جمهور، واژه یونانی u-topos که اصطلاح utopia در زبان‌های جدید اروپایی از آن گرفته شده، به کار رفته است، اما معنایی که افلاطون از آن مراد می‌کرد، به طور کلی، نقیض دریافت جدید آن و بویژه به عنوان مفهومی نو در فلسفه سیاسی بود. وانگهی، افلاطون، به عنوان بنیادگذار فلسفه سیاسی، در مخالفت با منطق اندرزهای سیاسی فرزندان خاورزمین،

1. R, 580 b-c.

در بحث از امر سیاسی و شیوه‌های فرمانروایی، بنیاد فلسفی نویی را مطرح کرد و، بدین سان، با نوعی از حکمت سیاسی یا اندیشهٔ سیاسی مبتنی بر اساطیرالاولین که مذهب مختار یونانیان بود و همروس و هسیودس آن باورها را تدوین کرده بودند، گسستی ایجاد و گفتاری فلسفی و خردورزانه دربارهٔ امر سیاسی تدوین کرد. در واقع، افلاطون، با تکیه بر نتایج این رویکرد نقادانه به منطق اندرزنامه‌ها و سیاست برآمده از اساطیرالاولین، از سویی، و طرح مدینه‌ای در عالم مجردات عقلی، از سوی دیگر، توانست فلسفهٔ سیاسی را بنیادگذاری کند. افلاطون، با جاننشین کردن فرمانروایی فیلسوفان به حکومت کاهنان و شاهان فرهمند، به گونه‌ای که در سپیده‌دم تاریخ یونان پدیدار شده بود، بحث فلسفی در بنیادهای فلسفی شهر، یا اندیشهٔ سیاسی خردورزانه را در برابر حکمت سیاسی اسطوره‌ای مطرح و فلسفهٔ سیاسی به معنای دقیق آن را تأسیس کرد. این فلسفهٔ سیاسی، به طور کلی، در مکانی میان آرمانشهرهای جدید، از سویی، و قلمرو سیاست عملی، از سوی دیگر، قرار دارد و شهر زیبای افلاطونی، ناظر بر نظام مطلوبی است که جز در افق فضیلت تحقق پیدا نمی‌کند.

افلاطون، در رسالهٔ مرد سیاسی، برای توضیح جایگاه سیاست، تمثیل دو دایرهٔ کیهانی را آورده است که پرتوی بر سرشت فلسفهٔ سیاسی در اندیشهٔ افلاطون و بنیادگذاری او می‌افکند. افلاطون، در نظام آفرینش، دو دایرهٔ کیهانی را از یکدیگر تمیز می‌دهد: در دایرهٔ نخست - یعنی دورهٔ پیش از هبوط انسان - خداوند امور عالم را در دست داشت و به بهترین وجهی آن را اداره می‌کرد. در این دوره، مردم از زهدان طبیعت زاده می‌شدند و بی‌آن‌که محکوم به کار و تولید مثل باشند، در دامن خدایان، پرورش می‌یافتند، اما در دومین دایرهٔ کیهانی، خداوند عالم را به حال خود رها کرد و انسان، به دنبال این هبوط، در دام ضرورت‌ها گرفتار شد. بدین سان، در این دوره، افراد انسانی که، به خلاف دورهٔ نخست، به حال خود رها شده بودند، مجبور شدند به الزامات کار، تولید مثل و تشکیل خانواده گردن بگذارند و نیز در همین دوره سیاست،

به عنوان نظام تدبیر مدینه‌ای که خداوند آن را به حال خود رها کرده است، در افق مناسبات اجتماع انسانی پدیدار شد. افلاطون، با آوردن تمثیل دو دایره کیهانی، گسستی از سنت اسطوره خدا- شبان افراد انسانی که همروس و هسیودس پذیرفته بودند، ایجاد کرد و در همان رساله، تعریف مرد سیاسی به شبان، به عنوان خلیفه خدا- شبان گله انسانی را درست ندانست. افلاطون با آوردن این تمثیل کوشش می‌کند نشان دهد که سیاست، به گونه‌ای که او در رساله‌های خود توضیح داده است، تنها در غیاب و غیبت خدایان پدیدار می‌شود و افلاطون، با آوردن تمثیل دو دایره کیهانی که از نوشته‌های اساطیری یونانی وام می‌گیرد، و تفسیر آن با اسلوب تأمل فلسفی، از زبان اسطوره برای خروج از آن استفاده می‌کند. افلاطون با این تفسیر اسطوره با اسلوب تأمل فلسفی مبنایی نو برای بنیادگذاری فلسفه سیاسی فراهم آورد و با تکیه بر نتایج این گسست از اسطوره‌های شاه- شبان، زبان اسطوره را برای نقادی منطقی آن به کار گرفت.

افلاطون، در رساله مرد سیاسی، در گفتگویی میان سقراط جوان و مردی بیگانه برای تعریف مرد سیاسی، دو شیوه فرمانروایی مطلوب و منحرف و ضابطه تمیز میان آن دو را مطرح می‌کند. پیش از آن که تفصیل سخن افلاطون را در این باره بیاوریم، یادآور می‌شویم که افلاطون - و نیز چنان که خواهد آمد، ارسطو - در بحث از نظام‌های حکومتی و شیوه‌های فرمانروایی، تمایزی میان صورت نظام‌ها و مضمون آن‌ها وارد می‌کند. اگرچه، در آغاز بحث سقراط جوان، سخن از شمار فرمانروایان در میان است، اما معیار سنجش خوبی و بدی شیوه‌های فرمانروایی شمار فرمانروایان آن‌ها نیست، بلکه افلاطون مضمون نظام‌های حکومتی را به عنوان ضابطه ارزیابی مطرح می‌کند، یعنی شیوه‌های فرمانروایی را به لحاظ رعایت و تأمین مصالح عمومی شهروندان و رعایت یا عدم رعایت قانون می‌سنجد. این نکته برای فهم درست تمایز فلسفه سیاسی یونانی از دیگر جریان‌های اندیشه سیاسی دارای اهمیت است که همه فیلسوفان یونانی، به‌رغم اختلاف نظرهای آنان درباره نظام

حکومتی مطلوب، این اصل کلی را پذیرفته بودند که نظام حکومتی مطلوب جز حکومت قانون، به عنوان تنها امکان تأمین مصلحت عمومی همه شهروندان، نمی‌تواند باشد. افلاطون، در رسالهٔ مرد سیاسی، پس از تعریف مرد سیاسی، به طبقه‌بندی کهن یونانیان از شیوه‌های فرمانروایی که در فصل نخست از سخن هروودت نقل کرده‌ایم، باز می‌گردد و آن‌گاه این پرسش را مطرح می‌کند که زندگی در کدام یک از این نظام‌های حکومتی با دشواری‌های کمتری همراه است. افلاطون، در همان رساله، پیش از ورود در این بحث، کوشش کرده بود، بار دیگر، تعریفی از صناعت فرمانروایی آرمانی عرضه کند، اما در فقره‌ای که در این جا می‌آوریم، با اعتراف به این‌که این شیوهٔ فرمانروایی آرمانی است و با توانایی‌های بشری سازگار نیست، می‌نویسد: «بیگانه: "بدین سان، میان این شیوه‌های فرمانروایی ناقص، در کدام یک، زندگی با رنج کمتری همراه است و قابل تحمل‌ترین آن‌ها کدام است؟ البته می‌دانیم که زندگی در همهٔ آن نظام‌ها غیر قابل تحمل است. این نکته‌ای است که باید به آن توجه داشت، اگرچه نظر به بحث کنونی ما نکته‌ای فرعی است، اما شاید، هر عملی که ما انجام می‌دهیم، ناظر بر همین مسئله است." سقراط جوان: "در این باره بحث کنیم! چگونه می‌توان در این باره بحث نکرد؟"»^۱ افلاطون آن‌چه در جمهور دربارهٔ پتیارگی همهٔ شیوه‌های فرمانروایی موجود و غیر قابل تحمل بودن آن‌ها گفته بود، بار دیگر، در این رساله تکرار می‌کند. بدیهی است که افلاطون، در قیاس با شیوهٔ فرمانروایی آرمانی، همهٔ نظام‌های حکومتی موجود را به یک درجه تباه می‌دانست، اما تأکید او بر نظام آرمانی موجب نشده است که بر واقعیت‌های سیاسی زمانه و توانایی‌های سرشت انسان توجه نداشته باشد. از این‌رو، افلاطون، در دنبالهٔ فقره‌ای که از مرد سیاسی آوردیم، به شش شیوهٔ فرمانروایی اشاره می‌کند و مانند دیگر نویسندگان یونانی رعایت قانون را - که مبین مصلحت عمومی شهروندان است - به عنوان ضابطهٔ تمیز شیوه‌های

1. P, 302 b.

فرمانروایی درست از منحرف وارد می‌کند. «بیگانه:» اینک باید به تو بگویم که میان این سه شیوه فرمانروایی، یک شیوه واحد، پررنگ‌ترین و در عین حال راحت‌ترین آن‌هاست. "سقراط: "منظور تو چیست؟" بیگانه: "منظوری جز این ندارم که حکومت یک نفر، چند نفر، و یا انبوه مردم، سه نظام حکومتی اصلی هستند که پیش از آن‌که از بحث خود دور بیفتیم، درباره آن‌ها سخن گفتیم." سقراط: "درست است." بیگانه: "پس، هر یک از آن سه را به دو بخش تقسیم کنیم تا شش [شیوه فرمانروایی] به دست آید و شیوه فرمانروایی راستین را هفتمین آن‌ها قرار دهیم." سقراط: "چگونه؟" بیگانه: "گفتم که از حکومت یک فرد پادشاهی و خودکامگی به دست می‌آید، از حکومت گروهی از مردم حکومت اشرف - که نامی نویدبخش است - و الیگارش؛ اما درباره حکومت انبوه مردم، تنها به ذکر نظامی که دموکراسی نامیده می‌شود، بسنده کردیم، اما اینک باید آن را به عنوان امری دوگانه در نظر آوریم." سقراط جوان: "چگونه می‌توان آن را دوگانه در نظر آورد و به دو بخش تقسیم کرد؟" بیگانه: "مانند دیگر نظام‌ها، اگرچه که دموکراسی نام دومی ندارد. به هر حال، در دموکراسی نیز حکومت برابر قانون یا خلاف آن ممکن است، چنان‌که در دیگر شیوه‌های فرمانروایی." سقراط: "چنین است." بیگانه: "بنابراین، آن‌گاه که ما در جستجوی نظام حکومتی راستین بودیم، این تقسیم ضروری نبود و این را نیز توضیح دادیم، اما وقتی این شیوه فرمانروایی کامل را کنار گذاشتیم و نظام‌های دیگر را به عنوان نظام‌های اجتناب‌ناپذیر قبول کردیم، مطابقت و یا عدم مطابقت با قوانین، در هر یک از نظام‌های حکومتی، مبنای تقسیم به شمار می‌رود." بیگانه: "پس، پادشاهی متکی بر قواعد درست نوشته‌شده که آن‌ها را قانون می‌نامیم، بهترین نظام در میان این شش شیوه فرمانروایی است، اما، بدون قانون، پادشاهی زندگی را به پررنگ‌ترین و غیر قابل تحمل‌ترین زندگی تبدیل می‌کند."^۱

غایت صناعت فرمانروا تأمین مصلحت عمومی همه شهروندان است و، در فلسفه سیاسی افلاطون، مضمون این مصلحت جز قانون، به عنوان بیان مصلحتی که از نفع خصوصی افراد فراتر می‌رود، نیست. هر شیوه فرمانروایی را آن‌گاه می‌توان مطلوب خواند که قانون فرمانروا باشد و نه فرد. اگرچه افلاطون فیلسوف-شاه آرمانی را ورای قانون - یا بهتر بگوییم، عین قانون یا به تعبیر فارابی واضح شریعت - می‌دانست، اما فرمانروایی او از این حیث ورای قانون تلقی می‌شد که دادگتر از قانون می‌توانست باشد. زیرا قانون ناظر بر موارد عام است و هر حادثه‌ای در مناسبات شهروندی موردی خاص است. از این حیث، افلاطون تصور می‌کرد که وجود فیلسوف-شاه عین قانون عامی خواهد بود که ناظر بر همه موارد خاص نیز هست. در فقدان فیلسوف-شاهی که عین قانون باید باشد، افلاطون، ناچار، در رسالهٔ مرد سیاسی، قانون را برتر از فرمانروا قرار می‌دهد. این تأکید بر قانون، به عنوان ضابطهٔ سنجش میان نظام‌های سیاسی متفاوت، از این حیث انجام می‌شود که از دیدگاه افلاطون، مصلحت عمومی همه شهروندان، به نوعی، در قانون به ودیعه گذاشته شده است و تأمین مصلحت عمومی، به عنوان نقیض خودکامگی - که یونانیان بدترین شیوه فرمانروایی می‌دانستند - غایت ایجاد شهر است. افلاطون، در فقره‌ای از دفتر سوم رسالهٔ جمهور، به تصریح، علاقه به تأمین مصالح عمومی را یگانه ضابطهٔ گزینش فرمانروایان شهر آرمانی می‌داند و می‌نویسد: «گفتم: "پس، باید از میان همه نگاهبانان کسانی را انتخاب کنیم که سرشت آنان آشکارا به گونه‌ای باشد که بتوان مطمئن بود که در زندگی خود، پیوسته و بی‌هیچ قیدی، جز به مصلحت شهر عمل نمی‌کنند؛ اما اگر این طور نشد و یکی از آنان از تن در دادن به کار خودداری کرد؟" گفت: "به راستی که مردان شایسته همین‌ها هستند." گفتم: "به نظر من باید آنان را در سنین مختلف عمر زیر نظر داشته باشیم تا به یقین معلوم شود که آنان با توجه به اصلی که مورد نظر ماست، نگاهبانان خوبی برای شهر هستند، و اگر تطمیع یا تهدیدی در میان نباشد، هرگز این اصل را فراموش نمی‌کنند که وظیفهٔ آنان انجام هر عملی

است که مصلحت شهر در آن باشد.^۱ فرمانروایان شهر باید، «تا جایی که امکان داشته باشد، موجبات سعادت شهر را» فراهم آورند و وظیفه اصلی آنان نیز در نظام حکومتی مطلوب تأمین مصالح شهر است و نه منافع گروه ویژه‌ای از شهروندان، حتی اگر این گروه، اکثریت شهروندان بوده باشند.^۲ مخالفت افلاطون با دموکراسی، و نقادی ارسطو از این نظام سیاسی از دیدگاه متفاوتی، با تکیه بر این ضابطه اساسی انجام می‌گیرد که در دموکراسی - که مبتنی بر تأمین و حفظ منافع اکثریت است - مصلحت همه شهروندان مورد توجه قرار نمی‌گیرد. تأکید افلاطون بر ضرورت التفات به ضابطه مصلحت عمومی به حدی است که او - که چنان‌که خواهیم دید اعمال زور و خشونت را که به طور کلی مغایر با سیاست آرمانی و فضیلت می‌دانست - اجبار را در مورد فیلسوفانی که به عالی‌ترین مراتب درک خیر محض رسیده‌اند، برای وادار کردن آنان به خدمت به شهر و مصالح آن مجاز می‌داند. افلاطون، در پاسخ به این پرسش که آیا وادار کردن فیلسوفانی که در عالم معقولات سیر می‌کنند و به لذت شهود عقلی و نظاره خیر محض رسیده‌اند، به قبول فرمانروایی در شهر، بی‌عدالتی به شمار نمی‌آید؟ از زبان سقراط می‌گوید: «گفتم: ای دوست عزیز فراموش کردی که غایت قانون تأمین حداکثر سعادت برای طبقه ممتازی از اهالی شهر نیست، بلکه این است که با ایجاد سازش میان شهروندان، سعادت در همه شهر تحقق پیدا کند، با اقتناع یا به اکراه، به گونه‌ای که هر گروهی از آنان، خدمتگزار گروه دیگری از شهروندان و، بدین سان، خدمتگزار اجتماع باشد. غایت قانون، با تربیت چنین مردانی در شهر، این نیست که اجازه دهد هر کسی چنان‌که دلخواه اوست، عمل کند، بلکه هدفی جز این ندارد که آنان را به کاری وادارد که به یاری یکدیگر در راه تأمین انسجام شهر بکوشند.»^۳

ضابطه عمده تمیز شیوه‌های فرمانروایی در فلسفه سیاسی افلاطون

1. R, 412 d-e. 2. R, 466 a-c. 3. R, 519 d-520 a.

مصلحت عمومی و غایت هر فرمانروایی آرمانی نیز چنان‌که ارسطو نیز بر آن بود، تأمین مصلحت عمومی برای نیل به سعادت است که جز از مجرای عمل به فضیلت امکان‌پذیر نمی‌تواند باشد. در این مورد نیز فلسفه سیاسی افلاطون، در اصول کلی آن، ویژگی‌های عمومی اندیشه فلسفی یونانی را بازتاب می‌دهد که مبتنی بر نقادی رابطه خدایگان و بنده و تأکید بر مناسبات سیاسی یا شهروندانه میان افراد انسانی آزاد بود و رابطه سیاسی، به معنای دقیق کلمه، جز این نبود. افلاطون، در تأکید بر این معنا، در نوامیس، تا جایی پیش می‌رود که فراهم آوردن زمینه مناسب برای «بیشترین سعادت و بیشترین دوستی متقابل ممکن برای شهروندان» را هدف اصلی قانونگذاری می‌داند.^۱ بحث افلاطون، درباره اهمیت عمل به فضیلت برای نیل به سعادت، با تکیه بر این تحلیل آغاز می‌شود که صناعت فرمانروایی سیاسی با اعمال خشونت نسبتی ندارد و چنان‌که در رساله مرد سیاسی، به تصریح، گفته است، خلط میان فرمانروای خودکامه و مرد سیاسی و شیوه فرمانروایی آن دو را اشتباهی بزرگ می‌داند: «بیگانه: "اما سقراط از این که بگذریم، مگر نه این است که، در نهایت، خطایی بزرگ از ما سر زد؟" سقراط جوان: "کدام؟" بیگانه: "حتی اگر ما یقین می‌داشتیم که هنر خوراک دادن به گله دوپایان وجود دارد، حق نداشتیم کار خود را خاتمه یافته تلقی کنیم و بلافاصله بگوییم که این صناعت صناعت پادشاه و مرد سیاسی است؟" سقراط جوان: "و در این صورت؟" بیگانه: "چنان‌که گفتیم، نخستین امر، عبارت بود از تغییر نام تا آن را به مفهوم تیمارداشت، و نه غذا دادن، نزدیک کنیم، و آنگاه، مفهوم تیمارداشت را نیز به دو بخش تقسیم کنیم، زیرا این مفهوم نیز شامل بخش‌هایی خواهد بود که به هیچ وجه بی‌اهمیت نیستند." سقراط جوان: "کدام بخش‌ها؟" بیگانه: "نخست، بخشی که ما را به جدا کردن شبان خدایی و پرستار انسانی راهبر می‌شد." سقراط جوان: "درست است." بیگانه: "آنگاه، با جدا کردن این

1. L, 743 c.

صناعت تیمارداشت، لازم می‌آمد تا خود آن را به دو بخش تقسیم کنیم. "سقراط جوان: "چگونه؟" بیگانه: "با جدا کردن آنچه به قهر تحمیل می‌شود و آنچه به اختیار پذیرفته می‌شود." سقراط: "بدیهی است." بیگانه: "خلاصه، به خاطر بی‌توجهی به این نکته بود که ما دچار آن خطای ابلهانه‌ای شدیم که میان پادشاه و خودکامه را خلط کنیم، در حالی که خود آن دو و شیوه فرمانروایی آن‌ها به یکدیگر شباهتی ندارند." سقراط: "درست است!" بیگانه: "مگر نه این است که اینک باید سخن خود را، چنان‌که گفتیم، تصحیح کنیم و صناعت انسانی تیمارداشت را مطابق این‌که آن به قهر تحمیل یا به اختیار پذیرفته شده است، تقسیم کنیم؟" سقراط: "چنین است!" بیگانه: "آیا نمی‌توانیم آن‌گاه که تیمارداشت، به قهر تحمیل می‌شود، آن را خودکامگی و آن‌گاه که گله دوپایان به اختیار می‌پذیرد، سیاسی بنامیم و بگوییم که، از این پس، آن کس که این صناعت را به کار خواهد گرفت به حقیقت پادشاه یا مرد سیاسی است؟" ^۱ تمایزی که افلاطون، در ادامه سنت خودکامگی ستیزی شهرهای یونانی، پیش از ارسطو که در رساله سیاست نظریه منسجمی درباره حکومت قانون تدوین کرد، میان دو شیوه فرمانروایی وارد می‌کند، از اصول فلسفه سیاسی او و اندیشه یونانی است. این اصل فلسفه سیاسی افلاطون، حتی برای «شهر زیبای» آرمانی او دارای اهمیت است و نقادی افلاطون از دموکراسی نیز مبتنی بر این ارزیابی از آن شیوه فرمانروایی است که در حکومت جمهور مردم نه مصالح عمومی که منافع اکثریت مردم تأمین می‌شود. وانگهی، در نقادی افلاطون از حکومت قانون و این‌که او در شهر آرمانی خود فرمانروایان فیلسوف را بالاتر از قانون قرار می‌دهد، ناشی از این تجربه اوست که گاه باشد در حکومت قانون، آن‌جا که «مردمسالاران» قانون‌هایی به نفع توده‌های عوام وضع کرده باشند تا دموکراسی، یا مردمسالاری، را با دماغ‌گوزی یا عوام‌فریبی سودا کنند، قانون، به ضرورت، مبین مصالح عمومی نباشد و در چنین مواردی فرمانروایی

1. P, 276 c-e.

که عین قانون است، می‌تواند، به عنوان کسی که می‌داند «خوب و دادگرانه، در حال و آینده»، چیست، قانون را برابر الزامات مصلحت عمومی اصلاح کند. از این حیث، می‌توان گفت که شهر آرمانی افلاطون حکومتی و رای قانون نیست، بلکه حکومت قانونی است که در آن قانون در فرمانروایان تجسم پیدا کرده است تا راه بر خودکامگی بسته باشد. فرمانروایی آرمانی افلاطون حکومتی قانونی است که در آن قانون عین «خوبی و دادگری، در حال و آینده»، باشد و نه حکومت قانون اکثریت، چنان‌که، به نظر افلاطون، حکومت قانون آتن بود که «دادگرتین مرد زمانه» را به اعدام محکوم کرد. بدیهی است که چنان‌که از سوانح احوال افلاطون و تحول فلسفه سیاسی او می‌دانیم، این فیلسوف، با گذشت زمان و در عمل، دگرگونی‌هایی در این موضع اصولی فلسفه سیاسی خود وارد کرد، اما، به هر حال، آن را به عنوان افق سیاست آرمانی نفی نکرد. دلیل این امر آن است که افلاطون، هرگز، از اصل اساسی تأکید بر حکومت قانون عدول نکرد، زیرا حکومت قانون تنها شیوه فرمانروایی بر مردمان آزاد و مبتنی بر رعایت مصلحت همه شهروندان است، در حالی‌که فرمانروایی خودکامگان شهر را به تباهی و زوالی ناگزیر می‌راند و جز مسکینان و فرومایگان بر آن گردن نمی‌گذارند. افلاطون، در نامه هفتم، در این باره، به یاران و اطرافیان دیون می‌نویسد: «باید که سیسیل، یا هر شهر دیگری – دست‌کم، من بر آن‌ام – نه به خودکامگان، که به قوانین گردن بگذارد، زیرا تبعیت از خودکامگان نه به نفع خودکامگان است و نه به نفع آنان که از خودکامگان فرمان می‌برند، نه خود آنان، نه فرزندان و نه نوادگان آنان. از این میان جز تباهی کامل بر نخواهد خاست. تنها مسکینان در روح و فرومایگان، به چنین سودهایی دل می‌بندند، زیرا آنان نمی‌دانند که در کارهای خدایان و مردمان، در حال و آینده، چه چیزی خوب و دادگرانه است.»^۱

افلاطون، در مناسبات میان افراد انسانی در اجتماع دو گونه مناسبات

طبیعی و قانونی را از یکدیگر تمیز می‌دهد: چیرگی گروهی بر گروه دیگر، اگر بتوان گفت، امری طبیعی در شرایط رابطه «آزاد» طبیعی است، در حالی که قانون ناظر بر خدمت به هموعان است.^۱ پادشاه- فیلسوف، در طرح «شهر زیبای» آرمانی افلاطون، در رسالهٔ جمهور، از این حیث، فراتر از قانون قرار می‌گیرد و بر آن اشراف دارد که او، در هر عملی، به نمونهٔ اعلای صور معقول توجه دارد و مطابق آن عمل می‌کند. آن‌جا که این شرط موجود نباشد، چنان‌که افلاطون امکان تحقق آن را بسیار اندک می‌دانست، اصل، در فرمانروایی، الثفات به واقعیت «قدر طاقت بشری» انسان در شرایط شهرهای موجود است، به شرطی که الزامات سیاست آرمانی در مد نظر قرار گرفته باشد. افلاطون، در رسالهٔ مرد سیاسی، با توجه به توانایی‌های سرشت انسانی، این قاعده کلی سیاست را پذیرفت که قانون، به هر حال، بر اراده‌های همگان برتری دارد و اینان باید از آن تبعیت کنند.^۲ او، در مقایسه‌ای میان صناعت پزشکی و سیاست و نیز با تکیه بر تحلیل خود از عدم جواز اعمال خشونت، در فقره‌ای از نامهٔ هفتم، به دو اصل اساسی برای درک معنای فلسفهٔ سیاسی خود اشاره می‌کند: نخست این‌که اعمال خشونت، تنها در مورد بردگان – یعنی در مناسبات خدایگان و بنده که نمی‌توان آن مناسبات را شهروندانه توصیف کرد – وجهی دارد، اما برای اعمال قهر و خشونت در مورد مردمان آزاد که، از این حیث که آزاد و برابرند، مناسبات سیاسی و شهروندی میان خود ایجاد می‌کنند، نمی‌توان توجیهی پیدا کرد. دیگر این‌که با توجه به این موضع اساسی، افلاطون تحقق شیوهٔ فرمانروایی دادگرانه را تنها از مجرای عمل به فضیلت و تقوا امکان‌پذیر می‌داند؛ بنابراین، هیچ کوششی برای اعمال خشونت با نظام دادگرانه و نظام سیاسی مطلوب سازگار نیست. افلاطون، آن‌گاه که هواداران فلسفهٔ سیاسی او استاد خود را به جزیرهٔ سیراکوس فراخواندند تا در براندازی حکومت فرمانروای خودکامه و ایجاد شهر آرمانی

1. L, 890 c. 2. P, 276 c-277 a.

راهنمای آنان باشد، با تکیه بر این دو اصل بنیادین از شرکت در چنین اقدامی خودداری کرد و در نامه هفتم، که شرحی از سوانح سفر به آن جزیره و تلقی او از نسبت عمل و نظر در فلسفه سیاسی است، معنا و هدف سفر خود را به آن جزیره به روشنی بیان می‌کند. افلاطون می‌نویسد: «آیا نخستین وظیفه مشاور یک بیمار، اگر این بیمار روش بدی را در پیش گرفته باشد، آن نیست که شیوه زندگی او را تغییر دهد؟ اگر بیمار به دستور او گردن بگذارد، دستورهای دیگری به او خواهد داد، اما اگر بیمار از پذیرفتن دستورها خودداری کند، من بر آن‌ام که بر مرد درستکار و پزشک راستین است که دیگر با او رایزنی نکند. بر عکس، اگر کسی به رایزنی با او تن در داد، مردی سست‌عنصر و نیرنگباز بیش نیست. این سخن در مورد شهر نیز راست می‌آید، اعم از این‌که یک فرد یا گروهی امور آن را اداره کنند. اگر به درستی بر آن شهر فرمان رانده شود و شهر راه درستی را دنبال کند، و به اندرزی مفید نیاز داشته باشد، از روی خرد می‌توان از اندرز دادن دریغ نکرد. بر عکس، اگر در شمار شهرهایی باشد که یکسره از قانون‌های دادگرانه روی برگردانده‌اند و به هیچ وجه از چنین قانون‌هایی تبعیت نمی‌کنند، بلکه از مشاوران خود می‌خواهند که به اصول حکومتی آن دست نزنند و هیچ بخشی از آن را دگرگون نکنند، زیرا در غیر این صورت محکوم به مرگ خواهند شد، کسی که با نشان دادن راهی که هر کاری را برای آنان آسان‌تر خواهد کرد و با اندرزهای خود در خدمت اراده و هوس‌های آنان درآید، کسی که چنین نقشی را بپذیرد، چنین فردی در نظر من مردی سست‌عنصر بیش نیست. بر عکس، کسی که از تن در دادن به چنین کاری خودداری کند، به نظر من مردی دلیر است. احساس من چنین است، و زمانی که کسی درباره شیوه زندگی خود با من رایزنی کند، اعم از این‌که درباره پول یا سلامتی، جسم یا جان بوده باشد، اگر رفتار عادی او با برخی ضرورت‌ها مطابقت داشته باشد، یا دست‌کم، بخواهد درباره موضوع رایزنی از دستورهای من اطاعت کند، با کمال میل، مشاور او خواهم بود و به خاطر رهایی از عذاب وجدان از مشورت خودداری نخواهم کرد، اما اگر چیزی از

من نپرسند، یا اگر آشکارا معلوم باشد که کسی به حرف من گوش نخواهد داد، خودسرانه، نظر خود را به چنین کسانی عرضه نخواهم کرد و به قهر متوسل نخواهم شد، حتی اگر آن شخص فرزند من باشد. البته، به برده‌ام اندرز خواهم داد و اگر تن در نداد، مجبور خواهم کرد، اما اجبار پدر و مادر را امری خلاف فضیلت می‌دانم، مگر این‌که دچار جنون شده باشند. چنان‌که آنان شیوه زندگی نامطلوبی در پیش گرفته باشند، که مطابق میل من نیست، به نظر من نه صلاح است که آنان را با سرزنش‌های خود بیهوده آزار دهیم و نه این‌که برای ارضای هوس‌های آنان، که من به هیچ وجه دوست نمی‌دارم مطابق آن‌ها زندگی کنم، با تعریف‌های خود آنان را خشنود سازم.^۱ افلاطون در موارد دیگری از رساله‌های خود، بویژه در دو رسالهٔ جمهور^۲ و نوایس^۳ رایزنی در سیاست را با مشاورهٔ پزشکی مقایسه کرده و نتایج مهمی برای فلسفهٔ سیاسی گرفته است. رایزنی شالودهٔ مناسبات شهروندی یا سیاست به معنای دقیق کلمه است، زیرا در قلمرو سیاست، اصل آزادی و برابری افراد است، کسی بر کسی ولایت ندارد و، بنابراین، اعمال خشونت در سیاست برای اصلاح امور شهر نقض غرضی بیش نیست. افلاطون مثال مشاورهٔ پزشکی را از این حیث به تأکید می‌آورد که تا زمانی که بیماری تصمیم به درمان درد خود نگرفته باشد، پزشک نمی‌تواند او را مجبور به پیروی از دستورهای خود کند. قلمرو مناسبات شهروندی، یا سیاست، گسترهٔ برابری و آزادی است و جز محجوران واقعی کسی را نمی‌توان محجور به شمار آورد. افلاطون، در دنبالهٔ فقره‌ای که از نامهٔ هفتم آورده‌ام، به رفتار اهل فلسفه در قبال بیمارهای شهر خود اشاره می‌کند و او را از وارد شدن در هر عمل سیاسی که از صرف رایزنی برای اصلاح نهادها فراتر رود و نیازمند اعمال خشونت باشد، بر حذر می‌دارد. مضمون این عبارت را، که در فقراتی از رساله‌های دیگر افلاطون نیز به شیوه‌های مختلف آمده است، چنان‌که در فصل پنجم خواهیم گفت، در فلسفهٔ

1. *LL*, 330 c-331 c.2. *R*, 425 e sq.3. *L*, 720 a sq.

مدنی فارابی، آن‌جا که معلم ثانی از ضرورت هجرت فیلسوف سخن به میان می‌آورد، می‌توان پیدا کرد. «وضع فرزانه در قبال شهر خود نیز باید چنین باشد. اگر در نظر او شهر به درستی اداره نشد، باید که سخن بگوید، اما به شرطی که گوشی برای شنیدن وجود داشته باشد و خطر مرگ او را تهدید نکند، ولی اگر تغییر شیوه فرمانروایی جز با تبعید و کشتار عملی نباشد، نباید برای دگرگونی شیوه فرمانروایی شهر دست به خشونت بزند. او باید عزلت اختیار کند و برای شهر و خود دست دعا به درگاه خدایان بلند کند.»^۱

بار دیگر، تکرار می‌کنیم که عدم جواز اعمال خشونت در مناسبات شهروندانه و تمایز میان مناسبات شهروندانه و رابطه خدایگان و بنده، اصل اساسی فلسفه سیاسی افلاطونی است. او، به هر مناسبتی، ناسازگاری فضیلت، به عنوان وسیله نیل به سعادت، با اعمال خشونت را برجسته کرده و توضیح داده است که جایی که خشونت اعمال شود، فضیلت، حتی اگر بتوان به آن عمل کرد، معنایی نخواهد داشت. افلاطون، در نامه هفتم، بیش از دیگر رساله‌های خود، بر ناسازگاری فضیلت با خشونت تأکید کرده است. سبب این تأکید، شاید، آن باشد که آن‌نامه، بیشتر از آن‌که نوشته‌ای فلسفی به معنای دقیق باشد، رساله‌ای عملی است و در آن‌نامه افلاطون نسبت عمل سیاسی و نظر فیلسوف را مورد بررسی قرار می‌دهد و بنابراین، در عین حال، گفتاری در نسبت اخلاق و سیاست است. این پرسش برای فهم سرشت فلسفه سیاسی افلاطون دارای اهمیت است که اگر برابر اصول سیاست آرمانی، که او در رساله‌های خود مطرح کرده است، فضیلت و شهر آرمانی افقی ناگزیر برای افراد انسانی است و باید فیلسوفان را فرمانروایان شهر قرار داد تا به اصلاح تباهی بپردازند، چه نسبتی میان اعمال قهر و خشونت با فضیلت می‌تواند وجود داشته باشد؟ افلاطون پاسخ این پرسش اساسی را در فقره‌ای بسیار پراهمیت از نامه هفتم داده است: او، با توجه به مبانی فلسفه قدیم، به تصریح،

1. *LL*, 331 d.

می‌گوید که پیوسته باید ملاحظات اخلاقی بر عمل سیاسی اِشراف داشته باشد و می‌نویسد که چنان‌که انتخاب میان تحمل خشونت و ارتکاب آن وجود داشته باشد، او، به عنوان فیلسوف، آن را بر این ترجیح می‌دهد.^۱ توضیح این ترجیح در همان نامه به تفصیل آمده است: اِعمال خشونت، از نظر افلاطون، اگرچه آغازی دارد، اما انجामी ندارد، زیرا، هر بار و در هر فرصتی، کسانی که با اِعمال قهر بر آنان ستم رفته است، با همهٔ توان خود بر ستمگران خواهند شورید و چنان‌که بر ستمگران پیروز شوند، به خشونتی بیشتر و ستمی مضاعف دست خواهند زد، و تردیدی نیست که این دورِ باطلِ اِعمال خشونت تا برآمدن گروهی از فرزنانگان که بتوانند «آشتی ملّی» را شعار خود قرار دهند، ادامه پیدا خواهد کرد. افلاطون، در نامهٔ هفتم، در ادامهٔ اندرزهای خود، دربارهٔ این‌که اگر انقلابات دامنگیر شهری شد، راه حلّی جز توسل به قانون و اجرای بی‌وقفه و یکسان آن در مورد همهٔ گروه‌های شهروندان، اعم از گروه‌هایی که قدرت را به دست گرفته‌اند و کسانی که شکست خورده‌اند، نیست، خطاب به یاران دیون می‌نویسد: «اما اگر زمان از دست رفت و شورش‌های پیوسته و آشوب‌هایی که هر روز سر بر می‌کشیدند، گریبان شما را گرفت، آن‌که بهره‌ای از عقل سلیم داشته باشد، خواهد فهمید که پی‌آمدهای بد انقلابات هرگز به پایان نخواهد رسید، مگر این‌که، پیشتر، پیروزمندان، با پیکار و تبعید و قتل، بدی را با بدی پاسخ ندهند و از دشمنان خود انتقام نگیرند. بر عکس، آنان باید چندان بر هواهای نفسانی خود فایق آیند که بتوانند قانون‌هایی تدوین کنند که به یکسان به مصلحت شکست‌خوردگان و

۱. این نکته یکی از اصول اساسی فلسفهٔ سیاسی افلاطون است و او در جاهایی از دیگر رساله‌های خود به این مطلب اشاره کرده است. پیش از این، افلاطون، در رسالهٔ جمهور، بر این نکته تأکید کرده بود که، به هر حال، فیلسوف باید پیوسته تحمل خشونت و بیداد را بر ارتکاب آن‌ها ترجیح دهد؛ افلاطون، در نامهٔ هفتم، بیان خود را در مقایسه با جمهور اندکی تعدیل کرده و به مضمون عبارت آغاز دفتر هشتم از نوامیس نزدیک شده است که می‌گوید کسی که در جستجوی سعادت راستین باشد، باید نه تنها مرتکب بی‌عدالتی نشود، بلکه باید کوشش کند در شرایطی قرار نگیرد که مجبور باشد بی‌عدالتی را تحمل کند. L, 829 a

پیروزمندان باشد و اجرای آن قانون‌ها را به دو وسیلهٔ اکراه و احترام بخواهند. اکراه با نشان دادن برتری نیروی مادی به دست خواهد آمد و احترام نیز به این ترتیب می‌تواند به دست آید که پیروزمندان نشان دهند که می‌توانند بر هواهای نفسانی خود فایق آیند، ترجیح می‌دهند در خدمت قانون باشند و از عهدهٔ این نیز بر می‌آیند.^۱ افلاطون، مانند همهٔ فیلسوفان یونانی، قانون - به تعبیری که حکمای دورهٔ اسلامی از افلاطون گرفته بودند، نوامیس یا nomos - را همسانی آن با مضمون مفهوم kosmos یا نظام احسن آفرینش و در مخالفت با هاویه یا khaos یونانی می‌آورد. انقلاب، در تداول قدیم آن، مساوق و عین بر هم زدن این نظام احسن آفرینش است و بدیهی است که هیچ یک از فیلسوفان دوران قدیم را نمی‌شناسیم که در قلمرو نظر نظامی برای بر هم زدن این نظام احسن تدوین کرده باشد. یاران دیون، چنان‌که از فقراتی از نامهٔ هفتم می‌توان دریافت، با انقلاب خود، این نظام احسن را بر هم زده بودند که پیشتر افلاطون و نیز دیون، در دو نوبت، کوشیده بودند آن را اصلاح کنند. دیون به دنبال اصلاح امور بود، اما به تعبیری که افلاطون در مورد او به کار برده است، ناخدایی نبود که بتواند قدرت توفانی را که در انتظار او بود، پیش‌بینی کند، ولی یاران دیون اصلاح را با انقلاب اشتباه کرده بودند و از نظر افلاطون اقدام آنان، به هر حال، محتوم شکست بود. اقدام دیون نه برای نسخ قانون، بلکه بر عکس، چنان‌که افلاطون می‌گوید، برای اصلاح نهادهای شهر از طریق اجرای قانون‌هایی بود که بتواند مصلحت عمومی همهٔ شهروندان را تأمین کند. این نکته دربارهٔ شرط تدوین قانون‌های راستین نیز در اندرزه‌های افلاطون دارای اهمیت است که به نظر او آنان که در پیکاری بر دشمنان خود پیروز شده‌اند، مردمانی صالح برای تدوین قانون‌ها نیستند، زیرا قانون، چنان‌که پایین‌تر از سخن ارسطو خواهیم آورد، باید مبین مصالح عمومی باشد، در حالی‌که صاحبان قدرت جز به نفع پیروزمندان نمی‌توانند قانون تدوین

1. *LL*, 336 b-337 a.

کنند. «ممکن نیست که شهری که انقلابات در آن بیداد می‌کند، جز از این راه بر نابسامانی‌ها فایق آید؛ بر عکس، در چنین شهرهایی، بر حسب معمول، ناآرامی، دشمنی، کینه و خیانت فرمانرواست. اما پیروزمندان، هر کسی که باشند، اگر آنان، به راستی، بخواهند کشور را حفظ کنند، مردانی از میان بهترین یونانیان انتخاب خواهند کرد، مردانی سالخورده، صاحب زن و فرزند، نژاده و از تبار یکی از خاندان‌های بافضیلت و پرآوازه، صاحب منال و منال کافی ... نظر اینان باید به خواهش و با وعده دادن افتخارات جلب شود و آنگاه، باید، به تهدید یا تطمیع، از آنان خواست تا پس از ادای سوگند، قانون‌هایی تدوین کنند که به نفع هیچ یک از پیروزمندان و شکست‌خوردگان نباشد، بلکه برابری را برقرار و حقوقی مساوی برای همگان مقرر کنند. وضع قانون‌ها؛ همه چیز به این یک نکته بستگی دارد، زیرا اگر پیروزمندان بیشتر از شکست‌خوردگان به قانون‌ها گردن بگذارند، رستگاری و سعادت در همه جا فرمان خواهد راند و بدی‌ها رخت بر خواهد بست. در غیر این صورت، به سراغ من یا هیچ فرد دیگری نیاید تا به یاری کسانی بشتابیم که به این اندرزه‌ها گوش فرا نمی‌دهند. به راستی که طرح‌هایی که دیون و من، به خاطر تعلق خاطری که به سیراکوس داشتیم، به یاری یکدیگر و برای دومین بار به موقع اجراء گذاشتیم، مانند دو برادر توأمان بودند. نخستین بار، همان اقدامی بود که خود دیونوسوس برای تأمین مصلحت عمومی انجام داد، اما تقدیری قوی‌تر از اراده انسانی آن اقدام را به شکست کشاند.»^۱ افلاطون، بار دیگر، در واپسین فقره این اندرزه‌های خود، تأیید آسمانی، امدادهای خدایان و بخت‌یار را به عنوان اصل اساسی موفقیت هر اقدام سیاسی وارد می‌کنند. پیشتر نیز گفته‌ایم که به نظر افلاطون، در مخالفت با اندیشه سیاسی جدید، عمل سیاسی اقدامی نبود که یکسره از خواست و اراده انسان ناشی شده باشد. از این‌رو، افلاطون، به دنبال اندرزه‌هایی که تفصیل آن را از نامه هفتم آوردیم، به یاران

1. *LL*, 337 b-338 a.

دیون گوشزد می‌کند که اقداماتی قانونی برای اصلاح امور انجام دهند، اما تأیید آسمانی را نیز از نظر دور ندارند. «پس، اینک، بکوشید تا سعادت‌مندتر باشید و به یاری سرنوشت و امداد خدایان به هدف برسید.»^۱

افلاطون، در دنباله فقراتی که آوردیم، تفصیل داستان مسافرت به سیراکوس را که به دعوت دیون انجام گرفته بود، شرح می‌دهد تا اشتباه یاران دیون را که تصور کرده بودند می‌توانند با خشونت و اعمال قهر انقلابی قدرت را در سیراکوس به دست گیرند و با برکنار کردن فرمانروای خود کامه نهادهای آن را اصلاح کنند، برابر اصول فلسفه سیاسی، توضیح دهد. افلاطون، پس از شرح داستان مسافرت، در واپسین فقرات نامه هفتم، دریافت خود از اقدام سیاسی دیون را که با اصول فلسفی او نیز سازگار بود و برای فهم معنای فلسفه سیاسی دارای اهمیت است، می‌آورد. بدین سان، اقدام دیون در کوشش برای به دست آوردن فرمانروایی در سیراکوس را نباید از اقدام انقلابی برای کسب قدرت سیاسی قیاس گرفت. فهم درست این مطلب، در عمل و نظر، برای افلاطون و اندیشه سیاسی قدیم، بسیار اهمیت داشت و او، این مطلب را در نامه هفتم، بر پایه شرحی درباره اقدام دیون و تمایزی که میان کسب قدرت اهل سیاست و تعلق خاطر فیلسوف به اصلاح امور شهر وجود دارد، توضیح می‌دهد. البته، هدف از تحریر نامه هفتم صرف عرضه کردن توضیحی درباره اقدام دیون نبود؛ اقدام سیاسی دیون، کوششی برای اصلاح شهرهای موجود با یاری گرفتن از تأمل فلسفی بود، اما او التفاتی به این اصل مهم فلسفه سیاسی افلاطون - و فلسفه سیاسی قدیم، به طور کلی - نداشت که موانع عمده‌ای در راه تحقق شهر آرمانی وجود دارد که فلسفه نمی‌تواند آن‌ها را از میان بردارد. در واقع، دیون به تعارضی که میان هدف‌های کسب قدرت و راه‌های رسیدن به قدرت وجود دارد، توجه نداشت و، چنان‌که به نظر می‌رسد افلاطون بر آن است، نمی‌دانست که به احتمال بسیار، این تعارض، بر مبنای اصول فلسفه

1. *LL*, 338 a.

سیاسی قدیم، قابل رفع نیست. در فقراتی که پایین‌تر از نامه هفتم می‌آوریم، افلاطون، بار دیگر، بر پایه اصول فلسفه سیاسی خود، توضیحی درباره معنای اقدام سیاسی دیون عرضه می‌کند و دو وجه سیاست را از یکدیگر تمیز می‌دهد: نخست، قدرت سیاسی ناظر بر تأمین نفع خصوصی صاحبان قدرت که، در نهایت، آتشی از آن سر خواهد کشید و شعله‌های آن دامن ارباب قدرت و فرزندان آنان را خواهد گرفت؛ دیگر، سیاستی که هدفی جز تأمین مصالح عمومی که دیون نماینده بارز آن بود، ندارد. افلاطون بر پایه اصول فلسفه سیاسی خود می‌دانست و در سفر به سیراکوس نیز در عمل و به تجربه دریافته بود که چنین سیاستی با سرشت امور انسانی و وضع زمانه سازگار نیست، اما تردیدی نیز نداشت که اگر امکان تغییری در اوضاع جهان وجود داشته باشد، لاجرم، جز از مجرای چنین سیاستی نخواهد بود. «راستی که دیون خواستی جز این، که می‌توانم بگویم محرک من و هر فرد میانه‌روی نیز هست، نداشت که وقتی به قدرت رسید و به افتخار نایل شد، در قدرت، با دوستان و یاران خود، بیشترین خوبی‌ها را در میان بزرگی‌ها نثار کند، اما کسی که با دسیسه و گردآوردن توطئه گران ثروتی بیندوزد و یاران و شهر خود را ثروتمند کند. چنین فردی مسکین و اسیر هواهای نفسانی خود است و با دشمن خواندن کسانی که مال و منالی دارند، و با کشتن آنان، ثروت آنان را به دست می‌آورد و دست یاران و همدستان خود را نیز باز می‌گذارد تا فقر خود را به روی نکشند. چنین است حال آن کس نیز که اهالی شهری او را از این‌رو که با فرمانی دارایی‌های گروه اندکی را مصادره و میان توده‌های عوام تقسیم می‌کند، مصلح شهر می‌شمارند، یا آن‌که کسی که در رأس شهری مهمی که شهرهای کوچک دیگری به آن وابسته‌اند، قرار می‌گیرد و دارایی‌های شهرهای کوچک را با بی‌اعتنایی به اصل دادگری به حامیان خود می‌بخشد. به راستی که دیون چنین نبود، مانند هر فرد دیگری به اختیار و برای همیشه به قدرتی منحوس برای خود و تبار خود تکیه نمی‌زند، بلکه از اصول حکومتی و قانونی به راستی دادگرانه و خوب تبعیت می‌کند که بدون هیچ آدم‌کشی و تبعیدی

لازم‌الاجراء باشد. دیون با چنین رفتاری تحمل بی‌عدالتی را بر عمل به بیدادگری ترجیح می‌داد، ضمن این‌که پیوسته جانب احتیاط را رعایت می‌کرد تا قربانی بی‌عدالتی نشود. با این همه، او در لحظه‌ای که نزدیک بود به هدف برسد و بر دشمنان فایق آید، شکست خورد. آن‌چه بر او رفت، جای شگفتی نبود. مردی دادگر، هشیار و بخرد، هرگز، نباید یکسره به خصلت‌های مردمان بیدادگر بی‌توجه بماند، اما جای شگفتی نخواهد بود که به سرنوشت ناخدایی گرفتار شود که اگرچه به خوبی از خطر توفان آگاه است، اما نمی‌تواند پیش‌بینی کند که توفان چه مایه نیرو دارد و تا چه اندازه غیر مترقبه است و چنین ناخدایی، به ضرورت، از پا در خواهد آمد. چنین بود که دیون به خطا رفت. اگرچه از خباثت و حرص و آز کسانی که او را به نابودی کشاندند، بی‌اطلاع نبود، اما ژرفای حماقت، خباثت و حرص و آز آنان بر او معلوم نبود و این چیزی بود که به خاطر او خطور نمی‌کرد. این اشتباه او را به گور برد و سیسیل را برای همیشه عزادار کرد.^۱

گفتیم که دهه‌هایی پیش از اعدام سقراط و آغاز به کار دبستان فلسفی افلاطون بحران دموکراسی آتنی ژرف‌تر شده بود، اما تردیدی نیست که افلاطون نخستین منتقد بزرگ دموکراسی در یونان به شمار می‌آمد. نویسندگان تاریخ فلسفه و بسیاری از مفسران رساله‌های افلاطون، به هر مناسبتی، این نکته را برجسته کرده‌اند، اما چنان‌که از خواندن دقیق آن رساله‌ها و تفسیرهای جدی فلسفه سیاسی افلاطون می‌توان دریافت، افلاطون، به‌رغم این‌که نظریه پرداز «شهر زیبای» آرمانی یا مدینه فاضله بود، اما همه دستاوردهای نظام‌های شورایی و مبتنی بر قانون شهرهای یونانی را به عنوان اساس شیوه فرمانروایی و مناسبات شهروندی می‌پذیرفت و آن را تنها نظامی می‌دانست که به معنای دقیق کلمه می‌توان نظام سیاسی خواند. اگرچه افلاطون، به عنوان فیلسوف سیاسی، در درستی بنیاد نظر و عمل سیاسی

1. *LL*, 351 a-e.

شهرهای یونانی تردیدهایی روا داشته است، اما به هر حال، روح اندیشه سیاسی شهرهای یونانی و نخستین فیلسوفان آن را در فلسفه سیاسی نوبنیاد خود در درون نظامی منضبط آورده است. اشاره کردیم که فیلسوفان دوره اسلامی نوشته‌های سیاسی افلاطون را از طریق ترجمه‌های عربی آن می‌شناختند، اما قرائت آنان از این متن‌ها بر تفسیر نوافلاطونی پایه‌گذاری شده بود. وانگهی، اوضاع و احوالی که با خلافت در دوره اسلامی ایجاد شده بود، اجازه نمی‌داد فیلسوفان دوره اسلامی روح راستین فلسفه سیاسی افلاطون را دریابند و، بدین سان، آنان نتوانستند در آثار خود تصویری روشن از افلاطون، بنیادگذار فلسفه سیاسی، چنان‌که به راستی او بود، به دست دهند. ارسطو، با بازگشتی به شالوده فکری حکومت شورایی - یا دموکراسی - یونانیان، بازپرداختی منظم از عمل و نظر یونانیان در رساله‌های سیاست و اخلاق نیکوماخسی عرضه کرد و، از این‌رو، در اندیشه سیاسی فیلسوفان دوره اسلامی تأثیر کمتری داشت. پیش از آن‌که تحول فلسفه سیاسی افلاطون را در دوره اسلامی دنبال کنیم، اشاره‌ای به برخی از وجوه فلسفه سیاسی ارسطویی خالی از فایده نخواهد بود.

فصل سوم

ارسطو و پایان فلسفه سیاسی یونانی

بحران دموکراسی آتنی بویژه با پایان جنگ‌های پلوپونسی ژرف‌تر شد و تأمل نظری افلاطون دربارهٔ اسباب و علل بحران و راه‌های درمان درد مزمن آن، به گونه‌ای که پیشتر گفتیم، او را به بنیادگذاری فلسفهٔ سیاسی و نقادی از مبانی نظری دموکراسی هدایت کرد. افلاطون، پس از استاد خود سقراط، نخستین فیلسوف مهم یونان بود که به تأملی فلسفی دربارهٔ بحران دموکراسی آتنی پرداخت و خروج از آن را به عنوان راه حلی برای پایان دادن به بحران پیشنهاد کرد، اما سودای نظام شورایی چنان در جان آتینیان راه یافته بود که نقادی افلاطونی، به‌رغم مرتبهٔ بلند او در اندیشه و دانش یونانی، در میان اهل نظر پذیرفته نشد. چنان‌که تذکره‌نویسان گزارش کرده‌اند، ارسطو، در همان زمان حیات افلاطون، از مجلس درس استاد کناره گرفت، دبستانی نوگشود و آموزش‌هایی متفاوت با مبانی و اصول اندیشهٔ او عرضه کرد. ارسطو در سیاست، و بسیاری دیگر از مباحثی که افلاطون مطرح کرده بود، راهی میانه انتخاب کرد و بویژه با رسالهٔ سیاست در بحث از نظام‌های سیاسی راهی را گشود که با گذشت بیست و پنج سده، موضوع هر بحث نظری دربارهٔ سیاست است، هم‌چنان‌که رسالهٔ سیاست او نیز یکی از عمده‌ترین رساله‌های فلسفهٔ سیاسی به شمار می‌رود. پایین‌تر، برخی از مباحث این رساله را مورد بررسی قرار خواهیم داد؛ در این صفحات مقدماتی، به اجمال، به نظرات ایسوکراتس، یکی از سیاسی‌نویسان یونانی معاصر افلاطون و ارسطو، اشاره می‌کنیم که اگرچه مانند ارسطو پراوازه نشد، اما در نقادی از دموکراسی، مانند او،

دیدگاهی اصلاح‌طلبانه و میان‌روانه داشت. ایسوکراتس در برخی از رساله‌های سیاسی خود به بحران دموکراسی در آتن اشاره کرده و بویژه در رساله‌ای درباره شورای آتن برخی از علل و اسباب بحران و راه‌های خروج از آن را بازگفته است. ایسوکراتس، بی‌آن‌که مانند افلاطون طرحی نو دراندازد و مدینه‌ای فاضله عرضه کند، برای اصلاح امور پیشنهاد می‌کند که دموکراسی آتن به اصولی بازگردد که پیشینیان برقرار کرده بودند، زیرا، چنان‌که او می‌گوید، «اصول حکومتی جان شهر» و «هم‌چون جان در بدن است».^۱ اصول حکومتی باید «سرمشق همه قانون‌ها باشد» و هر رایزنی درباره امور شهر باید با توجه به روح این اصول انجام گیرد. هر موفقیتی با تکیه بر این اصول حکومتی به دست می‌آید و با آن حفظ می‌شود.

ایسوکراتس، مانند افلاطون و ارسطو، بر آن بود که اصول حکومتی آتن «دستخوش تباهی شده است و کسی در اندیشه اصلاح آن نیست». اگرچه آتینان در دکان‌ها و حجره‌های خود نشسته‌اند و می‌گویند که «وضع در نظام دموکراسی، هرگز، به این بدی نبوده است»، اما در عمل و نظر، به وضع موجود بیشتر دلبستگی دارند تا «به نظامی که از نیاکان به ارث برده‌ایم». از این‌رو، یگانه راه درمان تباهی‌هایی که بر اصول حکومتی آتن راه یافته است، «جز بازگشت به نظام دموکراسی که سُن، این بهترین دوست مردم، قانون‌های آن را برقرار کرده بود و کلاسیک‌ترین اساس آن را تجدید کرد، نیست».^۲ پیشینیان که تدبیر امور شهر آتن بر عهده آنان بود، نه تنها نظامی را برقرار کرده و آن را به «عام‌ترین و شیرین‌ترین نام» خوانده بودند، بلکه این اصول حکومتی هر کس را که در عمل آن را محترم نمی‌شمرد یا دیگران را به گونه‌ای آموزش می‌داد که «روح دموکراسی را با خیره‌سری، بی‌احترامی به قانون و آزادی، با سوء استفاده از آزادی بیان و برابری» یکی بدانند، عزیز نمی‌داشت و پادافراه می‌داد، در حالی‌که همه شهروندان دیگر را برای خوبی و فرزاندگی آموزش می‌داد.^۳

1. Isocrate, « Aréopagitique », *Discours*, III, § 14. 2. Isocrate, op. cit. § 15-6.

3. Isocrate, op. cit. § 20.

آتینان برای آن‌که شهر آنان بسامان باشد، برابری را صرف همسانی ظاهری که برای همگان، مردم درستکار و پتیاره، سهمی برابر در نظر می‌گیرد و، در واقع، جز بیدادگری نیست، نمی‌دانستند.^۱ بلکه آنان «هر کس را برابر شایستگی او پاداش یا پادافراه می‌دادند». وانگهی، آتینان برای حُسنِ ادارهٔ امور شهر مناصب را به قید قرعه تقسیم نمی‌کردند، «زیرا قرعه دستخوش صدفه و تصادف است» و با قرعه مناصب می‌تواند به دست افراد متنفذ بیفتد؛ بر عکس، برابر اصول حکومت شورایی، هر منصبی به کسی واگذار می‌شد که از شایستگی بیشتری برخوردار بود و آتینان بر آن بودند که با انتخاب و انتصاب شایسته‌ترین افراد به ادارهٔ امور شهر، دیگر شهروندان رفتار آنان را سرمشق خود قرار خواهند داد و، بدین سان، امور شهر به بهترین وجهی اداره و اشکالات آن اصلاح خواهد شد.^۲ ایسوکراتس می‌نویسد: «چنین بود سامان شهر [آتن] و از این امر، به آسانی، می‌توان دریافت که آنان، در زندگی روزمره، پیوسته، با چه دلیل و با چه احترامی به قانون رفتار می‌کردند، زیرا به ضرورت، آنان که در همهٔ امور اصولی عالی انتخاب کرده‌اند، در جزئیات چنین رفتار می‌کنند.^۳ با بحرانی که در همهٔ عرضه‌های حیات اجتماعی و سیاسی آتن پدیدار شد، رخنه در ارکان «نظام نیاکان» افتاد و تباهی سامان شهروندی آغاز شد. ایسوکراتس که از هواداران دموکراسی پیشینیان بود، چنان‌که خود او گفته است، به «طرفداری از انقلاب متهم» شد.^۴ در حالی‌که در شهر قانون‌های بسیاری تدوین می‌کردند و بر جزئیات آن‌ها می‌افزودند تا درمانی برای دردهایی که به درستی فهمیده نمی‌شد، پیدا کنند. به نظر ایسوکراتس، فراوانی قانون‌ها، بیشتر از آن‌که درمان درد باشد، از بارزترین نشانه‌های نابسامانی شهر بود. به عبث، گمان می‌رفت که تدوین قانون‌های جدید «مانعی در برابر خطاها می‌تواند باشد و باید قانون‌های بسیار وضع کرد».^۵ در حالی‌که فرمانروایان راستین، به جای آن‌که بر شمار قانون‌ها بیفزایند، باید «عدالت را در روح شهروندان حفظ کنند»، زیرا

1. Isocrate, op. cit. § 21. 2. Isocrate, op. cit. § 22-3.

3. Isocrate, op. cit. § 28. 4. Isocrate, op. cit. § 59. 5. Isocrate, op. cit. § 40.

شهرهای بسامان را نه «با آیین‌نامه‌های حکومتی، بلکه با اخلاق» بنیاد می‌کنند. آنان که آموزش و پرورش خوبی فرانگرفته باشند، حتی از بهترین قانون‌ها تجاوز خواهند کرد و آنان که با فضیلت بالیده‌اند، بر ساده‌ترین قانون‌ها نیز گردن خواهند گذاشت.^۱ «می‌دانید که این [اصول حکومتی] از نیاکان به ما به ارث رسیده است و تا چه اندازه‌ای آن اصول حکومتی برای شهر و دیگر یونانیان مایهٔ سعادت بزرگ بود. افرون بر این، آن نظام را کسانی برقرار و قانون‌های آن را تدوین کردند که، به اقرار همگان، از شمار شهروندانی بودند که بیش از همه در خدمت شهروندان بوده‌اند.»^۲

ایسوکراتس نویسنده‌ای سیاسی بود و اگرچه دربارهٔ بسیاری از مباحث اندیشهٔ یونانی رساله‌هایی نوشته است، اما رساله‌های او از دیدگاه نظری اهمیت چندانی ندارد و نیازی به آوردن تفصیل نظرات او نیست. در قلمرو فلسفهٔ سیاسی، پیرو راستین افلاطون ارسطو بود و هم‌او، با تدوین رسالهٔ سیاست، شالودهٔ نظری استواری برای دفاع از دموکراسی فراهم آورد که اینک تفصیل آن را می‌آوریم. در بحث از اندیشهٔ فلسفی افلاطون به برخی از موانع فهم درست آن اشاره کردیم و گفتیم که فیلسوفان دورهٔ اسلامی تفسیری از آموزش‌های او عرضه کرده بودند که با مبانی اندیشهٔ افلاطون که با تأمل در رساله‌های او می‌توان دریافت، سازگار نبود. اینک باید بیفزاییم که فیلسوفان دورهٔ اسلامی، در برخی از مباحث عمدهٔ فلسفهٔ ارسطویی، به یکسان از مبانی فلسفهٔ افلاطونی و اندیشهٔ فلسفی معلم اول بیگانه ماندند. با چشم‌پوشی از دورهٔ ایرانشهری تاریخ اندیشهٔ فلسفی، می‌توان گفت که نزدیک به دوازده سده است که اندیشهٔ فلسفی ایرانی در دورهٔ اسلامی، با بیشترین نوشته‌های ارسطو، از راه ترجمه‌های عربی، آشنایی به هم رسانده است، اما با بسط اندیشهٔ فلسفی ایرانی و سیطرهٔ دوگانهٔ شریعت و اندیشهٔ عرفانی، که به تدریج جانشین فلسفهٔ عقلی یونانی و بویژه فلسفهٔ ارسطویی شد، اندیشهٔ فلسفی ایرانی نیز در راهی

1. Isocrate, op. cit. § 41. 2. Isocrate, op. cit. § 59.

افتاد که با پایان دوره یونانی و آغاز یونانی‌مآبی فلسفه یونانی در آن افتاده بود و، بدین سان، در دوره اسلامی نیز، هم‌چون فلسفه مسیحی سده‌های میانه در مغرب‌زمین، آشنایی با ارسطوی راستین هرگز به درستی ممکن نشد. هم‌چنان‌که یکی از مفسران اخیر نوشته‌های ارسطو، به دنبال بررسی‌های خود درباره «مشکل بنیادین» فلسفه ارسطو گفته است: «ارسطو، چنان‌که او بود، ارسطوی سنت نیست». این سخن، درباره نسبت ارسطوی راستین با سنت فلسفه مسیحی گفته شده است، اما بی‌هیچ تردیدی می‌توان آن را درباره بسط اندیشه فلسفی در دوره اسلامی نیز بازگفت. همان مفسر نیز از «ناپایان‌یافتگی بنیادین فلسفه ارسطو»^۱ سخن گفته و تأکید کرده است که ارسطو منظومه‌ای بسته تدوین نکرد، بلکه آغازگر پرسش از وجود بود و به دلیل سرشت باز پرسش از وجود، انتقال میراث او به سنت اندیشه سده‌های میانه - اعم از اسلامی و مسیحی - از همان آغاز، امکان‌پذیر نبود. با توجه به تفسیر بدیع و روشنگر همین مفسر از اندیشه فلسفی ارسطویی می‌توان گفت که انتقال اندیشه معلم اول، به دلیل سرشت ویژه خود که از بنیاد با جزمیت احکام شریعت مسیحی و اسلامی و بسته بودن منظومه فکری تدوین شده در درون دین‌های سامی ناسازگار است، غیرممکن بوده است.

به نظر ارسطو، افقی که انسان در برابر آن قرار دارد، افقی باز است و انسان، در راستای این افق، به سوی کمالی سیر می‌کند که هرگز بدان دست نمی‌یابد. ارسطو، با طرح مسئله وجود، چونان کانونی که بحث فلسفی با آن آغاز می‌شود، فلسفه‌ای تدوین می‌کند که پرسش از وجود هرگز پاسخی درخور و نهایی نمی‌یابد. بدین سان، منظومه‌ای بسته از الهیات که سنت ارسطویی در مغرب‌زمین و نیز در دوره اسلامی، بر پایه دین‌های سامی تدوین کرد، از بنیاد با اندیشه ارسطو، که موضوع آن بحث از وجود است و نه بحث در الهیات، بیگانه است. ارسطو، چنان‌که همان مفسر گفته است، در درون اندیشه‌ای که

1. Pierre Aubenque, *Problème de l'être chez Aristote*, p. 507.

او *aporétique* توصیف می‌کند، نمی‌توانست منظومه‌ای بسته بر شالوده‌ای از الهیات و وجودشناسی ناظر بر الهیات یا *onto-théologique* ایجاد کند. انسان ارسطو، هرگز، کامل نیست و، در واقع، کمال، افقی دست‌نیافتنی است که سیر به سوی آن تنها امکان کمال برای انسان است. خدا، در اندیشه فلسفی ارسطویی، موجودی است که کنش اخلاقی انسان، در آن وجهی از حیات خود، که ارسطو *praxis* یا کنش می‌نامد، از مجرای عمل به فضیلت به تقلید آن می‌پردازد و از طریق این ارتباط دوستانه با خدا به تحقق خیر دست می‌یابد.^۱ انسان، در جستجوی کمالی است که در خدا تحقق یافته است و، از این‌رو، فلسفه ارسطو، اندیشه‌ای یگانه و نظامی منسجم، در باب خدا، وجود، جهان و انسان است و جدایی میان فلسفه نظری و «حکمت عملی» که سنت ارسطویی، به صورت منظومه‌ای جزمی و بسته، تفسیر و تدوین کرده است، در اندیشه ارسطویی جایی ندارد.^۲

بدیهی است که فلسفه ارسطو پیچیده‌تر و دامنه آن گسترده‌تر از آن است که بتوان در این مجال تنگ به همهٔ وجوه و مباحث و بویژه به مبانی نظری آن اشاره کرد. آنچه در سطور گذشته گفته شد، از محدودهٔ اشاره به این نکته فراتر نمی‌رود که خواننده نباید ارسطوی سنت فلسفه دورهٔ اسلامی را با ارسطوی راستین، به گونه‌ای که از مجرای تأمل در نوشته‌های معلم اول می‌توان شناخت، اشتباه کند. در فصل‌های آتی این دفتر، بار دیگر، به این بحث باز خواهیم گشت که اندیشهٔ فلسفی و بویژه اندیشهٔ اخلاقی و فلسفهٔ سیاسی ارسطو، در جریان انتقال به دورهٔ مسیحی و اسلامی معنای آغازین و راستین خود را از دست داد، اما به هر حال، این نکته روشن است که از سده‌ها پیش، سایهٔ اندیشهٔ دورهٔ مدرسی مسیحی و سنت حکمای دورهٔ اسلامی بر اندیشهٔ فلسفی ارسطو به گونه‌ای افتاده است که فهم آن جز با فاصله گرفتن از الهیات مسیحی و جریان‌های مشایی-اشراقی دورهٔ اسلامی امکان‌پذیر نخواهد شد. در

1. *EE*, VII, 12, 1245 b 18-19.

2. Aubenque, op. cit. p. 505.

این صفحات، در ادامه بحث از فلسفه سیاسی افلاطون، کوشش می‌کنیم بر پایه دو رساله اخلاق نیکوماخی و سیاست به برخی از مباحث فلسفه سیاسی ارسطو و دیدگاه‌های نو او درباره شیوه‌های فرمانروایی اشاره کنیم و برای رعایت اجمال بحث تنها به دو مسئله اشاره خواهیم کرد که از اساسی‌ترین مباحث فلسفه سیاسی ارسطویی است. اشاره نخست، به معنای رساله اخلاق نیکوماخی و نسبت آن به سیاست مربوط می‌شود که ارسطو، آن را چونان دیباچه‌ای بر سیاست قرار داده است. درباره اهمیت این مسئله باید بگوییم که رساله سیاست که رساله اخلاق نیکوماخی و نسبت آن به رساله سیاست چونان دیباچه‌ای بر آن نوشته شده است، در آغاز دوره اسلامی، به عربی ترجمه نشد و، بدین سان، جای شگفتی نیست که نظریه معلم اول درباره سیاست به اخلاق تقلیل داده شد و آن‌گاه، نخست، تهذیب اخلاق عصر زرین فرهنگ ایران جای اخلاق شهروندی را گرفت و از آن پس نیز اخلاق عرفان زاهدانه به یگانه نظریه اخلاقی تبدیل شد. اشاره دوم، بر پایه پیوند اخلاق و سیاست، به دریافت ارسطو از رابطه سیاسی یا مناسبات شهروندی، به معنای دقیق کلمه، و نفی تغلب مربوط می‌شود.

ارسطو، در نخستین و واپسین دفتر رساله اخلاق نیکوماخی، در اشاره‌ای گذرا به پیوند سیاست و اخلاق - که از مهم‌ترین مباحث مبنایی فلسفه سیاسی ارسطو است - آورده است. پیوند اخلاق و سیاست را به این اعتبار بحث مبنایی خوانده‌اند که توضیح درست آن نه تنها پرتوی بر سرشت فلسفه سیاست ارسطو می‌افکند، بلکه می‌تواند مقدمه‌ای بر تبیین نظامی از اندیشه اخلاقی باشد که در فلسفه ایرانی دوره اسلامی بسط یافت. ارسطو، از همان آغاز بحث درباره پیوند اخلاق و سیاست و در توضیح دیدگاه اساسی فلسفه سیاسی خود، سیاست را چونان «علم برین» و «سامان‌بخش» تعریف می‌کند و با بیان این‌که هرکنش آدمی دارای غایتی است، به برترین غایت در مرتبه غایات اشاره می‌کند که «خیر برین» نامیده می‌شود، و آن‌گاه، این پرسش بنیادین را مطرح می‌کند که بحث درباره خیر برین، در قلمرو کدام دانش قرار

می‌گیرد؟» می‌توان این نکته را پذیرفت که خیر برین موضوع بارزترین علم برین و سامان‌بخش است و چنین به نظر می‌رسد که این علم همان سیاست باشد، زیرا سیاست معلوم می‌دارد که در میان دانش‌ها، کدام یک از آن‌ها در شهر ضروری است و هر گروه از شهروندان، کدام دانش‌ها را باید فراگیرند و مطالعهٔ آن دانش‌ها تا چه اندازه ضروری خواهد بود؛ و نیز ملاحظه می‌کنیم که حتی ارجمندترین فنون، هم چون فرماندهی جنگی، تدبیر منزل و خطابه، به سیاست وابسته‌اند. اما چون سیاست از دانش‌های [عملی] دیگر سود می‌جوید و، افزون بر این، سیاست، دربارهٔ آن‌چه باید کرد و نباید کرد، قانون می‌گذارد، غایت این دانش‌های دیگر دانش‌ها را نیز شامل می‌شود؛ نتیجه این‌که غایت سیاست، همان خیر ویژهٔ انسان است. بنابراین، حتی اگر خیر فرد و خیر شهر، یگانه باشد، به دست آوردن خیر شهر و پاسداری از آن، آشکارا، کوششی ارجمندتر است. به درستی که خیر، حتی بر یک فرد تنها نیز مطلوب است، اما در نزد یک قوم و یا در شهرها زیبا و خداگونه‌تر است.^۱ در این فقره از دفتر نخست اخلاق نیکوماخی، که مضمون آن در کانون بحث ارسطو قرار دارد، باید به دو نکتهٔ اساسی توجهی ویژه داشت. نخست این‌که ارسطو سیاست را دانش برین و سامان‌بخش، و موضوع آن دانش را خیر برین می‌داند که موضوع علم اخلاق نیز هست. غایت هر شناخت و انتخاب آزاد، از دیدگاه ارسطو، ناظر بر خیری است و خیر، یعنی موضوع سیاست، خیر برین است که فارابی آن را «سعادت» (eudaimonia) می‌نامد،^۲ که به معنای زندگی خوب (to eu zén) و توأم با موفقیت است.^۳ اگرچه سعادت، در نخستین نگاه، در زندگی فردی تحقق پیدا می‌کند، زیرا زندگی سعادت‌مندانه جز با عمل به فضیلت امکان‌پذیر نیست،^۴ اما جایگاه راستین آن، در شهر و مناسبات شهروندی – یا مدنی، در عرف فیلسوفان دورهٔ اسلامی – است و، بنابراین، ارسطو کودکان خردسال را که هنوز در مناسبات شهروندی وارد نشده‌اند و دَد و فرشته را که

1. EN, I, 1094 a 27-1094 b 11. 2. EN, I, 1095 a 15-20.

3. EN, I, 1098 b 20-22. 4. EN, I, 1100 b 9-10.

نمی‌توانند در مناسبات شهروندی شرکت داشته باشند، سعادت‌مند نمی‌داند.^۱ سیاست، چنان‌که ارسطو در کتاب اخلاق نیکوماخی و در پیوند با اخلاق می‌آورد، هم‌چون اخلاق، به بررسی فضیلت‌هایی می‌پردازد که عمل به آن‌ها سعادت فرد انسانی را به دنبال می‌آورد و قانونگذار یا مرد سیاسی، ناچار، باید در این باره به پژوهش پرداخته باشد. پس، سعادت، از این حیث که موضوع علم اخلاق و سیاست است، باید از دیدگاه نظری، در هر دو علم، مورد بررسی قرار گیرد، اما، در عالم عمل، جز در قلمرو شهر و مناسبات شهروندی نمی‌تواند در کامل‌ترین صورت آن تحقق پیدا کند. از این رو، دانشی که از تحقق سعادت، در کامل‌ترین صورت، بحث می‌کند، برترین و والاترین دانش‌هاست.^۲ دومین نکته‌ای که در فقرة بالا، برای درک فلسفه سیاسی ارسطو، دارای اهمیت است، به برتری شهر نسبت به فرد انسانی مربوط می‌شود. ارسطو، در رساله سیاست، بر پایه قاعده فلسفی تقدّم کلّ بر جزء، ضمن بحث درباره تقدّم و برتری شهر بر فرد و خانواده، توضیح داده است که اگرچه آن دو، از نظر زمانی، بر شهر تقدم دارند، اما، بر حسب طبیعت، شهر بر فرد مقدم است،^۳ هم‌چنان‌که جسم انسان که از دست و پا و سر و دیگر اعضا فراهم آمده است، اما هیچ یک از آن اعضا را به تنهایی نمی‌توان جسم انسان نامید، در شهر نیز هیچ شهروندی بی‌نیاز از دیگران نیست و انگیزه‌ای طبیعی آدمیان را به گردآمدن و اجتماع در شهر می‌راند، زیرا آنان، از این حیث که جزئی از کل اجتماع‌اند، نمی‌توانند نیازهای خود را به تنهایی برآورده کنند. قانونگذاری و گردن نهادن به قانون، جز در شهر ممکن نیست و تحقق سعادت فردی، در سایه قانون و داد، فرد را به کمال می‌رساند، در حالی‌که فردی که نه به قانون گردن می‌نهد و نه داد می‌شناسد، بدترین ددان است.^۴ ارسطو فضیلت فرد و شهر، و نیز خیر فردی و جمعی را از یک سنخ می‌داند و از آن‌جا که تحقق فضیلت در شهر و خیر شهروندان زیباتر و برتر از فضیلت و خیر فردی است،

1. *EN*, I, 1099 b 25 sq. 2. *EN*, I, 1102 a 9-26. 3. *POL*, I, 1253 a 25-29.

4. *POL*, I, 1253 a 29-37.

ارسطو اخلاق را که موضوع آن فضیلت و خیر فردی است، چونان دیباچه‌ای بر سیاست مورد بررسی قرار می‌دهد. ارسطو، در آغاز و انجام اخلاق نیکوماخی، از این حیث، به تفصیل، به تحلیل و ارزیابی پیوند اخلاق و سیاست می‌پردازد که پژوهش درباره دانش اخلاق، در نهایت، در قلمرو دانش سیاست قرار می‌گیرد.^۱ از این رو، ارسطو، در واپسین دفتر اخلاق نیکوماخی، پس از فراغت از بحث درباره کلیات اخلاق، بیان می‌کند که زمان بحث درباره بهترین نظام سیاسی یا بهترین شیوه فرمانروایی (politeia aristé) - که ارجمندترین بخش دانش سیاست است - فرارسیده است.^۲ تحقق خیر و عمل به فضیلت امکان‌پذیر نخواهد شد مگر آن‌که دانش نظری اخلاق دیباچه‌ای بر سیاست باشد تا قانونگذار، با آگاهی از بحث نظری اخلاق و مطالعه در بهترین نظام‌های سیاسی مطلوب و موجود، بتواند به وضع قانون‌هایی بپردازد که تحقق خیر در شهر و عمل به فضیلت شهروندان را امکان‌پذیر سازد.^۳ پیش از آن‌که بحث درباره فلسفه سیاسی ارسطو را دنبال کنیم، اشاره به این نکته ضرورت دارد که دریافت ارسطویی اخلاق چونان دیباچه سیاست، به گونه‌ای که اجمال آن را بر پایه متن اخلاق نیکوماخی آوردیم و ترجمه‌ای از آن نیز به عربی در دسترس مفسران دوره اسلامی قرار داشت، نظر فیلسوفان دوره اسلامی را به خود جلب نکرد. اگرچه، چنان‌که خواهیم گفت، برخی از مفسران و فیلسوفان دوره اسلامی، در نوشته‌های اخلاقی خود به اهمیت زندگی مدنی در تحقق اخلاق اشاره کرده‌اند، اما این اشاره بیشتر از آن‌که بر پایه فهم درست اندیشه اخلاقی ارسطو و پیوند اخلاق و سیاست بوده باشد، در حاشیه مباحث و فرعی بود. شاید، مهم‌ترین دلیل این امر آن باشد که سیاست ارسطو که اخلاق نیکوماخی چونان دیباچه‌ای بر آن نوشته شده بود، در آغاز دوره اسلامی، به عربی ترجمه نشد و این فقدان ترجمه، افزون بر این‌که از دیدگاه تحول‌آمی اندیشه سیاسی در دوره اسلامی، ضایعه‌ای بزرگ

1. EN, I, 1094 b 11.

2. EN, X, 1181 b 20-23.

3. EN, X, 1179 a 33 sq.

بود، از نظر درک و تفسیر اخلاق نیکوماخسی نیز نمی‌توانست بی‌تأثیر باشد. گفتیم که در فلسفه سیاسی ارسطو، اخلاق دیباچه‌ای بر سیاست، و سیاست دانش برین و سامان‌بخش اخلاق است. از این‌رو، برای دوری از اطناب، در توضیح فلسفه سیاسی نیز تنها به نکته‌هایی اشاره خواهیم کرد که با این بحث مقدماتی پیوند سیاست و اخلاق در اخلاق نیکوماخسی مرتبط است. نکته مهم در فلسفه سیاسی ارسطو، با توجه به آنچه درباره پیوند اخلاق و سیاست گفته شد، نظر معلم اول درباره سرشت رابطه سیاسی است. موضوع بحث سیاسی ارسطو، چنان‌که در مورد افلاطون نیز گفته شد، شناخت بهترین نظام سیاسی یا شیوه فرمانروایی است. غایت دانش سیاسی بحث درباره بهترین نظام فرمانروایی و شرایط تحقق آن است، زیرا قانونگذار خوب باید مطلق بهترین نظام فرمانروایی را به عنوان سرمشق و نمونه‌ای عالی در نظر داشته باشد تا بتواند، تا جایی که ممکن است، در عمل، به آن نزدیک شود.^۱ ارسطو، چنان‌که از این سخن می‌توان دریافت، در توضیح نسبت آرمان و واقعیت، با افلاطون همسخن است، اما نتایجی که ارسطو از این بیان در توضیح بهترین نظام مطلوب می‌گیرد، با دریافتی که افلاطون از آن داشت، تفاوتی اساسی دارد. دو نظام متفاوت فلسفه سیاسی ارسطو و افلاطون، در مورد بحثی که این‌جا می‌آوریم، به طور کلی، ناظر بر تأکید بر رابطه سیاسی به دور از زور و قهر و نفی تغلب سیاسی است و آن دو، به‌رغم اختلاف‌هایی که در مبانی فلسفی با یکدیگر دارند، سیاست یا مناسبات شهروندی را نفی تغلب می‌دانند. در فصل دوم، تفصیل نظر افلاطون را آورده‌ایم، اما ارسطو، در آغاز دفتر نخست سیاست، با اشاره‌ای به نظر افلاطون^۲ درباره یکسانی وجوه متنوع قدرت، در شهر و در خانواده، می‌نویسد: «آنان که گمان برده‌اند که مقام شهریار، فرمانروای شهر،^۳ رئیس خانواده و خدایگان بنده یکی است، اشتباه کرده‌اند.

1. *POL*, IV, 1288 b 22 sq.

2. *P*, 258 e; Xénophon, *Mémorables*, III, 12; 6, 14.

۳. ارسطو واژه یونانی politikos را به کار گرفته که به معنای کسی است که مناصب

در واقع، آنان گمان کرده‌اند که تمایز میان این مناصب ناظر بر شمار بسیار یا کم [افرادی است که بر آنان فرمان رانده می‌شود] و نه تفاوت نوعی. بدین سان، اگر کسی بر شمار کم فرمان راند، خدایگان، اگر بر اندکی بیشتر فرمان راند، رئیس خانواده و چنان‌که بر گروه بزرگی از افراد فرمان راند، شهیار یا فرمانروای شهر خواهد بود، گویی که میان خانواده‌ای بزرگ و شهری کوچک تمایزی وجود ندارد، و تمایز میان شهیار و فرمانروای شهر نیز در آن است که شهیار خود قدرت را به دست گرفته است، اما فرمانروای شهر برابر قواعد دانشی فرمان می‌راند که مطابق آن هر کس به تناوب فرمانروا و فرمانبردار می‌شود.^۱ به دنبال این بیان، ارسطو برای نشان دادن نادرستی سخن افلاطون، در یکسانی وجوه متنوع قدرت و با پی‌گیری روش تحلیلی خود، به طرح مسئله خاستگاه و آبشخور قدرت می‌پردازد تا وجوه متنوع قدرت را با توجه به جایگاه زایش آن توضیح دهد. از این بررسی که به مسئله سرشت بردگان و آزادمردان مربوط می‌شود، ارسطو چنین نتیجه می‌گیرد: «بدین سان، می‌توان نتیجه گرفت که به خلاف آنچه برخی گفته‌اند، قدرت خدایگان و فرمانروای شهر (despoteia kai politiké) یکی نیست، هم‌چنان‌که دیگر قدرت‌ها نیز یکی نیستند، زیرا یکی بر کسانی فرمان می‌راند که بر حسب طبیعت آزادند و دیگری بر بردگان فرمان می‌راند. از آن‌جا که در خانواده جز یک تن دستور نمی‌دهد، قدرت رئیس خانواده نوعی سلطنت است، در حالی که قدرت سیاسی بر مردمان آزاد و برابر اعمال می‌شود.^۲

ارسطو، در مخالفت با دیدگاه افلاطونی یگانگی سرشت اقتدار خدایگان و فرمانروای سیاسی، به طور کلی، تمایزی میان دو نوع اقتدار و دو شیوه اعمال آن وارد می‌کند: ارسطو، نوع نخست را سروری خدایگان بر بنده - یا به

شهری - یعنی مقامات سیاسی - را بر عهده دارد. مترجمان عربی آغاز دوره اسلامی این اصطلاح را به «المدنی» ترجمه کرده‌اند. در نوشته‌های فارابی، و نیز در رساله‌هایی مانند اخلاق ناصری، اصطلاح «مدنی» به همین معنا به کار رفته است.

1. POL, I, 1252 a 7-17. 2. POL, I, 1255 b 16-20.

اصطلاح قدما رابطهٔ تغلب (arché despotiké) - و نوع دوم را مناسبات شهروندی یا فرمانروایی به معنای دقیق کلمه (arché politiké) می‌خواند.^۱ معنای درست تمایزی را که ارسطو، میان سیاست و تغلب وارد می‌کند، در صورتی می‌توان درک کرد که مضمون فرمانروایی، یا رابطهٔ سیاسی به معنای دقیق کلمه، روشن شده باشد: در واقع، فرمانروایی بر آزادمردان، از بنیاد با رابطهٔ میان خدایگان و بنده متفاوت است و این تمایز، بیش از آن‌که برخاسته از ظاهر رابطه، یعنی فرمانروایی، باشد، اگر بتوان به مسامحه گفت، ناظر بر مضمون آن است، زیرا فرمان یا به سود کسی است که فرمان می‌دهد و یا به سود کسانی است که فرمان می‌برند و تنها آن‌جا که فرمان ناظر بر سود فرمانبران باشد، رابطهٔ سیاسی است و گرنه رابطهٔ خدایگانی و بندگی خواهد بود.^۲ پیش از آن‌که معنای فرمانروایی درست را از دیدگاه ارسطو توضیح دهیم، باید به این نکته نیز اشاره کنیم که غایت رابطهٔ سیاسی یا مناسبات شهروندی، در نزد معلم اول، آسایش و آرامشی است که با تغلب و تجاوز از بنیاد متفاوت است. ارسطو، نه تنها رابطهٔ مبتنی بر تغلب در میان افراد را ستمگری می‌داند، بلکه آن را به عنوان حکم کلی بر رابطهٔ میان ملت‌ها نیز جاری کرده و، بار دیگر، با تفسیر ویژه‌ای که از اندیشهٔ سیاسی افلاطون عرضه می‌کند، با نقادی از ستایش افلاطون و کُسنُفون از اسپارتیان می‌نویسد که «برخی از نویسندگان اخیر نیز همین نظر را پذیرفته و، در واقع، با ستایش از اصول حکومتی اسپارتیان، هدف قانونگذار آن را بسیار ستوده‌اند که چنان قانونی برقرار کرده بود که جز جنگ و چیرگی از آن بر نمی‌خاست. ردّ این نظر با استدلال مشکل نیست و امروزه واقعیت‌ها نیز نادرستی آن را اثبات کرده است.»^۳ آن‌گاه، ارسطو، در ادامهٔ سخن خود، با اشاره به پایان دورهٔ شکوهمندی اسپارتیان و علل و اسباب فروپاشی امپراتوری آنان می‌نویسد: «اکنون که روزگار فرمانروایی اسپارتیان به سر آمده و سعادت از میان آنان

1. *POL*, III, 1277 a 34-1277 b 16. 2. *POL*, VII, 1333 a 1-11.

3. *POL*, VII, 1333 b 10-17.

رخت بر بسته است، آشکارا دریافته‌ایم که قانونگذار آنان خوب نبوده است. افزون بر این، چه نمایش خنده‌داری است وضع آنان! در حالی که اسپارتیان قانون‌های قانونگذار خود را حفظ کرده‌اند، و هیچ چیز آنان را از عمل به آن قانون‌ها باز نمی‌دارد، آنان زیبایی‌های زندگی را از دست داده‌اند.^۱ سخن ارسطو و ارزیابی او از بهترین شیوهٔ فرمانروایی، مانند افلاطون که بیشتر به نظریه‌پردازی سیاسی می‌پردازد تا تحلیلی با تکیه بر واقعیت تاریخی، این است که نویسندگان، دربارهٔ بهترین نظام حکومتی، یعنی نظامی که باید به دیدهٔ قانونگذار، ارجمندتر از دیگر نظام‌های حکومتی باشد، اشتباه کرده‌اند و آنچه بر مبنای گذشتهٔ تاریخی و استنتاج عقلی می‌توان گفت، این است که «فرمان راندن بر آزادگان با فضیلت سازگارتر است تا قدرت خودکامگان».^۲ این ارزیابی نه تنها دربارهٔ رابطهٔ میان شهروندان درست است، بلکه ارسطو، آن را در رابطهٔ میان دولت‌ها نیز صادق می‌داند: «افزون بر این، شایسته نیست که شهری را که بر همسایگان خود چیرگی جسته است، سعادت‌مند بدانیم و فرمانروای آن را ستایش کنیم، زیرا این آفت بزرگی است. در واقع، بدیهی است که آن‌که از میان شهروندان در توان داشته باشد، کوشش خواهد کرد در شهر خود نیز قدرت را به دست گیرد».^۳

با توجه به نتایجی که از این اشاره به غایت مناسبات شهروندی یا رابطهٔ سیاسی می‌توان گرفت، بار دیگر، باید به سخن ارسطو دربارهٔ سیاست بازگردیم و برخی از سخنان او دربارهٔ سیاست را با دقت بیشتری مورد بررسی قرار دهیم. گفتیم که در فلسفهٔ سیاسی ارسطو، اخلاق چونان دیباچه‌ای بر سیاست است و معنای این سخن، با توجه به بحث کنونی ما، آن است که تحلیل فضیلت نیز، در جای خود، چونان دیباچه‌ای بر تحلیل رابطهٔ سیاسی است و بر آن تقدم دارد. با تکیه بر چنین دریافتی از پیوند اخلاق و سیاست می‌توان گفت که سیاست عاری از تغلب تنها بر شالودهٔ فضیلت‌های فردی بنیاد گذاشته

1. *POL*, VII, 1333 b 22-26.2. *POL*, VII, 1333 b 28-29.3. *POL*, VII, 1333 b 29-34.

می‌شود: به سخن دیگر، اگر اخلاق، زمینه سیاست و شالوده استوار آن باشد، در این صورت، سیاست، یا مناسبات شهروندی، جایی آغاز می‌شود که گستره فراخ تغلب به پایان رسیده باشد. بدین سان، ارسطو از این مقدمات نتیجه می‌گیرد که غایت سیاست و مناسبات شهروندی صرف زیستن نیست، بلکه زندگی سعادتمندانه است.^۱ «پس، آشکار است که شهر (polis) صرف اشتراک مکان نیست که برای ممانعت از بیدادگری افراد بر یکدیگر و یا برای آسانی داد و ستد ایجاد شده باشد. تردیدی نیست که برای ایجاد شهر همه این شرایط باید وجود داشته باشد، اما حتی اگر همه آن‌ها تحقق پیدا کرده باشد، از جمع آمدن آن شرایط شهر فراهم نمی‌آید، زیرا شهر گرد آمدن برای زندگی سعادتمندانه است، یعنی غایت شهر کمال زندگی و خودکفایی برای خانواده‌ها و نسل‌هاست. بدیهی است که این امر بدون این‌که همه در یک مکان زیست و زناشویی کنند، ممکن نخواهد شد. از این جاست که در شهرها خویشاوندی‌ها، کانون‌های خانوادگی، آیین‌های دینی و دیگر فعالیت‌های زندگی جمعی به وجود آمده است. بنابراین، خاستگاه همه این مناسبات دوستی (philia) است، زیرا دوستی انتخابی سنجیده برای با هم زیستن است. پس، غایت شهر زندگی سعادتمندانه است، در حالی‌که مناسباتی که از آن‌ها یاد کردیم، ناظر بر این غایت‌اند.»^۲ زندگی سعادتمندانه مفهوم بنیادین اخلاق و سیاست ارسطویی است و از آن‌جا که جز از راه عمل به فضیلت، که موضوع بحث اخلاق است، نمی‌توان به آن دست یافت، دریافت ارسطویی از اجتماع سیاسی، یکسره، با دریافت اندیشه سیاسی جدید از دولت متفاوت است. ارسطو، در آغاز فقره‌ای که پیشتر آوردیم، از پیش، دریافت اندیشه سیاسی جدید از دولت را – چنان‌که به عنوان مثال در نزد هابز می‌توان یافت – مورد نقادی قرار می‌دهد: در فلسفه سیاسی ارسطو، اجتماع سیاسی، وجهی اثباتی دارد و نمی‌توان آن را به وجه سلبی دولت‌های لیبرال، در اندیشه سیاسی جدید، فروکاست؛ غایت

1. POL, III, 1278 b 18-30.

2. POL, III, 1280 b 29-1281 a 2.

اجتماع سیاسی، عمل به فضیلت و نیل به زندگی سعادت‌مندان است و نه جلوگیری از دست‌درازی دیگران به جان و مال شهروندان. شالوده اجتماع سیاسی، در نزد ارسطو، دوستی یا به تعبیر فیلسوفان دوره اسلامی «محبت» است و نه ترس از مرگ ناگوار و فرار از آن، چنان‌که هابز در آغاز دوران جدید می‌گفت.

ضابطه‌ای را که ارسطو در بازشناختن نظام‌های سیاسی درست از منحرف و تشخیص و تعیین بهترین نظام سیاسی وارد می‌کند، مفهوم بنیادین «مصلحت عمومی» (to koiné sumpheron) است. در دفتر سوم رساله سیاست، ارسطو، پیش از آوردن تفصیل نظر خود درباره بهترین نظام سیاسی، در اشاره‌ای به ضابطه «مصلحت عمومی» به عنوان مفهوم بنیادین فلسفه سیاسی می‌نویسد: «پس، روشن است که نظام‌هایی که به مصلحت عمومی نظر دارند، با توجه به عدالت در معنای مطلق آن، نظام‌هایی درست، [اما] نظام‌هایی که تنها به نفع فرمانروایان نظر دارند، نظام‌هایی نادرست‌اند، یعنی نظام‌هایی که از نظام‌های درست انحراف پیدا کرده‌اند: این نظام‌های سیاسی نظام‌هایی خودکامه‌اند، در حالی‌که شهر اجتماع آزادمدان است.^۱ مصلحت عمومی، چنان‌که ارسطو در جای دیگری از رساله سیاست توضیح می‌دهد، همان خیر در مناسبات شهروندان یا خیر در قلمرو شهر است (politikou agathon) که در نظر ارسطو، با عدالت مطلق یکی است^۲ و حال آن‌که عدالت نسبی به نفع خصوصی توجه دارد.^۳ نظام‌های سیاسی منحرف نیز مانند افراد که نفع خصوصی خویش را در نظر دارند، نفع فرمانروایان را تأمین می‌کند و، بنابراین، به عدالت از دیدگاهی خصوصی توجه دارد و نه به عدالت مطلق.^۴ قانونگذاران این «مصلحت عمومی» را در نظر دارند و امر عادلانه را امری می‌دانند که نفع همگان در آن لحاظ شده باشد.^۵ «مصلحت عمومی»، به گونه‌ای که ارسطو در سیاست، به عنوان مفهوم بنیادین فلسفه سیاسی مطرح می‌کند، بر طبقه‌بندی وی از

1. *POL*, III, 1279 a 17-21.

2. *POL*, III, 1282 b 17.

3. *POL*, III, 1282 a 2.

4. *POL*, III, 1284 b 24.

5. *EN*, VIII, 1160 a 11.

نظام‌های سیاسی اشراف دارد و، از این‌رو، طبقه‌بندی نظام‌های سیاسی، در رساله سیاست ارسطو، نه از دیدگاه صورت نظام‌های سیاسی، بلکه با توجه به مضمون آن‌ها انجام می‌گیرد. طبقه‌بندی نظام‌های سیاسی، از سویی، با توجه به کمیت هیأت حاکمه انجام می‌شود: «نظام سیاسی (politeia) ترتیب (taxis) فرمانروایان یک شهر و بویژه ترتیب فرمانروایانی است که در همه امور اختیار تام دارند. پس، همه جا هیأت فرمانروایان سیاسی (politeuma) عالی‌ترین قدرت شهر را در دست دارند و، بنابراین، نظام سیاسی همان هیأت فرمانروایان است. منظور من این است که، به عنوان مثال، در دموکراسی‌ها، مردم فرمانروا هستند (kurion ho démon) و بر عکس، در الیگارشی‌ها، گروه کوچکی از مردم، از این‌رو، می‌گوییم که این دو نظام سیاسی، متفاوت‌اند و این سخن را در مورد دیگر نظام‌ها نیز خواهیم گفت.»^۱ البته، تعیین سهم مردم در دستیابی به قدرت سیاسی و تعریف نظام سیاسی با توجه به هیأت فرمانروایان تمامی سخن ارسطو نیست، زیرا فرمانروایی مردم و یا گروهی از مردم می‌تواند از دیدگاه محتوای نظام سیاسی دو وجه داشته باشد: این فرمانروایی، اگر با تأمین «مصلحت عمومی» توأم شود، نظام سیاسی فراهم آمده از آن نظام سیاسی درست خواهد بود، خواه این فرمانروایی در دست یک نفر باشد، و خواه همه یا گروهی از مردم به صورت هیأت فرمانروایان سیاسی سامان یافته باشند. از سویی، ارسطو این موضوع را از دو دیدگاه متفاوت، اما ناظر بر هدفی یگانه توضیح می‌دهد. ارسطو، آن‌جا که از تمایز تغلب و رابطه سیاسی به معنای دقیق کلمه سخن می‌گوید، تأمین نفع شخصی فرمانروا را ویژگی تغلب و تأمین «مصلحت عمومی» را ویژگی فرمانروایی بر آزادمردان می‌داند: «در حقیقت، اگرچه در اقتدار خدایگان نفع مشترکی میان خدایگان طبیعی و بنده طبیعی وجود دارد، اما آن نفع مشترک بیشتر به سود خدایگان است و سودی که به بنده می‌رسد، تصادفی است.»^۲ در گونه دوم فرمانروایی که شامل رابطه

1. POL, III, 1278 b 8-15; POL, IV, 1289 a 15 sq. 2. POL, III, 1278 b 33-36.

خانوادگی و مناسبات سیاسی هر دو می‌شود، هدف از فرمانروایی تأمین مصلحت مشترک فرمانروایان و فرمانبرداران است: «اما اقتداری که کسی بر فرزندان، همسر و دیگر افراد خانوادهٔ خود دارد، و ما اقتدار خانوادگی می‌نامیم، بدون تردید، به نفع کسانی اعمال می‌شود که از او فرمان می‌برند، یا برای نفعی مشترک میان آن دو، اما بیشتر به نفع کسانی که اقتدار بر آنان اعمال می‌شود، چنان‌که در دیگر صناعات مانند پزشکی و ورزش می‌توان دید. در این صناعات نیز نفع کسانی که به آن‌ها اشتغال دارند، به طور تصادفی، تأمین می‌شود، زیرا هیچ چیز نمی‌تواند آموزگاری را از آن بازدارد که گاه خود در صف آموختگان درآید، به همان گونه که کشتیان همواره در شمار ناویان نیز هست. اگرچه آموزگار یا کشتیان مصلحت کسانی را تأمین می‌کنند که از دستورهای آنان پیروی می‌کنند، اما آن‌گاه که آن دو در صف آموختگان درآیند، آنان نیز از منافع حرفهٔ خود بهره‌ای می‌برند. یکی از آنان در صف آموختگان و دیگری در صف ناویان قرار می‌گیرد.»^۱

از سوی دیگر، ارسطو، در طبقه‌بندی نظام‌های سیاسی، تأمین «مصلحت عمومی» را با ضابطهٔ شمار فرمانروایان توأم می‌آورد و نظام سیاسی درست را بیشتر از آن‌که از مجرای شمار فرمانروایان تعریف کند، با تکیه بر ضابطهٔ تأمین «مصلحت عمومی» می‌شناساند. بدین سان، اگر فرمانروای یگانه، همه یا گروهی از مردم، «مصلحت عمومی» را برتر از نفع خصوصی بدانند، نظام حکومتی درست خواهد بود، هرچند که این نظام سیاسی صورت حکومت پادشاهی، اشرافی یا جمهوری به خود گرفته باشد، اما اگر نفع خصوصی برتر از «مصلحت عمومی» شمرده شود - حتی اگر مانند حکومت جمهوری، اکثریت مردم فرمانروا باشند - نظام سیاسی منحرف خواهد بود. «از آن‌جاکه نظام سیاسی و هیأت فرمانروایان سیاسی یکی است و این هیأت، فرمانروای شهرها هستند، به ضرورت، این هیأت فرمانروا یا یک فرد یگانه است یا

1. POL, III, 1278 b 38-1279 a 8.

گروهی و یا انبوه شهروندان. آن‌گاه که این فرد، گروهی یا انبوه شهروندان برای تأمین مصلحت عمومی فرمان برانند، این نظام‌های سیاسی، به ضرورت، درست‌اند، اما آن‌گاه که این نظام‌ها، نفع خصوصی یک فرد یا گروهی و یا همگان را در نظر داشته باشند، منحرف‌اند، زیرا یا باید کسانی را که در زندگی شهر سهمی دارند، شهروند ننمایند و یا باید از امور مشترک به آنان سهمی داد.^۱ این دریافت از نظام‌های سیاسی که مفهوم «مصلحت عمومی» را عمده‌ترین ضابطه تمیز نظام‌های درست از نظام‌های منحرف می‌داند، مبین گرایش آزادی‌خواهانه فلسفه سیاسی ارسطو و پیشنهادهایی است که او برای اصلاح نظام شورایی آن مطرح می‌کند. گفتیم که ارسطو سه نظام سیاسی درست را از نظام‌های منحرف تمیز داده است. اینک، باید این نکته را بر سخن پیشین خود بیفزاییم که ارسطو از میان نظام‌های سه‌گانه پادشاهی، اشرافی و جمهوری - که او با نام عام نظام حکومتی یا پلی‌تیا (politeia) یعنی دموکراسی می‌خواند - گونه‌ای اخیر را بر دو گونه نخست ترجیح می‌دهد. اگرچه ارسطو می‌گوید که در نظام پادشاهی فضیلت آسان‌تر به دست می‌آید، و پادشاه دادگر از انبوه مردم بافضیلت‌تر است، اما این امر مهم را نیز از نظر دور نمی‌دارد که پادشاه، به عنوان فرد، حتی اگر به زیور فضیلت آراسته باشد، می‌تواند به آسانی به فساد کشانده شود و حال آن‌که انبوه مردم، هم چون آب فراوان، که دیرتر آلوده می‌شود، به آسانی دستخوش تباهی نمی‌شوند.^۲ ارسطو، آزادمردان را افرادی همانند و برابر می‌داند و بر آن است که «میان مردمی همانند و برابر نه سودمند و نه رواست که یک تن بر همگان فرمان براند، خواه آن مردم قانونی میان خود نداشته باشند و شهریار به جای قانون بنشیند؛ و خواه قانون داشته باشند؛ خواه هم شهریار و هم پیروان او مردمی نیک‌سرشت باشند و خواه بدسرشت. نیز روا نیست که حتی هنگامی که فرمانروا بر پیروان خود در فضیلت‌ها برتری داشته باشد، بر آنان حکومت

1. *POL*, III, 1279 a 25-32; cf. *POL*, IV, 1290 a 7-13.

2. *POL*, III, 1286 a 31-34.

کند، مگر این‌که شیوهٔ خاصی لحاظ شود.^۱

تأکید ارسطو بر اهمیت نظام مردمی و ارزیابی واقع‌بینانهٔ وی از سرشت افراد انسانی موجب شده است که به خلاف افلاطون، در توضیح نظام سیاسی مطلوب، طرحی از نظام آرمانی و دست‌نیافتی را دنبال نکند. دریافت ارسطویی از انسان، بی‌آن‌که بیش از حد خوش‌بینانه باشد، کمابیش، واقع‌بینانه است، زیرا در نظر او، حاکمیت سیاسی، به خلاف اندیشهٔ سیاسی جدید، ناشی از فرد نیست، بلکه منبعث از جماعتی است که افراد آن، اگرچه، به ضرورت، باتقوا و بافضیلت نیستند، اما آن‌گاه که در میان جمع می‌آیند، می‌توانند خدمتگزاران صدیق شهر خود باشند. پس، طبیعی است که همگان در اتخاذ عالی‌ترین تصمیم‌ها شرکت جویند، زیرا مردم از بیشترین شمار افرادی تشکیل می‌شود که حاکمیت منبعث از آن‌هاست،^۲ «زیرا آن‌گاه که مردم گرد هم آیند، درکی درست از امور پیدا می‌کنند، و چون با بهترین مردمان بیامیزند، به شهر سود می‌رسانند، چونان خوراک ناپاک که چون با خوراک پاک آمیخته شود، بیشتر از اندکی خوراک پاک مفید می‌افتد. بر عکس، چون هر فردی جدا از دیگران در نظر گرفته شود، داورى او نسنجیده خواهد بود.^۳ با تکیه بر این مقدمات نظری، ارسطو، بیشتر از آن‌که به حکومت فرد یا افراد باور داشته باشد، حکومت قانون را بهترین نظام سیاسی می‌داند و آن را حکومت خداوند و خرد می‌داند، در حالی که حکومت یک فرد، حکومت دَد است، زیرا حتی بهترین مردمان نیز در دام خواهش‌ها که از ویژگی‌های ددان است، اسیر می‌شوند، اما قانون خردی است که از خواهش‌هایی یافته است.^۴ اگرچه ارسطو، در فقراتی از رسالهٔ سیاست، مانند افلاطون در رسالهٔ مرد سیاسی،^۵ این

1. *POL*, III, 1288 a 1-5. 2. *POL*, III, 1282 a 34-41.

3. *POL*, III 1281 b 34-38.

4. *POL*, III, 1287 a 28-32.

۵. آن‌جا که افلاطون در رسالهٔ مرد سیاسی (*P*, 297 a-b) از خصلت کلی قانون و انتزاعی بودن آن سخن می‌گوید، رئیس مدینه را که عین قانون و تجسم ناموس است، برتر از قانون می‌داند. بر عکس، در نظر ارسطو قانونگذار نباید در ایجاد قانون به مباحث جزئی و موارد خاص نظر داشته باشد، زیرا این موارد در قلمرو رایزنی قرار می‌گیرد و نه

فرض را می‌پذیرد که اگر فرزانه‌ای پا به عرصه وجود بگذارد، از آن‌جا که او عین قانون است، می‌تواند فراتر از قانون باشد،^۱ اما در اندیشه او، به هر حال، حاکمیت همگان، یا گروهی از افراد، در بهترین حالت، حاکمیت قانون است و هیچ امری وجود ندارد که حکومت قانون بر آن جاری نباشد.^۲ «چنین می‌نماید که آن‌که حکومت قانون می‌خواهد تنها در جستجوی حکومت خداوند و خرد است، اما آن‌که حکومت فردی را طلب می‌کند، می‌خواهد حکومت حیوانی وحشی را بیفزاید، زیرا هوس‌های آدمی جز این نیست، و هوس‌های آدمی فرمانروایان را حتی اگر بهترین مردمان باشند، از راه راست منحرف می‌کند. از این‌رو، قانون خردی است که از هر هوسی عاری است.»^۳ تأکید ارسطو بر اهمیت حکومت قانون با تکیه بر این دیدگاه اساسی انجام می‌گیرد که بهترین زندگی در شرایطی تحقق پیدا می‌کند که در گستره «بهترین نهادهای سیاسی»^۴ انجام گرفته باشد و از این دیدگاه است که ارسطو، اخلاق را دیباجه‌ای بر سیاست می‌داند. سعادت فرآورده بهترین زندگی است و، بنابراین، نیازمند شرایط بیرونی و عینی است تا در آن تحقق پیدا کند. به خلاف خداوند که سعادت و شادمانی او به امور بیرونی وابسته نیست، بهترین شهر، هم‌چنان‌که بهترین مرد، جز از راه عمل به فضیلت به سعادت نایل نمی‌آید و سرشت فضیلت و سعادت مرد و شهر یکی است که همانا میانه‌روی، دادگری و خردمندی است.^۵ بدین سان، بحث درباره سعادت انسان، بیشتر از آن‌که اخلاقی باشد، سیاسی است، زیرا عمل به فضیلت نیازمند بهترین نظام سیاسی است تا فرد بتواند در درون آن، از راه نیک‌کرداری، به سعادت نایل آید.

قانون‌گذاری. *POL*, III, 1287 b 20-32 چنان‌که ارسطو در کتاب *مابعدالطبیعه* توضیح داده است، علم ناظر بر کلیات است و خود او نیز در رساله سیاست بحث در کلیات نهادهای سیاسی را مطرح کرده است، اما جزئیات تحقق آن‌ها را به یاری بخت و صدفه واگذار می‌کند. *POL*, VII, 1331 b 19-22

1. Pierre Aubenque, « Théorie et politique », *La Politique d'Aristote*, p. 109 sq.
2. *POL*, IV, 1292 a 33.
3. *POL*, III, 1287 a 29-33; cf. *EN*, X, 1177 b 26 sq. Platon, *Lois*, IV, 713 e.
4. *POL*, VII, 1323 a 18. 5. *POL*, VII, 1323 b 34-5.



فلسفه سیاسی ارسطو واپسین کلام در تاریخ فلسفه در دوره یونانی بود. معلم اول، به خلاف سقراط و افلاطون، شهروند آتنی نبود: او از بیگانگان ساکن آتن بود و، از این رو نمی‌توانست در زندگی سیاسی شهر آتن مشارکت داشته باشد. وانگهی، ارسطو به عنوان شهروند مقدونیه که پیوندهایی نیز با فیلیپ، شاه مقدونیه، داشت، در دوره‌ای از زندگی خود به آموزگاری فرزند او اسکندر درآمد و همین اسکندر، از آن پس، شهرهای در حال زوال و تلاشی یونانی را، همانند نظام شاهنشاهی ایرانیان، به امپراتوری واحدی تبدیل کرد و به خلاف اصول بنیادین اندیشه فلسفی و سیاسی یونانی که میان یونانیان و بربرها به تمایزی طبیعی قائل بود، سرزمین‌های بربرها را به امپراتوری خود ضمیمه کرد و با اعتقاد به برابری یونانیان و بربرها کوششی در جهت بنیادگذاری شاهنشاهی جهانی کرد. بدین سان، نظریه پردازی ارسطو درباره فلسفه سیاسی، نه با توجه به الزامات عمل سیاسی و شهروندی، بلکه با تکیه بر سرشت اندیشه فلسفی، در عالم نظر، صورت گرفت. ارسطو، در دو رساله سیاست و اخلاق نیکوماخی، کوشش کرد، در قلمرو نظر، تعادلی میان نظر و عمل و زندگی شهروندی و مشاهده نظری ایجاد کند، اما واپسین دهه زندگی معلم اول، مناسبات شهروندی، به گونه‌ای که در شهرهای یونانی در فاصله سده هفتم تا سده چهارم پیش از میلاد سامان یافته بود، به دست نامدارترین شاگرد او از میان رفت و نظام شاهنشاهی جانشین آن شد. اگرچه دو دبستان فلسفی پراهمیتی که پس از مرگ ارسطو تا تأسیس حوزه افلوپینی و نوافلاطونی در دوره یونانی بنیاد گذاشته شد، توجهی به بسط برخی از وجوه فلسفه ارسطویی داشتند، اما با فروپاشی شهرهای یونانی جایی برای تأمل در سرشت پیوندهای شهروندی باقی نمانده بود و، بدین سان، با مرگ ارسطو، بویژه در دوره یونانی مآبی، فلسفه سیاسی نظام شورایی و مناسبات شهروندی

نیز دستخوش زوال شد. چنان‌که یکی از مفسران آثار ارسطو به درستی گفته است، با مرگ ارسطو، در برابر زندگی معطوف به مشاهده نظری دوگانه زندگی عملی قرار گرفت: نخست، مناسبات شهروندی و دیگر، زندگی اخلاقی، و، بدین سان، آنچه فرزاندگی عملی سقراط نامیده شده بود، در گذر زمان به همین زندگی اخلاقی فروکاسته شد.^۱ این توجه به زندگی اخلاقی در فلسفه دوره یونانی‌مآبی، برای بسط فلسفه در دوره اسلامی دارای اهمیتی ویژه است، زیرا چنان‌که خواهد آمد، انتقال میراث فلسفی یونانی به طور عمده از مجرای تفسیرهای دوره یونانی‌مآبی و از آن پس از طریق تفسیرهای فیلسوفان مسیحی و باطنی‌مشرک انجام شد. در دو بخش دیگر این دفتر اشاره‌هایی به دگرگونی‌هایی که فلسفه سیاسی یونانی در جریان بسط آن در دوره اسلامی پیدا کرد، خواهد آمد. به دنبال انتقال میراث فلسفه سیاسی یونانی و بسط آن در دوره اسلامی نیز به تدریج تهذیب اخلاق در برابر زندگی معطوف به مشاهده نظری قرار گرفت و، بدین سان، نه تنها به پیوندی که ارسطو میان اخلاق و سیاست برقرار کرده بود، التفاتی نشد، بلکه سیاست از قلمرو بحث‌های نظری طرد شد و تهذیب اخلاق فردی جانشین زندگی عملی و بویژه مناسبات شهروندی شد.

در دوره یونانی‌مآبی که از مرگ اسکندر تا الحاق یونان به رُم باستان به عنوان یکی از استان‌های آن در میانه سده دوم میلادی ادامه داشت، به دنبال فروپاشی نظام شهرهای یونانی، شهروند جداشده از فضای شهروندی دستخوش انزوا و تنهایی شد و، از این رو، مسئله سعادت فرد و نه پیوندهای شهروندی و مدنی به اساسی‌ترین بحث فلسفه تبدیل شد که، با توجه به شرایط ایجاد شده در مناسبات اجتماعی، در مدینه جهانی (kosmopolis) یا پادشاهی جهانی قابل تحقق بود. در این دوره، حکیم، به خلاف دوره یونانی اهل تأمل در مدینه و قانونگذار نیست، بلکه فرزانه‌ای تنهاست. دو دهه پس از مرگ

1. Pierre Aubenque, *La prudence chez Aristote*, p. 19.

ارسطو، اپیکور، بنیادگذار مهم‌ترین دبستان فلسفی دوره یونانی‌مآبی، پیروان خود را که با فرار از انقلاب زمان و وضع پر آشوب زمانه به او پناهنده شده بودند و با زندگی زاهدانه اعتنایی به زندگی بیرونی نداشتند، در باغی دلگشا گرد آورد. سِنِک از اپیکور نقل کرده است که می‌گفت: «مرد فرزانه، هرگز، در امور عمومی مداخله نخواهد کرد، مگر آن‌که شرایط او را مجبور کرده باشد».^۱ اپیکور، به پیروی از اصول فلسفه خود، از زندگی اجتماعی رویگردان بود، اعتقاد داشت که فرزندان باید خود را از «بندگی اشتغالات خانگی و امور عمومی» رها کنند و در واقع او اعتقاد داشت که چنان فاصله‌ای میان جماعت و مردم فرزانه وجود دارد که، به هیچ وجه، نمی‌توان میان آن دو را جمع کرد. او می‌گفت: «هرگز، علاقه‌ای نداشته‌ام جماعت مرا عزیز بدانند، زیرا من از آن‌چه جماعت عزیز می‌دارند، اطلاعی ندارم، اما آن‌چه من می‌دانم، از فهم جماعت دور است.»^۲ سِنِک از اپیکور نقل کرده است که گفته بود: «آن‌گاه که به اجبار در میان جماعت باشی، در خویش‌ترین خویش غوطه‌ور شو!»^۳ لوکُرس در رساله درباره سرشت چیزها، سه سده پس از مرگ اپیکور، با تجلیل از مقام او در بسط دریافتی نو از فرزاندگی، گفت: «اگر باید به گونه‌ای سخن گفت که شایسته عظمت نوشته‌های او باشد، [باید گفت که] بدون تردید، او خدا بود؛ آری خداوندگاری که نخستین بار چنان شیوه‌ای برای تدبیر امور انسان پیدا کرد که اینک فرزاندگی نامیده می‌شود و با این هنر راستین خداگونه در زندگی انسان آرامش و نور را جانشین طوفان و ظلمت کرد.»^۴ این درک از فرزاندگی، ویژه آموزش‌های اپیکور و باورهای پناهندگان به باغ او نبود؛ در رواق نیز که اندکی پس از دبستان اپیکور به دست زنون تأسیس شد، «آزاد بودن از رنگ تعلق» و کف نفس غایت زندگی عملی تلقی می‌شد و رواقیان از آن به اعراض از هواهای نفسانی یا *apatheia* تعبیر می‌کردند. رواقیان، به

1. *Epicure et les Epicuriens*, p. 152.

2. op. cit. p. 159.

3. G. Rodis-Lewis, *Epicure et son école*, p. 356.4. Luctèce, *De la nature des choses*, V, v, 4-12.

خلاف اپیکوریان، رواق را پناهگاهی امن نمی‌دانستند، بلکه آنان در هر جمعیتی وارد می‌شدند، زیرا در نظر آنان، رواق دبستانی برای آموزش زندگی به معنای عام کلمه، یعنی پیروی کامل از قانون طبیعت بود. در کنار دو دبستان فلسفی آغاز دوره یونانی‌مآبی، واکنش فیلسوفان کلبی و پیش از همه دیوگنس، از فیلسوفان سقراطی، بیشتر جالب توجه بود. این حکیم «خُم‌نشین شراب»، با ترک همه تعلقات، «از دیو و دد ملول»، مانند «شیخ مولانا با چراغی در دست، گرد شهر می‌گشت و انسانی» می‌جست و هم‌چون ملامتیان شعاری برای خود قرار داده بود که به بهترین وجهی مبین پایان آرمان زندگی مدنی فلسفه سیاسی یونانی در دوره شکوفایی آن بود. او می‌گفت: «کوشش من بر آن است که در زندگی به خلاف همگان رفتار کنم»^۱ در دوره یونانی‌مآبی در قلمرو فلسفه سیاسی نوآوری چندانی صورت نگرفت و بویژه با ظهور مسیحیت «هر آن‌چه کهنه بود، درگذشت و ... زندگی نو شروع شد ...»^۲ در آغاز، فلسفه یونانی به دوره مسیحی انتقال یافت، اما با توجه به آن‌چه به اجمال درباره فلسفه سیاسی و اخلاقی ارسطو گفته شد، می‌توان دریافت که چگونه و تا چه اندازه‌ای شالوده فلسفی اندیشه ارسطو و نتایج اخلاقی و سیاسی آن با بسط فلسفه یونانی در درون نظام‌های برآمده از سه شاخه ادیان ابراهیمی نسبتی نداشت. اندیشه فلسفی ارسطو، ناشی از فضای شهرهای یونانی و سامان سیاسی شورایی - یا دموکراسی - آن بود و طبیعی است که در شرایط زوال و تلاشی آن در دوره یونانی‌مآبی، از یک سو، و در دوره مسیحی و اسلامی، از سوی دیگر، نمی‌توانست معنایی داشته باشد. در دو بخش آتی، به تفصیل، از چگونگی انتقال فلسفه سیاسی یونانی و بسط و زوال آن در دوره اسلامی سخن گفته خواهد شد.

1. Rodis-Lewis, op. cit. P. 357.

۲. «دومین نامه پولس رسول به قرنتینان»، آیه ۱۷ از فصل پنجم، به نقل از انجیل ترجمه فارسی ص. ۴۹۱.

بخش دوم

بسط فلسفهٔ سیاسی در دورهٔ اسلامی

فصل چهارم

از بامداد اسلام تا یورش مغولان

تاریخ‌نویس «عصر زرین فرهنگ ایران»، ریچارد فرای، به درستی، گفته است که «جدا کردن دوره‌ای از تاریخ ایران»، که با پیروزی تازیان آغاز می‌شود و با گسترش فرمانروایی سلجوقیان به پایان می‌رسد، «از تاریخ عمومی خلافت اسلامی بسیار دشوار است».¹ ریچارد فرای این ارزیابی را درباره‌ی دگرگونی‌های تاریخ ایران تا سقوط دستگاه خلافت آورده است، اما به نظر می‌رسد که می‌توان آن را به تاریخ اندیشه در ایران نیز تعمیم داد، زیرا هم‌چنان‌که جنبش‌های تاریخی ایران‌زمین در پیکاری با دستگاه خلافت پدیدار شدند، جریان‌های تاریخ اندیشه در دوره‌ی اسلامی نیز در تداوم اندیشه‌ی ایرانشهری و در پیکار با اندیشه‌ای تدوین شد که مفهوم و توجیه مشروعیت خلافت در کانون آن قرار داشت. تاریخ‌نویسان درباره‌ی جنبه‌های اجتماعی-سیاسی رویارویی جنبش‌های ایرانی با دستگاه خلافت و تنش‌های میان خلافت عربی و استقلال سیاسی ایران بررسی‌های بسیار کرده‌اند، اما از آن‌جا که تاکنون درباره‌ی تاریخ اندیشه – در استقلال آن از صرف جنبه‌های تاریخی – در ایران پژوهش مهمی صورت نگرفته، می‌توان گفت که به سبب بی‌التفاتی به دگرگونی‌های تاریخ اندیشه تنش‌های قلمرو اندیشه که هم‌چون پشتوانه‌ای برای دگرگونی‌های تاریخی در این دوره بوده، مغفول مانده است. دگرگونی‌های تاریخ و تاریخ اندیشه، از فروپاشی شاهنشاهی ساسانی تا سقوط ایران‌زمین به

1. Richard Frei, « Introduction », *The Cambridge History of Iran*, vol. 4 : *the period from the Arab invasion to the Saljuqs*, p. XI.

دنبال یورش مغولان، دوره‌ای پراهمیت در تاریخ عمومی ایران است و، در همین دوره، پس از سکوتی دو بیست ساله، عصر زرین فرهنگ ایرانی آغاز شد و آنگاه، با پایان این عصر بویژه با یورش مغولان، سده‌هایی آغاز شد که باید آن سده‌ها را «قرون وسطای ایران» خواند.

از نظر تاریخی، برآمدن سلسله‌هایی از خاندان‌های ایرانی تبار در فاصله واپسین دهه‌های «دو قرن سکوتی» که ایران زمین به بخشی از قلمرو امپراتوری اسلامی تبدیل شد و چیرگی غلامان ترک و مهاجرت‌های تدریجی ترکان که سرنوشت هزارساله تاریخ و اندیشه ایرانی را رقم زد، دوره‌ای بس پراهمیت در تاریخ ایران است. در نوشته‌های تاریخی پیش از یورش مغولان تفصیل حوادث تاریخی این سده‌ها آمده‌است و نویسندگان آن تاریخ‌ها در میان تفصیل حوادث نیز گه‌گاه اشاره‌هایی به معنای آن حوادث برای تاریخ عمومی ایران آورده‌اند. وانگهی، در دهه‌های اخیر، تاریخ نویسان غربی، بر پایه نوشته‌های تاریخی ایرانی و پژوهش‌های جدید در علوم تاریخی، بررسی‌های مهمی انجام داده و پرتوی بر برخی از زوایای دگرگونی‌های تاریخ ایران انداخته‌اند.^۱ تکرار جزئیات حوادث تاریخی که در دو سده فرمانروایی سامانیان و بوییان و ارزبایی دگرگونی‌هایی که با چیرگی غلامان ترک در همه شئون تمدن و فرهنگ ایرانی رخ داد، موضوع این دفتر نیست. در صفحات بسیار اندک این دفتر نیز نمی‌توان همه آن‌چه در کتاب‌های مفصل آمده، تکرار کرد. جزئیات تاریخی در بررسی‌های مفصل تاریخ‌نویسان آمده‌است؛ ما در این جا به نکته‌هایی اشاره خواهیم کرد که در نوشته‌های تاریخی کهن آمده و از نظر تاریخ اندیشه سیاسی و، به طور کلی، از دیدگاه جنبش‌های فکری ایرانیان در پیکار با دستگاه خلافت دارای اهمیت است و می‌تواند پرتوی بر

۱. از میان نوشته‌های خاورشناسان که به زبان فارسی نیز ترجمه شده است، می‌توان به دو اثر زیر اشاره کرد: برتولد اشپولر، تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی؛ ریچارد فرای، عصر زرین فرهنگ ایران. نوشته ریچارد فرای از دیدگاهی که ما در این دفتر دنبال می‌کنیم، دارای اهمیت است و ما بویژه در جای‌جای این فصل به مطالب آن اشاره خواهیم کرد.

دگرگونی‌های تاریخ ایران بیفکند. اهمیت این اشاره‌های گذرا در این است که شاهنشاهی ساسانیان به دنبال ظهور دیانتی نو فروپاشید و با گرویدن ایرانیان به این دیانت جدید، دوره اسلامی تاریخ‌نویسی ایران آغاز شد. از این‌رو، آگاهی‌های ما از تحولات نخستین سده‌های دوره اسلامی محدود به نوشته‌های تاریخ‌نویسانی است که خود به اسلام گرویده بودند و بویژه از زمانی که جنبش‌های فکری ایرانی- شیعی رهبری پیکار علیه دستگاه خلافت را به دست گرفتند، برخی از تاریخ‌نویسان که به مذهب اهل سنت و جماعت بودند، نظر خوشی به رهبران آن جنبش‌ها نمی‌توانستند داشته باشند. مشکل اساسی نخستین سده‌های تاریخ دوره اسلامی ایران به توضیح این واقعیت باز می‌گردد که در چه شرایطی ایران توانست به دنبال فروپاشی ساسانیان، «قُقُنْسُوار»، با تولدی دوباره، زمینه وحدت سرزمینی و استقلال «ملّی» را فراهم کند. تاریخ‌نویسی ایرانی که در چند نوشته تاریخی، «دو قرن سکوت» فرهنگ و تمدن ایرانی به دنبال فروپاشی شاهنشاهی ساسانیان را توصیف کرده و توضیح داده است، با اشاره‌ای به دگرگونی آرایش نیروها میان تازیان و عنصر ایرانی، و ویژگی قُقُنْسُوار تمدن و فرهنگ ایرانی، می‌نویسد: «اعراب که ایران را در یک دوره ضعف و انحطاط سیاسی و اداری آن فتح کردند، اندکی بعد از فتح آن، خود بیش و کم مسخر تمدن و فرهنگ ایران شدند و یک قرن بیش طول نکشید که ققنس ایران از خاکسترهای گذشته آن سر برآورد و آهنگ تازه‌ای ساز کرد. بدین گونه، با طلوع عباسیان، و پیدایش بغداد در مقابل دمشق، عصر عربی خالص در حکومت اسلامی به پایان آمد و رؤیای تجدید گذشته‌ها یک چند خاطر موالی ایرانی را دوباره نوازش داد.»^۱ تفصیل تاریخ دویست‌ساله چیرگی خلافت بر ایران زمین برای ما که به پیکار جنبش‌های فکری ایرانی با دستگاه خلافت نظر داریم، جالب توجه نیست؛ تردیدی نیست که سکوت دویست ساله ایران، بیشتر از آن‌که صرفاً

۱. عبدالحسین زرین‌کوب، تاریخ مردم ایران از ساسانیان تا پایان آل بویه، ج. دوم، ص. ۵۹.

فرهنگی باشد، دوره‌ای از دگرگونی‌های ژرف در اعماق محافل ایرانی بود و در همین دوره زمینه نظری جنبش‌های پیکار با دستگاه خلافت فراهم آمد. بدین سان، در آغاز سومین سده هجری، دگرگونی عمده‌ای در آرایش نیروها و رابطه ناپایدار آن‌ها پدیدار شد و این دگرگونی، ناگزیر، در شرایطی رخ داد که دستگاه خلافت، با پایان دوره آرمانی خلفای راشدین، با تقلید از سرمشق ایران دوره ساسانی از خلافت به سلطنت تبدیل می‌شد.^۱ با این تقلید، به دلیل فقدان سنتی عربی، رابطه‌ای نابرابر میان ایرانیان و تازیان پدید آمد، زیرا اینان، برای حفظ تعادل، ناچار بودند ضمن سپردن امور مالی دیوانی به کارگزاران ایرانی بر شمشیر غلامان ترکی تکیه زنند که به خدمت خلیفه در آمده بودند. نویسنده تاریخ مردم ایران، بار دیگر، آرایش نیروهای سه گانه تازیان، ترکان و ایرانیان را در عبارتی کوتاه چنین آورده است: «دویست سالی بعد از قتل یزدگرد، درگاه و سپاه خلیفه در دست سرکردگان ترک و دیوان وی در دست کاتبان ایرانی و اولاد موالی فرس بود».^۲

پدیدار شدن این آرایش نیروها، در واقع، بیشتر از آن‌که برای آینده مناسبات پیچیده ایرانیان و دستگاه خلافت اهمیت داشته باشد، برای تقدیر آینده ایران زمین نقشی تعیین‌کننده داشت. پیش از آن‌که به این مسئله بازگردیم، به حوادث سده‌ای که در فاصله «دو قرن سکوت» سلطه خلافت و چیرگی غلامان ترک بر ایران زمین قرار داشت، اشاره می‌کنیم. سده دوم هجری با دگرگونی ژرفی در امپراتوری واحد اسلامی آغاز شد: دهه‌ها پیش از فروپاشی راستین امپراتوری اسلامی، خاندان‌های ایرانی توانستند نخستین سرزمین مستقل از دستگاه خلافت را ایجاد و راه تجدید وحدت ملی را

۱. بیشتر تاریخ نویسان عرب و حتی نظریه‌پردازان اهل سنت و جماعت خلافت به آن نکته‌ها اشاره کرده‌اند. ابن خلدون نیز در بسیاری از فصل‌های تاریخی مقدمه به این نکته‌ها اشاره کرده است. برای نمونه، او در فصلی توضیح داده است که «تازیان نسبت به همه ملت‌ها از سیاست و کشورداری دورترند». ابن خلدون، مقدمه، ج. اول، ص. ۲۸۹ و بعد؛ نیز ر. ک. «بیشتر دانشوران اسلام از ایرانیان‌اند» ابن خلدون، همان، ج. دوم، ص. ۱۴۴۸ و بعد. ۲. زرین کوب، همان، ص. ۹۳.

هموار کنند. تاریخ‌نویس نخستین سده‌های دوره اسلامی، ابوالحسن علی مسعودی، در کتاب *مروج الذهب*، در ذیل حوادث سال ۳۳۲ و با اشاره‌ای به فروپاشی امپراتوری اسکندر، به دنبال مرگ او و ظهور ملوک طویف، امپراتوری اسلامی و خلافت را با آن مقایسه می‌کند و می‌نویسد: «خوشبختانه خداوند، به‌رغم ضعف و زوال اسلام، پیروزی رومیان بر مسلمانان، بی‌رونق شدن حج، ترک جهاد و فقدان امنیت در راه‌ها، سدی در برابر حمله [اقوام بدوی] ایجاد کرده است، زیرا امروزه هر امیری جدا سری آغاز کرده است، چنان‌که ملوک طویف پس از مرگ اسکندر کردند. تا زمانی که شاهنشاه اردشیر بابکان پسر ساسان آنان را وحدت بخشید و شالوده و ستون‌های سست شده را استوار ساخت تا آن‌که خداوند محمد را برانگیخت و نشانه‌های کفر را از میان برداشت، رسم‌های ناشایست اقوام را نابود کرد و این وضع، تاکنون، که سال ۳۳۲ و دوران خلافت ابواسحاق ابراهیم، الممتقی بالله امیرالمؤمنین است، ادامه دارد و در این زمان زوال در ارکان دولت اسلام افتاده است.»^۱ بحرانی که مسعودی اشاره‌ای گذرا به آن کرده است، سده‌ای پیش از آن با برآمدن و قدرت گرفتن فرمانروایان ایرانی تبار که به تدریج به پیکاری بی‌سابقه با خلافت برخاستند، آغاز شده بود. جنبش‌های ملی، در ایران زمین و پایداری بخش‌های گسترده‌ای از آن، زیر لوای سرکردگانی با اندیشه‌هایی گوناگون، تنها نمودار وجه عملی بن‌بست خلافت عربی بود؛ مشکل اصلی خلافت تدوین نظریه‌ای منسجم از منابع اندیشه اسلامی در امر

۱. ابوالحسن علی مسعودی، *مروج الذهب*، ج. دوم، ص. ۴-۷۳. به نقل از متن عربی. این فقره از *مروج الذهب*، که در آن مسعودی به بحرانی اشاره می‌کند که در امپراتوری اسلامی آغاز شده بود، از نظر تاریخ‌اندیشه در دوره اسلامی دارای اهمیت است. چنان‌که در واپسین صفحات این دفتر خواهیم گفت، مضمون مفهوم بحران پیوسته از نوشته‌های دوره اسلامی غایب بوده است. ابن‌خلدون تنها اهل نظر در دوره اسلامی بود که کوشش کرد در مقدمه علل و اسباب انحطاط تمدن اسلامی و، بنابراین، بحرانی را که در زمان او تشدید پیدا کرده بود، توضیح دهد. نیازی به گفتن نیست که در تاریخ‌اندیشه در اروپا نیز مفهوم بحران، در تداول علوم اجتماعی، جعل جدید است، اگرچه مضمون آن مفهوم از نوشته‌های فلسفی قدیم غایب نیست.

حکومت و سازماندهی اجتماعی-سیاسی بود و این امر به دست تازیان نومسلمان، که پشتوانه‌ای جز جاهلیت نداشتند، امکان پذیر نمی‌شد. برعکس، سنت اندیشه ایرانی سلطنت و نهادهای آن، در عمل و نظر، به صورتی مدون در دسترس بود و بقیة السیف فرهیختگان ایرانی می‌توانستند تجربه دیرینه ایرانیان در امر فرمانروایی و کشورداری را به دارالخلافه انتقال دهند.^۱ این مقفع یکی از همین فرهیختگان ایرانی بود که به عنوان یکی از پایه‌گذاران نثر عربی بیش از ده دفتر در حکمت، اخلاق و سیاست را از پهلوی به عربی برگرداند، و زمانی به قتل آورده شد که سی و اندی سال از عمر او نگذشته بود. مناسبات دستگاه خلافت و عمل و اندیشه ایرانی رابطه‌ای سخت پرتناقض بود: تازیان نه می‌توانستند از تجربه و دانش ایرانیان چشم‌پوشی کنند و نه می‌توانستند با ایرانیان - که به هر حال، رابطه‌ای نابرابر با آنان داشتند - به مدارا رفتار کنند. در آغاز دوره اسلامی، ابن مقفع، یکی از نخستین فرهیختگانی بود که در خدمت خلافت قرار گرفتند و سرنوشت آنان نشان داد که تکیه بر عهد بی‌بنیاد دستگاه خلافت توهمی بیش نمی‌تواند باشد. نظریه قیام به سیف که از آن پس، در محافل دیگری، در کانون نظریه پایداری ایرانیان قرار گرفت، تنها یکی از پی‌آمدهای شکست راه حل مسالمت‌آمیز بود. نخستین خاندان‌های ایرانی تبار در آغاز سده سوم هجری در بخش‌هایی از

۱. ابن خلدون می‌نویسد: «ما ... یادآور شدیم که در صنایع، شهرنشینان ممارست می‌کنند و عرب از همه مردم دورتر از صنایع می‌باشد. پس علوم هم از آیین‌های شهریان به شمار می‌رفت و عرب از بازار رایج آن‌ها دور بود و در آن عهد، مردم شهری عبارت از عجمان (ایرانیان) یا کسان مشابه و نظایر آنان بودند، از قبیل موالی و اهالی شهرهای بزرگی که در آن روزگار در تمدن و کیفیات آن مانند صنایع و پیشه‌ها از ایرانیان تبعیت می‌کردند، چه ایرانیان به علت تمدن راسخی که از آغاز تشکیل فارس داشته‌اند، بر این امور استوارتر و تواناتر بودند ... و اما تازیانی که تمدن [اسلامی] و بازار رایج آن را درک کرده و از بادیه‌نشینی بیرون آمده و به سوی تمدن مزبور شتافته بودند، ریاست در دستگاه دولت آنان را به خود مشغول کرده و قیام به امور کشورداری آنان را از توجه به دانش و اندیشیدن درباره حقیقت آن باز داشته بود». ابن خلدون، همان، ج. دوم، ص. ۵۱-۱۱۵۰. ابن خلدون، در مقدمه، درباره کشورداری عربان و نقش ایرانیان در تدوین سیاست‌گذاری آنان نیز به تکرار سخن رانده است.

ایران زمین سر برآوردند. طاهریان نخستین آن خاندان‌ها بودند و گویا فرزاندگی و فرمانروایی را توأمان داشتند. ابن ندیم، نام برخی از افراد خاندان طاهر را در بخش مربوط به اخبار پادشاهان و نویسندگان ... آورده و از جمله درباره منصور بن طلحه، که حکومت مرو و آمل و خوارزم داشت و حکیم خاندان طاهر نامیده می‌شد، می‌گوید که او «در فلسفه کتاب‌های مشهوری دارد که از جمله کتاب المؤمنس فی الموسیقی است و کیندی آن را که خواند، گفت: "به همان گونه که صاحبش آن را نامیده مانوس کننده است"»^۱. طاهریان، به مدت نیم سده، تنها در بخشی از ایران زمین فرمانروایی کردند و از ویژگی‌های فرمانروایی آنان در ارتباط با دستگاه خلافت آن بود که به‌رغم خواست خلفا، نخستین حکومت موروثی را در بازگشت به اندیشه شاهی آرمانی ایران باستان و در مخالفت با اصول حکومتی اسلام ایجاد کردند. وانگهی، طاهریان، به خلاف رهبران بسیاری از جنبش‌های ایرانی که بویژه پس از قتل ابومسلم خراسانی، هر یک به نوعی به قیام به سیف رانده شده و آهنگ برانداختن خلیفه و خلافت را در سر داشتند، به رویارویی با خلافت میل نکردند، بلکه با قبول مشروعیت خلیفه توانستند هم‌چون فرمانروایانی قانونی به نام خود سکه زنند و نام خلیفه را از خطبه حذف کنند و هم آنان بودند که، نخست، درآمدهای هنگفت مالی خراسان را که عباسیان به بغداد منتقل می‌کردند، در خراسان نگهدارند.^۲ التون دنیل در تحقیقی درباره این

۱. ابن ندیم، الفهرست، ص. ۳-۱۹۲. از طاهر بن حسین نامه‌ای به پسرش عبدالله بن طاهر باقی مانده است که از نخستین اندرزنامه‌های سیاسی-اخلاقی دوره اسلامی است. طبری، در تاریخ، متن آن را آورده و ابن خلدون نیز با نقل آن، در مقدمه، آن را «بهترین آثار و جامع‌ترین آن‌ها در این باره» توصیف کرده است. ابن خلدون، همان، ج. اول، ص. ۵۹۱ و بعد.

۲. بحث مفصل درباره مسائل عمومی دوره طاهریان در سعید نفیسی، تاریخ خاندان طاهری آمده است. التون دنیل در تاریخ سیاسی و اجتماعی خراسان در زمان حکومت عباسیان می‌نویسد: «در فضای اقتصادی هم مانند سیاسی و اجتماعی، پیدایش طاهریان هم‌زمان شد با دگرگونی‌های اصولی. آشکارترین کامیابی طاهریان همانا آن بود که درآمد خراسان را در خراسان نگاه داشتند و صرف نیازهای خراسانیان کردند. درست است که شاید طاهریان پاره‌ای از درآمد خود را برای خلیفه می‌فرستادند در ازای شناختن آنان به عنوان فرمانروای

دوره از تاریخ خراسان دربارهٔ موضع طاهریان در قبال خلافت می‌نویسد: «بدین گونه، برجستگی و اهمیت پیدایش طاهریان در میدان سیاست نباید ناچیز گرفته شود. نخستین دودمان موروثی مستقل اسلامی در خراسان پدیدار گشت، نه به سبب ناتوانی موقت خلافت که بدان صورت قانونی بخشید، بلکه در نتیجهٔ یک سده پیکار پیگیر.»^۱

با طاهریان شکافی در امپراتوری واحد اسلامی ایجاد شد و رؤیای حکومت امت واحد به پایان رسید. فرمانروایان، بویژه در بخش‌هایی از ایران که از چنبر خلافت بیرون بود، با نیروی تیغ آبداده به قدرت می‌رسیدند، و از آن پس، وظیفهٔ خلیفه به مشروعیت بخشیدن به فرمانروایان خودمختار این مناطق آزاد منحصر می‌شد.^۲ اما مناسبات خاندان‌های فرمانروای ایرانی با دستگاه خلافت، پیوسته، مانند مورد طاهریان با مصالحه و به مسالمت برگزار نمی‌شد. به تدریج، در بخش‌هایی از ایران زمین نسبت به چیرگی عنصر عربی و دستگاه خلافت کینهٔ ژرفی به وجود آمده بود. پیش از طاهریان، جنبش‌های چندی زیر لوای ایران‌خواهی و مخالفت با امپراتوری اسلامی بر دستگاه خلافت شوریدند، اما با گذشت زمان و دور شدن دستگاه خلافت از

خراسان، ولی شاهی در دست نیست که این نظر را بپذیریم که اینان هم مانند عمال گذشته همهٔ خراج گردآوری‌شده را برای حکومت مرکزی می‌فرستادند. کاملاً آشکار است که طاهریان بر امور مالی خراسان نظارت داشتند و یعقوبی بویژه می‌گوید که طاهریان درآمد حاصل از خراسان را به همان‌گونه که "دلخواهشان بود" صرف می‌کردند. نه تنها طاهریان از جریان ثروت از خراسان به عراق جلوگیری کردند، بلکه سیزده میلیون درهم نیز از عراق دریافت می‌داشتند که حاصل املاکی بود که آن خاندان در جاهای مختلف داشتند. کوتاه‌سخن آن‌که خودمختاری سیاسی طاهریان همراه با استقلال اقتصادی شد.^۳ التون دنیل، تاریخ سیاسی و اجتماعی خراسان، ص. ۲۱۷؛ نیز ص. ۹۷.

۱. دنیل، همان، ص. ۱۹۷.

۲. «... فقط نام خلافت در میان [عباسیان] به علت بقای عصیت عرب به جای مانده بود و دو مرحلهٔ خلافت و پادشاهی به یکدیگر متشبه می‌شدند. آن‌گاه رسم خلافت به سبب از میان رفتن عصیت و نابود شدن نژاد عرب و پراکندگی آداب و رسوم عرب برافتاد و خلافت درست به صورت سلطنت مطلقه درآمد، چنان‌که وضع پادشاهان ایران در مشرق بر این شیوه بود و آن‌ها تنها از لحاظ تَبْرک و میمنت به طاعت و فرمانبری از خلیفه اعتقاد داشتند، ولی امور سلطنت با تمام عناوین القاب و تشکیلات و خصوصیات آن، به خود ایشان اختصاص داشت و خلیفه را از آن بهره‌ای نبود.» ابن خلدون، همان، ص. ۳۳۹-۴۰۰.

آرمان‌های خلفای راشدین و بویژه کسانی از آل علی، که اعتقادی به خلافت اهل سنت و جماعت نداشتند، قیام‌های دینی نیز وارد میدان کارزار شدند. زید بن علی، از شمار همین مخالفان دینی خلافت بود که با نظریه قیام به سیف به میدان آمد، اما در این مصاف نیز خلیفه پیروز شد. نوشته‌اند که پسر او یحیی بن زید به یاری دهقانی مدائینی به خراسان گریخت و «از ناخشنودی مردم از امویان، هیچ چیز گویاتر از آن نیست که با آمدن یحیی، سراسر شرق به این فرقه شیعی روی نمود».^۱ اگرچه یحیی بن زید نیز سرانجام گرفتار آمد و در جرجان کشته شد، اما این شورش نافرجام یحیی چنان آشوبی در خراسان افکند که تا زمان سرنگونی امویان آرام نگرفت. مسعودی می‌گوید که، پس از کشته شدن یحیی بن زید، پیکر او را «در جوزجان بیاویختند و هم‌چنان آویخته بود، تا ابو مسلم، بنیان‌گذار دولت عباسی، خروج کرد و سلم بن اخوَز را بکشت و جثه یحیی را فرود آورد و با جماعت یاران خود بر آن نماز گزارد و همان‌جا او را دفن کرد. مردم خراسان که از بیم بنی‌امیه امان یافته بودند، در همه جا هفت روز برای یحیی بن زید عزاداری کردند و از بس که مردم از کشته شدن او غمگین بودند، در آن سال، هرچه پسر در خراسان زاده شد، یحیی یا زید نامیدند».^۲

به همت پیشوای صفاریان، مناسبات خاندان‌های ایرانی و دستگاه خلافت صورت دیگری به خود گرفت. یعقوب لیث صفار، به تجربه و با تأمل در گذشته خلافت، دریافته بود که بر عهد بی‌بنیاد عباسیان تکیه کردن از حزم و احتیاط به دور است و، بنابراین، تکیه بر شمشیر آخته خود را به مسالمت‌جویی ترجیح داد. نویسنده ناشناخته تاریخ سیستان، مطلبی را از یعقوب لیث نقل می‌کند که مبین دریافت داهیان‌های است که او از سرشت خلافت پیدا کرده بود. چنین می‌نماید که بنیادگذار صفاریان از شمار نخستین مدعیان سلطنت در ایران بود که با درک درستی که از علل و اسباب شکست

۱. دنیل، همان، ص. ۸۳.

۲. ابوالحسن مسعودی، مروج الذهب، ترجمه ابوالقاسم پاینده، ج. دوم، ص. ۲۱۶.

ایران و رابطه نیروها داشت، به اهمیت قیام به سیف در رویارویی با خلافت پی برده بود. نویسنده تاریخ سیستان می‌گوید: «و [یعقوب] بسیار گفتی که دولت عباسیان بر عُدُر و مکر بنا کرده‌اند. نبینی که با بومسلمه و بومسلم و آل برامکه و فضل سَهْل، با چندان نیکویی کایشان را اندر آن دولت [بود] چه کردند؟ کسی مباد که بر ایشان اعتماد کند!»^۱ یعقوب مردی رزم‌آزموده بود و چنان‌که از اشاره‌های تاریخ‌نویسان می‌توان دریافت، در عین حال، توجهی نیز به منطق رابطه نیروها داشت، سرشت دشمن را به خوبی می‌شناخت و می‌دانست که «جنگ ادامه سیاست با ابزارهای متفاوت است» و «جنگ هدفی جز نابودی کامل دشمن ندارد». اشاره‌ای که در سخن یعقوب به ماهیت دولت عباسیان و نیز به سرنوشت ابو مسلم، خاندان برمکیان و فضل بن سهل آمده، ناظر بر این واقعیت رابطه نیروهاست که در زمان یعقوب لیث جز تیغ آبداده بر فاصله میان استقلال ایران و تبدیل آن به ناحیه‌ای از خلافت عربی سایه نمی‌انداخت. با تکیه بر چنین ارزیابی بود که یعقوب لیث تیغ آبداده را نشانه یگانه فرمانروایی خویش و عهد منشور امیرالمؤمنین خواند. نویسنده تاریخ سیستان می‌گوید: «یعقوب به نیشابور قرار گرفت. پس او را گفتند که مردمان نیشابور می‌گویند که یعقوب عهد و منشور امیرالمؤمنین ندارد و خارجی است. پس، حاجب را گفت: "رو منادی کن تا بزرگان و علما و فقهای نیشابور و رؤسای ایشان فردا این‌جا جمع باشند تا عهد امیرالمؤمنین بر ایشان عرضه کنم..." حاجب فرمان داد تا منادی کردند. بامداد، همه بزرگان نیشابور جمع [شدند] و به درگاه آمدند و یعقوب فرمان داد تا دو هزار غلام همه سلاح پوشیدند و بایستادند، هر یک سپری و شمشیری و عمود[ی] سیمین یا زرین به دست، هم از آن سلاح که از خزانه محمد بن طاهر برگرفته بودند، به نیشابور؛ و خود به رسم شاهان بنشست و آن غلامان، دو صف، پیش او بایستادند. فرمان داد تا مردمان اندر آمدند و پیش او بایستادند. گفت:

۱. تاریخ سیستان، ص. ۲۶۷۸.

«بنشینید!» پس، حاجب را گفت: «آن عهد امیرالمؤمنین بیار تا بر ایشان برخوانم.» حاجب اندر آمد و تیغ یمانی [به] دست میان دستاری مصری اندران پیچیده بیاورد و دستار از آن بیرون کرد و تیغ پیش یعقوب نهاد و یعقوب تیغ برگرفت و بجنابانید. آن مردمان بیشتر بیهوش گشتند. گفتند: «مگر به جان‌های ما قصد دارد؟» یعقوب گفت: «تیغ، نه از بهر آن آوردم که به جان کسی قصدی دارم، اما شما شکایت کردید که یعقوب عهد امیرالمؤمنین ندارد، خواستم بدانید که دارم!» مردمان باز جای خود آمدند، باز گفت یعقوب: «امیرالمؤمنین را به بغداد نه این تیغ نشانده‌ست؟» گفتند: «بلی!» گفت: «مرا بدین جایگاه نیز هم این تیغ نشانده، عهد من و آن امیرالمؤمنین یکی است.»^۱

یعقوب می‌دانست که عهدی که بر تیغ آبداده استوار نباشد، بی‌بنیاد خواهد بود. با آغاز بحران مشروعیت معنوی خلافت، که به گفته ابن خلدون، سی سال پس از رحلت پیامبر اسلام و با قتل چهارمین خلیفه، به سلطنت تبدیل شده بود، خلافت، بیشتر از آن‌که نهادی دینی باشد، درباری برای اداره امور دنیا بود و چنین حکومتی، که به ظاهر دینی و در باطن نظام سلطه و سرکوبی سیاسی بود، جز با تکیه بر «تیغ یمانی» نمی‌توانست دوام داشته باشد. بدین سان، با گذشت زمان، تیغ آبداده بر مشروعیت معنوی خلافت، که پس از خلفای راشدین، دست‌کم، در نزد گروه‌هایی از مسلمانان، اعتبار خود را از دست داده بود، چیره شد و ایرانیان به این واقعیت پی بردند که تجدید استقلال ملی وحدت سرزمینی ایران جز با پیکاری علیه سیطره خلافت عربی امکان‌پذیر نخواهد شد. البته، رویارویی نظامی خاندان‌های ایرانی با دستگاه خلافت، محتوم و همیشگی نبود، چنان‌که با نیرومند شدن سامانیان که پادشاهان آنان، به ظاهر، سر از چنبر اطاعت خلیفه بیرون نمی‌کردند، تنش کاهش یافت و سلسله‌ای ایرانی برقرار شد. برخی از شاهان سامانی نیز گرایش‌های باطنی داشتند، چنان‌که اعتقادات نصر بن احمد که به باطنی‌گری

متهم بود، موجبات ناخرسندی قشریان را فراهم آورد و، به احتمال بسیار، به همین سبب، او از تخت سلطنت کناره گرفت. کاهش تنش میان سامانیان و دستگاه خلافت، از سویی، به سبب توجهی بود که آنان به رعایت حقوق خلیفه داشتند. ابوبکر نرشخی در تاریخ بخارا این مطلب را درباره ابو ابراهیم اسماعیل بن احمد سامانی، نخستین شاه سامانی، می‌گوید «که به حقیقت پادشاه سزاوار به استحقاق بود [او] مردی عاقل، عادل، مشفق، صاحب رای و تدبیر ... و پیوسته با خلفا اظهار اطاعت کردی و متابعت ایشان واجب و لازم دانستی.»^۱ هم‌او در مورد امیر اسماعیل سامانی نیز تأکید می‌کند که «پیوسته خلیفه را اطاعت نمودی و در عصر خویش یک ساعت بر خلیفه عاصی نشدی و فرمان او به غایت استوار داشتی.»^۲ اما از سوی دیگر، این نکته را نباید از نظر دور داشت که شالوده سلطنت سامانیان به دنبال خروج صفاریان بر خلافت استوار شد و، در واقع، خلفا آن را هم‌چون نقطه پایان رویارویی خلافت و صفاریان تلقی می‌کردند، زیرا، به گفته نرشخی، «امیر اسماعیل، عمر لیث را نزدیک خلیفه فرستاد» و «خلیفه منشور خراسان به وی فرستاد».^۳ با گذشت زمان و با نیرو گرفتن امرای ترک که واپسین پادشاهان سامانی نیز بر سر نیزه آنان تکیه داشتند و نیز با عدم پذیرش خلافت القادر بالله که با عزل الطابع لله از سوی بهاء‌الدوله به خلافت نشانده شده بود،^۴ اختلافی اساسی

۱. ابوبکر محمد نرشخی، تاریخ بخارا، ص. ۱۰۶.

۲. نرشخی، همان، ص. ۱۲۷.

۳. همان‌جا.

۴. «امیر بهاء‌الدوله و ضیاء‌الملکه ابونصر بن عضدالدوله به حکم آن‌که امیرالمؤمنین الطابع لله در مهمات ملک از مشاورت او عدول می‌جست و به خلاف رضا و موافقت او کارها می‌راند و از آن سبب خلل‌ها روی می‌نمود و از هر جانبی فتقی حادث می‌شد، همگی همّت بر آن گماشت که از بهر منصب خلافت و تقلد امامت، کسی را اختیار کند که حق این شغل عظیم و قدر این کار جسیم بشناسد و رعایت مصلحت خاص و عام واجب داند و در حمایت بیضه اسلام و کلائت حوزه شریعت از اتباع هوا و اختیار مراد نفس دور باشد. و این فرصت نگاه می‌داشت تا در شعبان سنه احدی و ثمانین و ثلث مائه او را از خلافت خلع کرد و اسباب و اموال او با تصرف گرفت و به بطایع فرستاد و امیرالمؤمنین، القادر بالله ... آن جایگاه بود، به بغداد خواند و بر او بیعت کرد و سد ثلمت و قوام امت به مکان او حاصل آورد». ابوالشرف ناصح جرفادقانی، ترجمه تاریخ یمنی، ص. ۲۹۸-۹.

ظاهر شد، زیرا در قلمرو سامانیان خطبه به نام الطابع لله خوانده می‌شد.^۱ بدین سان، ضعف و سستی فزاینده سامانیان و نیرومند شدن غزنویان، که با القادر بالله مناسبات حسنه‌ای داشتند، اینان را هم‌چون سلاطینی در خدمت خلافت نمودار ساخت، بویژه این‌که از برخی از پادشاهان سامانی رایحه‌ای از بددینی به مشام می‌رسید. بدین ترتیب، «یکبارگی شعله آل سامان فرو مُرد و کوکب دولت ایشان ساقط شد»،^۲ و این در حالی بود که «علی استمرارالایام، عرصه مُلک [سلطان محمود] منفسخ می‌گشت و شعله دولت او مشتعل می‌شد و کوکب اقبال او در برج سعادت و سیادت ترقی می‌کرد، تا منابر اسلام در فرّ القاب همایون او منور گشت و فرمان او در اطراف و اکناف عالم چون قضا روان شد...»^۳

با پایان کار سامانیان، امرای ترک بر سرزمین‌های خاوری ایران چیره شدند، اما در سرزمین‌های باختری، با نیرو گرفتن خاندان ایرانی بوییان در کرانه‌های دریای خزر، که سده‌ها کانون پیکار علیه تازیان بود، کوشش برای احیای فرهنگ و تمدن ایران‌زمین بار دیگر آغاز شد. گفتیم که برخی از شاهان سامانی، ضمن گرایش به اندیشه فلسفی، به تعلیمات باطنی و اسماعیلی نیز بی‌میل نبودند، زیرا در آن زمان، در محافل و کانون‌هایی که مشعل سنت فلسفی را زنده نگاه می‌داشتند، میان آن دو جریان اندیشه - اندیشه خردگرای فلسفی و نوعی از تعلیمات باطنی - پیوندی ناگسستگی برقرار بود.^۴ اگرچه

۱. «عمرو بن لیث، دومین نماینده دوران طغیانگر صفاری که در سال ۸۸۵ م به فرمان خلیفه در مسجدها لعنت شده بود، در بخش باختری سرزمین ایران همین کار را کرد. هنگامی که عمرو صفاری در سال ۹۰۰ م از اسماعیل، نماینده خاندان سامانی، شکست خورد، اسماعیل سامانی خود را بنده وفادار خلیفه خواند، اما پس از اندکی تزلزل ... از خوری عمرو صفاری پیروی کرد...» و. و. بارتولد، خلیفه و سلطان، ص. ۲۰.

۲. جرفادقانی، همان، ص. ۱۹۹. ۳. جرفادقانی، همان، ص. ۲۰۱.

۴. «روی کار آمدن خاندانی شیعی مذهب و مقارنت یافتن آن با شکوفایی فرهنگ پرمایه‌ای که صاحب نظران و وظیفه خواران آن غالباً از مسلمانان غیر سنی یا مسلمانان بودند، امری اتفاقی نیست. وسعت نظری را که به این شکوفایی فرهنگی کمک کرد نیز می‌توان به ایرانی بودن اعضای خاندان و نمایندگان آن نسبت داد. قبول فرهنگ ایرانی پیش از اسلام، نگرش مثبت نسبت به میراث فرهنگی سایر تمدن‌های بزرگ قبل از اسلام را

برخی از شاهان بویه‌ای میلی به تشیع زیدی داشتند، اما آنان نیز به نوعی تشیع فلسفی توجه داشتند و از این حیث می‌توان درباره آنان را تالی دربار سامانیان دانست. وانگهی، در دوره‌ای که عصر زرین فرهنگ ایران یا عصر نوزایش اسلامی خوانده شده، افزون بر ایران، در بخش‌های دیگری از سرزمین‌های اسلامی، مانند مصر و شام، حکومت‌هایی شیعی فرمان می‌راندند و نوعی تساهل و مدارای دینی در این سرزمین‌ها رواج داشت. چنان‌که جوئل کرمر با بررسی این دوره گفته است، «این حکومت‌های شیعی هیچ‌گاه در صدد متحد شدن یا حتی تحمیل مذهب مختارشان به جمعیت سنی برنیامدند» و همان نویسنده این تشیع فلسفی را خاستگاه جنبش فرهنگی بزرگی می‌داند که عصر آل بویه شاهد آن بود.^۱ برآمدن بوییان یکی از نقطه‌های عطف تاریخ دوره اسلامی ایران زمین و بویژه پیکاری است که ایرانیان در عمل و نظر علیه

تقویت می‌کرد. محض نمونه، ابوعلی مسکویه یکی از دست‌اندرکاران ایران، شیفته حکمت باستانی ایران و نیز حکمت سایر ملل بود - جای شگفتی نیست که مسکویه شیعه نیز بود. جوئل کرمر، احیای فرهنگی در عهد آل بویه، ص. ۳-۸۲. کرمر در جای دیگری از تحقیق خود درباره سازگاری تشیع فلسفی عصر آل بویه با مشروعیت سلطنت آنان می‌نویسد: «اعتقاد به امام غایب برای شیعیان امامیه نیز مناسب بود و به آنان اجازه می‌داد که بیعت با امام خود را حفظ کنند و، در عین حال، حکومت امرای آل بویه را نیز قبول کنند. وفاداری به حکومت آل بویه طرفدار تشیع به شیعیان امامی اجازه می‌داد که با پذیرفتن منصب‌هایی در اداره امور حکومت مقاصد خود را پیش برند، بدان امید که از این راه نفوذ تسنن را کاهش دهند و، شاید، سرانجام، اسلام سنی را براندازند.» کرمر، همان، ص. ۸۰.

۱. کرمر، همان، ص. ۳۳۸. کرمر در جای دیگری از کتاب خود می‌نویسد: «تسامح و تساهل حکومت آل بویه را می‌توان به رویکرد شیعی این خاندان و طبقه حاکم و متفکران برجسته این عصر نسبت داد. البته، در قرون اخیر، ناشکیبایی‌هایی نشان داده است، اما در قرون اولیه هجری - بیش از تسنن - به روی نفوذ جریان‌های بیگانه پنجه می‌گشود... تشیع امامی، به واسطه اعتقاد به امام معصوم، در نظر اول، مستعد قبول عقلی نمی‌نماید و حال آن‌که به نحو متناقض‌نما این اصل طرفدار مرجعیت ظاهراً الهام‌بخش طرز فکری‌هایی آزاداندیشانه بوده است.» کرمر، همان، ص. ۵-۶. همان نویسنده در جای دیگری درباره نسبت اعتقاد به غیبت و قبول حکومت‌های عرفی می‌گوید: «اعتقاد به امام غایب برای شیعیان امامیه نیز مناسب بود و به آنان اجازه می‌داد که بیعت با امام خود را حفظ کنند و در عین حال، حکومت امرای آل بویه را نیز قبول کنند. وفاداری به حکومت آل بویه طرفدار تشیع به شیعیان امامی اجازه می‌داد که با پذیرفتن منصب‌هایی در اداره امور حکومت مقاصد خود را پیش برند، بدان امید که از این راه نفوذ تسنن را کاهش دهند و، شاید، سرانجام، اسلام سنی را براندازند.» کرمر، همان، ص. ۸۰.

دستگاه خلافت آغاز کرده بودند. فرمانروایی آل بویه دنباله نزدیک به دو سده ستهندگی و پیکار با دستگاه خلافت و اوج آن بود، و با زوال دولت بوییان و سقوط آن نیز کوشش‌های سرداران و سربازان ایرانی در خراسان، سیستان، آذربایجان، طبرستان و فارس، که بیش از دوست سال در برابر دستگاه خلافت و غلامان ترک پایداری کرده بودند، و همراه با آن، کوشش‌های محافلی که قصد احیای فرهنگ و تمدن ایرانی را داشتند، بر باد رفت. در دوره فرمانروایی بوییان رابطه نیرو میان پادشاهان ایرانی و دستگاه خلافت دستخوش دگرگونی شد و بوییان، در عمل، نه تنها بر بغداد، بلکه بر تمامی امور قلمرو خلیفه چیره شدند. به سال ۳۳۴ هجری، معزالدوله دیلمی با گروهی از دیلمیان به دربار خلیفه درآمد، دو تن از همراهان دیلمی او به بهانه بوسیدن دست خلیفه، او را بر زمین انداختند، عمایه خلیفه را بر گردن او انداختند و پیکر او را کشانیدند. به گزارش ابوعلی مسکویه، دیلمیان المستکفی را پیاده به خانه معزالدوله بردند، زندانی کردند و موجودی دربار خلیفه را نیز به غارت بردند.^۱ معزالدوله المستکفی را از خلافت خلع و المطیع لله را به جای او نشانند و به روایتی چشمان او را میل کشید.^۲ مسعودی در گزارش از حوادث تاریخی سال سیصد و چهل و پنج هجری می‌نویسد که «اکنون ... معزالدوله و دبیران او بر کار مطیع تسلط دارند و امور دربار خلافت را سرپرستی می‌کنند». همان تاریخ‌نویس، با ذکر این نکته که «بیشتر رسوم خلافت و وزارت از میان رفته است»، درباره وضع خلافت در عهد سه تن از خلفای زمان خود، می‌افزاید که «و ما از اخلاق متقی و مستکفی و مطیع سخن نیاوردیم»، زیرا آنان چونان «محووران بودند» و عنان کارها از دست آنان بیرون رفته بود.^۳ بهاءالدوله نیز الطابع لله را از خلافت خلع کرد و با ضبط اموال او القادر بالله را به جای او بر تخت خلافت نشانند. نویسنده مجمل‌التواریخ و القمص می‌گوید: «کار مملکت بغداد به بهاءالدوله رسیده بود

۱. تجارب، ج. ۶، ص. ۱۲۰-۱.

۲. مجمل‌التواریخ و القمص، ص. ۳۸۰.

۳. مسعودی، التنبیه و الاشراف، ص. ۳۸۶.

و به سبب حادثه‌ای با طایع در سخن آمده، پس، بویی برخاست و خال بهاءالدوله به کرمان با وی یار شد و طایع را از سریر بکشیدند و گوشش بیریدند و باز داشت؛ و گویند که بهاءالدوله سر به طایع فراز کرد، یعنی در گوش [او] سخن می‌گویم، و پس، گوشش به دندان برکند تا عیناک شود و خلافت را نشاید.^۱ در دیداری میان الطایع لله و عضدالدوله به مناسبت این که شاهنشاه لقب تاج‌المله^۲ یافته بود، عضدالدوله سوار بر اسب وارد دارالسلام شد. در این دیدار، خلیفه همه اختیارات خود را به او تفویض کرد و به گزارش نویسنده رسوم دارالخلافة خطاب به عضدالدوله گفت: «خواستم آنچه را که خداوند تبارک و تعالی از امور رعایا و تدبیر آن، در جمیع جهات در خاور و باخترزمین به من سپرده، به تو بسپارم، به جز خاصه خود و اسبابی که از آن من است و آنچه در اندرون سرای من است. پس، تو این‌ها را با طلب خیر از خداوند بپذیر و متصدی شو!»^۳

با این همه، در پایان فرمانروایی بوییان، خار انحطاط در همه ارکان کشور و دولت خلیفه بود و سلطان غازی، محمود، که با به تصرف درآوردن سرزمین‌های سامانیان به فرمانروایی آنان پایان داده بود، به جانب ری و بغداد در حرکت بود. اگرچه پادشاهان بویه‌ای توانستند ضربه‌هایی کارآ بر پیکر مشروعیت خلافت وارد آورند و، بدین سان، ایران‌زمین با حفظ استقلال «ملی» از نابود شدن در درون امپراتوری خلافت عربی در امان ماند، اما آنان نتوانستند شالوده‌ای از نهادهای استوار برای بقای ایرانی مستقل و احیای فرهنگی فراهم آورند. تاریخ‌نویسان اهل سنت و جماعت، به طور عمده، بدینی و رفض بوییان را عامل شکست آنان دانسته‌اند، اما نویسنده ناشناخته مجمل‌التواریخ و القصص در اشاره‌ای به این‌که زمانه بوییان به سر آمده بود، می‌گوید که در کارها «هیچ استقامت نبود که آخر دولت بود و قاعده چنین

۱. مجمل‌التواریخ و القصص، ص. ۳۸۱.

۲. عضدالدوله «در میان امیران نخستین کسی بود که دو لقب بدو داده شد». ابوالحسن

هلال صابی، رسوم دارالخلافة، ص. ۷۲. ۳. صابی، همان، ص. ۶۱.

است که آخر دولت سیرت بگردانند».^۱ بدین سان، در آخر دولت، آل بویه «مذهب رافضی و باطنی آشکارا کردند و فلسفه؛ و مسلمانی را پیش ایشان هیچ وقعی نماند، تا خدای تعالی سلطان محمود ... را رحمة الله برایشان گماشت».^۲ خلافت القادر بالله که بویان در سال ۳۸۱ هجری او را به جای پدر مخلوع نشانده بودند، همزمان با زوال دولت آل بویه هم چون نوعی احیاگری در اصول سنت و جماعت تلقی شده است. هندو شاه او را «مردی متدین، متعبد، عاقل و دانا، و فاضل و بسیار خیر»^۳ می‌داند که «در روزگار او دولت عباسیان رونق گرفت».^۴ ابن طقطقی، در تاریخ فخری که تجارت السلف هندو شاه نخجوانی تحریری از آن است، از رونق دولت عباسیان به بازگشت «دولت عباسی به حالت اولیه» تعبیر کرده است.^۵ اما حقیقت این است که با چیرگی بویان بر بغداد، مشروعیت ظاهری خلافت نیز هم چون حسابی ناپدید شد. تردیدی نیست که بحران مشروعیت خلافت بسیار پیش از برآمدن بویان آشکار شده بود و زوال ظاهر نهاد خلافت به دست بویان جز نمود خارجی آن نبود. ابن طقطقی که تاریخ او از نوعی «فلسفه تاریخ» تهی نیست، در اشاره‌ای به سرانجام نامیمون المستکفی، به درستی، می‌نویسد که «از آن پس خلافت رو به دگرگونی نهاد، نه رونقی برای آن ماند و نه [برای] وزارت. آل بویه بر مملکت تسلط یافتند و وزراء را ایشان تعیین می‌کردند؛ مناصب نیز به

۱. مجمل‌التواریخ و القمصن، ص. ۴۰۳.

۲. مجمل‌التواریخ و القمصن، ص. ۴۰۳-۴. چنان‌که از نوشته خواجه نظام‌الملک طوسی نیز برمی‌آید، ترکان سلجوقی رخص و باطنی‌گری فرمانروایان و مردم بخش‌هایی از ایران را سبب چیرگی خود بر ایران می‌دانستند. در سیاستنامه از زبان آل‌ارسلان خطاب به سرداران ترک آمده است: «من یک بار و دو بار و صد بار با شما گفتم که شما ترکان لشکر خراسان و ماوراءالنهرید و در این دیار بیگانه‌اید؛ و این ولایت به شمشیر و قهر گرفته‌ایم و ما همه مسلمان پاکیزه‌ایم. دیلم و اهل عراق، اغلب، بدمذهب و بداعتقاد و بددین باشند و میان ترک و دیلم دشمنی و خلاف امروزیه نیست، بلکه قدیم است و امروز، خدای عزّ و جلّ، ترکان را از بهر این عزیز کرده است و بر ایشان مسلط گردانیده که ترکان مسلمانان پاکیزه‌اند و هوا و بدعت نشناسند». نظام‌الملک طوسی، سیاستنامه، ص. ۲۱۷.

۳. هندوشاه نخجوانی، تجارت السلف، ص. ۲۵۲-۳.

۴. هندو شاه، همان، ص. ۲۵۳.

۵. محمد بن علی ابن طباطبا مشهور به ابن طقطقی، تاریخ فخری، ص. ۳۹۳.

دست آن‌ها بود و برای خلفا در ضمن سایر مخارج خود چیزی اندک و ناقابل تعیین می‌کردند.^۱ حتی پیش از آن، از سده سوم به بعد، خلیفه بر سربازان مزدور خود که اکثریت آنان با غلامان ترک بود، تکیه داشت. از زمان کشته شدن المتوکل که در مجلس شادخواری به سال دویست و چهل و هفت به دست فرزند خود المستنصر به قتل رسید،^۲ غلامان ترک «بر مملکت دست یافته، بر خلفا تسلط داشتند و خلیفه در دستشان هم‌چون اسیری بود که هرگاه می‌خواستند، وی را نگاه می‌داشتند و گرنه او را خلع کرده یا به قتل می‌رساندند.»^۳

بحران ژرف مشروعیت در دستگاه خلافت، در آغاز، و بحران سیاسی به گونه‌ای که با تسلط غلامان ترک و شاهان ایران که در زمان فرمانروایی بوییان به اوج رسید، چنان نبود که امکانی برای «بازگشت به حالت اولیه» خلافت گذاشته باشد. بدین سان، کوشش‌های خلیفه‌ای به «فرقه ناجیه» مانند القادر بالله و سلطان محمود غازی از همان آغاز محتوم به شکست بود، زیرا در واقع، چنان‌که گذشت، خلافت با خلفای راشدین به پایان رسیده و اندک‌اندک به سلطنت میل کرده بود و به نظر نمی‌آمد که «دو پادشاه در اقلیمی جای گیرند». شایان ذکر است که آل بویه سعی کرده بودند علویان بغداد را به صورت گروهی خودمختار و به ریاست مقامی که نقیب خوانده می‌شد، در برابر اهل تسنن و خلافت آنان سازمان دهند و این برتری در اندیشه، چیرگی سیاسی بوییان بر بغداد را در زمان شکوفایی دولت آنان ممکن می‌ساخت.^۴ با خلیفه القادر و هم‌زمان با ضعف پادشاهان بویه‌ای، تعادل میان

۱. ابن طقطقی، همان، ص. ۳۹۱-۲.

۲. ابن طقطقی، همان، ص. ۳۳۵.

۳. افزون بر این، عضدالدوله چون لقب شاهنشاه یافت و همه اختیارات خلیفه به او واگذار شد، دختر بزرگ خود را به عقد الطابع درآورد و چنان‌که ابوعلی مسکویه می‌گوید، هدف او از این کار آن بود که پسری از ازدواج آن دو تولد یابد تا به یکسان ولیعهد خلیفه و شاهنشاه باشد و، بدین سان، خلافت به خاندان آل بویه انتقال پیدا کند و خلافت و سلطنت به نهادی یگانه تبدیل شود. تجارب، ج. ۶، ص. ۴۸۸.

تشیع و تسنن دگرگون شد و نخستین پاسخی که به ندای القادر برای احیای سنت داده شد، از سوی سلطان محمود بود که با فتح خراسان به جانب ری میل کرده بود. نویسندهٔ *مجمّل التواریخ و القمصص* در اشاره‌ای به دگرگونی‌های دینی دورهٔ خلافت القادر و سیاست سلطان محمود که در هماهنگی با اهداف دستگاه خلافت پیش برده می‌شد، می‌نویسد: «در این عهد، سلطان محمود ... پادشاهی مشرق فراز گرفت؛ و دولت بوییان نیز به ظلم و ناشایست پیوست گشت و سیرت بد و مذهب نکوهیده فراز آوردند تا محمود به ری آمد و شهنشاه رستم مجدالدوله را قبض کرد و قمع بواطنه و دیلمان بکرد، و همیشه مکاتبت داشتی با دارالخلافة و تعظیم ایشان به واجبی کردی و بدین فتح‌نامه نوشت به قادر، سخت نیکو و به شرح تمام ...»^۱ در لشکرکشی به ری، سلطان محمود همهٔ قرمطیان، سران دیلمیان، باطنیان، معتزلیان، «که بی‌آزارتر بودند، و فیلسوفان را که به واسطهٔ ضعف مذهب تسنن، مجالی برای انتشار نظرات خود یافته بودند، بی‌رحمانه از دم تیغ گذراند»^۲ و به گزارش همان تاریخ‌نویس: «بسیار دارها بفرمود زدن و بزرگان دیلم را بر درخت کشیدند و بهری را پوست گاو دوخت و به غزنین فرستاد و مقدار پنجاه خروار دفتر روافض و باطنیان و فلاسفه از سراهای ایشان بیرون آورد و زیر درخت‌های آویختگان بفرمود سوختن»^۳

از آن پس، القادر هیأتی را به دربار سلطان محمود فرستاد و به او پیشنهاد کرد بیکار مشترکی را علیه رافضیان، باطنیان و معتزله آغاز کنند.^۴ القادر رساله‌ای با عنوان القادریه در توضیح مبانی فرقهٔ ناجیه، در دفاع از سنت و

۱. *مجمّل التواریخ و القمصص*، ص. ۳۸۲.

۲. آ. ی. برتلس، ناصر خسرو و اسماعیلیان، ص. ۱۱۸.

۳. *مجمّل التواریخ و القمصص*، ص. ۴۰۴. در این یورش به ری، سلطان محمود کتابخانه‌ای را که به وزیر فرهیختهٔ ایرانی، صاحب ابن عبّاد، تعلق داشت و گویا فهرست آن بر ده مجلد بالغ می‌شده و برای حمل آن به چهار صد شتر نیاز بوده است، طعمهٔ آتش کرد. به گفتهٔ تاریخ‌نویسان، به سبب این‌که صاحب نمی‌توانست کتابخانهٔ خود را به بخارا انتقال دهد، وزارت نوح بن منصور سامانی را نپذیرفت. کرمر، احیای فرهنگی در عهد آل بویه، ص. ۳۵۷.

۴. مارتین مکدرموت، اندیشه‌های کلامی شیخ مفید، ص. ۲۳.

جماعت و در رد رافضیان و معتزلیان، نوشت که در مسجدها و دارالخلافة خوانده می‌شد تا مؤمنان پندار و کردار خود را با آن سازگار کنند.^۱ سلطان محمود نیز نام القادر را که سامانیان در خراسان از خطبه حذف کرده بودند، به خطبه بازآورد و به پاداش آن لقب *ولئ المؤمنین* و *بیمین الدوله* از خلیفه دریافت کرد،^۲ اما به هر حال، بحران خلافت چنان ژرفایی پیدا کرده بود که کوشش برای اصلاح دینی که القادر آغاز کرده بود، و غزای سلطان محمود که «انگشت گرد جهان کرده بود و قرمطی می‌جست»، نمی‌توانست مشروعیت خلافت را تجدید کند. اگرچه سلطان محمود، در دیانت خود، مردی متعصب و سخنگیر بود، اما چنان‌که از نوشته‌های تاریخی می‌توان دریافت، جنگ‌های او، بیشتر از آن‌که جهاد در راه دین و حفظ بیضه اسلام باشد، هدفی جز گرد کردن ثروت هنگفت نداشته است و رافضی‌کشی و قرمطی‌ستیزی او که با اهداف پنهان و آشکار دستگاه خلافت هماهنگ بود، جز حجابی بر چهره مال‌دوستی، فساد عقیده و تعصبات قومی او نبود. ابن اثیر که محمود را به عنوان شاهی دادگستر، گشاده‌دست، باگذشت و با همت در امر جهاد توصیف کرده است، داستان زیر را نیز درباره او می‌آورد که مؤید این نظر است. او می‌نویسد که سلطان محمود «شنید که در نیشابور شخصی توانگر زندگی می‌کند. پس، او را به غزّه احضار کرد و به او گفت: "ما شنیده‌ایم که تو قرمطی هستی!" آن مرد جواب داد: "من قرمطی نیستم؛ آنچه از مال و خواسته دارم، از من بگیرید و مرا از این تهمت معاف دارید." محمود مالی از او گرفت و نامه‌ای در درستی اعتقاد او نوشت و بر آن صحه گذاشت.»^۳ از اشاره‌های تاریخ‌نویسان آشکارا می‌توان دریافت که انگیزه بسیاری از لشکرکشی‌های سلطان محمود دستیابی به ثروت شهرهایی مانند مولتان بود و

1. H. Laoust, *La profession de foi d'Ibn Batta*, p. XXIV, XCVI.

نیز ر. ک. ابن اثیر، *الکامل فی التاریخ*، ج. نهم، ص. ۴۱۵.

۲. کلیفورد باسورث، *تاریخ غزنویان*، ج. اول، ص. ۵۱.

۳. ابن اثیر، همان، ص. ۴۰۱.

نه تعصب مذهبی. تردیدی نیست که غزنویان مذهب اهل سنت و جماعت را اساس و شالودهٔ سلطنت می‌دانستند؛ آن‌جا که مقتضی موجود بود، در عمل، ظاهر دیانت را حفظ می‌کردند و چنان‌که در دیوان‌های باقی مانده از چهار صد شاعر زرین‌کمری که ریزه‌خوار خوان او بودند، می‌توان دید، بویژه همهٔ اعمال سلطان محمود توجیهی مذهبی داشت.^۱ پیش از غزنویان خلافت مشروعیت خود را از دست داده بود و با برآمدن آنان نیز دریافتی قشری از دیانت، بیشتر از آن‌که شالودهٔ نظری مشروعیت‌یابی سلطنت دینی باشد، به ابزاری برای توجیه کردارهای سلطان و اعمال قدرت مطلق او تبدیل شد. همسویی کوشش‌های دستگاه خلافت و خلیفه‌ای مجاهد مانند القادر و اسلام‌نمایی سلطان غازی نیز بیشتر از آن‌که نشانهٔ تحولی در شالودهٔ اندیشهٔ دینی و نظریه‌پردازی برای تجدید مشروعیت خلافت باشد، مبین این واقعیت بود که کوشش‌های القادر بالله را باید به مثابهٔ واپسین شعلهٔ شمعی در نظر آورد که در حال فرومردن بود، اما از میان رفتن مشروعیت دینی خلافت و سستی گرفتن ارکان آن، به ضرورت، پایان سیطرهٔ اسلام قشری خلیفگان و غلامان ترک نبود. با شکست کوشش‌های خاندان‌های ایرانی‌تبار - که نزدیک به دو سده، زیر لوای آیین‌های گوناگون و اندیشه‌هایی فراهم آمده از منابع متفاوت - در راه تجدید فرهنگ و تمدن ایرانی، با تازی‌گری و چیرگی خلافت به پیکار برخاسته بودند، دریافتی قشری و خردستیز از اسلام اهل سنت و جماعت با پشتوانهٔ قدرت سیاسی غلامان ترک، به طور عمده، به

۱. در دیوان‌های شاعران دربار سلطان محمود قصیده‌های بلند بسیاری در مدح او آمده‌است. برای نمونه، ر.ک. بیت‌های زیر که دو تن از بزرگ‌ترین شاعران آن دوره سروده‌اند:

کنون دو چشم نهاده است روز و شب گویی	به فتح‌نامهٔ خسرو، خلیفهٔ بغداد
خلیفه گوید کامسال هم‌چو هر سالی	گشاده باشد چندین حصار و آمده شاد
خبر ندارد کامسال شهریار جهان	بنای کفر فکنده است و کنده از بنیاد
بقاش باد که از تیغ او و بازوی اوست	بنای کفر خراب و بنای دین آباد
فرخی سیستانی، دیوان، ص. ۳۴؛ نیز ر.ک. ابوالقاسم حسن عنصری، دیوان، ص. ۷۷:	
اگر بیغمبر اکنون زنده بودی	به نام و نصرت یزدان داور
به جای پرنیان بر نیزهٔ او	ردای خویش بر بستی پیمبر

مذهب مختار دنیای اسلام تبدیل شد و عمده آن‌چه در عصر زرین فرهنگ ایران، طی نزدیک به دو سده، فراهم آمده بود، بر باد رفت. با چیرگی غلامان ترک و یورش‌های پی در پی آنان، و البته، یورش امام محمد غزالی در قلمرو نظر بر اندیشه ایرانشهری و خردگرای که در فاصله سده‌های سوم تا پنجم، بویژه در محافل شیعی، بازپرداختی از آن عرضه شده بود، دوره‌ای از تاریخ و تاریخ اندیشه در ایران به پایان رسید و از آن پس نیز تجدید نشد. فرمانروایی خاندان‌های ایرانی تبار، چنان‌که به اشاره آمد، در عمل و نظر، مهم‌ترین عامل سستی ارکان قدرت مادی و معنوی دستگاه خلافت بود، اما این پیکار با دستگاه خلافت و استقلال‌طلبی ایرانیان که در تاریخ‌های فرهنگ و تمدن ایران، بر حسب معمول، با تأیید از آن یاد می‌کنند، از امور خلاف‌آمد عادت تاریخ فرهنگ و تمدن ایران‌زمین است و از دیدگاه پی‌آمدهای شگرف آن برای تقدیر تاریخی ایران‌زمین، به درستی، مورد بررسی قرار نگرفته است. در واقع، ایرانیان، در پیکاری نابرابر با دستگاه خلافت، اگرچه در نبردی پیروزی شدند، اما از دیدگاه دگرگونی‌های آتی، در جنگی خطیر و پرمخاطره شکست خوردند. دستگاه خلافت که با برآمدن و نیرو گرفتن بویان، هم‌چون پرنده نحیفی به چنگال آنان افتاده بود، در نیروی آزاد شده غلامان ترک که بسط‌یدی در دستگاه خلافت یافته بودند، و در تعصب و تعبد آنان در راه اهداف سیاسی اسلام قشری اهل سنت و جماعت، پشتوانه‌ای مطمئن یافت. بدین سان، ائتلاف خلافت و سلطنت فرهنگ و تمدن ایران را در برابر دشمنی نیرومند قرار داد و با چیرگی غلامان ترک، ایران‌زمین تاوان‌گران پیکار با دستگاه خلافت را بازپرداخت و دوره‌ای آغاز شد که باید آن را - بویژه با یورش مغولان - «قرون وسطای» این کشور خواند. در این سده‌های زوال اندیشه و انحطاط تاریخی، ایرانیان، به عنوان قومی که پیشگام «نوزایش اسلام» به شمار می‌آمدند - و شاید، فرهیخته‌ترین قومی بودند که بر دستگاه خلافت شوریدند - در سراسیمه انحطاطی فرو افتادند که نزدیک به یک هزاره به طول کشید. البته، این فرهیختگی دشمنان دستگاه خلافت را باید نسبی و با توجه به

اوضاع و احوال دوره‌ای درک کرد که چهار سده‌ای پیش از آن با سقوط ایران آغاز شده بود و تا سقوط فرمانروایی خاندان‌های ایرانی ادامه یافت.^۱ از دیدگاه تاریخ اندیشه سیاسی، که ما در این دفتر دنبال می‌کنیم، این نکته را نباید از نظر دور داشت که، به هر حال، بیکار خاندان‌های ایرانی با چیرگی دستگاه خلافت - که اگرچه سیاسی بود، اما بر مشروعیتی دینی تکیه داشت - در صورتی می‌توانست به استقلال «ملّی» ایران بینجامد که پشتوانه‌ای از اندیشه‌ای «ملّی» پیدا می‌کرد. ایران بزرگ، به عنوان پلی میان خاور دور و مغرب‌زمین، در منطقه‌ای میان خراسان بزرگ تا بین‌النهرین قرار گرفته بود و این ناحیه گسترده از کهن‌ترین زمان‌ها کانون آیین‌ها، دین‌ها و نیز مکان تلاقی بینش‌های فلسفی بسیاری بود. پیش از ظهور اسلام، ترکیبی از این بینش‌های فلسفی و دین‌ها و آیین‌ها فراهم آمده و در محافل گسترده‌ای شناخته شده بود، اما با گسترش اسلام، که افزون بر این‌که هم‌چون انقلابی سیاسی بود، نظام اجتماعی و آرایش طبقاتی کشورهای نومسلمان را نیز بر هم زد، گروه‌های جدیدی از فرهیختگان پدیدار شدند که با دیانت‌های متفاوت و دریافت‌های فلسفی گوناگون اسلام آورده یا با حفظ دیانت خود در خدمت نظام دینی-

۱. مسکویه رازی به برخی از اقدامات آل بویه در تقویت غلامان ترک در رویارویی با سرکشی‌های دیلمیان اشاره کرده است. او می‌نویسد که معزالدوله به هنگام مرگ به فرزند خود بختیار وصیت کرد که با ترکان نیکویی کند، زیرا آنان هم چون «جرقه سیاه‌اند»، و چنان‌که از دیلمیان بیمی داشته باشد، «می‌تواند برای براندازی آنان از ترکان سود جوید». تجارب، ج. ۶، ص. ۲۸۷. یادآور می‌شویم که مهاجرت‌های گروه‌های گسترده‌ای از قبایل ترک از زمان سامانیان به بغداد آغاز شده بود. مسکویه در گزارش حوادث سال ۲۹۷ هجری می‌گوید که در این سال غلام اسماعیل بن احمد سامانی «با چهار هزار غلام ترک و جز آن به بغداد آمده پناهنده شد» و این در حالی است که نیم سده‌ای پس از آن، در ۳۴۹، در یک مهاجرت جمعی «نزدیک دویست هزار خرگاه از ترکان اسلام آوردند». تجارب، ج. ۵، ص. ۶۴-۵ و ج. ص. ۲۲۹. به گزارش مسکویه، از سال ۳۶۳، الپتکین، با مرگ سبکتکین، ترکان را گرد آورد و بغداد را پایگاه فعالیت خود قرار داد و از آن پس، هر بار که ترکان نیرومند می‌شدند و بر آل بویه می‌شوریدند، اهل سنت و جماعت نیز به پشتیبانی از آنان بر می‌خاستند، چنان‌که سبکتکین در در همان سال مرگ خود در بغداد بر دیلمیان شورید، هواداران خلیفه نیز به او پیوستند و او لشکری از آنان فراهم آورد. تجارب، ج. ۶، ص. ۳۹۸-۹ و ج. ۶، ص. ۳۹۰-۱.

سیاسی جدید درآمده بودند. پیکار خاندان‌های ایرانی با دستگاه خلافت نیازمند پشتوانه‌ای از اندیشه بود، اما ترکیبی از اندیشهٔ ایرانی، روایت‌هایی نوافلاطونی و مسیحی‌مآب از فلسفهٔ یونانی و تفسیرهای گوناگونی از دیانت اسلام که نتوانسته بود به نظام فکری منسجمی تبدیل شود، می‌توانست شالودهٔ استواری برای پیکار باشد و زمینه‌ای برای از میان برداشتن تنش‌های قومی و تشنیت‌های قبیله‌ای فراهم آورد. اختلاف‌های اساسی و دشمنی‌های دیرینه میان افراد و خاندان‌هایی که برای هدف یگانهٔ وحدت «ملّی» و احیای فرهنگی ایران به پیکار برخاسته بودند، آنان را نه تنها به رویارویی کشانده بود، بلکه هم‌چون زهری در پیکر پایداری «ملّی» رسوخ و آن را فلج کرده بود. آن وحدت عملی نیز که پیکار با چیرگی دستگاه خلافت و دفع خطر نیرو گرفتن تدریجی غلامان ترک به آن نیاز داشت، هرگز به وجود نیامد و وضعی پیش آمد که نویسندهٔ تاریخ مردم ایران، به عنوان نتیجه‌گیری، در پایان کتاب خود آورده است که به‌رغم طولانی بودن، همهٔ آن را می‌آوریم: «طی چهار قرن، حوادث گونه‌گون ... که از پایان عصر ساسانی تا فرجام عهد آل بویه روی داد، آن‌چه از مرده‌ریگ باستانی ایران باقی ماند، هرگز وحدت گذشته خود را به نحو کامل [و] جامع، دیگر بار، به دست نیاورد و هویت واقعی خود را باز نشناخت. طی سال‌ها، خراسان با طبرستان و گیلان جنگید؛ دیلم ولایت فارس و جبال را زیر و رو کرد؛ سیستان کرمان و اهواز را به نابودی کشانید و برای ویرانی و تاراج آذربایجان و جبال عناصر کرد و دیلم مجهز گشت. در این مدت، اصفهان به وسیلهٔ غزنه، و جرجان به وسیلهٔ نیشابور به باد فنا رفت. سلاله‌های محلی که در گوشه و کنار این سرزمین سربرداشته بودند، با هجوم مستمر و بی‌امان که به قلمرو یکدیگر کردند، زندگی مردم ایران را عرصهٔ تزلزل و پریشانی نمودند. انحطاط قدرت در دستگاه خلافت، کشمکش مدعیان قدرت، هم‌چنین وحشت خلفا از به وجود آمدن یک دولت مستقل متمرکز در مشرق بغداد، همراه با ناسازگاری عناصر جا به جا شده در گوشه و کنار ایران، عوامل عمده‌ای بود که این پراکندگی هویت و انقسام وحدت را

طی این مدت استمرار بخشد.^۱

از دیدگاه تاریخ اندیشه سیاسی، این پرسش اساسی است که سبب این‌که وحدت عملی نه تنها تحقق پیدا نکرد، بلکه، در واقع، نوعی وحدت عملی در خلاف جهت استقلال ایران به وجود آمد و بواسطه آن همه کوشش‌ها سترون ماند و راه شکست نهایی هموار شد، چه بود. عمده‌ترین دلیل عدم امکان وحدت در عمل، از دیدگاه تاریخ اندیشه، این بود که وحدت در عمل، در نهایت، جز بر پایه دریافتی از مصالح امکان‌پذیر نمی‌شد و با توجه به ترکیبی از نظام‌های گوناگون اندیشه که به آن اشاره کردیم، تدوین مفهوم مصلحت عمومی ممکن نبود. اندیشه «ملّی» راستین پایداری در میان بازماندگان دهقانان ایرانی و در محافل زیرزمینی آنان شکل گرفت - که شاهنامه فردوسی بارزترین نمونه تجلی آن است - اما در زمان تدوین شاهنامه دیری بود تا پایداری عملی غیر ممکن شده بود. از خلاف‌آمد عادت بود که وحدت «ملّی» و سرزمینی ایران، نخست، به دست سلجوقیان امکان‌پذیر شد که توانستند غزنویان و بوییان را به یکسان از میدان پیکار سیاسی بیرون کنند و خود را به بغداد برسانند و این چیرگی در شرایطی ممکن شد که سستی در ارکان دستگاه خلافت افتاده بود و امیدی به تجدید حیات آن نمی‌رفت. بارتولد، به درستی، یادآور شده است که «اشاره‌ای نیست بر این‌که در آن روزگار، اجتماع امید خود را بر عباسیان دوخته و از آن‌ها چشم داشته باشد که یوغ فرمانروایان شیعی را از گردن خود به دور اندازند و دوباره مسلمانان [سنتی] را در زیر سیطره خود متحد گردانند. ظاهراً نظر مؤمنان نه به بغداد، بلکه به بخش‌های غربی ایران دوخته شده بود که در آن‌جا سامانیان و پس از آن‌ها غزنویان و استیلاگران ترک ایلک‌خانی و سلجوقی، برعکس بوییان که حکومت بغداد را به دست آورده بودند، بیرق سنت را بلند افراشته و آرمان اتحاد دولت و دین را در زیر فرمانروایان دنیوی در اسلام پدید آورده بودند. این فرمانروایان، در

۱. زرین‌کوب، همان، ص. ۱۹-۵۱۸.

عمل، یکسره استقلال داشتند، اما خود را اتباع وفادار خلیفه - مقتدای روحانی همه مسلمانان - می‌نامیدند.^۱

همزمان با توجهی که اکثریت مسلمانان به شاهان سلجوقی مبذول داشتند، نظریه پردازان حکومتی نیز که بیش از پیش به بی‌بنیادی اساس خلافت پی برده بودند، شالوده نظری سلطنت را با بازگشت به اندیشه ایرانی شهری شاهی که با ظهور اسلام صبغه‌ای دینی پیدا کرده و بر پایه برخی مآثورات و روایات مورد تفسیر قرار گرفته بود، استوار کردند. روایتی که راوندی، تاریخ‌نویس آل سلجوق، در مقدمه راحة الصدور از ابوحنیفه نقل می‌کند، نشان می‌دهد که تا چه اندازه بقای اسلام اهل سنت و جماعت در دوره‌ای که مشروعیت خلافت دستخوش بحران شده بود، جز در سایه تیغ غلامان ترک ممکن نبوده است.

۱. بارتولد، همان، ص. ۲۲. مسعودی در الشنبه و الاشراف - در اشاره‌ای به بحران خلافت در نیمه نخست سده چهارم هجری و با مقایسه‌ای میان ایجاد ملوک طوایف در ایران پیش از برآمدن ساسانیان - می‌نویسد: در حالی که از خلافت جز نامی در خطبه‌ها نمانده است، «غالب ولایت‌های دور دست به دست غلبه‌جویان افتاده» که «با سپاه و مال بر آنها تسلط یافته‌اند». در دربار خلافت نیز عنان کارها از دست خلفا بیرون رفته و آنان بر جان خود بیمناک شده‌اند، تنها «به نام خلافت قناعت کرده و به سلامت رضا داده‌اند». آن‌گاه، مسعودی می‌افزاید که آبادی کم و راه‌ها ناامن است ... و رومیان و ممالک دیگر بر بسیاری دربندها و شهرهای اسلام استیلاء یافته‌اند. مسعودی، الشنبه و الاشراف، ص. ۳۸۷.

یادآور می‌شویم که تاریخ‌نویسان دوره اسلامی درباره زوال نهاد خلافت سخنان بسیاری گفته‌اند. ابن خلدون، به استناد حدیثی از پیامبر اسلام، پایان خلافت و تبدیل شدن آن به سلطنت را سی سال پس از رحلت پیامبر اسلام و مقارن با ضریب خوردن چهارمین خلیفه از خلفای راشدین می‌داند، اما بسیاری از تاریخ‌نویسان به نقش آل بویه در زوال دولت اشاره کرده و گفته‌اند که با برآمدن بوییان از خلافت جز نامی باقی نمانده بود. ابوریحان بیرونی با ذکر این نکته که «بنا بر رأی منجمین» مدت حکومت هیچ یک از خلفا و شاهان پیش از بیست و پنج سال نمی‌تواند باشد، در سبب این که مدت خلافت المطیع به سه دهه رسید، می‌نویسد که «سلطنت، در آخر ایام متقی و آغاز ایام مکنتی، از آل عباس به آل بویه انتقال یافت و تنها ریاستی که در دست بنی‌عباس ماند، امری دینی و اعتقادی بود، نه آن که سلطنت دنیوی باشد». هم‌او به پیشگویی احمد بن طیب سرخسی اشاره می‌کند که گفته بود: «در قرآن نحسین در برج سرطان ... سلطنت از دست بنی‌عباس خارج ... و به مردی که از اصفهان خروج خواهد کرد، منتقل خواهد شد. بیرونی، آثار الباقیه، ص. ۴-۲۰۳. درباره این که پیشگویی‌هایی نیز وجود داشته است که برابر آن‌ها در زمان مکنتی و مقتدر «سلطنت به پارسیان» بر خواهد گشت و «دولت ایرانیان و دین» آنان تجدید خواهد شد. بیرونی، همان، ص. ۳۰۳.

راوندی به روایت از جدّ مادری خود از طریق امام کبیر، اقصی القضاة ظهیرالدین استرابادی، می‌نویسد: «که او گفت به اسنادی درست از ائمه دین، ثِقَّةٌ عَنْ ثِقَّةٍ، سماع دارم که چون امام اعظم، ابو حنیفه کوفی، رضی الله عنه، به حجة الوداع بود، حلقه در کعبه بگرفت و گفت: "خداوندا اگر اجتهاد درست است و مذهب من حق است، نصرتش کن که از برای تو خدا تقریر شرع مصطفی کردم." هاتنی از خانه [کعبه] آواز داد و گفت: "... حق گفتمی، و رایت مذهب تو افراشته و صفة اعتقاد تو نگاشته خواهد بود، مادام که شمشیر در دست ترکان حنیفی مذهب باشد و بحمدالله تعالی پشت اسلام قوی است و اصحاب بوحنیفه شادان و نازان‌اند و چشم روشن؛ و در عرب و عجم و روم و روس، شمشیر در دست ترکان است و سهم شمشیر ایشان در دل‌ها راسخ."»^۱ راوندی، در این فقره از راحة الصدور، هوشمندانه، دگرگونی ژرفی را که با چیرگی سلجوقیان در رابطه نیروهای سیاسی و نیز در احوال زمانه به وقوع پیوسته بود، توصیف می‌کند. مشروعیت قدرت سیاسی، در دوره فرمانروایی سامانیان و بوییان، که مشروعیت دینی دستگاه خلافت را به رسمیت نمی‌شناختند، مبتنی بر اندیشه‌ای خردگرای و تفسیری عقلایی از دیانت بود، اما با چیرگی ترکان، نخست، با غزنویان و، از آن پس، با سلجوقیان، پیکاری بی‌سابقه با جنبه‌های خردگرای فرمانروایی خاندان‌های ایرانی آغاز شد و، در عمل و نظر، میان سلطنت ترکان و نظام مشروعیت مبتنی بر ظاهر شریعت، همسویی و هماهنگی پدید آمد. مؤلف راحة الصدور، در اشاره‌ای به جنبه‌های فکری انقلابی که در سایه شمشیر ترکان حنیفی مذهب به وقوع پیوست، می‌نویسد: «و به برکت پرورش علما و علم‌دوستی و حرمت‌داشتن سلاطین آل سلجوق بود که در روی زمین، خاصه ممالک عراقین و بلاد خراسان، علما خاستند و کتب فقه تصنیف کردند و اخبار و احادیث جمع کردند و چندان کتب در محکم و متشابه قرآن و تفاسیر و صحیح اخبار با هم آوردند که بیخ

۱. محمد بن علی بن سلیمان راوندی، راحة الصدور و آية السور، ص. ۱۸-۱۷.

دین در دل‌ها راسخ و ثابت گشت، چنان‌که طمع‌های بددینان منقطع شد، و طوعاً او گزهاً فلاسفه و اهل ملل منسوخ و تناسخیان و دهریان به کلی سر بر فرمان شریعت و مفتیان امت محمد نهادند و جمله اقرار دادند که الطُّرُقُ كُلُّهَا مسدودهٔ الاً طریقَ مُحَمَّدٍ و هر بزرگی از علما به تربیت سلطانی سلجوقی منظور جهانیان شد ... و در هر ولایتی، امراء به عدل و سیاست پادشاهی مشغول بودند و آنچه موجب دیوان ایشان بود، به مساهلت و مسامحت از رعیت حاصل می‌کردند، هم رعیت مرفه می‌بودند و هم امراء می‌آسودند؛ لشکر می‌مرد و عوان و غماز و بددین در آن دولت بر هیچ کار نبودند؛ و آنچه از شهری در این وقت به جور و ظلم حاصل می‌کنند، در آن روزگار از اقلیمی برنخاستی، لشکر، آن وقت، آراسته‌تر و پادشاهان آسوده و باخواسته‌تر بودند.^۱ با برآمدن خاندان‌های ایرانی سامانی و بوییان، که اهل نظر پناهگاهی مطمئن پیدا کرده بودند، دانشمندان، فیلسوفان و حتی شریعتمداران خردگرای به سوی دربار آنان روان شدند. با التفاتی که سامانیان و بوییان به ترویج علم و دانش داشتند، محفل‌های علمی برقرار شد و کتابخانه‌های بزرگی فراهم آمد و دانشمندی مانند ابن سینا، ابوریحان بیرونی و ابوعلی مسکویه توانستند تحقیقات علمی خود را دنبال کنند. ابوعلی مسکویه از عضدالدوله گزارش کرده است که در عهد او تنش‌های شهری و عصبیت‌های قومی و گروهی کاهش یافت و «مردم در زیاتگاه‌ها و نمازخانه‌ها یکدل شدند». عضدالدوله، که پادشاهی دانش‌پرور بود، برای همهٔ گروه‌های دانشوران، اهل علم و حتی شاعران، اهل فقر و محدثان مستمری برقرار کرد و در قصر شاهی، «در اتاق پرده‌داران، کوشکی ویژه برای فیلسوفان» اختصاص داد تا به دور از «غوغای عوام نادان» به بحث و گفتگوهای فلسفی بپردازند و برای آنان ماهیانه‌ای مرتب تعیین کرد تا جایی که «این دانش‌ها که مرده بود، زنده شد، مردان آن که پراکنده شده بودند، گردآمدند؛ جوانان به

۱. راوندی، همان، ص. ۳۰-۲۹.

آموختن و پیران به آموزش دادن پرداختند.^۱ بر عکس، با چیرگی ترکان و توجهی که آنان به صرف امر دیانت قشری داشتند، احترام به دانشوران عقلی کاهش یافت و شریعتمداران اهل سنت و جماعت به سلاطین ترک تقرب جستند تا جایی که حتی برخی از خلفای پیشین که التفاتی به علوم عقلی نشان داده بودند، مورد لعن و طعن واقع شدند. به گفته ابوحنیفه دینوری، مأمون «از لحاظ علم و حکمت ستاره درخشان بنی عباس بود و از همه فنون و دانش‌ها بهره‌ای به سزا داشت ...^۲ مجالسی برای مناظره ادیان و مذاهب تشکیل می‌داد و استاد او در این مسایل ابو هذیل ... عَلَاف بود»؛^۳ ابوالحسن بیهقی، تاریخ‌نویس اندیشه نیز آورده است که خلیفه المعتضد بالله در گرامی داشت ثابت بن قرة حرانی که دانشمندی صابئی مذهب بود، «به مثابتی رسید که روزی در طواف بستان سرای، دست بر دست ثابت نهاده و بختتاً بازکشید. ثابت، مستشعی شد، خلیفه فرمود که خطایی رفت، دست بر زیر دست تو نهدان: لِأَنَّ الْعِلْمَ يَغْلُو وَلَا يُغْلَى»^۴، حال آن‌که با گذشت زمان، به مأمون، نظر به توجهی که به اندیشه‌های عقلی داشت، نسبت زندقه داده شد.^۵ المتوکل علی الله، نامه‌هایی در ممانعت از جدال و بحث درباره قرآن نوشت و مردم را از پرداختن به جدل نهی کرد.^۶ هم‌او تدابیری سخت‌گیرانه درباره غیار پوشیدن اهل ذمه اتخاذ کرد و دستور داد تا آنان «فوطه‌های عسلی بپوشند و ... بر درهای خود چوب‌هایی قرار دهند که پیکر شیاطین در آن‌ها باشد».^۷ این

۱. تجارب، ج. ۶، ص. ۴۸۱. مسکویه، در دنباله همین گزارش می‌افزاید که همه جوهات برای ترویج دانش از بیت‌المال پرداخت می‌شد و عضدالدوله در بخشش چنان گشاده‌دست و در مدارای دینی به مرتبه‌ای رسیده بود که به دستور او «کمک به نیازمند از میان گذشته و به زمین نیز رسید» و به وزیر خود دستور داد تا «کنیسه‌ها و دیرها را نیز نوسازی و به حال بینوایان از ذمه رسیدگی کند». تجارب، ج. ۶، ص. ۴۸۲.

۲. ابوحنیفه احمد دینوری، اخبار الطوال، ص. ۴۴۲.

۳. دینوری، همان، ص. ۴۴۳.

۴. ابوالحسن علی بیهقی، تئمة صوان الحکمة ترجمه فارسی با عنوان درة الاخبار و لمعة الانوار، ص. ۱۱. ۵. ابن ندیم، الفهرست، ص. ۶۰۱.

۶. احمد بن ابی یعقوب، معروف به یعقوبی، تاریخ یعقوبی، ج. دوم، ص. ۵۱۳.

۷. یعقوبی، همان، ص. ۵۱۵.

خليفة، نه تنها کسی از اهل ذمه را در کارهای دولتی راه نمی‌داد، بلکه به فرمان او «کنش‌ها و کلیساهای تازه ویران و [اهل ذمه] از عمارت ساختن ممنوع شدند».^۱ این محدودیت‌ها به جایی رسید که مسعودی، در اشاره‌ای به تحریم بحث درباره قرآن و اجبار به تقلید، در اخبار المتوکل، آورده است که «وقتی خلافت به متوکل رسید، بحث و جدل و مناظره را که در ایام معتصم و واثق و مأمون، میان مردم معمول بود، ممنوع داشت و کسان را به تسلیم و تقلید واداشت و بزرگان محدثین را گفت تا حدیث گویند و مذهب سنت و جماعت را رواج دهند».^۲ المتوکل، به دنبال تعطیل مجالس بحث و مناظره علمی، در مخالفت با سنت خلفای عباسی پیشین، مسخرگی و هزل‌گویی را جانشین بحث علمی کرد. مسعودی می‌نویسد که «در مجالس هیچ یک از خلفای بنی‌عباس، مسخرگی و هزل و مضحکه معمول نبود، مگر متوکل که این روش را پدید آورد و باب کرد و غالب خواص و بیشتر رعیت به تقلید آن برخاستند».^۳ تعطیل مناظره علمی، در دارالخلافة المتوکل، در بخش‌هایی از ایران‌زمین، پی‌آمدهای مهمی برای تعطیل علوم عقلی داشت که با افول دولت آل بویه، نخست، به دست غزنویان افتاد و از آن پس نیز سلجوقیان بر آن سرزمین‌ها چیره شدند و، بدین سان، در مدرسه‌هایی که در نیمه دوم سده پنجم در خراسان و عراق بنیاد گذاشته شد، به تدریس ادبیات و علوم دینی توجهی خاص مبذول می‌شد و همین امر یکی از عوامل رویگردان شدن طلاب از تحصیل علوم عقلی شد.^۴ هدف تأسیس مدرسه‌های بزرگ دوره فرمانروایی سلجوقیان نیز ترویج علم و تحقیق درباره حقیقت نبود، بلکه غایت این مدرسه‌ها تربیت مبلغان و دفاع از اصول مذهب مختار بود. فاطمیان مصر توجهی ویژه به دانش‌های عقلی داشتند و جامعه‌الازهر را که مدرسه‌ای شیعی بود، بنیادگذاشتند. این مدرسه شیعی از چنان اهمیتی برخوردار بود که به گفته

۱. یعقوبی، همان، ص. ۵۱۶.

۲. ابوالحسن علی مسعودی، مروج الذهب، ج. دوم، ص. ۴۹۶.

۳. همان‌جا.

۴. ذبیح‌الله صفا، تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی، ص. ۱۳۷.

مقریزی یک میلیون و ششصد هزار نسخه خطی در کتابخانه آن وجود داشت که بیشتر آن‌ها در حمله صلاح‌الدین ایوبی از میان رفت؛^۱ خواجه نظام‌الملک، وزیر سنی‌مذهب سلجوقیان، برای مقابله با ترویج اندیشه شیعی فاطمیان مصر، نخست، مدرسه‌ای در بغداد و آنگاه مدرسه‌های دیگری در قلمرو فرمانروایی سلجوقیان تأسیس کرد که نظامیه نامیده می‌شدند. هم‌او امام محمد غزالی را به نظامیه بغداد فراخواند تا به تدریس علوم دینی اهل سنت و جماعت بپردازد. در این مدرسه تنها به تدریس علوم دینی، یعنی فقه، اصول، حدیث، تفسیر، و ادبیات عرب بسنده می‌شد و فلسفه که در سده‌های سوم و چهارم آزادانه تدریس می‌شد، از برنامه مدارس حذف شد.^۲

در سده ششم، نیرومند شدن اسماعیلیان، از سویی، و شدت یافتن جنگ‌های داخلی در درون مرزهای اسلامی و جنگ‌های صلیبی در مرزهای غربی امپراتوری اسلامی، از سوی دیگر، راه تعصب و قشریگری را هموار کرد. البته، عامل معاشی در بی‌توجهی به دانش‌های عقلی نیز بسیار نیرومند بود، زیرا نه تنها عامه مردم به دانایان به علم شریعت روی می‌کردند و اینان در نزد پادشاهان ارج نهاده می‌شدند، بلکه اشتغال به دانش‌های عقلی مایه فقر و نیز موجب مزاحمت از سوی قشریان و فقیهان بوده است. آنچه، در واپسین دهه‌های سده ششم، بر شهاب‌الدین سهروردی، شیخ اشراق، رفت، و قتل او، نشانه‌ای از آشتی‌ناپذیری مبانی حکمت و فقهت رسمی و، به طور کلی، میان دانش‌های عقلی - و درک عقلی از دیانت - و صرف توجه به ظاهر شریعت بود.^۳ به تدریج، عامل بسیار نیرومندی در صحنه اندیشه، بویژه در ایران، پیدا

۱. تقی‌الدین علی مقریزی، کتاب‌المواعظ و الاعتبار بذكر الخطط والآثار، ج. دوم، ص. ۲۵۴-۵.
۲. قاسم غنی، تاریخ تصوف در اسلام، ص. ۴۶۵.

۳. ابن قفطی رویارویی دو دیدگاه دنیا‌گریزی و توجه عقلانی به پدیدارهای عالم را در گفتگویی میان ماشاءالله، منجم یهودی، و سفیان ثوری، زاهد، آورده است: «آورده‌اند که سفیان ثوری را با ماشاءالله اتفاق ملاقات افتاد. سفیان او را گفت: "تو از زحل می‌ترسی و من از رب زحل می‌ترسم! تو از مشتری امید می‌داری و رجای من از رب مشتری است! تو، هر روزه، در کارها استشاره می‌نمایی و من کارها به استخاره می‌کنم!" ماشاءالله گفت: "فرق بسیار است. حال تو، ارجی و کار تو آنجَح و اَحجی است." ابن قفطی، تاریخ‌الحکماء،

شد که جنبه‌های عقل‌ستیزی اهل شریعت را با توجهی به برخی از وجوه قشریت شرعی جمع می‌کرد و به جنبه غالب اندیشه ایرانی تبدیل شد، تا جایی که اهل تصوف به متفکران واقعی ایران تبدیل شدند که خود، در واقع، بزرگ‌ترین مخالفان تفکر و اندیشه عقلی به شمار می‌روند.^۱ بدین سان، مقدمات سقوط امپراتوری اسلامی، و همراه با آن، سقوط ایران‌زمین فراهم آمد و با یورش مغولان ضربه‌ای کاری و نهایی بر پیکر فرهنگ و تمدن ایرانی فرود آمد. بارزترین ویژگی این دوره، از دیدگاهی که مورد توجه ماست، زوال تدریجی اندیشه عقلی و هبوط در خردستیزی بود که چیره شدن جریان‌های تصوف مبتدل بر دیگر شیوه‌های اندیشیدن و، بیشتر از آن، پدیدار شدن شعر عرفانی، به عنوان برترین تجلی نبوغ ایرانی را می‌توان از نشانه‌های آن دانست. کوشش خاندان‌های ایرانی تبار برای تجدید عظمت ایران‌زمین و نمایندگان

۴۴۵-۶.

۱. رضا داوری، مقام فلسفه در تاریخ دوره اسلامی، ص. ۲. در نوشته‌های عرفانی، درباره علم‌ستیزی گروه‌هایی از عارفان داستان‌های بسیاری آمده‌است. جامی در شرح ملاقات مولانا و شمس تبریزی می‌نویسد: «بعضی گفته‌اند که چون خدمت مولانا شمس‌الدین به قونیه رسید و به مجلس مولانا درآمد، خدمت مولانا در کنار حوضی نشسته بود و کتابی چند پیش خود نهاده؛ پرسید که این چه کتاب‌هاست؟ مولانا گفت: «این را قیل و قال می‌گویند، ترا با این چه کار؟» خدمت مولانا شمس‌الدین دست دراز کرد و همه کتاب‌ها را در آب انداخت. خدمت مولانا به تأسف تمام گفت: «هی درویش چه کردی؟ بعضی از کتاب‌ها از فواید والد من بود که دیگر یافت نمی‌شود!» شیخ شمس‌الدین گفت: «این چه سر است؟» شیخ شمس‌الدین گفت: «این ذوق و حال است؛ ترا از این چه خبر؟» عبدالرحمن جامی، فحاحات الانس من حضرات القدس، ص. ۷-۴۶۶؛ نیز ر. ک. شرح حال عین‌الزمان جمال‌الدین گیلی، جامی، همان، ۴۳۲. پشیمانی از اشتغال به علم و کتاب‌سوزانی در پایان عمر نه تنها در محافل صوفیان، بلکه در میان اهل اندیشه نیز رواج داشته است. گفته‌اند که ابوحنیفان توحیدی، در پایان عمر، گوشه‌نشینی اختیار کرد و، «در متابعت از پارسایان و زاهدان سلف»، برخی از کتاب‌های خود را طعمه آتش کرد. ابوحنیفان مدعی بود که «سوزاندن کتاب‌ها در خواب به وی الهام شده و این کار صرفاً متابعت از امامانی بوده است، مانند ابوعمر و بن‌علاء ... که کتاب‌هایش را در خاک کرد؛ داوود طایبی ... که کتاب‌هایش را به دریا افکند؛ یوسف بن اسبط که کتاب‌هایش را در غار گذاشت؛ ابوسلیمان دارانی که کتاب‌هایش را در اجاق سوزاند؛ سفیان ثوری که کتاب‌هایش را به باد داد؛ و ابوسعید سیرافی که کتاب‌هایش را به پسرش ... سپرد و با او شرط کرد که اگر این کتاب‌ها او را از فضیلت منحرف کردند، آن‌ها را در آتش بیندازد.» جوئل کرمر، احیای فرهنگی در عهد آل بویه، ص. ۳۰۳.

اندیشهٔ ایرانشهری برای احیای فرهنگ و تمدن ایرانی، از آن‌جاکه فاقد پشتوانه‌ای از اندیشهٔ عقلی بود، راه به جایی نداشت و طبیعی است که محتوم به شکست بود. مفهوم «مصلحت عمومی» و، در بهترین حالت، اندیشهٔ وحدت «ملّی» که در نهایت می‌توانست راه رستاخیزی «ملّی»، علمی و فرهنگی را هموار کند، در اندیشهٔ سیاسی دورهٔ اسلامی تدوین نشد. نویسندهٔ تاریخ مردم ایران که پیشتر نیز سخن او را نقل کرده‌ایم، در دنبالهٔ همان فقره و این‌که، برای پشت سر گذاشتن «پراکندگی هویت و انقسام وحدت»، راه برون‌رفتی در این دوره پیدا نشد، می‌گوید: «نیل به نوعی وحدت البته که گه‌گاه آرمان مدعیان قدرت و بهانهٔ هیجان‌انگیزی آن‌ها می‌شد، اما آن‌ها این آرمان را جز به مقیاس سود و مصلحت شخصی نمی‌توانستند ارزیابی کنند. فقط اندیشهٔ گویندگانی مثل رودکی و فردوسی یا خردمندانی مانند ابوریحان و عنصرالمعالی بود که در این پراکندگی بی‌سرانجام از مرز شهر و ولایت فراتر می‌رفت و زندگی مردم ایران را در تمام گوشه و کنار آن شامل می‌گشت. با این همه، همان پراکندگی بی‌سرانجام نیز لاقلاً به پاره‌ای از سرزمین‌های فلات که مدت طولانی‌تری آسایش و ایمنی می‌یافت، گه‌گاه فرصتی مغتنم برای توجه به امر سازندگی می‌داد.»^۱ به آسانی می‌توان با عبدالحسین زرین‌کوب در این ارزیابی همسخن شد که ضابطهٔ آرمان وحدت «ملّی»، برای مدعیان وحدت، سود و مصلحت شخصی بوده است. این نکتهٔ اساسی را نیز می‌توان از او پذیرفت که وحدت «ملّی» نه در عمل شاهان که در سخن شاعران جلوه‌گر شده و تحقق یافته است، اما وحدتی که شالودهٔ آن نه اندیشه‌ای خردمندانه، بلکه احساسات زودگذر و چه بسا سطحی باشد، می‌تواند به آسانی دستخوش زوال و نابودی شود و با توجه به تاریخ دورهٔ اسلامی ایران، تا فراهم آمدن مقدمات جنبش مشروطه‌خواهی، و حتی پس از آن، می‌توان گفت که پیوسته چنین بوده است. وحدت «ملّی» ایران‌زمین، فاقد پشتوانه‌ای خردمندانه بود و

۱. زرین‌کوب، همان، ص. ۵۱۹.

ناچار هر عملی از مجرای احساسات و خام‌اندیشی و بر پایهٔ شالودهٔ ناستوار شعر و عرفان انجام شده است و، به همین دلیل، پایانی جز شکست نمی‌توانست داشته باشد. آنچه در فصل‌های آتی این دفتر می‌آید، کوششی برای عرضه کردن توضیحی برای تحول اندیشهٔ سیاسی در ایران دورهٔ اسلامی و زوال آن است، زیرا توضیح نسبت میان شکست در عمل، و این‌که تدوین اندیشه‌ای مبتنی بر «مصلحت عمومی» ممکن نشد، جز از مجرای تدوین نظریه‌ای برای تحول اندیشهٔ سیاسی و زوال تدریجی آن امکان‌پذیر نخواهد بود.

فصل پنجم

اندیشه سیاسی فارابی

ابونصر فارابی شیخ و معلّم فیلسوفان دوره اسلامی بود. تاریخ‌نویسان فلسفه او را به اعتبار این‌که به فلسفه یونانی در تمدن اسلامی بسطی داد، به درستی، مؤسس فلسفه در دوره اسلامی خوانده‌اند.^۱ مؤسس بودن فارابی و ریاست او بر فیلسوفان دوره اسلامی بویژه از دیدگاه تاریخ تحول اندیشه سیاسی و «حکمت عملی» در دوره اسلامی راست می‌آید و به این اعتبار می‌توان او را واپسین فیلسوفی دانست که با اقتدای به فیلسوفان یونانی فلسفه مدنی نوبی را تأسیس کرد. پیش از فارابی، مترجمان بسیاری نوشته‌های فیلسوفان یونانی را به زبان عربی برگردانده بودند و فارابی با آشنایی با این ترجمه‌ها و نیز با بهره گرفتن از تعلیمات مدرسان نصرانی که پیروان سنت نوافلاطونیان مکتب اسکندریه بودند، طرحی نو در اندیشه اخلاقی و سیاسی یونانی در انداخت. از نظر تاریخ فلسفه در حوزه تمدن‌هایی که بر پایه یکی از ادیان وحیانی شکل گرفته‌اند، و در بررسی نسبت میان ادیان الهی و فلسفه یونانی، کوشش فارابی در تأسیس فلسفه سیاسی در آغاز دوره اسلامی، گامی بزرگ بود و، نخست،

۱. بحث درباره مؤسس بودن فارابی از دیدگاه فلسفی در رساله زیر آمده است: رضا داوری، فارابی، مؤسس فلسفه اسلامی. محسن مهدی نیز در بیش از ده مقاله، از دیدگاه فلسفه سیاسی، مؤسس بودن فارابی را مورد بحث و بررسی قرار داده است. در اصل، همه آن مقاله‌ها در فاصله زمانی نزدیک به سه دهه به زبان انگلیسی نوشته و در نشریه‌های مختلف منتشر شده بود. همه آن مقاله‌ها، به تازگی، به زبان فرانسه، در کتاب زیر به چاپ رسیده است.

هم‌او توانست مقام فلسفه در نسبت آن با الزامات یکی از ادیان الهی را توضیح دهد و با رساله‌های خود پرتوی بر نسبت عقل و شرع و وحی و فلسفه در محدودهٔ تمدن اسلامی بیفکند. از تاریخ فلسفه در اروپا می‌دانیم که تدوین فلسفهٔ سیاسی مسیحی، با تأخیر بسیار، در سدهٔ سیزدهم و زمانی امکان‌پذیر شد که تُماس قدیس توانست در درون الهیات خود توضیحی برای استقلال مبنای عقل عرضه کند، و فلسفهٔ یهودی نیز زمانی تدوین شد که رساله‌های فیلسوفان دورهٔ اسلامی از فارابی تا ابن رشد در دسترس متکلمان یهودی قرار گرفت و بحث فارابی و ابن سینا دربارهٔ نبوت به شالوده‌ای برای تدوین نظریهٔ فلسفی و کلامی یهودی تبدیل شد.

ابونصر فارابی، در تاریخ اندیشهٔ فلسفی در ایران، به دنبال سقوط ایران‌زمین در آغاز دورهٔ اسلامی و سکوت دو‌یست‌ساله‌ای برآمد که اگرچه به ظاهر ایرانیان از آبخورهای اندیشه و معنویت ایران‌شهری خود دور افتاده بودند، اما، در نهان، در جستجوی راه‌هایی به سرچشمه‌هایی دیگر و صورت‌های نویی از عمل و اندیشه بودند. فارابی، به‌رغم این‌که در فرهنگ دورهٔ اسلامی و خلافت بالیده بود، اما با توجه به بسطی که توانست به فلسفهٔ یونانی بدهد و، البته، با نظری به تحول آتی اندیشهٔ فلسفی در ایران، باید او را نخستین فیلسوف دورهٔ اسلامی ایران نامید، چنان‌که در سنت اندیشهٔ فلسفی در ایران تا واپسین فیلسوفان سده‌های اخیر نیز فارابی مؤسس این سنت خوانده شده است. از این‌رو، می‌توان گفت که فارابی «فیلسوفِ عربِ» تاریخ «فلسفهٔ عربی» و یا اسلامی نبود که شمع آن در تندباد حوادث سرزمین‌های باختری اسلام با مرگ ابن رشد در قرطبه فرومرد، بلکه به گونه‌ای که در تاریخ اندیشهٔ فلسفی در ایران فهمیده شده است، از دیدگاه صرف اندیشهٔ فلسفی، فارابی پیشگام ابوعلی سینا، رئیس فیلسوفان ایرانی، و سهروردی تجدید کنندهٔ حکمت باستانی فرزندگان ایران، و ملاً صدرا به شمار می‌آمد و هم‌او، از دیدگاه اندیشهٔ اخلاقی و سیاسی، راه را بر ده‌ها نویسندهٔ اخلاقی و سیاسی هموار کرد. اگر از رساله‌های رضا داوری دربارهٔ وجوهی از فلسفهٔ فارابی

صرف نظر کنیم، باید بگوییم که جای تأسف است که هنوز دربارهٔ مقام فارابی در تاریخ فلسفه در ایران پژوهشی جدی صورت نگرفته و تاکنون فارابی ناشناخته‌ترین فیلسوفان تاریخ اندیشه در ایران باقی مانده است. هدف ما در این فصل تکرار سخنانی نیست که مفسران فارابی دربارهٔ مقام او در تاریخ فلسفه و بسط فلسفهٔ یونانی در آغاز دورهٔ اسلامی گفته‌اند؛ به مناسبت بحث از تاریخ زوال اندیشهٔ سیاسی، در این فرصت، ما تنها به اشاره‌هایی دربارهٔ فلسفهٔ مدنی فارابی بسنده خواهیم کرد. مفسرانی مانند لئو اشتراوس و به تبع او محسن مهدی بویژه به مقام فارابی در تاریخ فلسفهٔ مدنی اشاره کرده و توضیح داده‌اند که معلم ثانی، به اعتبار بسطی که به بحث سیاست مُدُن داد، مؤسس فلسفه در دورهٔ اسلامی بوده است، اما از دیدگاهی که ما در این دفتر دنبال می‌کنیم، این نکته دارای اهمیت است که اگرچه اندیشهٔ اخلاقی و سیاسی در دورهٔ اسلامی ایران، در آغاز، از فارابی تا ابوعلی مسکویه، خوش درخشید، اما دولت مستعجل بود. همزمان با مرگ فارابی، با برآمدن بویان عصری نو در تاریخ ایران آغاز شد و دیری نپایید که با تبدیل شدن خرد به ضابطهٔ همهٔ امور، در قلمرو تاریخ اندیشه، در زیر لوای نظامی از اندیشهٔ ایرانی، ترکیبی از عناصر ایرانشهری و یونانی به نظام فکری رایج تبدیل شد و با گذشت زمان نیز عنصر ایرانی بر دیگر عناصر فرهنگ این دوره چربید: در حوزهٔ تمدن و فرهنگ ایران، در قلمرو ادب، ابوالقاسم فردوسی، با به نظم کشیدن حماسهٔ ملی، خرد و فرزانیگی ایرانیان باستان را بار دیگر زنده کرد و در اندیشهٔ فلسفی، اخلاقی و حتی تاریخی، دو نمایندهٔ بزرگ اندیشهٔ ایرانی، بوعلی سینا و مسکویهٔ رازی منظومه‌ای از خرد فلسفی، اخلاقی و تاریخی تدوین کردند. ناظر آگاه تاریخ دورهٔ اسلامی، ابن خلدون، با نقل حدیثی از پیامبر اسلام، به درستی، از این نظر دفاع کرده است که سه دهه پس از رحلت پیامبر خلافت ظاهری اهل سنت و جماعت به سلطنت مطلقه تبدیل شده بود^۱ و این بحران،

۱. ابن خلدون، مقدمه، ج. اول، ص. ۳۸۷ و بعد.

با استقرار خلافت باطنی فاطمیان در مصر که در مخالفت با خلافت عباسیان ادعای مشروعیتی فراگیر می‌کردند، ژرفای بیشتری پیدا کرد. خاستگاه تأسیس فلسفه در دوره اسلامی نیز بحرانی در وجدان انسان این دوره بود و به نظر می‌رسد که فارابی، با تدوین آراء اهل مدینه فاضله و دیگر رساله‌های اخلاقی-سیاسی، نظری به این بحران داشته و تأسیس فلسفه در دوره اسلامی را هم‌چون یگانه راه برون‌رفت از این بحران می‌دانسته است. در بحث درباره شیوه حکومتی اسلام، در این نخستین سده‌ها، افزون بر مجادلات شرعی و کلامی که در نوشته‌های مربوط به ملل و نحل آمده است، ناگزیر باید این واقعیت سیاسی دوگانه خلافت را از نظر دور نداشت و تردیدی نیست که فارابی در چشم‌انداز این آرایش نیروهای سیاسی و کلامی توانست با بسط فلسفه یونانی، در بیرون قلمرو نظریه خلافت مضاعف ظاهری و باطنی، نظریه مدنی متفاوتی را تدوین کند.^۱

افزون بر رویارویی دو وجه خلافت - که اگرچه در نخستین نگاه، خلافت عباسی ظاهری و خلافت فاطمی می‌توانست باطنی به شمار آید، اما به هر حال، به اعتبار نهاد سیاسی، خلافت هیچ یک از آن دو از ظاهر اقتدار سیاسی دنیوی فراتر نمی‌رفت - با آغاز غیبت صغری، مسئله ریاست دنیوی شیعیان امامی نیز وضع جدیدی پیدا کرد. فارابی با امام دوازدهم شیعیان امامی معاصر بود و با فاصله زمانی اندکی پس از آغاز غیبت کبری روی در نقاب خاک کشید. از دیدگاه تاریخ تحولات نظریه‌های مرجعیت معنوی و ریاست دنیوی، او در دهه‌هایی به فلسفه روی آورد که برای دنیای اسلام تعیین‌کننده به شمار می‌آمد. وانگهی، چنان‌که اشاره کردیم، در میان استادان فارابی اهل فلسفه نصرانی قرار داشتند که سنت نوافلاطونیان اسکندریه را ادامه دادند. به نظر می‌رسد که فارابی از این حیث توانست به بحران دنیای اسلام التفات پیدا کند که آن بحران را صرف بحران ریاست دنیوی ارزیابی

1. Richard Walzer in *Al-Farabi, On the perfect state*, p. 441.

نمی‌کرد و با آشنایی که با فلسفه یونانی به هم رسانده بود، می‌دانست که زمانی می‌توان به تبیین آن بحران پرداخت که با تکیه بر دستگاه مفاهیم یونانی نظریه‌ای برای خروج از بحران تدوین شده باشد. اگرچه او نامه هفتم افلاطون را که بیشتر فقراتی از آن را نقل کرده‌ایم، نمی‌شناخت، اما می‌توان گفت که فارابی، مانند افلاطون، خاستگاه بحران سیاسی مدینه را بحرانی در اندیشه می‌دانست و، از این حیث، جای شگفتی نیست که در بسط فلسفه یونانی بر منابع و تفسیرهای نوافلاطونی تکیه نکرد؛ بر عکس، فارابی در قلمرو اندیشه اخلاقی و سیاسی به افلاطون و ارسطو بازگشت، اما رساله اخلاق نیکوماخی ارسطو را از دیدگاه رساله جمهور و نوامیس افلاطون تفسیر کرد. اهمیت فارابی در تاریخ بسط فلسفه یونانی، در این است که او، به خلاف فیلسوفان نوافلاطونی و نوافلاطونیان مسیحی که توجهی به سیاست مُدُن نداشتند، به سنت افلاطونی- ارسطویی اخلاق و سیاست بازگشت و با تأسیس فلسفه مدنی کوششی بی‌سابقه در توضیح نسبت بحث فلسفی در سیاست مُدُن با شریعت انجام داد. اهمیت اقدام فارابی در تاریخ بسط فلسفه یونانی، بویژه در قلمرو اندیشه سیاسی را تنها با توجه به تعارض بنیادینی که میان فلسفه و شریعت وجود دارد، می‌توان دریافت و این نکته نیز در اقدام فارابی اساسی است که وضع فلسفه، در اجتماعات مبتنی بر شریعت، پیوسته، خطیر و پرمخاطره بوده است. اشاره اجمالی ما، در سطور که گذشت، به تأخیر تدوین فلسفه مسیحی و یهودی، بویژه از این حیث دارای اهمیت است که پیش از تدوین فلسفه مدنی یهودی و الهیات سیاسی مسیحی، اهل نظر یهودی و مسیحی می‌بایست راه حلی برای مشکل نسبت فلسفه و شریعت و وضع فلسفه در شرایط اجتماعی مبتنی بر شریعت پیدا می‌کردند.

فارابی، با بازگشت به رساله‌های اخلاقی و سیاسی افلاطون و ارسطو و این‌که توانست با پشت کردن به مبانی تفسیر نوافلاطونی در نوشته‌های فیلسوفان یونانی تأمل کند، توانست فلسفه سیاسی بحران شهرهای یونانی را به عنوان فلسفه مدنی بحران خلافت اسلامی بسط دهد. به نظر می‌رسد که فهم

درست موضع افلاطون در نسبت سیاست و فلسفه، به گونه‌ای که در نامه هفتم و نیز در رساله جمهور آمده است، می‌تواند پرتوی بر فهم موضع فارابی - که درباره آن چیزی نمی‌دانیم - بیفکند، زیرا مؤسس بودن فارابی را باید از افلاطون قیاس گرفت که راه حل بحران سیاسی را فلسفی می‌دانست. در نظر ابونصر فارابی، به عنوان فیلسوف شیعی مشرب - اگرچه درباره تشیع او آگاهی چندانی نداریم، اما به هر حال، در اصول، او را تابع تشیع فلسفی می‌دانیم - تبدیل شدن نهاد خلافت ظاهری اهل سنت به سلطنت مطلقه تنها یکی از نشانه‌های ژرفای بحرانی بود که در دنیای اسلام آغاز شده بود. وانگهی، او، به عنوان فیلسوف افلاطونی، که فضیلت و سعادت را افقی بیش نمی‌دانست، اعتقادی به حلّ تعارض میان فلسفه و مدینه نداشت و، از این رو، مدینه فارابی نیز مانند شهر زیبای افلاطونی که شهری «در قلمرو سخن» بود، به عنوان مدینه‌ای در عالم مجردات عقلی، تنها چونان افقی در برابر انسان در مدینه‌های موجود می‌توانست پدیدار شود. بدین سان، رساله‌های اخلاقی - سیاسی فارابی و بویژه آراء اهل مدینه فاضله او را باید در ادامه نقادی افلاطونی از همه شهرهای بد موجود مورد بررسی قرار داد. البته، در توضیح فلسفه مدنی فارابی، این نکته اساسی را نیز نباید از نظر دور داشت که معلم ثانی، در قیاس با افلاطون، در وضعی مشکل قرار داشت، زیرا نقادی افلاطون ناظر بر شهرهای موجودی بود که بنیان آن‌ها بر قانون شریعت استوار نبود، اما فارابی، به عنوان فیلسوف دوره اسلامی، برای این که بتواند در درون نظام شرع جایی برای فلسفه و نظریه سعادت خود باز کند، می‌بایست از پیش توضیحی از نسبت شرع و عقل، و مدینه فاضله و مدینه موجودی که خلافت عربی ادعای تأسیس آن را داشت، عرضه کند. بدین سان، فارابی با تکیه بر دریافت تشیع فلسفی و با توجه به تفسیر افلاطونی مقام شریعت در مدینه‌های موجود نمی‌توانست با ادعای خلافت عربی ظاهری و دیدگاه‌های جریان‌های زیدی، باطنی و اسماعیلی نیز که فضیلت را در مدینه‌های موجود تحقق‌پذیر می‌دانستند، میانه‌ای داشته باشد. فارابی، مانند افلاطون که تحقق شهر زیبا را

جز در شرایط ویژه‌ای ممکن نمی‌دانست، بر آن بود که تا زمانی که «پادشاه حقیقی» - یا فیلسوف - ریاست مدینه و تدبیر امور آن را در دست نداشته باشد، مدینه فاضله تحقق پیدا نخواهد نکرد: در واقع، فلسفه مدنی فارابی نه با دریافت خلافت از ظاهر شریعت موافقت داشت و نه با باطن خشونت‌آمیز جریان‌های زیدی و اسماعیلی و هیچ یک از این افراط و تفریط را با حکمت راستین و مدینه فاضله مبتنی بر آن سازگار نمی‌دانست، زیرا حکمت راستینی که فارابی از آن دفاع می‌کرد، با بسته شدن دایره نبوت، به گونه‌ای که اهل سنت جماعت می‌فهمیدند، و با امامتی از نوع زیدی و ریاست دنیوی خلفای فاطمی نسبتی نمی‌توانست داشته باشد.

مشکل بسته شدن دایره نبوت برای اندیشه سیاسی دوره اسلامی دارای اهمیت ویژه‌ای است. یکی از پی‌آمدهای سیاسی نظریه بسته شدن دایره نبوت، به عنوان یکی از مقدمات اندیشه سیاسی شریعت‌نامه‌نویسان، توجیه اندیشه تغلب و امامت تغلیبی اهل سنت و جماعت بود، اما جریان‌هایی از اندیشه باطنی و عرفانی که این مقدمات با دیدگاه‌های آنان سازگار نبود، از دو سو، بر آن مناقشه کردند: از سویی، شهاب‌الدین سهروردی، بر پایه مبانی منظومه فلسفی اشراقی، منافات بسته شدن دایره نبوت با تداوم فیض الهی را مورد تأکید قرار داد و ولایت اشراقیان و اهل حکمت باطنی را به مثابه ادامه و باطن نبوت مطرح کرد و بنا بر گزارش‌های تاریخ‌نویسان از سوانح احوال او می‌دانیم که شریعتمداران که این نظریه را با مبانی تفسیر ظاهری خود شریعت سازگار نمی‌دیدند، فتوای قتل او را صادر کردند.^۱ از سوی دیگر، نظریه شیعی

۱. هانری کربن در فصلی از تاریخ فلسفه اسلامی و نیز در فصلی از رساله‌ای با عنوان فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی - که هر دو آن‌ها را نگارنده این سطور به فارسی ترجمه کرده است - شرحی مفصل در سوانح احوال و اندیشه شهاب‌الدین سهروردی آورده است، اما در زبان فارسی و حوزه پژوهش‌های مربوط به فلسفه در ایران هیچ نوشته‌ای جای خالی جلد دوم اسلام ایرانی با عنوان «سهرودی و اشراقیان» را که نوشته‌ای اساسی در این باره است، پر نخواهد کرد:

Henry Corbin, *En islam iranien*, tome 2, «Sohrwardi et les Platoniciens de Perse»

امامت نیز بویژه در تفسیر عرفانی و فلسفی آن با دریافت فیلسوفانی هم‌چون سهروردی هماهنگی داشت و، در واقع، چنان‌که سید حیدر آملی سده‌هایی پس از فارابی و سهروردی خواهد گفت، از این حیث، «حقیقت تصوف عین حقیقت تشیع» به شمار می‌آید.^۱ دریافت فلسفی نظریه شیعی امامت و حکمت اشراق سهروردی، بویژه از دیدگاه پی‌آمدهای سیاسی، همسویی خاصی دارند، زیرا آن دو با دفاع از نظریه تداوم ظاهر نبوت در باطن امامت و ولایت بر این نکته اساسی التفات پیدا کرده‌اند که قول به بسته شدن دایره نبوت مستلزم طرح سیاستی مبتنی بر تغلب است. این دو جریان مبنای نظری «سیاسی» ندارند، نظر به سرشت باطنی خود نیز غیرسیاسی‌اند، اگرچه نقادی آن دو از سیاست مبتنی بر تغلب با تکیه بر مبانی اندیشه باطنی از شائبه نظریه‌ای سیاسی خالی نیست: مهم‌ترین پی‌آمد بسته شدن دایره نبوت، چنان‌که در اندیشه سیاسی اهل سنت درک شد، در عمل، نظریه خلافت ظاهری بود، اما جریان فلسفی اشراقی و نظریه شیعی امامت – اگر درست فهمیده می‌شد – با نظریه‌ای از سیاست آرمانی پیوند داشت که، در عمل، آن را به آرمانی غیرقابل تحقق و، در نظر، به نقادی خلافت تبدیل می‌کرد. از تفسیری که فارابی از دیدگاه فلسفی از مسئله پراهمیت وحی به دست می‌دهد، می‌توان چنین استنباط کرد که او با توجه به امکان اتصال به عقل فعال و استعداد عقول انسانی برای کسب فیض از آن، به نوعی، به ادامه نبوت فلسفی اعتقاد داشته است، یعنی هم‌چنان که اتحاد با عقل فعال از طریق قوه متخیله مختص مقام نبوت است، به واسطه افاضه عقل فعال به عقل منفعل نیز انسان به مرتبه حکیم و فیلسوف دست پیدا می‌کند. فارابی می‌نویسد: «این انسان در کامل‌ترین مراتب انسانیت و در عالی‌ترین درجات سعادت است و نفس او کامل و، چنان‌که گفتیم، متحد با عقل فعال است (کالمتحد باله عقل الفعّال). چنین انسانی به تمامی افعالی که به واسطه آن‌ها می‌توان به سعادت رسید،

۱. سید حیدر آملی، جامع‌الاسرار، ص. ۱۳۴.

واقف است و این نخستین شرط از شرایط رئیس است.^۱ از این مقدمات و این که در اندیشه سیاسی فارابی نبی، حکیم و انسان کامل عبادت‌های متفاوت برای مصداقی واحدند که ریاست مدینه فاضله به او تفویض شده است و در غیاب او هیچ مدینه‌ای را نمی‌توان فاضله خواند،^۲ می‌توان دریافت که معلم ثانی ادامه نوعی نبوت فلسفی را لازمه طرح مدینه فاضله می‌داند و، از این رو، اثبات حکمت، ملازم با طرح مدینه فاضله و طرح مدینه فاضله، مشروط به اثبات حکمت است. بدین سان، طرح مسئله امامت در روایت شیعی امامی و تفسیر فلسفی آن، در نوشته‌های ابونصر فارابی، در واقع، شرط تبیین فلسفی بحرانی بود که در نخستین سده‌های دوره اسلامی در ارکان خلافت افتاده بود و ابونصر فارابی را باید نخستین نظریه پرداز این بحران ژرف به شمار آورد که همه جنبه‌های آرمانی سیاست خلافت را از آن گرفت و آن را به سلطنت مطلقه تبدیل کرد. فارابی، با تدوین نظریه مدینه فاضله، نه تنها در برابر بحران سیاسی خلافت افق متفاوتی را ارائه کرد، بلکه از مجرای طرح فلسفی نظریه مدینه فاضله شالوده فلسفه جدیدی را استوار کرد که از آن به «تأسیس فلسفه اسلامی» تعبیر شده است. بیشتر به توضیحی که افلاطون، در نامه هفتم، درباره پیوند تبیین بحران سیاسی دموکراسی در آتن و بنیادگذاری فلسفه آورده است، اشاره کردیم؛ اگر آن چه درباره بازگشت فارابی به موضع سیاسی افلاطون و ارسطو گفته شد، موجه بوده باشد، می‌توان این نتیجه اساسی برای فهم مقام فارابی در تاریخ بسط فلسفه در دوره اسلامی را گرفت که بنیادگذاری اندیشه فلسفی در دوره اسلامی، بیشتر از آن که مدیون

۱. آراء، ص. ۲۴۴-۶؛ ص. ۲۶۹-۷۰. درباره نبوت و وحی در اندیشه فارابی ر.ک. Richard Walzer, « Al-Farabi, a theory of prophecy and divination », p. 206 sq. یادآوری می‌کنیم که همه فقرات نقل شده از این رساله فارابی را با تصویفاتی از ترجمه فارسی که نشانه‌های کتاب‌شناختی آن در پایان این دفتر آمده است، می‌آوریم. متن عربی مرجع همان است که به کوشش ریشارد والتسر با ترجمه انگلیسی آن به چاپ رسیده است. در یادداشت‌های آتی، ارجاع به متن عربی را با نشانه "؛" از شماره‌های صفحه ترجمه فارسی جدا کرده‌ایم. در مواردی که یک شماره صفحه بیشتر نیامده باشد، همان ترجمه فارسی است. ۲. آراء، ص. ۲۵۲؛ ص. ۲۷۷.

تلقی جدیدی از وجود باشد، به گونه‌ای که رضا داوری از آن دفاع کرده است، می‌تواند با توجه به درک فلسفی بحران در نظام خلافت توضیح داده شود. خاستگاه بسط فلسفه یونانی در دوره اسلامی و اندیشه فلسفی فارابی نیز هم‌چون اندیشه فلسفی افلاطون بحران سیاسی خلافت بود و، بنابراین، منظومه‌ای که تدوین شد، «فلسفه‌ای سیاسی» بود، اما فارابی و افلاطون، به درستی، به این نکته التفات پیدا کرده بودند که بیرون آمدن از چنبر بحران سیاسی، از نوعی که دموکراسی آتنی و خلافت اسلامی در کام آن رفته بودند، جز از مجرای تأسیس نظریه فلسفی سیاست امکان‌پذیر نخواهد شد. از این رو، فارابی، در دنباله فقره‌ای که نقل کردیم، مانند افلاطون، ریاست مدینه فاضله را به شخصی تفویض می‌کند که حکمت و ریاست را توأمان داشته باشد و او کسی جز امام در معنای شیعی آن - که با الزامات عقلی فلسفه یونانی مورد تفسیر قرار گرفته است - نیست. فارابی می‌نویسد: «این چنین انسان همان رئیسی است که مطلقاً انسانی دیگر بر او ریاست ندارد و او امام و رئیس اول مدینه فاضله ... رئیس امت فاضله است و بر همه بخش‌های معموره زمین ریاست دارد. کسی به چنین مرتبه‌ای نمی‌رسد، مگر این‌که بر حسب طبیعت دوازده خصلت در وجود او جمع و در فطرت او به ودیعه گذاشته شده باشد.»^۱

فارابی، در رساله تحصيل السعادة، این مطلب را ضمن اشاره‌ای به نظر افلاطون درباره فیلسوف پادشاه و نیز به دیدگاه امامت در تشیع فلسفی، با تصریح بیشتری می‌آورد و درباره معنای امام، فیلسوف، واضع نوامیس و ملک می‌نویسد: «فَتَبَيَّنَ أَنَّ مَعْنَى الْفَيْلَسُوفِ وَالرَّئِيسِ الْاَوَّلِ وَالْمَلِكِ وَاضِعِ النُّوَامِيسِ وَالْاِمَامِ مَعْنَى كُلُّهُ وَاحِدٌ، وَ اِيْ لَفْظَةً مَا اخَذَتْ مِنْ هَذِهِ الْاَلْفَاظِ ثُمَّ اخَذَتْ مَا يَدُلُّ عَلَيْهِ». ^۲ التفات به بحران سیاسی نخستین سده‌های دوره اسلامی و این‌که چنین بحرانی زمانی می‌تواند پایان بیابد که فیلسوفی امام در مقام

۱. آراء، ص. ۲۴۶؛ ص. ۲۷۱.

۲. فارابی، «تحصيل السعادة»، رسائل الفارابی، ص. ۴-۴۳.

ریاست مدینه قرار گرفته باشد، برای درک درست اندیشه سیاسی فارابی دارای اهمیت اساسی است، هم‌چنان‌که توضیح بحران در دموکراسی آتنی برای بنیادگذاری اندیشه فلسفی افلاطون اساسی بوده است. از این‌رو، چنان‌که گذشت، «الهی» بودن افلاطون را باید به درستی فهمید، زیرا افلاطون، بیشتر از آن‌که اهل الهیات باشد، «سیاسی» - یا «مدنی» - بود و به عنوان فیلسوف سیاسی «واضع نوامیس» یا فیلسوف را در رأس مدینه قرار می‌داد. به این اعتبار، سیاست افلاطونی عین فلسفه او بود، هم‌چنان‌که سیاست فارابی عین «دیانت» اوست. خاستگاه اندیشه فارابی نیز تأمل در بحران نظام سیاسی نخستین سده‌های دوره اسلامی بود، اما معلم ثانی، مانند افلاطون، این بحران را چونان بحرانی در مبانی نظری - و، بنابراین، فلسفی - اندیشیده است. بدین سان، طرح پرسش سیاسی مدینه فاضله و ریاست آن، در فلسفه فارابی، بدون طرح پرسش فلسفی وجود امکان‌پذیر نیست و فارابی، در رساله‌هایی مانند آراء اهل مدینه فاضله و سیاست مدینه، مانند افلاطون در جمهور، بحث سیاسی را به عنوان بخشی از بحث در مطلق وجود، که وجود مدنی انسان جزئی از آن است، مطرح کرده است: در این‌جا نیز فارابی میراث‌خوار فیلسوفان یونانی است و مانند افلاطون و ارسطو سیاست مدنی را در افق فلسفه وجود مطرح می‌کند.^۱ بحث فارابی با گفتاری در مراتب موجودات آغاز می‌شود: «نظام خلقت از کامل‌ترین مرتبه وجود آغاز می‌شود و در مرتبه بعد و به دنبال آن موجودی که کمی ناقص‌تر از اوست، حصول پیدا می‌کند و قرار می‌گیرد و

۱. این توضیح را در مقام مناقشه بر نظر رضا داوری در رساله فارابی، مؤسس فلسفه اسلامی می‌آوریم. تفسیر او تخته‌بند دیدگاه هیدگری از تاریخ فلسفه است، در حالی‌که توضیح اجمالی ما یونانی و، لاجرم، ناظر بر سرشت فلسفه یونانی و بسط آن در آغاز دوره اسلامی است. درباره دیدگاه غیر مدنی هیدگر همین قدر می‌توان گفت که آن حجابی بر نظریه‌ای سیاسی است که اگرچه هیدگر درباره آن تأمل کرده بود، اما، جز به ندرت، آن را بیان نمی‌کرد - یا بهتر بگوییم، نمی‌توانست بیان کند. فلسفه هیدگر، حتی آن‌جا نیز که «سیاسی» نیست، فلسفه‌ای سیاسی در خود پنهان داشت و همین نظریه سیاسی، به قول قدما، در شراشر نظام فلسفی او جاری بود. دیدگاه رضا داوری نیز به تبع احمد فردید در دفاع از «آموزگار تفکر آخرالزمان»، هیدگر داغ همین حوالت تاریخی را بر پیشانی دارد.

هم‌چنین پس از این و به دنبال این مرتبه همواره مراتب دیگر به ترتیب الاقص فالانقض قرار می‌گیرند تا به وجودی منتهی می‌شود که اگر مرتبه‌ای پایین‌تر رود، به هیچ وجه وجود پیدا نخواهد کرد و بدین ترتیب سلسله موجودات در آن‌جا منقطع می‌شود.^۱

فارابی با تکیه بر چنین دریافتی از مراتب موجودات و کیفیت صدور و ارتباط آن‌ها با سبب اول، بحث وجود مدنی انسان و مرتبه وجود مدینه را مطرح می‌کند. هم‌چنان‌که در آفرینش، وجود اول کلیه موجودات را هستی می‌بخشد و موجودات به او نظام می‌یابند، وجود و سامان مدینه نیز وابسته به وجود رئیس اول است و، به این اعتبار، مدینه نظمی مطابق نظم عالم دارد.^۲ فارابی، با اقتدای به افلاطون، ساختار نفس انسانی و عالم و نیز مدینه را به عنوان سه مرتبه از عالم وجود عین یکدیگر می‌داند و بر آن است که احکام واحدی بر آن‌ها فرمان می‌راند. کانون تحلیل در توضیح ساختار عالم مبدأ موجودات و سبب اول، و کانون تحلیل در توضیح وجود انسان قلب، و کانون تحلیل مدینه رأس هرم حیات سیاسی یعنی رئیس اول مدینه است. نسبت رئیس اول به مدینه، مانند نسبت سبب اول به عالم است و هم‌چنان‌که سبب اول عالم بر خود عالم تقدم دارد، رئیس مدینه نیز بر مدینه تقدم دارد، زیرا «نخست، باید او استقرار یابد و سپس او هم سبب حصول و تحصل مدینه و اجزای آن شود و هم سبب حصول ملکات ارادی اجزاء و افراد آن و تحقق و ترتب مراتب آن‌ها گردد. اگر عضوی از اعضای آن مختل گردد، اوست که در جهت بر طرف کردن آن اختلال به او یاری رساند. همانطور که آن اعضای که نزدیک به عضو رئیسه‌اند، از بین آن افعال طبیعی که باید بر وفق هدف و خواست بالطبع رئیس اول انجام شود، به آن نوع افعالی قیام می‌کنند که فی‌نفسه شریف و اشرف است و اعضای که در مرتبه فرودین آن‌ها قرار دارند، بدان گونه افعالی قیام می‌کنند که از لحاظ شرف در مرتبه پایین‌تری قرار دارد

۱. آراء، ص. ۹۴؛ ص. ۲۰-۱۱۹. ۲. مدینه، ص. ۱۶۲.

و نیز به همان ترتیب تا به اعضای رسد که پست‌ترین کارهای تن بر عهده آنهاست. پس، چنین است وضع و حال مدینه که آن افراد و اجزایی که در ریاست نزدیک به رئیس اول‌اند، به آن گونه افعال ارادی قیام می‌کنند و انجام می‌دهند که بالذات شریف‌تر است و کسانی که در مرتبه پایین‌تر قرار دارند، به آن نوع افعال و کارهایی قیام می‌کنند که از لحاظ شرف در مرتبه پایین‌تر قرار دارند تا آن‌جا که به افرادی پایان یابد که به پست‌ترین کارهای لازم مدینه قیام می‌کنند.^۱ همین ترتیب در مورد موجودات عالم نیز صادق است که در آن «نسبت سبب اول به سایر موجودات، مانند نسبت پادشاه مدینه فاضله ... به سایر اجزاء و افراد آن» است.^۲ به عبارت دیگر، چنان‌که رضا داوری، به درستی، توضیح داده است، رئیس اول مدینه، مانند موجود اول، علت موجه و علت مبنیه مدینه است.^۳ رئیس اول شخص برگزیده و بنابر فطرت و طبع، آماده ریاست است و، چنان‌که گذشت، اتصال او به عقل فعال نخستین شرط ریاست مدینه فاضله است. افراد انسانی نیز تابع این حکم کلی کیهانی هستند و فارابی آنان را برابر نمی‌داند. افراد انسانی در سلسله مراتبی از توانایی‌ها و استعدادها قرار می‌گیرند و این امر با نظم آفرینشی مطابق است که بر شالوده سلسله مراتب و گوناگونی توانایی‌ها استوار شده است. رئیس اول بر مراتب وجودات و توانایی‌های اهل مدینه عالم است و هر یک از آنان را به قدر توانایی ذاتی او تربیت می‌کند.^۴

مهم‌ترین نتیجه‌ای که از این مقدمات می‌توان گرفت، به مقام فلسفه مدنی فارابی مربوط می‌شود و می‌تواند پرتوی بر سرشت اندیشه سیاسی او بیفکند. گفته شده که، در اندیشه سیاسی فارابی، رئیس مدینه بر مدینه تقدم دارد و با تکیه بر این دریافت است که رضا داوری به درستی توضیح داده است که «فارابی به بیان آراء اهل مدینه و مقام و صفات رئیس فیلسوف اکتفاء» کرده

۱. آراء، ص. ۲۳۴-۲۶۱. ۲. آراء، ص. ۲۳۶. ۳. داوری، فارابی، مؤسس فلسفه اسلامی، ص. ۲۳ و بعد.

۴. مدینه، ص. ۱۶۱.

است.^۱ در واقع، فارابی نه تنها به بیان اهل مدینه و مقام و صفات رئیس فیلسوف اکتفاء کرده است، بلکه با تکیه بر مقدماتی که مطرح می‌کند، اندیشه سیاسی او نمی‌توانسته است جز به تحلیل رأس هرم مدینه بپردازد. بدیهی است که فلسفه مدنی فارابی نه تنها با تحلیل اجتماعی و سیاسی اندیشه جدید نمی‌توانست پیوندی داشته باشد و، از این حیث، سخن گفتن از «جامعه‌شناسی فارابی» به غایت نسنجیده است، بلکه فلسفه مدنی فارابی نمی‌تواند وجوه «واقع‌گرای» اندیشه سیاسی یونانی را نیز بازتاب دهد. یادآوری این نکته ضروری است که نظریه تقدّم رئیس اول بر مدینه، به طور کلی، با مبانی فلسفه سیاسی ارسطو، چنان‌که در اخلاق نیکوماخی و سیاست آمده است، سازگار نیست. اگرچه سیاست ارسطو، در نخستین سده‌های دوره اسلامی، به زبان عربی ترجمه نشد،^۲ اما در نوشته‌های فیلسوفان این دوره و بویژه فارابی اشاره‌ای به دفتر اول آن اثر که متضمن بحث در تقدم مدینه بر شهروندان است، وجود دارد.^۳ به نظر می‌رسد که، در این بحث، فارابی به طور عمد به «افلاطون الهی» اقتداء کرده و به تفسیر نوافلاطونی و مسیحی نوشته‌های افلاطون صبغ‌های اسلامی داده است. فارابی، به نوعی، فرد را مقدم بر مدینه می‌داند و بحث خود را با «انسان‌شناسی» و حتی «روان‌شناسی»، یا علم النفس در تداول قدم، آغاز می‌کند. او با آغاز بحث با «انسان‌شناسی»، تقدم مدینه بر فرد را - که شالوده دریافت فیلسوفان یونانی از سیاست بود - نفی می‌کند و «انسان‌شناسی» یا به عبارت دیگر بحث اخلاقی را مبنای سیاست می‌داند.^۴ توانایی‌های انسان، یا فطرت افراد آن، گوناگون و متفاوت است و وجه توجیه ریاست برخی از آدمیان بر برخی دیگر نیز جز این نیست. رابطه میان آدمیان رابطه میان ناقص و کامل است - نه رابطه میان افراد آزاد و برابر - اما جالب

۱. داوری، فلسفه مدنی فارابی، ص. ۱۱۰-۱۱۱.

2. Shlomo Pinès, «Aristote's *Politics* in Arabic philosophy», *Studies in Arabic versions of Greek texts in mediaeval science*, p. 146 sq. cf. Shlomo Pinès, «un texte inconnu d'Aristote en version arabe», op. cit. p. 156 sq.

۳. احصاء، ص. ۱۱۰. ۴. مدینه، ص. ۱۴۸ و بعد.

توجه است که این امر فارابی را به خلاف نظر شریعتنامه‌نویسان به توجیه سیاست تغلیبه سوق نمی‌دهد، بلکه، چنان‌که خواهد آمد، مبنای سیاست فارابی، رابطه فاضله - یعنی ارشاد و راهنمایی - است و نه زور و غلبه و، از این رو، فارابی به فرد بافضیلتی که نتواند به ارشاد و راهنمایی بپردازد، توصیه می‌کند که از مدینه هجرت کند و اهل آن را ترک گوید.^۱

فارابی، در رساله سیاست مدینه، پادشاهی آرمانی را با نبوت جمع و، با تکیه بر نتایج این بحث، نظریه مدینه فاضله را مطرح کرده است. مدینه فاضله به اعتبار وجود و رهبری رئیس اول، مدینه فاضله است و این نکته در نظریه فارابی جالب توجه است که مدینه فاضله فارابی عین شهر به معنای یونانی آن نیست، زیرا اهل مدینه فاضله فارابی، به ضرورت، شهروندان یک شهر نیستند، بلکه می‌توانند در مدینه‌های گوناگون پراکنده باشند.^۲ به نظر می‌رسد که فارابی به گروه‌ها یا افراد فاضله پراکنده نظر دارد و نه به مدینه فاضله که تحقق آن را به طور کلی غیرممکن می‌داند. بدین سان، فارابی، از سویی، به نظریه شاهی آرمانی اندیشه سیاسی ایرانی‌شهری نزدیک می‌شود و، از سوی دیگر، نظریه نبوت را در بحث خود وارد می‌کند. درباره دریافت فارابی از نبوت پیش از این به اشاره سخن گفتیم؛ درباره نظریه شاهی آرمانی فارابی نیز

۱. فصول، فصل ۹۳. فارابی می‌نویسد: «فرد دارای فضیلت نباید در مدینه‌ای که سیاست آن فاسد است، رحل اقامت بيفکند. بر چنین شخصی واجب است که اگر در زمان او مدینه‌ای فاضله وجود داشته باشد، به آن مدینه مهاجرت کند، اما اگر چنین مدینه‌ای موجود نبود، فرد دارای فضیلت در دنیا غریب خواهد زیست، زندگی او تباه خواهد شد و برای او مرگ از این زندگی بهتر است.» نیز ر.ک. کتاب الملة و نصوص اخری، ص. ۵۶. فارابی، در احصاء العلوم، درباره جلب رضایت مردم می‌نویسد: علم مدنی «بیان می‌کند که پیدایش چنین حکومتی تنها با نیروی خدمت و فضیلتی امکان‌پذیر است که مورد قبول مردم واقع شود و حوی فرمانبرداری را در دل آنان پایدار سازد». احصاء، ص. ۱۰۷.

۲. والتسر، به درستی، توضیح داده است که مفهوم یونانی *polités* به معنای «شهروند» در زبان عربی معادلی ندارد و در واقع، اصطلاح «اهل مدینه» در نوشته‌های فارابی معادل و به معنای «شهروند» یونانی آمده است. Richard Walzer, *Greek into Arabic*, p. 206. این دریافت فارابی از اهل مدینه فاضله، درباره مدینه‌های گوناگون ر.ک. مدینه، ص. ۱۵۷. این دریافت فارابی از اهل مدینه فاضله، بیشتر از آن‌که یونانی باشد، اشرافی و باطنی است. مشرقیان سه‌رودی نیز به ضرورت اهل شرق جغرافیایی نیستند و در غرب نیز مشرقیانی وجود دارند.

ذکر این نکته ضروری است که منظور فارابی از «پادشاه در نزد قدما»، در رساله سیاست مدینه^۱، در وحدت آن با «انسانی که به او وحی می‌شود»، جمع میان شاهی آرمانی در اندیشه سیاسی ایرانشهری و دریافت فلسفی نبوت در اندیشه دوره اسلامی است. ذکر واژه «قدما» از سوی فارابی را باید چونان مؤیدی بر تفسیر پادشاهی به شاهی آرمانی - و نه سلطنت دوره اسلامی - و دریافت فلسفی نبوت و امامت دانست که با خلافت اهل سنت قابل جمع نیست. جمع میان شاهی آرمانی اندیشه سیاسی ایرانشهری که در آن، پادشاه دینیار، دارای مقام خلافت‌اللّٰهی و مرتبه ظلّ اللّٰهی است، با درک فلسفی نبوت و امامت، چنان‌که در نزد فارابی می‌توان یافت، ملازمت دارد و با تکیه بر این دریافت بود که پیشتر گفتیم که فارابی دایره نبوت را بسته نمی‌داند. اینک باید، بار دیگر، با بازگشت به بحث نبوت، به برخی از پی‌آمدهای آن برای اندیشه سیاسی اشاره کنیم. به نظر می‌رسد که به مقیاسی که فارابی نظریه سیاسی خود را با حکمت نبوی جمع می‌کند، تحلیل سیاسی او جنبه انضمامی خود را از دست می‌دهد و، بدین سان، از اندیشه سیاسی یونانی، حتی به گونه‌ای که افلاطون در رساله‌های جمهور و نوامیس تدوین کرده بود، فاصله می‌گیرد. آن‌جا که افلاطون از نظام‌های سیاسی نامطلوب سخن می‌گوید، توجه به تحول تاریخی یونان و بویژه آتن دارد و حال آن‌که تحلیل مدینه‌های نامطلوب در نزد فارابی با تکیه بر واقعیت تحول مدینه‌های دوره اسلامی انجام نمی‌گیرد و، بدین سان، مدینه فاضله وی نیز، بی‌آن‌که طرحی از اصلاح مدینه‌های موجود بوده باشد، افقی است که دسترسی به آن ممکن نیست. معنای تحول فلسفه سیاسی افلاطون از جمهور تا نوامیس را می‌توان با توجه به این توضیح درک کرد، زیرا کوشش افلاطون ناظر بر اصلاح مدینه‌های یونانی و بویژه آتن است و، به همین دلیل، با توجه به دگرگونی اوضاع و احوال اجتماعی و تأمل در امکان تحقق آن اصلاحات، افلاطون تغییراتی در فلسفه سیاسی خود وارد

کرده است. این‌که فارابی در تحلیل خود از مدینه‌های فاضله، از سویی، به حصر عقلی و، از سوی دیگر، به تحلیل افلاطون توجه داشت و به نوعی از آن الهام می‌گیرد، دلیل این است که فیلسوف دوره اسلامی توجهی به مدینه‌های دوره اسلامی ندارد و بیشتر، تا جایی که ممکن بود، سخنان افلاطون را تکرار می‌کند تا عرضه کردن طرحی برای اصلاح مدینه‌های موجود در دوره اسلامی.

می‌توان پا را فراتر گذاشت و به طرح این نظر خطر کرد که گفتار فارابی در مدینه‌های ضالّه، یا آنچه او «مُضَادَّاتِ مَدِينَةِ فَاضِلَةٍ» می‌خواند، بیشتر از آن‌که تحلیلی از واقعیت سیاسی و تحول مدینه‌ها بوده باشد، با توجه به حصر عقلی مدینه‌ها، توضیحی لفظی و شرح‌الاسمی درباره برخی واژه‌هاست و این توضیحات، بی‌آن‌که توجهی به مضمون دقیق تحلیل افلاطون داشته باشد، در بعضی موارد تنها معادلی در زبان یونانی دارد. به عنوان مثال، می‌توان از مدینه مُبَدَّلَه^۱ نام برد که به طور کلی معنای مُحَصَّلِی ندارد و فارابی نیز توضیح نمی‌دهد که مدینه فاضله چگونه به ضد خود تبدیل شده است. این مطلب درباره مدینه جَمَاعِيَه یا مدینه اَحْرار نیز که به نظر می‌رسد نقدی بر نظام شورایی یا دموکراسی است، راست می‌آید، اما معلوم نیست مصداق آن نظام در مدینه‌های اسلامی کجاست؟^۲ فارابی، در تحلیل مدینه‌های ضالّه، بی‌آن‌که مانند افلاطون به تحلیل واقعیت سیاسی و اجتماعی ساختار درونی نظام‌ها پرداخته باشد، به اندیشه سیاسی ایران‌شهری نزدیک شده و کانون تحلیل خود را رأس هرم اجتماعی یعنی رئیس اول مدینه قرار داده است که از بسیاری جهات با اندیشه شاهی آرمانی ایران‌شهری سازگار است. با این همه، تأکید بر دو گونه از مُضَادَّاتِ مَدِينَةِ فَاضِلَةٍ برای درک اندیشه فارابی درباره مدینه‌های دوره اسلامی دارای اهمیت است: نخست، نظامی که به گفته فارابی، در آن، اهل مدینه فاضله به همه اعتقادات اهل مدینه فاضله باور دارند، اما به آن

۱. آراء، ص. ۲۸۶.

۲. آراء، ص. ۲۸۴.

عمل نمی‌کنند. فارابی اشاره‌ای کوتاه به این نکته می‌کند، اما درباره این شکاف میان نظر و عمل توضیحی نمی‌دهد. نقادی فارابی از مدینه فاسقه با توجه به این اصل بنیادین انجام می‌شود که سعادت در مدینه فاضله صرف بحث نظری نیست، «بلکه مربوط به عمل است، مردم مدینه باید کلاً و جزئاً همه را مورد عمل قرار دهند».^۱ بنابراین، وجود شکاف میان عمل و نظر از ویژگی‌های مدینه فاسقه است،^۲ اما فارابی، به خلاف افلاطون که با تأمل در شهرهای یونانی توانسته بود تحلیل «اجتماعی» و سیاسی خود را تا جایی که ممکن است به واقعیت نزدیک کند، نمی‌تواند از نظریه خود درباره وحدت نظر و عمل، در تحلیل نظام‌های سیاسی دوره اسلامی، نتایجی بگیرد که، به گونه‌ای که در فصل‌های آتی خواهیم گفت، از اساسی‌ترین ویژگی‌های سده‌های متأخر دوره اسلامی، و خاستگاه آن، تا جایی که به تاریخ فلسفه در دوره اسلامی مربوط می‌شود، در تعارض مبنای شرع و عقل یونانی بوده است. اگر فارابی توانسته بود به مبانی این بحث اشاره کند، در مقامی قرار می‌گرفت که منطقی یکی از عمده‌ترین ویژگی‌های مدینه‌های دوره اسلامی را تبیین کند. بدیهی است که مقدمات فلسفی فارابی با الزامات چنین تأمل نظری سازگار نبود، اما، به هر حال، او نیک دریافته بود که تحقق سعادت تنها در صورتی می‌تواند امکان‌پذیر باشد که شکافی میان عمل و نظر اهل مدینه وجود نداشته باشد. فارابی، با نوشتن کتاب آراء اهل مدینه فاضله، در واقع، کوشش کرده است این نکته را برجسته کند که مدینه‌های دوره اسلامی را از این‌رو که از حکمت دور مانده‌اند، فاضله نمی‌داند و مفسران نیز از این حیث فارابی را مؤسس فلسفه در دوره اسلامی می‌دانند که او، در نخستین سده‌های دوره اسلامی، دریافته بود که مدینه‌ای که اساس آن بر حکمت استوار نشده باشد، دیر یا زود دستخوش تباهی خواهد شد.^۳ فارابی، با تکیه بر مبانی فلسفه یونانی، به

۱. مدینه، ص. ۱۶۴. ۲. مدینه، ص. ۱۹۷.

۳. آراء، ص. ۲۵۲؛ ص. ۲۷۷. «هرگاه اتفاق افتد که رئیس مدینه حکمت نداشته باشد، اما دیگر شرایط در او جمع باشد، مدینه فاضله فاقد پادشاه - ملک - خواهد بود و اگر

دریافتی فلسفی از مشکل بنیادین نظام‌های سیاسی دوره اسلامی رسیده و نیز به فراست دریافته بود که انحطاط خلافت اسلامی آغاز شده است و چنان‌که نتوان توضیحی نظری از بحران آن عرضه کرد، زوالی محتوم در پی خواهد داشت. واکنش فارابی به این بحران، چنان‌که گذشت، پیش از آن‌که سیاسی باشد، فلسفی بود، اما بنابر دلایلی که خواهد آمد، راه حل‌های فلسفی او کارساز واقع نشد. فلسفه مدنی فارابی - و البته، تأمل فلسفی، به طور کلی - در دوره اسلامی، در تعارضی که با واقعیت مدینه‌هایی که شریعت دایر مدار تدبیر امور آن‌ها بود، در حاشیه قرار گرفت و تعارض فلسفه و شریعت نیز که فارابی به عنوان پرستی اساسی مطرح کرده بود، مورد توجه قرار نگرفت. به گونه‌ای که در فصل هشتم خواهیم گفت، اندیشه دوره اسلامی در تحول آتی خود، بویژه با خواجه نصیر طوسی، در راه هموار جدایی نظر و عمل افتاد و این جدایی نظر و عمل نه تنها در عمل - تکرار می‌کنیم که این امر از ویژگی‌های بنیادین دوره اسلامی است - که در قلمرو نظر نیز توجیه فلسفی یافت.

نکته دوم در تحلیل مضادات مدینه فاضله به مدینه ضاله مربوط می‌شود. فارابی درباره توهمی که رئیس مدینه ضاله دچار آن می‌شود، می‌نویسد: «رئیس اول این نوع مدینه از جمله کسانی است که تصور می‌کنند به آنان وحی شده است، بدون این‌که این امر واقعیت داشته باشد و در این راه به انواع خدعه‌ها و تزویرها و گمراهی‌ها متوسل می‌شوند (و یکون قد استعمل فی ذلک التمویهات و المخادعات و الغرور).»^۱ این‌جا نیز فارابی، بار دیگر، اشاره‌ای به نظرات باطنی اسماعیلیان و دیگر صورت‌های اندیشه غنوسی و باطنی دارد. چنان‌که ریشارد والتسر در شرح خود بر آراء اهل مدینه فاضله یادآور شده است، وحی مورد بحث، در فقره‌ای که آورده شد، از «نوع فلسفی

حکیمی پیدا نشود که حکمت او به پادشاه اضافه شود، دیری نخواهد پایید که آن مدینه تباه و فنا گردد». ۱. آراء، ص. ۲۵۸؛ ص. ۲۸۸.

آن^۱ است و، بنابراین، بیشتر از آن‌که به ادعای وحی از جانب برخی از رهبران جامعهٔ اسلامی نظر داشته باشد، ناظر بر اعتقاداتی از قدماست که تفصیل آن در واپسین بخش آراء اهل مدینهٔ فاضله آمده است.^۲ در بررسی اعتقادات قدما، دو بحث برای تعیین سرشت فلسفهٔ مدنی فارابی دارای اهمیت است که در زیر، به اجمال، به برخی مسائل آن اشاره می‌کنیم. نخستین گروه از قدما بر آن بودند که نزدیکی جسم و نفس انسانی، «طبیعی» نیست. حقیقت انسان نفس اوست و نزدیکی نفس با بدن مایهٔ تباهی نفس و دگرگونی اعمال آن می‌گردد؛ در این صورت، اعمال ناپسندی که از نفس صادر می‌شود، ناشی از نزدیکی بدن به نفس است. پس، «کمال و فضیلت نفس این است که از کالبد رهایی یابد و اصولاً نفس نه در وجود سعادت خود نیاز به کالبد دارد و نه در نیل به سعادت و نه به چیزهای دیگری که خارج از بدن است، مانند اموال، همسایگان، دوستان و مردم مدینه. آنچه نیاز به اجتماعات مدنی و سایر چیزهای خارج از خود دارد، کالبد انسان است و از این جهت [برخی] معتقدند که باید این وجود بدنی به دور انداخته و رها شود.»^۳ جالب توجه است که فارابی، به خلاف آن‌چه دربارهٔ تحول اندیشهٔ فلسفی نوافلاطونی گفته شد و نیز آن‌چه، پایین‌تر، دربارهٔ تحول اندیشهٔ فلسفی اشراقی در ایران خواهد آمد، جدایی جسم و نفس را از باورهای مردم مدینه‌های ضالّه می‌داند و مهم‌ترین پی‌آمد چنین دریافتی از سرشت انسان را که کناره‌گیری از مناسبات مدینه و عدم مشارکت در حیات مدنی است، مورد انتقاد قرار می‌دهد. فارابی با تکیه بر اندیشهٔ فلسفی یونانی «تشکیل مدینه [را] نخستین مرتبهٔ کمال ... برای نوع انسان»^۴ می‌داند و نیل به سعادت را جز از مجرای تشکیل مدینه و شرکت در آن امکان‌پذیر نمی‌داند. نیازی به گفتن نیست که اگرچه فارابی در امور مشترک میان مردم مدینهٔ فاضله بر «شناخت رئیس اول و چگونگی

1. R. Walzer, *On the perfect state*, p. 456.

۲. آراء، ص. ۳۱۴ و بعد؛ ص. ۳۴۲ و بعد. ۳. آراء، ص. ۳۱۸؛ ص. ۳۴۷.

۴. مدینه، ص. ۱۳۶؛ نیز آراء، ص. ۲۵۱ و بعد.

و حی او»^۱ تأکید می‌ورزد، اما این وحی بیانی دیگر از اتصال به عقل فعال است که از راه سلوک عقلانی ممکن می‌گردد و نه از طریق «انسلاخ از بدن».^۲ فارابی در توضیح مطلب می‌نویسد: «حکمای مدینه فاضله کسانی هستند که این امور را از راه برهان و نیز به قوه بصیرت خود درمی‌یابند ... و کسانی که در رتبه بعدی قرار دارند، این امر را آن طور که هست نیز می‌شناسند، اما به اتکای دانش و بصیرت حکما، یعنی به پیروی از آنها و از راه تصدیق گفتار و اعتماد و وثوق به آنها، ولی بقیه مردم به واسطه صور مثالی و محاکماتی می‌شناسند که مصور و مبین این امور است، زیرا آنان را چنان قدرت ذهنی و هیأت و ملکات نفسانی نیست که به طبع یا بر حسب عادت موجب شود این امور را بدان سان که هست دریابند. البته، این هر دو معرفت به شمار می‌رود، جز آن که معرفتی که ویژه حکیم است، ناچار، افضل از آن دیگر است. (فحکماء المدینة هم الذين يعرفون هذه ببراهین و ببصائر انفسهم و من یلی الحکماء يعرفون هذه علی ما هی موجودة ببصائر الحکماء اتباعاً لهم و تصدیقاً لهم وثقة بهم، والباقون منهم يعرفونها بالمثالات التي تحاکیها لانهم لامنة فی أذهانهم لتفهمها علی ما هی موجودة اما بالطبع و إما بالعادة و کلتاهما معرفتان الا أن التي للحکماء افضل لا محالة).»^۳ گروه دیگری از قدما بر این باور بودند که «در عالم وجود، سعادت و کمالی هست که افراد انسانی در زندگی پس از مرگ به آن اصل می‌شوند و در این جهان و دنیای کنونی، در حقیقت، فضیلت‌ها و افعال فاضله و پسندیده‌ای وجود دارد که افراد انسانی باید به دنبال آن بروند و آنها را انجام دهند تا به آن سعادت بعد از مرگ نایل شوند. اینان در اطراف خود نظر کرده و به موجوداتی طبیعی برخورده‌اند که نمی‌توانند منکر وجود آنها شوند و گمان برده‌اند که هرگاه بپذیرند که همه این امور، همان طور که مشاهده می‌شوند، اموری طبیعی‌اند، در این

۱. آراء، ص. ۳۰۸.

۲. شهاب‌الدین سهروردی، مجموعه مصنفات، ج. دوم، ص. ۲۶۷ و بعد.

۳. آراء، ص. ۲۷۸؛ ص. ۳۰۹؛ نیز ر. ک. ص. ۲۶۷ و بعد.

صورت ناچار باید آراء اهل مدینه جاهلیه را بپذیرند. از این رو، ناچار، به این نتیجه رسیده‌اند که برای موجودات طبیعی، که با این وضع و حال موجود مشاهده می‌شوند، وجود دیگری است غیر از آنچه ما اکنون مشاهده می‌کنیم و گفته‌اند که این وجودی که امروز برای این موجودات است، وجود غیر طبیعی آن‌ها و حتی متضاد با وجود طبیعی آن‌هاست. پس، باید در نابودی این وجود [غیر طبیعی] کوشید تا آن وجودی که کمال طبیعی است، حاصل شود، زیرا آنچه مانع نیل به کمال است، همین وجودی است که به عالم شهادت تعلق دارد و چون این وجود نابود شد، لاجرم، کمال حاصل خواهد شد.^۱

مفهوم سعادت، مانند فضیلت و به عنوان نتیجه عمل به آن، یکی از مفاهیم بنیادین اندیشه سیاسی قدیم است. فارابی، افزون بر رساله‌های اخلاقی مستقلی که درباره سعادت به رشته تحریر کشیده و درباره آن بحث کرده است - به عنوان مثال، تحصیل السعادة و التنبیه علی سبیل السعادة - در رساله‌های فلسفه مدنی خود نیز به هر مناسبتی مفهوم سعادت را در بحث سیاسی وارد می‌کند. او، در بحث از آراء اهل مدینه‌های ضاله، امکان تحقق سعادت را که از راه اتصال به عقل فعال، یعنی به واسطه حکمت عقلی و برهانی، که سعادت غیر مدنی است، به دست نیامده باشد، مورد تردید قرار داده است. نفی استقلال دنیا، به عنوان وسیله حصول سعادت و شرکت در مدینه، وجه دیگری از قول به زندگی زاهدانه و اعتقاد به اندیشه عرفانی و باطنی است و، چنان‌که به تکرار گفتیم، فارابی رساله آراء اهل مدینه فاضله را در مخالفت با چنین اعتقاداتی نوشته است. فارابی در بحث درباره سعادت نیز با تکیه بر مبادی اندیشه فلسفی خود، بار دیگر، حکمت و روش برهانی را مورد تأکید قرار می‌دهد. پیشتر به اهمیت وحدت نظر و عمل اشاره‌ای گذرا کردیم؛ این جا، باید این نکته را بیفزاییم که فارابی، به طور اصولی، میان عمل و نظر تفکیک قائل نمی‌شود و، بدین سان، به خلاف اهل تصوف و باطنیان، نیل به

سعادت را جز از مجرای علم نظری و فضیلت امکان‌پذیر نمی‌داند. فارابی، با تقسیم قوه ناطقه به دو قوه عملی و نظری درباره نسبت این دو قوه می‌نویسد: «قوه ناطقه عملی از این‌رو آفریده شده است که در خدمت قوه ناطقه نظری باشد، اما قوه ناطقه نظری آفریده نشده است که در خدمت امر دیگری قرار گیرد، بلکه برای این آفریده شده است که انسان به واسطه آن به سعادت نایل آید.»^۱ قوه ناطقه عملی و نظری همراه قوه نزوعیه است که در خدمت حاسه، خیالیه و ناطقه قرار دارد. قوه مدگره خدمتگذار نمی‌تواند خدمت خود را بدون همراهی قوه نزوعیه به انجام رساند، زیرا اگر اشتیاقی به موضوع حسن، خیال و تعقل وجود نداشته باشد، قوه حاسه، خیالیه و ناطقه نمی‌توانند به تنهایی عمل کنند. اراده جز میل به امری به یاری قوه نزوعیه نیست. بنابراین، اگر انسان با قوه ناطقه نظری به سعادت علم پیدا کند، آن را غایت خود قرار دهد، و به نیروی تعقل و استدلال شوقی به سعادت پیدا کند، او کاری انجام داده است که باید برای به نیل به سعادت به واسطه قوه خیالیه و حاسه انجام داد. اگر انسان این اعمال را به واسطه قوه نزوعیه انجام دهد، در این صورت، «افعال آدمی همه خیر و زیباست، اما اگر سعادت را نشناخت و یا دانست و آن را غایت مشتاقی الیه خود قرار نداد، بلکه امر دیگری را غایت قرار داد و به واسطه قوه نزوعیه بدان امر اشتیاق حاصل کرد و به واسطه قوه رویت آنچه باید مورد عمل قرار گیرد تا از طریق آن و به کمک حواس و متخیله وصول بدان ممکن گردد، استنباط کرد و سپس به واسطه آلت‌های قوه نزوعیه، آن گونه افعال را انجام داد، در این صورت، همه افعال انسان شرّ و نازیبا خواهد بود.»^۲

در ادامه بحث از مفهوم سعادت در اندیشه فارابی باید به دو نکته دیگر

۱. آراء، ص. ۲۲۸.

۲. آراء، ص. ۲۲۹-۳۰؛ نیز ر.ک. فصول، فصل ۹۴. «فضیلت‌های نظری سبب و مبداء فضیلت‌ها و صناعت‌های عملی است و جمع شدن فضیلت‌های عملی ممکن نیست مگر به ممارست در نظر و انتقال از مرتبه‌ای به مرتبه دیگر».

نیز اشاره کنیم. در فصل‌های پیش، در شرح فلسفه سیاسی افلاطون و ارسطو، به این دو نکته اشاره کرده‌ایم و اینک اجمال نظر فارابی را در این باره می‌آوریم. نکته نخست به پیوند اخلاق و سیاست مربوط می‌شود. در بررسی فلسفه سیاسی افلاطون و ارسطو گفتیم که در دوره یونانی، به تعبیر ارسطو، سیاست، نسبت به اخلاق، دانش برین به شمار می‌آمد و بر آن اشراف داشت. در فلسفه مدنی فارابی نیز قراینی بر این مطلب وجود دارد، زیرا اگرچه فارابی غایت فلسفه مدنی را نیل به سعادت می‌داند، اما هم‌چون نویسندگان دوره یونانی‌مآبی و اسلامی، سیاست مدینه را در اخلاق فردی حل نمی‌کند. مبانی فلسفی فارابی، و مخالفت اصولی او با اهل باطن و صوفیان، مانع از این شده است که او استقلال این عالم و حیات مدنی را نفی کند. فارابی، مانند افلاطون و ارسطو، با تعریف سیاست، به عنوان وسیله‌ای برای نیل به سعادت، به پیوند اخلاق و سیاست التفات پیدا کرده و به فراست دریافته بود که فلسفه مدنی در نسبت آن با علم اخلاق دانش برین است. فارابی، در احصاء العلوم، علم اخلاق را جدای از علم مدنی نمی‌آورد، بلکه، بی‌آن‌که معترض این امر شده باشد، علم اخلاق را هم‌چون جزئی از علم مدنی قرار داده است. علم مدنی از افعال و رفتار ارادی و ملکاتی بحث می‌کند که افعال و رفتار ارادی از آن‌ها سرچشمه می‌گیرد و موضوع این بحث با موضوع علم اخلاق یکی است.^۱ سبب این‌که فارابی علم اخلاق را جدای از علم مدنی لحاظ نکرده، این است که، به نظر او، نیل به سعادت، که غایت علم اخلاق است، از راه تحقق خیر و فضیلت امکان‌پذیر است و «راه ایجاد فضیلت در وجود انسان آن است که افعال و سنن فاضله پیوسته در شهرها و میان امت‌ها رایج و شایع باشد و همگان مشترکاً آن‌ها را به کار بندند».^۲ از این حیث، علم مدنی در نزد فارابی نسبت به علم اخلاق، دانشی برین و سامان‌بخش است، زیرا تحقق سنت‌های فاضله در شهرها در پرتو حکومتی فاضله امکان‌پذیر می‌گردد. فارابی می‌نویسد:

۱. احصاء، ص. ۱۰۶. ۲. احصاء، ص. ۱۰۷.

«پیدایش چنین حکومتی تنها با نیروی خدمت و فضیلتی امکان‌پذیر است که مورد قبول مردم واقع شود و خوی فرمانبرداری را در دل آنان پایدار سازد. این خدمت عبارت است از پادشاهی و فرمانروایی (و تلک المهنه هی الملکیة والمُلک) یا هر نام دیگری که مردم برای آن انتخاب می‌کنند و حاصل این خدمت را سیاست می‌گویند.»^۱ موضوع نخستین بخش از آن دو علم اخلاق است که به تعریف سعادت و شمارش افعال و رفتارهای ارادی می‌پردازد که به ضرورت باید در شهرها و میان مردم تحقق یابد، اما دومین بخش علم مدنی به «توصیف ایجاد زمینه مناسب برای رواج عادات و سنن فاضله در شهرها و میان ملت‌ها می‌پردازد و نیز شامل تعریف آن قسمت از وظایف حکومت می‌شود که به وسیله آن‌ها می‌توان افعال و سنن فاضله را در مردم به وجود آورد و حفظ کرد. [علم مدنی]، آن‌گاه، انواع کارهای حکومت غیر فاضله را برمی‌شمارد و از چگونگی و انواع آن بحث می‌کند و افعالی را که هر یک از این حکومت‌ها انجام می‌دهد، شمارش می‌کند و می‌گوید که هر یک از این حکومت‌ها قصد دارد چه سنت‌هایی را در کشور و میان مردمانی که زیر فرمان او هستند، جایگزین سازد.»^۲

آن‌چه فارابی در رساله التنبیه علی سبیل السعادة درباره پیوند اخلاق و سیاست، تقسیم علم مدنی به سیاست - یا علم مدنی به معنای خاص - و اخلاق و برتری آن بر این می‌گوید، با تفسیری که در این‌جا از این فقره احصاء العلوم عرضه می‌کنیم، سازگار است.^۳ فارابی، در رساله التنبیه علی سبیل السعادة، به تصریح، علم را به نظری و عملی و، آن‌گاه، علم عملی را به اخلاق و

۱. همان‌جا؛ برای متن عربی ر.ک. فارابی، کتاب الملة و نصوص اخری، ص. ۷۰.

۲. احصاء، ص. ۱۱۰.

۳. فارابی، «التنبیه علی سبیل السعادة»، رسائل فارابی، ص. ۲۰ به بعد. «و الفلسفة المدنیة صنفان، احدهما تحصل به علم الافعال الجمیلة و الاخلاق التي تصدر عنها الافعال الجمیلة و القدرة علی اسبابها و به تصیر الاشیاء الجمیلة قنیه لنا و هذه تسمى الصناعة الخلقیة و الثانی یشتمل علی معرفة الامور التي بها تحصل الاشیاء الجمیلة لاهل المدن و القدرة علی تحصیلها لهم و حفظها علیهم و هذه تسمى الفلسفة السیاسیة فهذه جمل اجزاء صناعة الفلسفة.»

سیاست تقسیم می‌کند و علم اخلاق را تابع علم سیاست می‌داند. چنان‌که در فصل‌های دیگر این دفتر خواهیم گفت، با توجه به تحول آتی فلسفه سیاسی در دوره اسلامی می‌دانیم که هیچ یک از فیلسوفانی که پس از فارابی آمدند، در این باره بحثی نکرده‌اند و چنین می‌نماید که فارابی نخستین و واپسین فیلسوف دوره اسلامی بوده که به تصریح از این نظر دفاع کرده است. حتی مسکویه رازی که توجهی به برخی از الزامات اخلاق نیکوماخی داشت، اما در نهایت، او نیز اندیشه سیاسی را در اخلاق ادغام یا، بهتر بگویم، حل کرد و با تهذیب الاخلاق او اندیشه سیاسی در دوره اسلامی به نظریه‌ای درباره اخلاق تبدیل شد. تا جایی که می‌دانیم، نویسندگان تاریخ‌های فلسفه در دوره اسلامی، به استثنای محسن مهدی، درباره این نظریه فارابی، مبنی بر این که معلم ثانی سیاست را علم برین خوانده است، بحثی نکرده‌اند. تردیدی نیست که آشنایی فیلسوفان دوره اسلامی با تفسیرهای نوافلاطونی اخلاق نیکوماخی و در دسترس نبودن ترجمه‌ای از سیاست ارسطو موجب شد که فلسفه سیاسی در استقلال آن از اخلاق مورد توجه قرار نگیرد و همین امر در جانشین شدن اخلاق به فلسفه سیاسی نقشی مهم ایفاء کرده است، اما، با توجه به این واقعیت تاریخ فلسفه در دوره اسلامی، تأکید فارابی بر سیاست به عنوان علم برین را چگونه می‌توان توضیح داد؟ نخستین توضیحی که می‌توان عرضه کرد، این است که فارابی، افزون بر آشنایی اجمالی با رساله سیاست ارسطو^۱ - به طور مستقیم، به سبب آشنایی با زبان یونانی یا شاید به یاری مترجمان آشنا با زبان یونانی - با توجه به توضیحات ارسطو در نخستین و واپسین دفتر اخلاق نیکوماخی، از نظر ارسطویی درباره پیوند اخلاق و سیاست آگاه بوده است. بدیهی است که این توضیح فرضی بیش نیست و قرینه چندانی بر اثبات آن نداریم، اما، به هر حال، این نکته را نباید از نظر دور داشت که فارابی فیلسوف بود، نه مانند مفسران فیلسوفان یونانی، تابع نظرات آنان؛ او به عنوان

فیلسوف در موادی که از نوشته‌های یونانی به او رسیده بود، نظر می‌کرد و به عنوان فیلسوف آغاز دوره اسلامی دربارهٔ بحران نهاد خلافت به تأمل پرداخته بود. رستگاری فردی با الزامات فلسفهٔ مدنی سازگار نبود، از این رو، فارابی با نقادی دیدگاه‌های مدینه‌ستیز - که از ویژگی‌های پایان عصر زرین فرهنگ ایران، بویژه پس از سقوط ایران‌زمین به دنبال یورش مغولان بود - برای بحران راه حلّی جمعی - یعنی مدنی - پیشنهاد می‌کرد.

وانگهی، دیدیم که فارابی، از سویی، با تعریف سیاست به سلوکی برای نیل به سعادت، از سیاست تعریفی «اخلاقی» عرضه کرد، اما، از سوی دیگر، سیاست را نیز در مقایسه با اخلاق علم برین دانست. اینک باید دید بحث پیوند اخلاق و سیاست با توجه به مبانی فلسفهٔ مدنی فارابی چگونه مطرح شده است یا، بهتر بگوییم، فلسفهٔ مدنی فارابی، چه دریافتی از سرشت علم سیاست دارد؟ در این مورد نیز فارابی، با اقتدای به افلاطون و ارسطو و تفسیر فلسفی ویژه‌ای که از دیانت داشت، طرح «مدینهٔ فاضله‌ای در عالم مجردات عقلی»^۱ عرضه کرده است که مدینه‌ای «فاضله» در تعارض آن با مناسبات مبتنی بر تغلب است. نقادی نظام‌های مبتنی بر تغلب، چنان‌که در نخستین بخش این دفتر گذشت، از عمده‌ترین ویژگی‌های فلسفهٔ سیاسی افلاطون و ارسطوست. یادآوری می‌کنیم که اندیشهٔ فلسفی قدیم - اندیشهٔ فلسفی یونانی و نیز بسط این فلسفه در دورهٔ اسلامی - به طور کلی، با نفی تغلب و مناسبات شهروندی ملازمت دارد، هم‌چنان که انتقاد از فلسفه، در نزد برخی از اهل شریعت، با توجیه تغلب سازگار است. اگر بخواهیم تنها به یادآوری نام‌هایی از اهل نظر دورهٔ اسلامی بسنده کنیم، می‌توانیم بگوییم که ابونصر فارابی، بوعلی سینا، سهروردی و صدرالدین شیرازی اهل فلسفه‌اند و، لاجرم، نظریه‌پردازان سیاست فاضله و نفی تغلب، در حالی‌که ابوالحسن ماوردی، امام محمد غزالی، ابن خلدون و فضل‌الله بن روزبهان خنجی از مخالفان سرسخت

۱. داوری، فارابی مؤسس فلسفهٔ اسلامی، ص. ۶۱.

فلسفه‌اند و هر یک به نوعی به توجیه سیاست مبتنی بر تغلب پرداخته‌اند. در میان نمایندگان اندیشه فلسفی در ایران، ابونصر فارابی بیش از دیگران به تأمل در مسئله تغلب در سیاست و تعارض آن با تحقق سعادت و عمل به فضیلت، که غایت سیاست فاضله است، پرداخته و به نظر می‌رسد که بررسی نظر او و مقایسه این نظر با نظرات افلاطون و ارسطو در این باره بتواند پرتوی بر چگونگی طرح و تعیین سرشت یکی از پراهمیت‌ترین بحث‌های فلسفه سیاسی یونانی و اندیشه فلسفی دوره اسلامی بیفکند.

در بخش نخست این دفتر گفته‌ایم که بحث درباره بهترین شیوه فرمانروایی در کانون فلسفه سیاسی دوره یونانی قرار داشت. این نکته را نیز پیشتر گفته‌ایم که افلاطون و ارسطو، هر یک از دیدگاه ویژه خود، مفهوم «مصلحت عمومی» را ضابطه سنجش و تمیز شیوه‌های بد از خوب می‌دانستند و انتقال همین مفهوم به دوران جدید در تحول آتی اندیشه سیاسی در اروپا نقشی پراهمیت ایفاء کرده است. وانگهی، این دو فیلسوف رعایت یا عدم رعایت «مصلحت عمومی» را میزان تمیز سیاست، به معنای مناسبات شهروندی و مشارکت در اداره امور شهر، از تغلب، یعنی رابطه خودکامه میان شبان و رمه یا خدایگان و بنده می‌دانستند. نیازی به گفتن نیست که بحث درباره شیوه‌های فرمانروایی مطلوب و منحرف در دوره اسلامی نیز با تکیه بر اندیشه یونانی دنبال شد، اما آنچه اغلب مورد غفلت قرار گرفته، این نکته اساسی است که ضابطه‌ای را که فلسفه سیاسی دوره اسلامی وارد می‌کرد، ضابطه «مصلحت عمومی» نبود، زیرا ضابطه اخیر، به دلایلی که در این جا نمی‌توان به آن پرداخت، مورد توجه و تأمل فیلسوفان دوره اسلامی نبوده است. فارابی نخستین فیلسوف دوره اسلامی بود که درباره دو شیوه تدبیر امور مدینه و رابطه میان شهروندان بحث کرده است؛ او نیز مانند فیلسوفان یونانی به این نکته الثفات پیدا کرده بود که میان سیاست فاضله - یا رابطه سیاسی به معنای دقیق کلمه - و دیگر شیوه‌های فرمانروایی منحرف نسبتی وجود ندارد و، در واقع، رابطه سیاسی و مناسبات شهروندی جایی آغاز می‌شود که گستره تغلب یا خودکامگی به پایان

رسیده باشد. فارابی در رساله فصول منترعه می‌نویسد: «سیاست، به طور اطلاق، نسبت به دیگر گونه‌های سیاست جنس نیست، بلکه هم‌چون اسم مشترکی برای امور بسیاری است که به‌رغم اختلاف در ذات و سرشت خود در آن اسم اشتراک دارند. در واقع، میان سیاست فاضله و گونه‌های دیگر سیاست جاهلی نسبتی وجود ندارد.»^۱ در جای دیگری از همان رساله، فارابی، با تقسیم مدینه به «مدینه ضروری» و «مدینه فاضله»، ضابطه تمیز میان دو مدینه را توجه به خیر انسان حقیقی و نیل او به بهترین چیزها می‌داند و می‌نویسد: «مدینه می‌تواند ضروری یا فاضله باشد. مدینه ضروری مدینه‌ای است که اعضای آن، برای نیل به آنچه برای بقای خود، معیشت و حفظ حیات ضروری است، به یکدیگر یاری می‌رسانند، اما مدینه فاضله مدینه‌ای است که شهروندان آن برای نیل به بهترین چیزها یکدیگر را یاری می‌دهند که به واسطه آن، وجود انسان حقیقی، بقای حیات و معیشت او به دست می‌آید. برخی گمان برده‌اند که این بهترین چیزها بهره گرفتن از لذت‌هاست و برخی دیگر آن را ثروت و بعضی جمع میان ثروت و لذت دانسته‌اند، اما سقراط و افلاطون و ارسطو گفته‌اند که انسان دارای حیات دوگانه‌ای است؛ ادامه حیات نخست، با غذا و دیگر چیزهای خارجی، که ما روزانه به آن‌ها نیاز داریم، ممکن است، اما حیات دیگر حیاتی قائم به ذات است و برای قوام ذات خود به چیزهای خارج از ذات نیازمند نیست، بلکه فی‌نفسه خودکفاست. پس، انسان دارای دو کمال است: کمال اول و کمال آخر. کمال آخر، نه در همین حیات، بلکه در حیات دیگر به دست می‌آید، یعنی زمانی که کمال نخست، پیش از آن، در همین حیات حاصل شده باشد.»^۲

در بررسی تفسیر فارابی از اندیشه سیاسی یونانی از سقراط تا افلاطون و ارسطو، در آغاز بسط فلسفه در دوره اسلامی، باید به این نکته توجه داشت که این تفسیر با تکیه بر نتایجی که او از رساله دیگر خود - با عنوان الجمع بین

الرأیی الحکمین که رساله‌ای نوافلاطونی است - در وحدت دیدگاه‌های دو فیلسوف یونانی گرفته بود، امکان‌پذیر شده است. در ادامه آنچه بیشتر درباره نظر افلاطون و ارسطو درباره نیل به سعادت با عمل به فضیلت گفته‌ایم، در تفسیر فقره بالا باید این نکته را نیز بیفزاییم که انتقال از بحث در شیوه‌های فرمانروایی مطلوب و منحرف در اندیشه سیاسی افلاطون و ارسطو به مدینه فاضله و ضد آن در نزد فارابی را باید از نزدیک مورد بررسی و تأمل قرار داد. اگرچه غایت سیاست در نزد افلاطون و ارسطو نیز سعادت انسانی است و سعادت در اندیشه فلسفی قدیم جز با عمل به فضیلت امکان‌پذیر نمی‌شود، اما فضیلت در فلسفه ارسطو، و نیز افلاطون، مبتنی بر دریافتی این جهانی‌یا، بهتر بگوییم، مدنی است، یعنی به نظر افلاطون و ارسطو، پیوستن به شهروندان یک شهر و شرکت در ریزنی درباره امور آن برترین فضیلت به شمار می‌آید. چنان‌که بیشتر توضیح دادیم، پژوهاکی از این اندیشه یونانی را می‌توان در نزد فارابی بازیافت، اما با توجه به تفسیری که فارابی از فضیلت و سعادت عرضه می‌کند، معلم ثانی نه می‌تواند در تمیز میان مدینه‌های فاضله و مدینه‌های تغلب به اندیشه یونانی اقتداء کند و نه می‌تواند ضابطه یونانیان در تمیز میان نظام‌های سیاسی مطلوب و منحرف را در فلسفه مدنی خود وارد کند. پیش از این‌که بار دیگر به مفهوم بنیادین «مصلحت عمومی» بازگردیم، باید این نکته را نیز درباره بحث سعادت در اندیشه فارابی بیفزاییم که آنچه او درباره نیل به سعادت می‌گوید، خالی از ابهام نیست. از سویی، فارابی سعادت را مشروط به شرکت در امور مدینه می‌داند، اما، از سوی دیگر، صرف پیوستن به اهل مدینه را موجب تأمین سعادت نمی‌داند؛ فطرت افراد انسانی متفاوت است و تنها برخی از آنان که دارای فطرت سالم باشند، می‌توانند به سعادت نایل آیند. فارابی، در این باره، در رساله سیاست مدینه، می‌نویسد: «این امر، یعنی نیل به سعادت، آنگاه ممکن خواهد شد که از ناحیه عقل فعال، معقولات و معارف اولیه به آدمی اعطاء شده باشد. چنین نیست که هر انسانی در فطرت خود آماده پذیرفتن معقولات و معارف اولیه باشد، زیرا افراد انسانی، بالطبع،

توانایی‌های متفاوت و استعداد‌های مختلف دارند، و ممکن است طبع پاره‌ای از آنان هیچ نوع معقولی را نپذیرد، اما برخی دیگر، قوه قبول معقولات را دارند، ولی در جهت دیگری به کار می‌برند، مانند دیوانگان، و گروه سومی نیز وجود دارند که هم معقولات را قبول می‌کنند و هم در جهت درست به کار می‌گیرند. اینان صاحب فطرت سلیم انسانی‌اند و تنها اینان می‌توانند به سعادت نهایی نایل آیند.^۱ یک وجه از سعادت، سعادت است که اجرام آسمانی به واسطه عقل فعال به فردی، مطابق قابلیت او، افزوده می‌کنند،^۲ در حالی که وجه دیگر آن امری ارادی و اختیاری است. ابونصر فارابی، در رساله آراء اهل مدینه فاضله با تأکید بر همین وجه از تحصیل سعادت، نیل به سعادت را ضابطه تمیز مدینه فاضله از مدینه‌های تغلب می‌داند و می‌نویسد: «از آن جا که در حقیقت، شأن خیر این است که به اراده و اختیار آدمی حاصل آید و نیز بدی‌ها و شرور نیز به اراده و اختیار حاصل می‌شود، بدین سان، این امکان وجود دارد که مدینه‌ای وسیله تعاون برای وصول به پاره‌ای از غایات شرّ یا نیل به غایت سعادت باشد. پس، مدینه‌ای که مقصود حقیقی از اجتماع در آن تعاون بر اموری است که موجب حصول سعادت آدمی و وصول به آن است، مدینه فاضله و اجتماعی که غایت تعاون برای رسیدن به سعادت است، اجتماع فاضل خوانده می‌شود. امتی که همه مدینه‌های آن برای رسیدن به سعادت تعاون کنند، امت فاضله است و، همین طور، ارض معموره فاضله زمانی تحقق پیدا می‌کند که همه امت‌هایی که در آن زندگی می‌کنند، برای رسیدن به سعادت تعاون کنند.»^۳ فارابی در دنباله فقره‌ای که بیشتر درباره دو کمال انسان از رساله فصول منتزعه آوردیم، می‌نویسد که نیل به «غایت سعادت و خیر مطلق»، که همان کمال آخر انسان است، در مدینه‌ای ممکن است که اهل آن مدینه، به «تعاون» به عنوان اساس مناسبات مدنی برای رسیدن به سعادت، عادت کرده باشند.^۴ فارابی با این بیان، تعاون برای رسیدن به خیر و

۱. مدینه، ص. ۱۴۷-۸.

۲. مدینه، ص. ۱۴۵.

۳. آراء، ص. ۶-۲۵۴.

۴. فصول، فصل ۲۸.

شر از طریق اجتماع مدینه را جانشین ضابطه مصلحت عمومی در تمیز میان مدینه‌های فاضله و ضالّه کرده است. مدینه فاضله مدینه‌ای است که اهل آن مدینه را وسیله‌ای برای نیل به سعادت قرار می‌دهند، اما در نظریه فارابی تنها بخشی از سعادت ارادی و اختیاری است، در حالی که بخش دیگر آن، از سویی، به فطرت هر یک از افراد و تأثیرات اجرام سماوی در سرنوشت آنان مربوط می‌شود.^۱ و، از سوی دیگر، از وجود رئیس مدینه‌ای ناشی می‌شود که به چگونگی کون و فساد اجرام طبیعی علم دارد و می‌داند که آنچه در عالم واقع می‌شود بر طبق سنتی محکم و عدل و حکمت است و، در نظام آفرینش، نقصانی و ستمی نرفته است^۲ و، بنابراین، مقام و منزلت هر یک از افراد مدینه را برابر نظام آفرینش و فطرت آن‌ها معلوم می‌دارد.

فارابی، با توجه به مبانی فلسفه مدنی و مفهوم ریاست مدینه و نیز با تکیه بر نظریه سعادت نمی‌توانست مفهوم بنیادین مصلحت عمومی را وارد کند، زیرا فلسفه یونانی، بویژه فلسفه سیاسی ارسطو، و نیز فلسفه سیاسی افلاطون – دست‌کم در تحلیل واقعیت سیاسی و نه آن‌جا که مدینه فاضله خود را طرح می‌کند – فلسفه‌ای مبتنی بر دموکراسی، یعنی حکومت شورایی، است و، بدین سان، آن دو فیلسوف نمی‌توانستند مفهوم و ضابطه «مصلحت عمومی» را در تمیز شیوه‌های فرمانروایی وارد نکنند، اما، در دوره اسلامی، تدوین اندیشه دموکراسی به گونه‌ای که در یونان، در عمل و نظر، به وجود آمد، ممکن نشد. در دوره اسلامی، از سویی، در عمل، خلافت آغازین به سلطنت مطلقه تبدیل شد و، از سوی دیگر، در قلمرو نظر، دو جریان مهم اندیشه سیاسی سیاست‌نامه‌نویسی و شریعت‌نامه‌نویسی بود که هر یک به نوعی به توجیه سلطنت و خلافت می‌پرداخت. در این میان، فلسفه سیاسی، یگانه جریان – اگرچه فرعی – در اندیشه سیاسی بود که ناظر بر نفی تغلب و تأکید بر حکومت فاضله بود، اما فلسفه سیاسی نیز به نوبه خود، با تفسیری که از نبوت

۲. آراء، ص. ۳۷۸.

۱. مدینه، ص. ۱۳۷ و بعد.

عرضه و نظریه نبوت را با فلسفه سیاسی جمع می‌کرد، اگرچه می‌توانست مسئله تغلب در سیاست را مطرح کند، اما به دلیل همین تفسیر فلسفی از نبوت نتوانست فلسفه مدنی خود را بر شالوده «مصلحت عمومی» استوار سازد. چنان‌که گفته شد، مفهوم بنیادین فلسفه مدنی فارابی رئیس مدینه و کانون تحلیل سیاسی آن رأس هرم قدرت سیاسی بود و از آن‌جا که نسبت رئیس مدینه به مدینه نسبت خداوند به عالم در وجود و بقای آن است، نیل به سعادت در مدینه نیز جز با وجود رئیس مدینه امکان‌پذیر نخواهد شد. او می‌نویسد: «پادشاه حقیقی (الملك فی الحقیقة) کسی است که غرض و مقصود صناعت او (صناعته) که به وسیله آن به اداره مدینه‌ها می‌پردازد، سعادت حقیقی را به عنوان غایت و غرض پادشاهی (المهنة الملكية) به او و سایر شهروندان مدینه ارزانی دارد. پس، بر پادشاه مدینه فاضله است که در وصول به سعادت از دیگران کامل‌تر باشد، زیرا او سبب به سعادت رسیدن اهل مدینه است (هو السبب فی أن یسعد اهل المدینة).»^۱

تردیدی نیست که در نظریه سعادت در فلسفه مدنی فارابی درباره چگونگی نیل به سعادت، با تکیه بر وحدت نبوت، امامت و پادشاهی و نظریه شاهی آرمانی که، در آن، پادشاه علتِ موجد و مُبقیه مدینه فاضله و امکان تحقق سعادت به شمار می‌آمد، جایی برای تدوین مفهوم «مصلحت عمومی» باقی نمی‌ماند، اما از این تأکید بر فقدان مفهوم «مصلحت عمومی» در اندیشه سیاسی فارابی نباید چنین استنباط شود که فارابی، اگر بتوان به مسامحه گفت، در عمل، توجهی به «مصلحت عمومی» ندارد. در فلسفه مدنی فارابی فرض بر این است که در مدینه فاضله «مصلحت عمومی» به بهترین وجهی تأمین شده است، یا بهتر بگوییم، «مصلحت عمومی» جز در مدینه فاضله تأمین نمی‌شود. فارابی تنها از این حیث به طرح مدینه فاضله می‌پردازد که به نظر او تأمین «مصلحت عمومی» جز در مدینه فاضله ممکن نیست، زیرا مدینه فاضله، به

گونه‌ای که بیشتر گفتیم، «مدینه‌ای در عالم مجردات عقلی است» و تنها چنین مدینه‌ای می‌تواند به بهترین وجهی «مصلحت عمومی» را تأمین کند. اگر این دریافت از اندیشه سیاسی فارابی موجّه بوده باشد، می‌توان این نتیجه اساسی برای فهم سرشت فلسفه سیاسی قدیم را گرفت که مدینه فاضله فارابی مدینه‌ای در عالم مجردات عقلی - یا به تعبیر افلاطون «شهری در سخن» - و، لاجرم، افقی است که می‌توان در این جهان به سوی آن سیر کرد، اما نمی‌توان به آن دست یافت. وانگهی، عمل به فضیلت و نیل به سعادت جز در مدینه فاضله و تحت ریاست فاضله امکان‌پذیر نیست - امکانی که با توجه به مقدمات فارابی تعلیق به محال است. فارابی، مانند بسیاری از فیلسوفان دوره قدیم، نتوانست راه حلی برای این مشکل پیدا کند. او نیز مانند افلاطون به ناسازگاری میان نظام مطلوب فاضله و تغلب ناچار هر عمل سیاسی پی برده بود و راه حلی که با توجه به مبانی فلسفه قدیم می‌توانست پیشنهاد کند، انتقال مدینه فاضله به عالم مجردات عقلی بود. فلسفه مدنی فارابی - که از این حیث افلاطونی است و، از این‌رو، ناچار، اخلاق نیکوماخی ارسطو را با مبانی افلاطونی تفسیر می‌کند - یکسره به دوران قدیم تعلق دارد. چنین می‌نماید که با توجه به نظریه وحدت نبوت و پادشاهی که از اساسی‌ترین اصول بسط فلسفه در دوره اسلامی بود، فلسفه سیاسی ارسطویی و نظریه «مصلحت عمومی» نمی‌توانست مورد توجه قرار گیرد. مبانی بسط فلسفه سیاسی یونانی در دوره اسلامی یکسره غیر ارسطویی بود و جای شگفتی نیست که رساله سیاست به عربی ترجمه نشد. می‌دانیم که مترجمان و مفسران آن رساله - یا دست‌کم دفترهایی از آن - را می‌شناختند و این احتمال نیز وجود دارد که آنان، به هر حال، از ناسازگاری مبانی فلسفه سیاسی ارسطویی با دریافتی که در دوره اسلامی از مقام فلسفه سیاسی و نسبت آن با نبوت پیدا کرده بودند، آگاه بودند. این مطلب را نیز باید به اشاره بگویم که تفسیر رساله سیاست ارسطو، در سده‌های میانه متأخر، به دنبال کشف نسخه‌ای از آن در سده دوازدهم، تنها زمانی مورد توجه قرار گرفت که حکمای مدرسی، با نقادی

مبانی فیلسوفان دوره اسلامی، الهیات مسیحی را تدوین کرده بودند. بسط و تفسیر فلسفه سیاسی ارسطویی زمانی امکان پذیر شد که الهیات مسیحی استقلال مبنای عرف را در کنار مبنای شرع پذیرفت و، بدین سان، راه تدوین مفهوم حوزه «مصلح مرسله» هموار شد که عبارتاً آخرای «مصلحت عمومی» در فلسفه یونانی بود. فلسفه مدنی فارابی، به عنوان فلسفه سیاسی بحران خلافت، به لحاظ مبانی فلسفی، افلاطونی بود و راه حلی برای اصلاح آن نهاد در واقعیت نداشت، اما فارابی به این نکته اساسی التفات پیدا کرده بود که تبیین بنیادین بحران دستگاه خلافت جز با توضیح نظری بنیادهای آن ممکن نخواهد شد. در واقع، فارابی، مانند افلاطون، می دانست که آن جا که بحران بنیادهای نظامی را متزلزل کرده باشد، با اصلاحی در قلمرو عمل نمی توان بر آن بحران فائق آمد. فارابی، برای تدوین نظریه ای برای بحران، با تکیه بر اندیشه فلسفی یونانی، تفسیری فلسفی از نبوت عرضه کرد که بیشتر با نظریه امامت شیعی سازگار بود و او از این حیث دریافت شیعی نبوت و نسبت آن با امامت را پذیرفت که با مبانی نظری افلاطونی مدینه فاضله ای در عالم مجردات عقلی سازگار و یکسره از نظریه سیاسی اهل سنت و جماعت بیگانه بود. او، به درستی، دریافت کرده بود که بسته شدن دایره نبوت - چنان که اهل سنت و جماعت به آن اعتقاد داشتند و نظریه خلافت بر شالوده آن استوار شده بود - در قلمرو سیاست، جز به تغلب نمی تواند منجر شود و، بنابراین، اندیشه فلسفی یونانی را با تفسیر نبوت و امامت شیعی - و البته نظریه شاهی آرمانی در اندیشه ایرانشهری - جمع و سیاستی را تأسیس و تدوین کرد که ساختار و منطق درونی آن با ساختار و منطق درونی تشیع هماهنگ است.

جالب توجه است که بن بست عدم امکان تحقق مدینه فاضله واپسین سخن فارابی درباره سیاست نیست: به عنوان حکیمی که فلسفه یونانی را به مثابه نظامی فلسفی با توجه به الزامات دوره اسلامی برای نفی تغلب بسط داد، فارابی، با تاکید بر دموکراسی، یا آنچه او «مدینه جماعیه» نامیده است، در تحول مدینه های موجود یگانه راهی را که تصور می کرد ممکن است به

مدینهٔ فاضله منتهی شود، گشود. فارابی به این اصل اساسی فلسفهٔ سیاسی قدیم التفات پیدا کرده بود که نظام‌های مبتنی بر تغلب بدترین شیوه‌های فرمانروایی‌اند و از تغلب جز تغلب بر نخواهد خاست. به نظر فارابی، شیوهٔ فرمانروایی شورایی، یعنی دموکراسی، اگرچه در قیاس با مدینهٔ فاضله نظام مطلوبی نیست، اما از آن‌جا که در این نظام حکومتی آزادی انتخاب اهل مدینه وجود دارد، همین انتخاب آزاد می‌تواند آنان را به سوی عمل به فضیلت سوق دهد. فارابی می‌نویسد: مدینهٔ جماعیهٔ مدینهٔ آزادی‌هاست. بنابراین، این گونه مدینه‌ها محبوب همه است و اقامت در آن برای هر کس مطلوب است، زیرا هر کسی تا حدی و در امری معین خواست‌هایی دارد که در این گونه مدینه‌ها برآورده می‌شود. پس، مردم و ملت‌های گوناگون به آن مدینه روی می‌آورند، بی‌حساب و بی‌اندازه به بزرگی آن افزوده می‌شود و در آن از هر نوع نسلی و خلق و خویی کودکانی به وجود می‌آیند. فرزندان‌ی که نهادها و فطرت‌ها و تربیت‌های گوناگون دارند، در این گونه مدینه‌ها پا به عرصهٔ وجود می‌گذارند و رشد و نمو می‌کنند. بدین سان، این گونه مدینه‌ها نمودار شهرهای بسیار می‌گردند، اما نه به طور جدا و متمایز، بلکه در هم و آمیخته در یکدیگر، و بیگانه از اهلی بازشناخته نمی‌شود. در این گونه مدینه‌ها، هدف‌ها و غرض‌های گوناگون وجود دارد و روش‌ها مختلف است. بدین سان، ممکن است با گذشت زمان‌های متمادی، مردمی که از اهل فضیلت‌اند، پدید آیند و حتی حکما و دانشمندان و شعرا و خطبایی، در هر نوع از امور و علوم و فنون، در این گونه مدینه‌ها تربیت شوند. نیز ممکن است از بطن این گونه مدینه‌ها افرادی برای تشکیل مدینهٔ فاضله بیرون آیند و چنین مردمانی بهترین افرادی هستند که در این گونه مدینه‌ها تربیت می‌شوند. از این جهت است که این گونه مدینه‌ها، هم به لحاظ خیر و هم به لحاظ شرّ، بارورترین مدینه‌ها به حساب می‌آیند؛ هر اندازه وسعت آن بزرگ‌تر، مدت آن طولانی‌تر، شمار مردم آن بیشتر، نعمت‌های آن فراوان‌تر و برای زندگی مردم کامل‌تر باشد، هم

خیرات و هم شرور آن به یک نسبت افزایش می‌یابد.^۱ در واقع، فارابی در شرایطی که مدینه فاضله را افقی دست‌نیافتنی می‌داند، در میان نظام‌های حکومتی بد، کمترین بدی را که همان «مدینه جماعیه» است، انتخاب می‌کند، زیرا در این مدینه «هیچ فردی از آن دیگری در احراز ریاست اولویت ندارد»^۲ و مردم در میل به اِعمال تَغَلُّب و پیروی از آن آزادند. «تنها چیزی که هست، این که پدیدآمدن مدینه‌های فاضله و ریاست‌های فاضله از متن مدینه‌های ضروریه و جماعیه آسان‌تر و امکان‌پذیر است».^۳

۱. مدینه، ص. ۱۹۲.

۲. «زیرا بیان شد که در مدینه جماعیه هیچ فردی از آن نسبت به دیگری در احراز ریاست اولویت ندارد و، بنابراین، موقعی که ریاست آن به یک فردی از افراد اعطاء شود یا برای این است که مطیع مردم است و به اصطلاح مردم این کار را می‌کنند که بتوانند هر نوع خواست و اراده‌ای را بر او تحمیل کنند و با این‌که برابر این کار از او ثروت و مکنتی دریافت می‌کنند و یا مابه‌ازایی دیگر. بهترین رئیس به نزد اینان آن کسی است که بهترین اندیشه‌ها و چاره‌جویی‌ها را در راه رسیدن مردم به اهداف و امیال نفسانی خود، که در عین حال گوناگون و متنوع است، به کار برد و نیز بتواند سود آنان را از دستبرد دشمنان نگهدارد و نیز خود از اموال آن‌ها به جز رفع حوائج ضروری زندگیش چشمداشتی نداشته باشد، بلکه صرفاً به اندازه ضرورت زندگی خود از آنان بگیرد. قهراً در این‌گونه مدینه‌ها آن کسی که به معنای واقعی از اهل فضیلت باشد (یعنی آن کسی که اگر به ریاست برسد، کارها و اعمال آن را ارزیابی کرده و به سوی سعادت حقیقی رهبری می‌نماید) هیچ‌گاه به ریاست نمی‌رسد و مردم زیر بار ریاست او نخواهند رفت». مدینه، ص. ۱۹۳.

۳. مدینه، ص. ۱۹۴، مقایسه شود با ارسطو، اخلاق نیکوماخسی، «دموکراسی کمترین بد در میان نظام‌های حکومتی منحرف است». EN, VIII, 1160 b, 18-9.

فصل ششم

اخلاق مدنی مسکویه رازی

فلسفه مدنی فارابی نخستین گام در بسط نظامی از فلسفه سیاسی در دوره اسلامی بود. در سده‌ای که با مرگ فارابی آغاز شد و با چیرگی ترکان به پایان رسید، در عصر پادشاهی شکوهمند خاندان شیعی آل بویه بر بخش‌های بزرگی از ایران، در ادامه راهی که فلسفه مدنی فارابی هموار کرده بود، گام بزرگ دیگری در جهت بسط «حکمت عملی» برداشته شد. اگرچه ابونصر فارابی رساله‌هایی نیز درباره اخلاق یونانی نوشته بود، اما او، به طور عمده، فیلسوف مدینه بود و کوشش نظری مهم دیگری لازم بود تا آنچه از اخلاق ارسطویی به دوره اسلامی انتقال پیدا کرده بود، در رساله‌ای منظم تدوین و به نظام فلسفی دوره اسلامی افزوده شود. مقدمات تدوین نظام اندیشه عقلی اخلاق، با تکیه بر منابع یونانی، در سده‌ای امکان‌پذیر شد که، از سویی، خلافت عربی و اسلام قشری اهل سنت و جماعت، به عنوان پشتوانه خلافت، در ایران‌زمین نفوذ خود را یکسره از دست داده بود، اما، از سوی دیگر، هنوز اخلاق صوفیانه به یگانه افق اخلاقی ایرانیان تبدیل نشده بود. تدوین این اندیشه عقلی اخلاقی، در «میان‌برده» فرمانروایی بوییان، بویژه عصر عضدالدوله دیلمی، امکان‌پذیر شد، دوره‌ای که سیطره دستگاه خلافت و اسلام رسمی آن سستی گرفته بود، اما هنوز یورش ترکان و چیرگی آنان بر ایران‌زمین به طور کامل عملی نشده بود. فیلسوفی که توانست اخلاق یونانی را در دوره اسلامی بسط

دهد، ابوعلی مسکویه رازی، از نزدیکان ابن عمید،^۱ وزیر و استاد عضدالدوله در فلسفه و سیاست، یکی از بزرگ‌ترین نمایندگان خرد ایرانی در دوره اسلامی بود. تأکید بر ویژگی‌های عصر بوییان و جایگاه آن در شکوفایی فعالیت‌های خردگرای از این حیث دارای اهمیت است که دهه‌های فرمانروایی آل بویه، در «میان‌پرده» سستی ارکان خلافت و برآمدن حکومت‌های ترکان، و البته، سیطره دین عجایز آنان، نخستین و واپسین سده در دوره اسلامی در ایران بود که خردگرایی و تعقل فلسفی به جایگاهی ارجمند دست یافت و، به خلاف سده‌های پیش و پس از آن، که شریعت دایر مدار امور بود، به ضابطه‌ای برای سنجش همه امور تبدیل شد.

در نخستین سده‌های دوره اسلامی، در ایران، پیش از آن‌که تصوف بر دیگر شیوه‌های اندیشیدن چیره شود، و به دنبال تدوین نخستین نظام‌های اندیشه دینی، به طور عمده، در قلمرو اندیشه، دو جریان متمایز و متضاد وجود داشت: نخست، جریان خردگرای فیلسوفان که با اقتدای به فلسفه یونانی و با برجسته کردن افق‌های باز فرزاندگی ملت‌ها و اقوام مختلف، به نوعی، به

۱. ابن ابن عمید وزیر یکی از عجایب عصر زرین فرهنگ ایران به شمار می‌رفت. ابوعلی مسکویه رازی که او را نیک می‌شناخت، در جائی‌جای تاریخ خود گزارش‌های بسیاری از او آورده است. مسکویه می‌نویسد که ابن عمید، از نوادر عصر آل بویه بود و افزون بر این‌که در عمل و نظر سیاست و کشورداری به مرتبه‌ای بلند رسیده بود، در بیشتر دانش‌های زمان نیز چنان آوازه‌ای به هم رسانده بود؛ «در دانش هندسه و ریاضیات کسی به پای او نمی‌رسید، در منطق و علوم فلسفه، بویژه الهیات، کسی، در زمان او، جرأت خودنمایی پیش او نداشت، مگر آن‌که برای آموزش باشد نه گفتگو و داد و ستد علمی». تجارب، ج. ۶، ص. ۳۳۷. هم‌او می‌نویسد که عضدالدوله، در فارس، از ابن عمید آداب فرمانروایی و کشورداری آموخته بود، پیوسته، او را بسیار گرامی می‌داشت و «همه برنامه‌های سیاسی و اقتصادی او را به کار می‌بست». به گفته مسکویه، حتی پس از مرگ ابن عمید، عضدالدوله از او با عنوان «استاذ الرئیس» یاد می‌کرد و از باب احترام، هرگز، از او بدون ذکر لقب نام نمی‌برد. تجارب، ج. ۶، ص. ۳۴۱. مسکویه آن‌گاه می‌افزاید: «من ابوالحسن عامری را نزد او دیدم که از خراسان آمده، به بغداد رفته و بازگشته بود. او را فیلسوفی کامل می‌شناخت که کتاب‌های ارسطاطالیس را گزارش نوشته، در این راه پیر شده بود. چون او از دانش‌های استاد رئیس و ذهن گسترده او در آن و روشن‌بینی و توان حافظه او در بر گرفتن نوشته‌ها آگاه شد، پیش او بماند و خواندن از نو بر او آغازید. او خود را شایسته آموزش از وی می‌شمرد. پس، پیچیدگی‌های چند کتاب نزد او بگشود و آن‌ها را بیاموخت». تجارب، ج. ۶، ص. ۳۳۶-۷.

وحدت آن‌ها اعتقاد داشتند. تذکره‌نویسان در شرح سوانح شهاب‌الدین سهروردی عبارتی را از او نقل کرده‌اند که با آنچه پایین‌تر از مسکویه دربارهٔ وحدت افق‌های فرزاندگی خواهیم آورد، مطابقت دارد. شهرزوری می‌نویسد که شیخ مقتول «گفت: "حقیقت یک آفتاب است که متکثر و متعدد می‌شود به تعدد مظاهر از دریچه‌ها و روزن‌ها و شکاف‌ها؛ که شهر یکی است و خانه‌ها بسیار و راه‌ها بی‌شمار."»^۱ همان تذکره‌نویس در شرح احوال ابوعلی عیسی بن زرعه، فیلسوف سدهٔ چهارم، عبارتی را نقل می‌کند که گویا ابن زرعه از ارسطو ترجمه کرده بوده است. او می‌نویسد: «و از آن‌که سخن ارسطو را ترجمه کرده است، این است: "حقیقت انسان افق است و انسان، بالطبع، به سوی افق خود حرکت می‌کند و به مرکز آن دور می‌زند، مگر آن‌که مغلوب طبیعت گردد و مخلوط به اخلاق بهایم و سباع شود. و هر کسی که خود را ملامت نکند و واگذارد، به سبب هواهای نفسانی و نفس خود را باز ندارد، از آنچه طبع او را به آن می‌خواند و سست‌عنان باشد از برای شهوات رذیه، پس، به تحقیق که بیرون می‌رود از افق خودش که انسانیت است.»^۲ اندیشهٔ «انسانیت به عنوان افق انسان»، که از سده‌ای پیش «اومانسیم دورهٔ اسلامی» خوانده شده است، در عصر فرمانروایی آل بویه یکی از مباحث عمدهٔ اندیشهٔ فلسفی بود تا جایی که به تعبیر شگفت‌انگیز ابوحنیف توحیدی، انسان، به عنوان انسان، به مشکل انسان تبدیل شد.^۳ مفهوم بنیادین این نظام ارزش‌های اومانستی، خرد، به عنوان ضابطهٔ همهٔ شؤون انسانی، بود و هر امری، حتی دیانت، می‌بایست با توجه به ضابطهٔ استقلال و اصالت خرد انسانی مورد ارزیابی قرار می‌گرفت.^۴ جریان دوم از گروه‌هایی از شریعتمداران قشری

۱. شهرزوری، نزهة الارواح، ص. ۴۶۶. ۲. شهرزوری، همان، ص. ۴۱۸.

۳. کرمر از ابوحنیف توحیدی نقل می‌کند که نوشته بود: «ان الانسان قد اشکل علیه الانسان»، یعنی «به راستی که انسان مهم‌ترین مشکل انسان است». کرمر، احیای فرهنگی در عهد آل بویه، ص. ۳۰۸، به نقل از ابوحنیف، هوامل و شواهد، شمارهٔ ۶۸، ص. ۱۸۰.

۴. ابوالحسن عامری نیشابوری، که در فصل آینده دربارهٔ او سخن خواهیم گفت، می‌نویسد: «نفس از عقل مدد می‌گیرد و به طبیعت یاری می‌رساند ... عقل در جریان خود

فراهم آمده بود که وجه مشترک میان آنان فلسفه ستیزی بود. آنان، در مخالفت با افق‌های باز حکمت و فرزانیگی، با تکیه بر ظاهر دیانت، به هیچ امری در بیرون محدوده ظاهر شریعت اعتقاد نداشتند. به اجمال، می‌توان گفت که در حالی که گروه نخست، حتی در امر دیانت، به دیانت عقلی اعتقاد داشتند، گروه دوم عقل را نیز در دایره شرع محدود می‌کردند. این گروه، حتی زمانی که مانند امام محمد غزالی - که گفته بود: «در معقولات، مذهب برهان دارم و آنچه دلیل عقلی اقتضاء کند، اما در شریعات، مذهب قرآن، و هیچ کس را از ائمه تقلید نمی‌کنم؛ نه شافعی بر من خطی دارد و نه ابوحنیفه بر من براتی»^۱ - به برهان و دلیل عقلی استناد می‌کردند، نمی‌توانستند پای از محدوده ظاهر دیانت بیرون بگذارند، استدلال فلسفی غیر ملتزم به دیانت را نمی‌پذیرفتند و به استقلال مبنای عقل اعتقادی نداشتند. با امام محمد غزالی پیرایه عرفان زاهدانه نیز بر فلسفه ستیزی اهل دیانت بسته شد و با ترکیبی که به تدریج میان عرفان زاهدانه و شریعت‌مداری ظاهری فراهم آمد، خردگرایی دستخوش کسوفی درازدامن شد.

آنچه تاریخ‌نویس روسی، ولادیمیر مینورسکی، به درستی، «میان‌پرده ایرانی» خوانده است، به طور عمده، در سده فرمانروایی بوییان و در فاصله بغداد و خراسان بزرگ شکل گرفت و اوضاع و احوالی پیش آمد که در پرتو سیاست تساهل و مدارای آل بویه که برخی از آنان توجهی به فلسفه و نوعی تشیع فلسفی داشتند، در مخالفت با اسلام ظاهری اهل سنت و جماعت، دریافت خردمندانه‌ای از دیانت در هماهنگی آن با اندیشه عقلی ممکن شد، اما بدیهی است که این دریافت فلسفی از دیانت با دیانت رسمی خلافت عربی و حامیان ترک آن سازگار نمی‌توانست باشد. این دیانت رسمی، با تأکید بر

یک جهت واحد دارد، زیرا از عقل جز خوب و زیبا و سودمند صادر نمی‌شود، عقل جز با خوبی همراه نمی‌شود، جز حکمت به چیزی ارجح نمی‌نهد، جز پاکی نمی‌پذیرد و کار عقل رهانیدن جهان از شر است و نشان دادن آن‌چه برای جهانیان به صلاح است.» عامری، السعادة و الاسعاد، ص. ۱۸۱-۲.

۱. امام محمد غزالی، فضائل الانام من رسائل حجة الاسلام، ص. ۱۲.

مبنای شرع در استقلال آن از مبنای عقل، جز شریعت و ظاهر دیانت را اصیل نمی‌دانست و، از این رو، نمی‌توانست دریافتی از دیانت عرضه کند که بتواند نسبت میان مبنای عقل و شرع، نسبت «منطقه فراغ شرع» و احکام شرعی را در درون اندیشه‌ای منظم و منسجم توضیح دهد. در اوضاع و احوالی که در سده فرمانروایی بوییان، ناتوانی عملی و نابسامانی نظری دستگاه خلافت، بیش از هر زمان دیگری، آشکار شده بود، چنین می‌نمود که نهاد خلافت به نظریه مشروعیت‌یابی نوآیینی نیاز دارد. پیشتر گفته‌ایم که دهه‌هایی پیش از آن که با حضور فرمانروایان بویه‌ای، در بغداد، اعتبار و مشروعیت دستگاه خلافت به مخاطره افتد، نشانه‌های بحران ژرف نهاد خلافت و دیانت رسمی آن آشکار شده بود. تأسیس فلسفه مدنی ابونصر فارابی و بویژه تدوین رساله آراء اهل مدینه فاضله را می‌توان هم‌چون نخستین کوشش برای تبیین نشانه‌های بحران خلافت فهمید. در دهه‌های فرمانروایی بوییان نیز با ابوالحسن عامری نیشابوری، ابوسلیمان سجستانی و ابوعلی مسکویه رازی این کوشش برای جمع میان مبنای عقل و شرع ادامه پیدا کرد، دوره‌ای از تاریخ ایران دوره اسلامی که نظر به توجهی که به استقلال مبنای عقل صورت گرفت، «نوزایش اسلامی» خوانده شده است. اندیشه «نوزایش اسلامی»، از دیدگاه نهاد خلافت که چیرگی خود را بر ظاهر دیانت استوار کرده بود، با نظریه فرقه ناجیه خلافت سازگار نبود و، بدین سان، پیش از آن که غزالی، با احیاء علوم الدین خود، چنین نظامی را عرضه کند، ابوالحسن ماوردی، اهل بصره و اقصی القضاة بغداد، با حمایت خلیفه و به عنوان نظریه پرداز چیرگی عنصر عربی رساله‌ای در توجیه مشروعیت خلافت نوشت. ماوردی، به خلاف اکثریت اهل فلسفه که ایرانی‌تبار بودند و در محافل فرهنگی ایرانی بالیده بودند، عرب و به خلاف اندیشمندان ایرانی عصر فرمانروایی بوییان، که فیلسوفان خردگرای بودند، فقهی به مذهب شافعی و به مشرب اشعری بود. او، در دهه‌های چیرگی ترکان بر خاندان‌های فرمانروای ایرانی که طی آن خلیفه القادر تجدید اعتبار خلافت را و جهت همت خویش قرار داده بود، بر مبنای اسلوب فقهی و با تکیه

بر واقع‌بینی سیاسی، نخستین بیانیه منسجم خلافت را تدوین کرد و با سود جستن از نوشته‌های پیشینیان شالوده استواری برای شریعتنامه‌نویسی فراهم آورد.

در اندیشه فلسفی عصر زرین فرهنگ ایران و بویژه در نظر و عمل سده فرمانروایی بوییان، خلافت، به عنوان نهاد فرمانروایی، و وحدت امت، که خلیفه نماینده سیاسی آن به شمار می‌آمد، به جد گرفته نشد. بیشتر، گفته‌ایم که در عصر فرمانروایی بوییان، اندیشه فلسفی خردگرای اندیشه فراگیر و ضابطه همه دانش‌های زمان بود. از تحولات آتی تاریخ اندیشه فلسفی در دوره اسلامی نیز می‌دانیم که به‌رغم کوشش‌هایی که در ایران برای روشن نگاه داشتن مشعل فلسفه صورت گرفت، اندیشه فلسفی، هرگز، چنان اعتباری نیافت که در دوره فرمانروایی خاندان‌های ایرانی در سده چهارم و آغاز سده پنجم به دست آورده بود. سبب این که ایرانیان، در میان اقوام دیگری که به اسلام گرویدند و هویت فرهنگی و تاریخی خود را در عربی‌تباری از دست دادند، به شریعتنامه‌نویسی اعتنایی نکردند، این بود که ایرانیان با تکیه بر فراگیری اندیشه فلسفی که از ایران باستان و یونان به ارث برده بودند و با تأکید بر جهان‌شمولی خرد کوشیدند، در برابر افق بسته دین عجایز و انحصارطلبی سیاسی شریعتنامه‌نویسان، افق‌های باز گوناگونی تبارها و یگانگی خرد و فرزاندگی را برجسته کنند. تعلق خاطر خاندان‌های ایرانی، هم‌چون سامانیان و بوییان به فلسفه را می‌توان با توجه به چنین دیدگاهی توضیح داد. بی‌توجهی ایرانیان به شریعتنامه‌نویسی و اقبال آنان به اندیشه فلسفی و این‌که عمده آن‌چه نسنجیده «فلسفه اسلامی» خوانده شده، ایرانی است، نه یک اتفاق تاریخی و نه امری بی‌معنا در تاریخ اندیشه فلسفی دوره اسلامی است. پایداری ایرانیان در برابر چیرگی عربی‌تباری و تازی‌زبانی، نیازمند بازگشت به آبخورهای اندیشه «ملّی» و تأکید بر جهان‌شمولی و فراگیری خرد بود. شریعتنامه‌نویسی، با تأکید بر جایگاه امت واحد که، در عمل، جز چیرگی عربی‌تباری و تازی‌زبانی نمی‌توانست باشد، کوشش می‌کرد گوناگونی

فرهنگ‌های اقوامی را که به اسلام گرویده بودند، در وحدتی که به طور اساسی سیاسی و ناظر بر سیطرهٔ خلافت عربی بود، نابود کند. بر عکس، اندیشهٔ فلسفی و تفسیر خردگرای دیانت، به گونه‌ای که بویژه در قلمرو فرهنگ و تمدن ایران زمین تدوین شد، در واقع، به نوعی، نظریهٔ پایداری در برابر وحدت کلمه‌ای بود که نظریه‌پردازان خلافت آن را حجابی برای وحدت دیانت اسلامی و تبار عربی قرار داده بودند. ایرانیان با بازگشت به آبخورهای اندیشهٔ ایرانشهری و اندیشهٔ یونانی، تا زمان چیرگی ترکان بر ایران زمین - البته، پس از آن، اما نه به صورت پی‌گیر - نشان دادند که معنویت اسلامی، از این حیث که برابر تفسیر فلسفی آنان از دیانت با خردمندی و فرزاندگی سازگار می‌تواند باشد، به ضرورت، عین عربی‌تباری انحصارطلبانهٔ شریعتنامه‌نویسان و دین‌عجایز آنان نیست. ابوعلی مسکویهٔ رازی یکی از نمایندگان برجستهٔ چنین دریافتی از دیانت و هویت «ملّی» بود و در رساله‌هایی چند دربارهٔ اخلاق توانست نظریه‌ای سازگار با الزامات عصر زرین فرهنگ ایران تدوین کند.

مسکویهٔ رازی، افزون بر این که فیلسوف اخلاق و سیاست بود، یکی از بزرگ‌ترین تاریخ‌نویسان دورهٔ اسلامی ایران نیز هست که در نخستین جلد تجارب‌الامم گزارش کمابیش کاملی از تاریخ ایران باستان آورده و نیز در جلدهای پنجم و ششم همان کتاب آگاهی‌های گرانبهایی از فرمانروایی آل بویه و بویژه مخدوم خود، عضدالدوله، به دست داده است. هم‌او نخستین تاریخ‌نگار دورهٔ اسلامی ایران است که چنان‌که خود او می‌گوید، در نوشتن تاریخ دورهٔ ایرانی-اسلامی «خرد» را ضابطهٔ سنجش حوادث قرار داد و در نوشته‌های فلسفی-اخلاقی خود نیز افق‌های باز فرزاندگی و یگانگی خرد و جهان‌شمولی آن را برجسته کرد. مسکویه، در واپسین صفحات جاویدان خرد، پس از بیان این‌که جُنْگی از سخنان حکیمانۀ فرزندانگان ایران، هند، عرب و روم فراهم آورده است که گاهی در الفاظ و معنا شباهت دارند، می‌افزاید: «و غرض آن است که دانسته شود که عقل‌های همهٔ ملّت‌ها راه یگانه‌ای می‌پیماید

که، با گوناگونی کشورها و گذشت زمان، دستخوش دگرگونی نمی‌شوند و هیچ امری آن عقل‌ها را در دوره‌ها و زمانه نسل‌های مختلف نمی‌تواند از مسیر آن‌ها منحرف کند. بدین سان، عنوان کتاب، یعنی جاویدان خرد، به خوبی برآزنده آن است.^۱ تأکید مسکویه بر جایگاه خرد در تدبیر امور انسانی و وحدت آن در زمان‌های مختلف و در میان اقوام و فرهنگ‌های گوناگون برای درک مقام اندیشه فلسفی در سده فرمانروایی خاندان ایرانی تبار بویان دارای اهمیت بسیاری است: این امر، در مخالفت با دیدگاه‌های ظاهری شرعی اهل سنت و جماعت که نهاد خلافت نماینده و حامی آن بود، در شرایطی امکان‌پذیر شده است که با فرمانروایی نخستین خاندان‌های ایرانی تبار، در بخش‌های گسترده‌ای از ایران زمین و زیر لوی نوعی تشیع فلسفی، فرمانروایی‌های مستقلی پدیدار شد و، با انتقال بسیاری از منابع اندیشه ایرانی شهری و نیز میراث اندیشه فلسفی یونانی، خردگرایی به نظام عمده اندیشه تبدیل شد. در این دهه‌ها و در دوره مدارای دینی که اندیشه ایرانی شهری- شیعی شالوده نظری آن بود، دانشورانی از اقوام گوناگون و با پشتوانه فرهنگی متنوع توانستند ترکیبی هماهنگ از فلسفه یونانی، اندیشه ایرانی شهری و روح دیانت اسلامی ایجاد کنند. بدین سان، راه دریافت خردگرایی از دیانت اسلامی در مخالفت با صرف تفسیر ظاهری و قشری شرع هموار شد. در این فضای فرهنگی با افق‌های گسترده و باز، نخست، فارابی اندیشه سیاسی یونانی را بسط داد و، آن‌گاه، مسکویه رازی، در قلمرو اندیشه اخلاقی و تاریخی و ابن سینا، در

۱. مسکویه، الحکمة الخالدة، ص. ۳۷۵-۶. این فقره در ترجمه فارسی جاویدان خرد تقی‌الدین محمد شوشتری نیامده است. مسکویه، در مقدمه جاویدان خرد، در توضیح سبب تدوین آن رساله می‌نویسد: «پس، با خود رای زدم و رأی‌ام به این قرار یافت که آن وصیت‌های هوشنگ را بنویسم به همان وجه و نهجی که هست و او گفته است و بعد از آن الحاق کنم به آن و داخل گردانم. در این کتاب، تمام آن سخنانی را که برچیده و برگزیده‌ام، از وصیت‌ها و نصیحت‌ها و آداب و حکمت‌های آن چهار طبقه که اهل فارس و اهل هند و عرب و روم باشند، تا ریاضت‌ها کشند و تعلیم و تعلم آن حکمت‌ها و آموختن آن‌ها از استادان خود، جوانان نورسیده، و به یاد آورند، به سبب دیدن این کتاب و این وصایا، علمای بزرگ کلان‌سال، حکمت‌ها و علم‌هایی را که سابق بر مطالعه حکمت‌های این کتاب دانسته بودند و به خاطر داشتند». جاویدان، ص. ۶-۷.

قلمرو اندیشه فلسفی و منطقی و نیز پزشکی، و البته، ده‌ها دانشور خردگرای دیگر، شالوده‌های را استوار کردند که از آن پس، عصر زرین فرهنگ ایران خوانده شد: در این دهه‌ها، به تعبیری که مسکویه به کار گرفته است، مقدمات بازپرداخت «جاویدان خرد» ایرانشهری در دوره اسلامی و در هماهنگی با خرد یونانی فراهم آمد و جمعی میان عقل و نقل امکان‌پذیر شد. ابوعلی مسکویه، با اقدام خود در ترجمه متن پهلوی جاویدان خرد به عربی و تدوین نخستین رساله اخلاق یونانی، در تاریخ تدوین «جاویدان خرد» ایرانشهری در دوره اسلامی، از جایگاه ارجمندی برخوردار است. اگرچه پیش از او در قلمرو تدوین فلسفه کوشش‌های مهمی صورت گرفته بود، و دهه‌های فعالیت مسکویه به عنوان فیلسوف نیز دوره‌ای شکوفا در فلسفه بود، اما التفات ابوعلی به جایگاه خرد و وحدت آن در تکوین اومانسیم دوره اسلامی برای عصر زرین فرهنگ ایران اساسی بود. خاستگاه نظر مسکویه در وحدت خرد و استقلال مبنای آن صرف نظریه‌ای فلسفی نبود، بلکه او، به عنوان تاریخ‌نویس و فیلسوف اخلاق مدنی، تأملی جدی در پیوند میان عقل و نقل کرده بود. این استقلال مبنای خرد و سازگاری جنبه‌های خردمندانه نقل با عقل، چنان‌که به اشاره در عنوان کتاب‌های او آمده است، برخاسته از تجارب‌الامم است و در قلمرو عمل نیز تهذیب اخلاق آن را تأیید می‌کند. از این‌رو، مسکویه رازی، نه تنها یگانگی خرد میان ملت‌ها و فرهنگ‌های گوناگون را برجسته می‌کند، بلکه یگانگی «اصول» نظری نقل - که به صورت جُنگی از سخنان فرزانتگان در جاویدان خرد آمده - و عقل را نیز توضیح داده است. «پس ... سخنانی را که تا حال ذکر کردیم، مجملی چند است از سخنان بزرگان که حکایت کردیم و نقل نمودیم، پیش از آن‌که تفصیل دهیم این سخنان را به ذکر جزئیاتشان؛ و اگر نه این بودی که ما از برای تو محکم ساخته و نیکو پرداخته‌ایم تمام اصول این سخنان را در کتاب دیگر ما که موسوم به تهذیب اخلاق است، هرآینه واجب می‌ساختم بر خود، آوردن آن سخنان را برای تو، ای مخاطب ما در این کتاب! لیکن این کتابی است که غرض ما در آن

آوردن جزئیات آداب است، بنابر موعظه حکمای هر ائمت و کیش؛ و پیروی کردیم در این کتاب، صاحب کتاب جاویدان خرد را هم چنان که وعده کرده بودم با تو در اول این کتاب. و چون کتاب اول، که ما در پیش خود نهاده از روی آن حکمت‌ها بیان می‌کنیم، کتاب فارسی است، هرآینه بر ما فرض و واجب است که، در این کتاب، تابعیت آن کتاب به جا آورده، ابتداء به آداب فرس و مواعظ و نصایح فارسیان کنیم و، بعد از آن، آداب و قواعد مردم دیگر را از روم و هند و عرب در این کتاب بیاوریم.^۱ بدین سان، برای فهم درست معنای آنچه در جاویدان خرد آمده، باید بنیاد فلسفی اخلاق مسکویه را به گونه‌ای که در تهذیب الاخلاق آورده شده است، درک کرد. زیرا از نظر مسکویه ضابطه فهم نقل، عقل است و سازگاری و هماهنگی میان آن دو را جز از مجرای عقل نمی‌توان فهمید. مسکویه رازی، شرع را در تمایز آن با عقل، به تعبیری که پس از او، خواجه نصیر طوسی به کار خواهد گرفت، ناشی از «وضع» می‌داند و نه «طبع»، اما بدیهی است که ضابطه مطابقت این «وضع» با مبنای «طبع» جز عقل نیست. با توجه به این مقدمات می‌توان گفت که مسکویه با تأکید بر اصالت و استقلال عقل و مبنای آن، به خلاف شریعتنامه‌نویسان که عقل را تنها در محدوده نقل می‌پذیرفتند و آن را به محک نقل می‌زدند، نقلی را معتبر می‌داند که با ضابطه‌های عقل سازگار باشد. در فقراتی از تهذیب الاخلاق، بویژه در مواردی که مسکویه معنای برخی از مناسک دینی را توضیح می‌دهد، نکته‌هایی درباره تفسیر فلسفی دیانت آمده که همین دیدگاه عقلی است. مسکویه رازی احکام شرع را با تکیه بر صرف ظاهر شریعت تفسیر نمی‌کند، بلکه توضیح او از این احکام، مبتنی بر دریافتی مدنی و اخلاقی عقلی است. مسکویه در تهذیب الاخلاق می‌نویسد: «این‌که شریعت و سنت‌های نیکو مردم را به دعوت کردن و جمع آمدن در مهمانسراها خوانده‌اند، برای این است که انس در آنان بیشتر شود. شاید، این‌که شریعت، پنج بار گرد آمدن در مسجدها

۱. جاویدان، ص. ۴۳؛ الحکمة الخالدة، ص. ۲۵.

را بر مردم واجب کرده و نماز جماعت را به نماز فردی ترجیح داده است، آن باشد که این انس طبیعی، مبدأ دوستی‌ها، و در آنان بالقوه است تا این که از قوه به فعل آید و از آن پس، از راه باورهای درست که مایهٔ گرد آمدن آن‌هاست، نیرومند گردد. این گرد آمدن هر روزینه بر اهالی هر محله و کوی ناممکن نیست. دلیل این که غرض صاحب شریعت، همان است که گفتیم، این است که بر اهالی مدینه واجب شده است که همگان، هر هفته یک روز، در مسجدی بزرگ گرد آیند. همین طور، همهٔ اهالی محله‌ها و کوی‌ها هر هفته گرد می‌آیند، چنان که اعضای یک خانواده هر روز گرد می‌آیند. نیز صاحب شریعت واجب کرده است که اهالی مدینه، با ساکنان روستاها و دهکده‌های اطراف، در سال دو بار، در مصلاهی وسیع، گرد آمده و در گسترهٔ آن پراکنده شوند تا انسی که آنان را به هم پیوند می‌دهد، تجدید شود و محبت آنان را یگانه سازد. افزون بر این، صاحب شریعت واجب کرده است که همگان، یک بار در عمر خود، در مکان مقدسی در مکه گرد آیند. زمان مشخصی برای این امر معین نشده است تا هر کس بتواند خود انتخاب کند و اهالی شهرهای دور، مانند ساکنان شهرهای نزدیک، بتوانند، مانند آنان که هر سال، هر هفته و هر روز گرد می‌آیند، به مقام انس و محبت و شمول خیر و سعادت نایل آیند. بدین سان، آنان با این انس طبیعی برای خیر مشترک خود گرد می‌آیند و علاقهٔ به شریعت در میان آنان تجدید می‌شود.^۱

با توجه به تفسیری که مسکویه رازی از احکام شرع به دست می‌دهد، می‌توان دیانت او را دیانت مدنی خواند. مبنای تفسیر این دیانت مدنی، در تمایز آن با دریافت شریعتنامه‌نویسان، تأکید بر اهمیت «انس طبیعی» یا «جامعه‌پذیری طبیعی»^۲ انسان در مدینه است. چنان که گفته شد، این تفسیر

۱. تهذیب، ص. ۱-۱۴۰

۲. چنان که ریشارد والتسر توضیح داده، مسکویه کلیات این بحث را از منابع یونانی گرفته و بسط داده است.

Richard Waltzer, « Some aspects of Miskawaih's Tahdhib al-akhlag », *Greek into Arabics*, p. 234 sq.

مدنی از دیانت و تأکید بر جایگاه خرد در تفسیر شریعت، در دوره‌ای از تاریخ ایران زمین امکان‌پذیر شد که فلسفه دایر مدار همه دانش‌ها و خرد ضابطه سنجش همه امور بود و تردیدی نیست که دیانت نمی‌توانست استثنایی خلاف قاعده کلی باشد. به نظر می‌رسد که مسکویه، مانند فارابی که دیانت را در تمایز آن با فلسفه، ناظر بر «تمثلات» می‌داند، به نوعی، دیانت را اخلاق کسانی می‌داند که هنوز به بلوغ فکری نرسیده‌اند تا بتوانند از طریق حکمت به علل و اسباب امور معرفت پیدا کنند. مسکویه، مانند همه خردگرایان، فلسفه را «دانش برین» در شناخت حقیقت می‌داند و، بنابراین، در نظر او، روح دیانت، به عنوان معرفتی که صاحب شریعت از طریق وحی دریافته است، نمی‌تواند با حکمت راستین، سازگار و هماهنگ نباشد. مسکویه رازی در تهذیب الاخلاق در این باره می‌نویسد: «سعادت‌مند کسی است که در عهد شباب با شریعت آشنا شده و با تسلیم به شریعت به تمامی احکام آن عمل کند. آن‌گاه، زمانی که او به سن بلوغ برسد و بتواند به علل و اسباب علم پیدا کند و به مطالعه حکمت پردازد، حکمت را موافق آن چیزی خواهد یافت که از پیش به عمل به آن، عادت کرده بود.»^۱ مسکویه نظر خود درباره امکان جمع میان عقل و نقل و سازگاری شریعت و فلسفه را از دیدگاه نظری بر پایه استقلال مبنای عقل می‌آورد، اما برای فهم معنای اخلاق مدنی او این نکته نیز دارای اهمیت است که با برآمدن خاندان‌های ایرانی تبار که با استقلال‌طلبی «ملی‌گرایانه» خود رخنه‌ای در ارکان خلافت ایجاد کردند، تکوین امت واحد بر پایه ظاهر شریعت که خلافت نماینده آن بود، غیر ممکن شد. دریافت خلافت عربی از ظاهر شریعت، به عنوان «ایدئولوژی رسمی حکومتی»، اگر بتوان گفت، در عمل و نظر، «تمامیت‌خواه» بود، زیرا خلافت انحصاری

محمد ارکون در ترجمه فرانسه خود از تهذیب الاخلاق اصطلاح «انس طبیعی» را به sociabilité و ریشارد والتس، در یادداشت شماره ۵ از مقاله یاد شده، به natural social feeling ترجمه کرده و آن را معادل eunoia phusikè یا phusikè koinônia یونانی دانسته‌اند. ۱. تهذیب، ص. ۱۲۹.

عربان، در صورتی می‌توانست سیطره خود را اعمال کند که بر مبنای ظاهر شریعت وحدت کلمه‌ای میان امت واحد وجود بیاورد. نخست، در ایران‌زمین، تشیع فلسفی و جمعی که میان اندیشه ایرانی شهری و فلسفه یونانی در عصر فرمانروایی آل بویه تدوین شد، زمینه‌ای برای پیکار با «تمامیت‌خواهی» خلافت عربی فراهم کرد. پیکار شاهان بویه‌ای با خلیفگان، چنان‌که در فصل چهارم به وجوهی از آن اشاره کردیم، پیکاری در قلمرو سیاست عملی بود، اما پایداری در قلمرو نظر، زیر لوای تأکید بر افق‌های باز فرزاندگی و خردمندی جهانی صورت گرفت که مسکویه یکی از بزرگ‌ترین نمایندگان آن بود.

تفسیر فلسفی و مدنی دیانت و نسبت میان عقل و نقل، به گونه‌ای که در فقراتی از تهذیب‌الاخلاق و جاویدان خرد آمده، در اندیشه مسکویه رازی، موضعی اصولی است. مدینه و مناسبات مدنی در «منطقه فراغ شرع»، در افق‌های باز فرزاندگی و خردمندی، قرار دارند و تدبیر امور آن نیز تنها بر مبنای عقل امکان‌پذیر است. از این‌رو، چنان‌که گفته شد، حتی آن‌جا که حکم شرعی مدنی وجود داشته باشد، آن حکم را باید در محدوده عقل معاش مدنی فهمید. این نکته را نیز باید در دنباله سخن بیفزاییم که مسکویه سیاست‌نامه‌نویس به معنای رایج کلمه نیست، زیرا سیاست‌نامه‌نویسی نقل سنت فرزاندگی سیاسی است، در حالی که مسکویه اصول نظری و عقلی اندرزنامه‌نویسی را در جاویدان خرد و در فقراتی از تهذیب‌الاخلاق بیان کرده است. اگرچه مسکویه، مانند فارابی، فیلسوف مدینه نیست و ضمن این‌که نخستین نظام اخلاق عقلی یونانی را تدوین کرد، اندرزنامه‌نویس نیز بود، اما، از سویی، اندرزنامه‌نویسی او با اخلاق عقلی هماهنگی دارد و، از سوی دیگر، اخلاق عقلی و یونانی مشرب او صبغه‌ای مدنی دارد. پیشتر گفتیم که فارابی نظرات خود در حکمت عملی را بر پایه فلسفه مدنی سامان داد؛ با مسکویه رازی، این وضع دگرگون شد و هم‌او بی‌آن‌که عنایتی به فلسفه مدنی، به معنای دقیق کلمه، داشته باشد، نخستین و ارجمندترین رساله اخلاقی یونانی را تدوین

کرد.^۱ مسکویه کتاب تهذیب الاخلاق خود را به طور عمده بر پایه برگردان عربی اخلاق نیکوماخی ارسطو فراهم آورد، اما چنین می‌نماید که به سبب این‌که رساله سیاست ارسطو به دست فیلسوفان دوره اسلامی نرسیده بود و ترجمه‌ای از آن در زبان عربی وجود نداشت، ابوعلی نتوانست پیوند میان اخلاق و سیاست را به گونه‌ای که ارسطو توضیح داده و کتاب اخلاق خود را دیباچه سیاست قرار داده بود، دریابد. این نکته را نیز باید بیفزاییم که اهمیت مسکویه و اندیشه اخلاقی او، در تاریخ حکمت عملی در دوره اسلامی، در این است که اخلاق مدنی او، به خلاف اخلاق نویسندگان دوره انحطاط، در صریح تهذیب اخلاق سقوط نمی‌کند. مسکویه، به خلاف ارسطو که در آغاز و پایان اخلاق نیکوماخی اخلاق را دیباچه‌ای بر سیاست خوانده بود، به پیوند اخلاق و سیاست اشاره‌ای نمی‌کند، اما به نظر می‌رسد که مسکویه، حتی در غیاب رساله سیاست، جایگاه و معنای اخلاق نیکوماخی را به روشنی دریافته بود و، در واقع، اخلاق مدنی او به نوعی جانشین بحثی است که ارسطو درباره پیوند سیاست و اخلاق مطرح کرده بود: دیدگاه او، در تأملات اخلاقی، مدنی است، هم‌چنان‌که تفسیر او از دیانت فلسفی و مدنی است. مسکویه، در پایان مقاله اول تهذیب الاخلاق می‌گوید: «پیشتر گفته شد که انسان، در میان همه حیوانات، از همه آنان نسبت به کمال ذات خود کمتر تواناست و یاری شمار کثیری از افراد لازم است تا زندگی دلپذیر و به کام او گردد. از این‌رو، فیلسوفان گفته‌اند که «انسان بالطبع مدنی است»، یعنی انسان نیازمند مدینه‌ای است که شمار بسیاری در آن زندگی می‌کنند تا او بتواند از سعادت انسانی بهره‌مند شود. هر انسانی، بر حسب طبیعت و به ضرورت، نیازمند دیگری است و، بدین سان، هر کس باید نسبت به دیگران به نیکی رفتار کند و به

۱. پیش از مسکویه رازی، فیلسوف مسیحی، یحیی بن عدی، بر پایه نوشته‌های یونانی، رساله‌ای در اخلاق، با عنوان تهذیب الاخلاق، تدوین کرده بود، اما به خلاف رساله مسکویه که مهم‌ترین منبع اخلاق یونانی در دوره اسلامی به شمار می‌آمد، رساله یحیی بن عدی مورد توجه واقع نشد. از این‌رو، تهذیب الاخلاق مسکویه را باید نخستین رساله مستقل در اخلاق یونانی دانست.

درستی آنان را دوست داشته باشد، زیرا دیگران، ذات و انسانیت او را کامل می‌کنند، پس، او نیز باید با آنان همان رفتار را داشته باشد. پس، اگر مقتضای طبیعت و ضرورت چنین است، چگونه انسان عاقل و دارای شعور تنهایی و زاویه‌نشینی را ترجیح دهد و در جایی زندگی کند که عاری از فضیلت است؟ پس، کسانی که فضیلت را در زهد، گوشه‌گیری و دوری از مردم می‌دانند، به غاری در کوه‌ها پناه می‌برند، صومعه‌ای در صحرا بنا می‌کنند یا به سیاحت در شهرها می‌پردازند، هیچ یک از فضیلت‌هایی را که برشمرديم، به دست نمی‌آورند. آن کس که با مردم اختلاط نکند و، در مدینه، رحل اقامت نیفکند، عفت و عدالت در او ظاهر نمی‌شود، بلکه قوه‌ها و ملکه‌های او، به سبب آن که به خیر و شری میل نمی‌کند، بی‌مصرف می‌ماند و وقتی آن قوه‌ها و ملکه‌ها بی‌مصرف ماندند، و فعالیت‌های آن‌ها ظاهر نشد، آن شخص، در زمره جمادات و مردگان درمی‌آید. به همین دلیل است که آن شخص گمان می‌برد که دارای عفت است، یا دیگران چنین گمان می‌برند و حال آن که چنین نیست، یا این که [گمان می‌برند] عادل است، حالی که چنین نیست و همین طور در فضیلت‌های دیگر. منظور من این است که وقتی از این افراد، ضد فضیلت که شرور است، صادر نشود، گمان برده می‌شود که آنان اشخاص بافضیلتی هستند و حال آن که فضیلت‌ها اموری عدمی نیستند، بلکه افعال و اعمالی هستند که در اختلاط و همزیستی با مردمان و در معاملات و شرکت در اجتماع ظاهر می‌شود. ما یاد دادن و یاد گرفتن آن فضیلت‌های انسانی را وجهه همت خویش ساخته‌ایم که همزیستی اختلاط با دیگران و تحمل آزار آنان را امکان‌پذیر می‌کند و، بدین سان، از مجرای آن فضیلت‌ها و به واسطه آن‌ها هر بار که به حالت دیگری گذار می‌کنیم، به سعادت جدیدی نایل می‌آییم.»^۱

اگرچه مسکویه رازی فیلسوف اخلاق است و اخلاق، به گونه‌ای که نویسندگان حکمت عملی می‌گفتند، ناظر بر تدبیر امور فرد برای نیل به

سعادت است، اما این اخلاق مسکویه اخلاق فضیلت‌های انسانی است و این فضیلت‌ها جز در مدینه و درون مناسبات مدنی تحقق نمی‌یابد. به این اعتبار، اخلاق مسکویه، در ادامه سنت ارسطویی، و در مخالفت با اخلاق مدینه‌گریزی، که از آن پس، بویژه به دنبال یورش مغولان و سقوط ایران زمین، با صوفیان به نظریه اخلاقی رایج سده‌های میانه ایران تبدیل شد، اخلاق دوره اومانیسیم و عصر زرین فرهنگ ایران است. جای شگفتی نیست که مسکویه حتی احکام شرعی و مناسک دینی را چونان فضیلت‌هایی مدنی توضیح می‌دهد و اهمیت آن‌ها را در تحقق «انس طبیعی» برجسته می‌کند. با پایان یافتن عصر زرین فرهنگ ایران، اندیشه عرفانی که اساسی‌ترین عنصر آن اخلاق فردی بود، جای اخلاق و فلسفه مدنی را گرفت، اما مسکویه رازی، اگرچه نظامی در فلسفه سیاسی تدوین نکرده، ولی این امر مانع از آن نشده است که اخلاق خود را بر پایه دریافتی از فلسفه سیاسی مطرح کند. او نیل به سعادت را که غایت زندگی اخلاقی است، جز در مدینه و در درون مناسبات مدنی امکان‌پذیر نمی‌داند، زیرا سعادت فردی بخشی از سعادت عمومی جامعه است و آن کس که شهروند مدینه‌ای نیست، نمی‌تواند بهره‌ای از سعادت کامل مدینه داشته باشد. «چون خیرات انسانی و ملکات نفس او بسیارند، و انسان نمی‌تواند به تنهایی به همه آن‌ها عمل کند، پس، لازم است شمار بسیاری از مردمان به عمل به این خیرات و ملکات قیام کنند. از این رو، باید جمع کثیری از مردمان بتوانند به همدیگر در رسیدن به کمال یاری رسانند. بدین سان، خیرات مشترک و سعادت‌ها میان آنان رایج خواهد بود و خیرات و سعادت‌ها به گونه‌ای توزیع خواهد شد که هر کس سهمی از آن داشته باشد. در این صورت، هر فردی به یاری دیگران به کمال انسانی و سعادت‌ها ... دست خواهد یافت. به همین دلیل است که افراد انسانی باید یکدیگر را دوست داشته باشند، زیرا هر یک از آنان کمال خود را در دیگری خواهد یافت و اگر چنین نباشد، سعادت او کامل نخواهد بود. پس، هر فردی به منزله عضو از

اعضای بدن است و قوام انسان با تمامی اعضای بدن ممکن است.^۱ مدینه در اخلاق مدنی مسکویه رازی، در قیاس با فرد، امری اصیل و مستقل است. ارسطو گفته بود که هم‌چنان‌که کلّ بر جزء مقدم است، شهر نیز بر فرد، اگرچه به لحاظ زمانی بر شهر مقدم است، تقدم دارد. در عصر زرین فرهنگ ایران، مدینه دایر مدار مناسبات مدنی بود و هیچ اخلاقی بیرون این مناسبات نمی‌توانست وجود پیدا کند. بدین سان، هر فضیلت انسانی نیز در نهایت فضیلتی بود که در درون مناسبات مدنی تحقق پیدا می‌کرد. مسکویه رازی، پیش از آن‌که اخلاق عزلت و زاویه‌نشینی به اخلاق رایج سده‌های میانه ایران تبدیل شود، این نکته را برجسته کرده بود که سیر و سلوک زاهدانه طریق نیل به سعادت نیست، بلکه «توحش» به معنای زندگی فردی مانند حیوانات است، در حالی‌که نقیض آن، «تمدن»، نیازمند اخلاقی مدنی است. فضیلت‌های اخلاقی انسان مدنی تنها در «تمدن» - یعنی در مدینه و زندگی مدنی - می‌تواند تحقق پیدا کند و گرنه زاویه‌نشینی و عافیت‌طلبی جز صورت دیگری از «توحش» نیست. «چنین است این حالت سعادت انسانی که کمال آن جز با فعالیت مدنی، زندگی در مدینه، یاری افراد صالح و دوستان مخلص ممکن نمی‌گردد. جمله این نیازها، چنان‌که می‌بینی، بسیار است و مستلزم رنج بسیار؛ و آن کس که در این راه کوتاهی ورزد، در نتیجه، از سعادت ویژه او نیز به همان اندازه کاسته خواهد شد. به همین دلیل است که تن‌آسانی و راحت‌طلبی از بزرگ‌ترین رذیلت‌ها به شمار آمده است، زیرا آن‌ها انسان را از انسانیت تهی می‌کنند. نکوهش ما از اهل زهد نیز که از مردم کناره‌گیری و در بالای کوه‌ها و صحراها زندگی می‌کنند، به همین دلیل است، زیرا آنان توحش را انتخاب کرده‌اند که خلاف تمدن است. بدین سان، آنان از همه فضیلت‌هایی که برشمردیم، عاری می‌شوند. آن‌گاه که کسی جدای از مردم زندگی کند و عاری از فضیلت‌های اخلاقی باشد، چگونه می‌تواند میانه‌رو، عادل، گشاده‌دست و

شجاع باشد؟ آیا او در زمره جمادات و مردگان نیست؟^۱

در اخلاق مدنی مسکویه رازی، «امام» - یا به تعبیری که در تهذیب الاخلاق آمده است، «امام الحق و مَلِكُ العَدل» - جایگاه ویژه‌ای در راهبری اهل مدینه به سوی سعادت و فضیلت دارد. پیش از مسکویه ابونصر فارابی نیز در فلسفه مدنی خود «امام» را رئیس مدینه فاضله خوانده و او را علت وجود و قوام مدینه دانسته بود. مسکویه، به پیروی از نظر فارابی، ضمن این که از شریعت تفسیری فلسفی به دست می‌دهد، با سود جستن از عناصر ایرانی‌شهری، یونانی و شیعی در تفسیر و جمع میان امامت و پادشاهی، امام یا به تعبیر پیشینیان «پادشاه» را پاسدار دین و نگهبان سنت و شریعت می‌داند. پایین‌تر، به نکته دیگری درباره دریافت مسکویه از امامت و پادشاهی اشاره خواهیم کرد، اما این جا به مناسبت باید در اشاره‌ای به جایگاه پراهمیت امام و پادشاه در اخلاق مدنی مسکویه بگوییم که این اخلاق صرفاً اخلاق فردی نیست و، در واقع، مسکویه، در نظام اخلاقی خود، به جمعی میان سیاست و اخلاق دست زده و، اگر بتوان گفت، این را در آن حل کرده است. بدین سان، تهذیب الاخلاق، از سویی، در مقایسه با رساله‌ای با همین عنوان از یحیی بن عدی و، از سوی دیگر، در مقایسه با نوشته‌های اخلاقی سده‌های واپسین دوره اسلامی، نظر به صبغه مدنی خود ممتاز است. تهذیب الاخلاق مسکویه، نه مانند رساله‌های اخلاقی سده‌های متأخر که رساله‌های صوفیانه بودند، ناظر بر راه و روش سلوک فردی و رستگاری شخصی است و نه مانند اخلاق اشراقی ناظر بر «انسلاخ از بدن»، بلکه نظریه بدیعی است که با تفسیر اخلاقی از سیاست، یا تفسیری سیاسی از اخلاق، راهی به سوی عمل به فضیلت مدنی و تحقق سعادت در مدینه باز می‌کند. این نکته نیز در دریافت مسکویه از اخلاق مدنی اهمیت دارد که خاستگاه اخلاق او منابع یونانی نیست، بلکه او عنصر ایرانی‌شهری و شیعی «مُدْبِرُ المَدُن» را نیز برجسته کرده است. بدین سان،

۱. تهذیب، ص. ۱۶۸.

توضیح مسکویه دربارهٔ ریاست مدینه، با جمع میان عناصر ایران‌شهری و شیعی و اندیشهٔ افلاطونی «مرد سیاسی»، از تحلیل ارسطویی در اخلاق نیکوماخی فاصله می‌گیرد. «بر اداره‌کنندهٔ مدینه است که هر انسانی را به سوی سعادت که ویژهٔ اوست، هدایت کند؛ هم‌او، آن‌گاه، با بذل توجه به مردم و نظر در آن‌ها، دو کار انجام خواهد داد: از سویی، او مردم را به وسیلهٔ علوم نظری هدایت و رهبری خواهد کرد، و، از سوی دیگر، آنان را به حرفه‌ها و اعمال حسی سوق خواهد داد.»^۱ رئیس مدینه، جایگاه هر یک از مردم را می‌داند و هر فردی را برابر توانایی‌های فطری او در مرتبه‌ای که دون شأن او نباشد، قرار می‌دهد. رئیس مدینه، در واقع، امام و جانشین صاحب شریعت است که به پاسداری از شریعت قیام می‌کند، اما این نکته نیز جالب توجه است که مسکویه دریافت ایران‌شهری، شیعی و افلاطونی «امامت» را با ضابطهٔ ارسطویی انتخاب فرمانروایان شهر در اخلاق نیکوماخی جمع می‌کند و می‌نویسد: «امام، حاکم عادل، انواع این [بی‌عدالتی‌ها] را باطل می‌کند و برای تأمین برابری به عنوان جانشین صاحب شریعت عمل می‌کند، زیرا او، از خیرات، بیشتر از آنچه به دیگران می‌دهد، بهره‌مند نمی‌شود؛ به همین سبب است که در خبر آمده: "الخلافة تطهرا لانسان". [ارسطو] می‌گوید: "مردم کسی را به مرتبهٔ امامت ... انتخاب می‌کنند که حسب و نسب شریفی داشته باشد". برخی نیز افراد ثروتمند را انتخاب می‌کنند، اما عاقلان حکیم بافضیلت را به امامت برمی‌گزینند، زیرا حکمت و فضیلت مایهٔ ریاست و سروری حقیقی است.»^۲

در این فقره از تهذیب الاخلاق، در ادامهٔ آنچه دربارهٔ جمع میان دیدگاه‌ها در اخلاق مدنی مسکویه گفته شد، دو نکته دارای اهمیت است: نخست این‌که مفهوم امامت، به‌رغم مضمون شیعی آن، در متنی که مسکویه به کار می‌گیرد، معنایی عرفی و غیر دینی دارد و، به احتمال بسیار، چنان‌که از اشارهٔ اجمالی مسکویه نیز بر می‌آید، از توضیح ارسطو، در اخلاق نیکوماخی، دربارهٔ

۲. تهذیب، ص. ۱۱۷۸.

۱. تهذیب، ص. ۷۲.

فرمانروای شهر گرفته شده است. ارسطو در توضیح وظیفه فرمانروای شهر گفته بود که «وظیفه صاحب قدرت پاسداری از عدالت و با پاسداری از عدالت پاسداری از برابری است و چون بدیهی است که فرمانروا، اگر عادل باشد، از سهمی بیشتر از آنچه از آن اوست بهره نمی‌گیرد ... باید او را چنان‌که شایسته است، پاداشی درخور دهیم، اما کسانی که این امتیازات بر آنان بسنده نیست، به فرمانروای خود کامه تبدیل می‌شوند.»^۱ دیگر این‌که مسکویه، در ضابطه تعیین امامت، بحث ارسطو را درباره فرمانروای شهر دنبال نمی‌کند و سخن او را درباره «صاحب کرامت» می‌آورد که ضابطه فضیلت و تقوا و نه شکوه و افتخار را می‌پذیرد. ارسطو می‌نویسد: «بر حسب عادت، چنین گمان کرده‌اند که بخت مساعد نیز سهمی در کرامت دارد. اینان، در واقع، افراد نیکوتبار، توانمند و صاحب مال را شایسته افتخار دانسته‌اند، زیرا آنان، نسبت به دیگران، مقامی ارجمند دارند و آن‌که در امر نیکی برتری داشته باشد، از احترامی بیشتر بهره می‌برد. از این‌رو، نتیجه این بخت مساعد آن است که به مردمان کرامت بیشتری دهد، زیرا صاحبان بخت مساعد در نزد دیگران از احترام بهره می‌برند، اما، در حقیقت، باید تنها مرد خوب مورد احترام قرار گیرد.»^۲ بدین سان، مسکویه، با نظری به اخلاق نیکوماخسی ارسطو و جمع سخن او با دریافت شیعی و اسلامی، به نظریه خود درباره امامت و فرمانروایی، از سویی، صبغه‌ای عرفی و سیاسی و، از سوی دیگر، با تأکید بر یگانگی امامت و پادشاهی، صبغه‌ای ایرانی‌شهری داده است. همین‌طور، آنچه مسکویه به نقل از مآثورات اسلامی می‌آورد، از بسیاری جهات،

۱. ر.ک. 1-5 b 1134 EN, V, مقایسه شود با R, 345 e sq. «به همین دلیل بود که من، اندکی پیش از این، گفتم ما باید ناچار تصدیق کنیم که صاحب اقتدار خواه حاکم بر عموم باشد و خواه حاکم بر فرد، جز خیر اتباع خود که بر آن‌ها گماشته شده، اندیشه‌ای ندارد. حالا بگو ببینم آیا به گمان تو کسانی که در شهرها حکومت می‌کنند و به معنی حقیقی کلمه حاکم‌اند، به طیب خاطر حکومت می‌کنند؟ گفت: "گمان در این‌جا مورد ندارد، زیرا یقین دارم که این‌طور نیست." به نقل از افلاطون، جمهور، ترجمه فؤاد روحانی، ص. ۶۷.

2. EN, IV, 1124 a 20 sq.

شباهت‌هایی با فقراتی از اخلاق نیکوماخسی دارد که برخی از آن‌ها جالب توجه است. به عنوان مثال، مسکویه خبری را نقل می‌کند که بی‌شباهت به روایت ارسطو از سخن بیاس، یکی از فرزندگان هفتگانه یونان، نیست. ارسطو می‌نویسد: «بدین سان، باید سخن بیاس را پذیرفت که فرمانروایی [جوهر] مرد را آشکار می‌سازد، زیرا آن کس که فرمان راند، با دیگران پیوند دارد و عضوی از یک اجتماع است و نیز به همین دلیل است که عدالت، به تنهایی، عین همهٔ فضیلت‌هاست و آن را "مال دیگران" خوانده‌اند. زیرا عدالت با دیگری پیوند دارد. شخص عادل به سود دیگران کار می‌کند، خواه فرمانروا باشد و خواه عضوی از اجتماع.»^۱

بحث امامت از مهم‌ترین مباحث اخلاق مدنی مسکویه رازی است، اگرچه مضمون این مفهوم به درستی روشن نیست و حدود و ثغور بحث او را نمی‌توان به درستی معلوم کرد. با این همه، مسکویه، به طور کلی، آن‌جا که از فرمانروای مدینه سخن می‌گوید، مفهوم شیعی امامت را به کار می‌گیرد، اما هر بار با فاصله گرفتن از مضمون شیعی-اسلامی امامت، در مواردی، به مفهوم یونانی فرمانروای شهر نزدیک می‌شود و در جای دیگری، در سخن او، می‌توان بازتابی از اندیشهٔ ایرانشهری و نظریهٔ شاهی آرمانی را باز یافت. در فقره‌ای که پایین‌تر می‌آوریم، مسکویه عناصری از اندیشهٔ یونانی و ایرانشهری را با عنصر شیعی-اسلامی اخلاق مدنی خود جمع و نظریه‌ای بدیع دربارهٔ امامت عرضه می‌کند. «کسی که به پاسداری این سنت و دیگر وظایف شرع قیام کند تا بنیان شرع دچار تلاشی نشود، امام نامیده می‌شود و صنعت او صنعت پادشاهی است (هو الامام و صناعته هی صناعة الملک). پیشینیان، تنها، کسی را پادشاه می‌نامیدند که پاسدار دین و نگهبان مراتب، فرمان‌ها و منهیات آن باشد، اما پادشاهی که از پاسداری دین سر باز می‌زد، او را پادشاه خودکامه می‌نامیدند (فیسمنه متغلباً) و او را شایستهٔ پادشاهی نمی‌دانستند. اما دین نهادی الهی

1. EN, V, 1130 a 1-5; cf. R, 343 c, 392 b.

است که مردم را با جلب رضایت آنان به برترین سعادت هدایت می‌کند و پادشاه پاسدار این نهاد الهی و احکام آن است.^۱ در این فقره، باید به سه نکته اساسی توجه داشت: نخست این‌که مسکویه مفهوم شیعی امامت را به عنوان پاسداری از شریعت و جانشینی صاحب شریعت به کار می‌برد، اما بلافاصله مفهوم شیعی امامت را با اندیشه ایرانی‌شهری پادشاهی جمع می‌کند: امامت با پادشاهی پیشینیان یکی است، زیرا در نظر اینان پادشاه دینار پاسدار عدالت و حامی برابری بود، هم‌چنان‌که ارسطو نیز فرمانروا را پاسدار عدالت و نگهدارنده برابری در شهر می‌دانست. وانگهی، مسکویه، در واپسین بخش از فقره‌ای که آورده شد، با سود جستن از اندیشه ایرانی‌شهری و یونانی، دریافتی نو از معنای امامت به دست می‌دهد. مفهوم امامت، در اخلاق مدنی مسکویه، چنان‌که گفته شد، دریافتی ویژه از امامت شیعی است و نه امامت تعلیمی اهل سنت و جماعت، زیرا اصل، در شاهی آرمانی اندیشه ایرانی‌شهری، جلب رضایت مردم بود، هم‌چنان‌که امامت شیعی به معنای ولایت و دوستی بود و نه، به خلاف نهاد خلافت و امامت در نزد اهل سنت و جماعت، نظام سلطه حکومت دنیوی. این تأکید بر عنصر شیعی-اسلامی، در نزد مسکویه که با دریافت ویژه‌ای از اندیشه ایرانی‌شهری متأخر که خاص کلام زرتشتی دوره اسلامی بود و مسکویه زرتشتی‌آیین نواسلام آشنایی کاملی با آن داشت، جمع و تفسیر و موجب شده است که آنچه از مجرای اندیشه یونانی و بویژه ارسطویی، در اخلاق مدنی مسکویه وارد شده است، بسیار کم‌رنگ به نظر آید.

بحث ارسطو و یونانیان، به طور کلی، درباره وجه تمایز میان نظام‌های سیاسی مطلوب و منحرف، چنان‌که در نخستین فصل‌های این دفتر گفتیم، مبتنی بر ضابطه مصلحت عمومی بود. ارسطو فرق میان پادشاه و خودکامه را - که مترجمان دوره اسلامی گاهی به «مُتَغَلَّب» برگردانده‌اند - رعایت

مصلحت عمومی از سوی پادشاه و عدم رعایت آن از سوی خودکامه می‌دانست. مفهوم مصلحت عمومی، به‌رغم اهمیتی که به عنوان بنیادین اندیشهٔ سیاسی یونانی داشت، نظر مفسران دورهٔ اسلامی را جلب نکرد. ابوعلی مسکویه، مانند ابونصر فارابی - و همهٔ نویسندگان دورهٔ اسلامی - نتوانست به اهمیتی که مفهوم بنیادین «مصلحت عمومی» برای نظام اخلاق مدنی او داشت، پی‌برد و آن دو، ناچار، مفاهیمی را که از دیگر منابع فکری خود گرفته بودند، جانشین آن مفهوم کردند. مسکویه، چنان‌که در فقراتی که آوردیم، می‌توان دید، پاسداری از دین را به عنوان ضابطهٔ اساسی وارد کرد، اما جالب توجه است که، در این مورد، مسکویه در مقایسه با فارابی گامی فراتر نهاد، زیرا اگرچه او مفهوم «مصلحت عمومی» را وارد نمی‌کند، اما تفسیر فلسفی و مدنی مسکویه از دیانت نمی‌تواند مفهوم بنیادین «رضایت مردم» را وارد نکند. اشارهٔ ابوعلی مسکویه به رسالهٔ اخلاق نیکوماخی ارسطو در نهایت اجمال است و، در واقع، او در عبارت ارسطو تنها به تمایز میان فرمانروای شهر و خودکامه نظر دارد، بی‌آن‌که به ضابطهٔ ارسطویی مصلحت عمومی و حکومت قانون اشاره‌ای کرده باشد. ارسطو می‌نویسد: «به همین سبب، ما اجازه نمی‌دهیم که مردی بر ما فرمان راند، بلکه می‌خواهیم که قانون فرمان راند، زیرا یک مرد به سود خویش فرمان می‌راند و به فرمانروای خودکامه تبدیل می‌شود.»^۱ این سخن ارسطو با آنچه هم‌او، به تفصیل، در رسالهٔ سیاست دربارهٔ اهمیت قانون گفته بود، و نیز با بحث افلاطون، سازگار است، اما مسکویه، نه تنها نمی‌تواند این بحث را در اخلاق مدنی خود وارد کند، بلکه، به دنبال فقره‌ای که آورده شد - به گونه‌ای که محمد ارکون^۲ نیز به درستی یادآور شده است - همانند برخی دیگر از فقرات تهذیب الاخلاق، ناگزیر، مباحثی از سیاستنامه‌ها و اندرزنامه‌های دورهٔ اسلامی را می‌آورد.^۳ این

1. *EN*, V, 1134 a 34 sq. 2. M. Arkoun, in Miskawayh, *Traité d'Ethique*, p. 226.

۳. تهذیب، ص. ۱۴۲. ارسطو در جاهای دیگری از رسالهٔ اخلاق نیکوماخی نیز به این

مسئله اشاره کرده است. ر. ک. *EN*, VIII b 2 sq; VIII a 3 sq.

بازگشت از اندیشه عقلی اخلاقی-مدنی به اندرزنامه‌نویسی، و از دیدگاه تحول تاریخی واپسین اندیشه سیاسی در ایران، هبوط از اندیشه یونانی در اندرزنامه‌نویسی ایرانشهری در دوره اسلامی، از دیدگاه دگرگونی‌های تاریخ اندیشه سیاسی در دوره اسلامی و بویژه برای درک سرشت اخلاق مدنی مسکویه رازی بسیار پراهمیت است. چنان‌که پیشتر نیز اشاره کردیم، مسکویه، هم‌چون فارابی، حتی آن‌جا که مباحث ارسطو در اخلاق نیکوماخی را دنبال می‌کند، نمی‌تواند، پیوسته، در تهذیب الاخلاق، به مبانی اندیشه مدنی ارسطو و منطق آن وفادار بماند. اگرچه مسکویه، مانند دیگر فیلسوفان دوره اسلامی، سیاست فاضله را تنها شیوه درست تدبیر امور مدینه می‌داند، اما تفسیر او از سیاست فاضله، یا رابطه سیاسی به معنای دقیق کلمه، در نزد ارسطو، در مخالفت آن با رابطه تغلب موافقت ندارد. زیرا مسکویه، با تفسیر اندیشه اخلاقی-مدنی ارسطو، از دیدگاه نوافلاطونی، و جمع آن تفسیر با تفسیر فلسفی خود از امامت شیعی و شاهی آرمانی، نمی‌تواند به ژرفای سخن ارسطو در توضیح رابطه سیاسی در شهر یونانی دست‌یابد. ابوعلی مسکویه، در تهذیب الاخلاق می‌نویسد: «رابطه پادشاه با رعیت باید رابطه پدران، رابطه رعیت با پادشاه رابطه فرزندی، و رابطه هر یک از رعیت‌ها با یکدیگر رابطه برادری باشد تا انواع ریاست در شرایط درستی محفوظ بماند. به دیگر سخن، توجه پادشاه نسبت به رعیت توجه پدر به فرزند است و او با رعیت چنان رفتار می‌کند که پدر با فرزند...! لازم است که توجه پادشاه نسبت به رعیت، مانند توجه پدر نسبت به فرزند، توأم با مهربانی و ملاحظت باشد و پادشاه، به عنوان جانشین صاحب شریعت و حتی خود شارع (بل لمُشرع الشریعة، تعالی ذکره)، در طلب مصالح رعیت و دفع شر از آن‌ها و نیز در حفظ نظم میان آنان و، خلاصه، در هر آنچه با آن بتوان جلب خیر و دفع شر کرد، رحیم و مهربان باشد. در این صورت، رعیت او را با محبتی که فرزندان نسبت به پدری خیرخواه دارند، دوست خواهند داشت و میان آنان رابطه پدری و فرزندی به وجود خواهد آمد. این محبت‌ها، فقط، با توجه به اهمیت منافع

موجود در آن‌ها، با یکدیگر تفاوت دارند. پس، پدر باید به عنوان پدر و پادشاه به عنوان پادشاه و افراد دیگر به عنوان برادر یکدیگر مورد احترام قرار گیرند و هر مرتبه‌ای از این مراتب دارای احترام خاص است و بر هر مرتبه‌ای حقی واجب. آن‌گاه که عدالت رعایت نشود، افراط و تفریط ظاهر، و محبت‌ها دستخوش فساد خواهد شد. بدین سان، ریاست به دیگران منتقل، و امور از مجرای خود خارج خواهد شد؛ در این صورت، پادشاهی به خودکامگی تبدیل (فعرض لرئاسة الملك أن تنتقل الی رئاسة التغلب)، و محبت رعیت به دشمنی تبدیل خواهد شد. مقامات دیگر جز مقام پادشاه نیز می‌تواند دستخوش چنین تحولی شود و، بنابراین، محبت میان اخیار به کینه میان اشرار تبدیل خواهد شد، هم‌چنان‌که الفت نفرت، و دوستی نفاق خواهد شد. هر کس در طلب آن چیزی خواهد بود که تصور می‌کند به نفع اوست، حتی اگر به ضرر دیگری باشد. پس، دوستی‌ها و خیر مشترک، میان مردم، باطل می‌گردد و آشوبی مستولی می‌شود که آن مخالف نظامی است که خداوند بر بندگانش ارزانی داشته، در شریعت حدود آن را معلوم داشته و با حکمت بالغه واجب کرده است.^۱

ارسطو، در نخستین دفتر رساله سیاست، که در نزد برخی نویسندگان دوره اسلامی نیز اشاراتی به مباحث آن آمده است، سرشت رابطه سیاسی را در مخالفت آن با رابطه تغلب مورد بررسی قرار داده بود، اما جالب توجه است که در اشاره‌های نویسندگان دوره اسلامی، جز به بحث بردگی، در نخستین دفتر سیاست، توجهی نشده است. ارسطو، در اخلاق نیکوماخسی، شیوه‌های دوستی میان شهروندان را در پیوند آن‌ها با نظام‌های سیاسی مورد بررسی قرار می‌دهد و جایگاه هر یک را با توجه به نظام‌های سیاسی مطلوب و منحرف توضیح می‌دهد.^۲ ارسطو، با توجه به مبادی فلسفی سیاست خود، بهترین نظم سیاسی را رابطه میان مردمان آزاد می‌داند و، به نظر او، در چنین نظامی است

۱. تهذیب، ص. ۱۴۶-۷.

که دوستی و عدالت معنا پیدا می‌کند، در حالی‌که میان پادشاه و رعیت،^۱ به گونه‌ای که در نزد پارسیان باستان وجود داشت، رابطهٔ افزارمند و افزار برقرار است^۲ و نه رابطهٔ سیاسی. دریافت مسکویه از شاهی آرمانی ایرانیان با تفسیر ارسطو از آن سازگار نیست. مسکویه رابطهٔ پادشاه و رعیت در نزد پارسیان باستان را خودکامه نمی‌داند، بلکه بر عکس، در این مورد، به موضع ارسطو، که پادشاه را نه پاسدار نفع شخصی، بلکه حافظ «مصلحت عمومی» می‌داند، نزدیک می‌شود و وظیفهٔ او را «طلب مصلحت و دفع شر»^۳ از مردم و «حفظ نظم در میان آنان» می‌داند. آن‌چه در تفسیر مسکویه رازی از سخن ارسطو جالب توجه است، این است که در اندیشهٔ مسکویه، توضیح مناسبات شهروندی ارسطو، یکسره، اهمیت خود را از دست داده و با عناصری از سیاستنامه‌های ایرانشهری جمع و مطابق منطق درونی سیاستنامه‌نویسی مورد تفسیر قرار گرفته است، اما این نکته را نیز نباید از نظر دور داشت که اخلاق مدنی مسکویه، هنوز، با توجیه رابطهٔ تغلب و سلطنت مطلقه، به گونه‌ای که در دورهٔ اسلامی متأخر تدوین شد، فاصله‌ای بس دراز دارد. چنین توجیهی با ویژگی‌های عصر زرین فرهنگ ایران سازگار نبود، و در واقع، تبدیل نظریهٔ شاهی آرمانی به توجیه سلطنت مطلقه با تحولی در تاریخ دورهٔ اسلامی ایران‌زمین پیوند داشت که راه آن با سقوط دولت مستعجل دودمان‌های ایرانی‌تبار و چیرگی ترکان هموار شد. در فصل دیگری، به این بحث بازخواهیم گشت، اما به مناسبت، در ادامهٔ بحث، بار دیگر، یادآور می‌شویم که فیلسوفان دورهٔ اسلامی، از مجرای ترجمهٔ رساله‌های یونانی، نتوانستند به اهمیت مفهوم «مصلحت عمومی»، به عنوان مفهوم بنیادین اندیشهٔ یونانی، در توضیح سیاست فاضله و نظام مطلوب، پی ببرند. در هیچ یک از رساله‌های سیاسی دورهٔ اسلامی به بحثی دربارهٔ این مفهوم و تحلیلی که یونانیان و بویژه ارسطو از آن مفهوم عرضه کرده بودند، بر نمی‌خوریم. این نکته شایان تأمل

1. EN, VIII, 1160 b 26 sq.

2. EN, VIII, 1161 b 2 sq.

۳. تهذیب، ص. ۱۴۶.

است که فیلسوفان یونان تحلیل خود از مفهوم «مصلحت عمومی» را وامدار سازماندهی ویژه شهر یونانی بودند و مدینه اسلامی سده فرمانروایی بویان نمی‌توانست زمینه مساعدی برای چنین تجربه‌ای فراهم کند، اما مدینه اسلامی، در ایران، در دوره شکوفایی آن، پیش از چیرگی ترکان و سیطره اهل سنت و جماعت، زمینه‌ای را فراهم آورد که، در آن، مفهوم سعادت که با اقتدای به یونانیان و با تکیه بر اندیشه اسلامی تدوین شده بود، جانشین «مصلحت عمومی» شود.^۱

غایت سیاست، در اندیشه سیاسی یونانی، نیل به سعادت با عمل به فضیلت بود، اما مفهوم فضیلت و سعادت پیوندی ناگسستنی با مفهوم «مصلحت عمومی» داشت. چنان‌که پیشتر درباره فارابی گفتیم، در اندیشه فلسفی دوره اسلامی نیز غایت فلسفه مدنی نیل به سعادت با عمل به فضیلت بود، اما فیلسوفان دوره اسلامی توجهی به پیوند میان مفهوم سعادت و فضیلت و مفهوم «مصلحت عمومی» نداشتند. فارابی مفهوم «فضیلت» را به عنوان ضابطه تمیز میان نظام‌های سیاسی مطلوب و منحرف وارد کرد و مسکویه رازی، که اندیشه سیاسی به معنای دقیق کلمه نداشت، در اخلاق مدنی خود، حکومت توأم با رضایت مردم، و بیشتر از آن، نیل به سعادت را چونان ضابطه تمیز میان پادشاهی و خودکامگی مطرح کرد. مسکویه، به دنبال فارابی

۱. محمد ارکون، در کتاب خود با عنوان بی‌معنای «اومانیزم عربی در سده چهارم: مسکویه، فیلسوف و تاریخ‌نویس» شهر بویه‌ای را با شهر یونانی مقایسه کرده و نتایج شگفت‌انگیزی گرفته است. ارکون، در این تحقیق، مانند بسیاری محققان عرب، کوشش می‌کند برای هر بحث جدید اروپایی قرینه‌ای در دوره اسلامی پیدا کند و آن‌گاه، با «عربی» خواندن آن، تاریخی برای تجدید در کشورهای عربی تدوین کند. البته، زبان «اومانیزم» مسکویه، و بسیاری از نویسندگان این دوره، عربی بود، اما اگر بتوان جریانی از اندیشه را که در سده‌های چهارم و پنجم تدوین شد، «اومانیزم» خواند، لاجرم، چنان‌که به عنوان مثال، جوئل کرمر نشان داده است، عربی نمی‌توان نامید. شباهت‌های میان شهرهای یونانی و بغداد - که به نظر می‌رسد ارکون آن را قلب دنیای عرب می‌داند - در نوشته ارکون، توضیحی «ایدئولوژیکی» درباره برخی همسانی‌های ظاهری میان واقعیت شهرهای یونانی و دریافتی خیال‌افانه از بغداد است. Muhammad Arkoun, *Contribution à l'étude de l'humanisme arabe*, p.

و ابوالحسن عامری نیشابوری، مفهوم سعادت را در کانون اخلاق مدنی دورهٔ اسلامی قرار داد و دیگر عناصر اندیشهٔ دورهٔ اسلامی را با توجه به این مفهوم بنیادین سامان داد. جانشین شدن مفهوم «مصلحت عمومی» اندیشهٔ یونانی با مفهوم سعادت برای تحول آتی اندیشهٔ سیاسی در ایران دارای اهمیت بسیاری است و جای تأسف است که تاکنون مورد بررسی قرار نگرفته است. پایین‌تر، به نکته‌هایی در این باره اشاره خواهیم کرد؛ پیش از آن، به اجمال، توضیح مسکویه دربارهٔ مفهوم سعادت را می‌آوریم. مسکویهٔ رازی، پس از تعریف سعادت به «خَيْرُ ما» که «تمامی خیرات و غایت آنهاست»،^۱ دو قول متضاد فیلسوفان یونان را دربارهٔ سعادت می‌آورد و آن‌گاه به جمع آن دو قول می‌پردازد. نخستین قول نظر افلاطون است که - برابر تفسیر فیلسوفان دورهٔ اسلامی با اقتدای به مفسران نوافلاطونی - نیل به سعادت را تا زمانی که نفس تخته بند تن باشد، امکان‌پذیر نمی‌دانسته است. مسکویه، در این باره می‌نویسد: «برخی گمان برده‌اند که انسان نمی‌تواند به سعادت عظمی نایل آید، مگر پس از جدایی کامل از بدن و عالم طبیعت. این قول کسانی است که دربارهٔ آنان گفتیم که آنان سعادت عظمی را فقط متعلق به نفس می‌دانند و انسان را نیز همین جوهر [نفس] می‌دانند و نه بدن؛ از این‌رو، آنان گفته‌اند که نفس تا زمانی که از طبیعت جدا نشده و آلوده به کثافت بدن و ضرورت‌ها و نیازهای انسانی باشد ... به طور کامل، سعادت‌مند نیست. وانگهی، چون آنان ملاحظه کردند که نفس نمی‌تواند از طریق امور معقول به سبب این‌که با ظلمت هیولایی - یعنی قصور و نقصان آن - پوشیده می‌ماند، به کمال خود نایل آید، تصور کردند که اگر نفس از این کدورت جدا شود، از نادانی‌ها رها می‌شود و نجات می‌یابد و مستعد قبول نور الهی، یعنی عقل کامل، خواهد بود. از سخن این فیلسوفان، به ضرورت، چنین بر می‌آید که انسان جز در آخرت و پس از مرگ به سعادت کامل نایل نمی‌آید. پس، تا زمانی که انسان، انسان است، سعادت

کامل برای او وجود پیدا نمی‌کند.»^۱

نظر ارسطو دربارهٔ سعادت را با تأکیدی که بر امکان حصول سعادت در این جهان دارد، می‌توان در نقطهٔ مقابل مفهوم افلاطونی سعادت کامل قرار داد. ارسطو، به روایت مسکویه، این ایراد را بر نظر افلاطون وارد می‌داند که نمی‌توان تصور کرد که انسان در زندگی این جهانی کردار و پندار نیک داشته باشد و به عنوان «خلیفهٔ خداوند» کمر به خدمت خلق ببندد و با این حال جز با مرگ به سعادت نایل نشود.^۲ مسکویه خلاصهٔ نظر ارسطو را چنین می‌آورد: «ارسطو، پیشوای این گروه، می‌گوید که اگر انسان کوششی برای نیل به عالی‌ترین مرتبهٔ سعادت انجام دهد، حصول سعادت در این دنیا امکان‌پذیر است، اما چون فیلسوف در برابر این مشکل قرار گرفت و ملاحظه کرد که مردم دربارهٔ سعادت انسانی اختلاف دارند، رنج بیان تفصیلی این بحث را به خود هموار کرد. او گفت: "فقیر سعادت عظمی را در ثروت و مال می‌داند، مریض، در صحت و تندرستی، انسان خوار شده در شکوه و قدرت ... اما در نظر فیلسوف اگر همهٔ این [غایات] مرتبه‌ای از تقسیم عقلی، یعنی پاسخگوی نیازی در وقت معین باشد، سعادت به شمار می‌آید."^۳ مسکویه، با جمع میان مفهوم افلاطونی سعادت کامل و نظر ارسطو در امکان حصول سعادت در زندگی این جهانی، نظر خود را با تعیین جایگاه ویژهٔ هر یک در منظومه‌ای منسجم می‌آورد. مسکویه با توجه به این که «آدمی زاده طرفه معجونی» دارای دو شأن حیات روحانی و زندگی جسمانی است، دو نوع سعادت ویژهٔ انسان را از یکدیگر تمیز می‌دهد و بر این نکته تأکید می‌ورزد که آن کس را که بهره‌ای از یکی از دو گونهٔ سعادت نبرده باشد، اگرچه به صورت آدمی باشد، نمی‌توان به سیرت آدمیان دانست. «چون هر یک از این دو گروه نظری ایراز کرده‌اند، لازم است تا ما، با جمع دو نظر، عقیدهٔ درست را بیان کنیم. پس می‌گوییم: انسان دارای فضیلتی روحانی است که به واسطهٔ آن، نسبتی با روان‌های پاک

۱. تهذیب، ص. ۸۱.

۲. تهذیب، ص. ۸۱-۲.

۳. تهذیب، ص. ۸۲.

دارد که فرشته نامیده می‌شوند و نیز فضیلتی جسمانی دارد که به واسطهٔ آن، نسبتی با چهارپایان دارد، زیرا از آن دو جزء ترکیب یافته است. انسان با جزء جسمانی ... مدت کوتاهی در این جهان جسمانی و پست اقامت می‌کند، تا این جهان را آباد، منظم و مرتب کند. آن‌گاه که او به این مرتبه از کمال رسید، به عالم بالا نقل مکان و، برای همیشه، در آن عالم، در کنار فرشتگان و روان‌های پاک اقامت می‌کند. لازم است که اصطلاح جهان پست و عالم بالا را به معنایی که بالاتر گفتیم، در بایم. منظور ما از عالم بالا و جهان پست، مکانی فراتر یا فروتر از حس نیست، بلکه هر محسوسی، حتی اگر در مکان بالا باشد، پست به شمار می‌آید و هر معقولی، حتی اگر در مکان پست باشد، والا است. باید دانست که انسان در کنار روان‌های پاک، یعنی بی‌نیاز از بدن، نیازی به سعادت‌های بدنی ... ندارد، بلکه آن‌ها نیازمند سعادت نفس‌اند که معقولات ابدی‌اند که، در حقیقت، همان حکمت است، اما تا زمانی که انسان انسان است، سعادت او جز با حصول توأمان دو حالت کامل نمی‌شود و این دو حالت به طور کامل به دست نمی‌آید، مگر با اموری که برای وصول به حکمت ابدی سودمند باشد. سعادت‌مند کسی است که در یکی از این دو مرتبه باشد: او یا باید در مرتبهٔ امور جسمانی، و وابسته به شرایط پست، سعادت‌مند باشد و، در این صورت در جستجوی امور شریف و مشتاق و متوجه به آن‌ها خواهد بود و یا در مرتبهٔ روحانیات و شرایط آن‌ها سعادت‌مند خواهد بود و در این صورت، او توجهی نیز به امور جسمانی خواهد داشت، در حالی که به نشانه‌های قدرت بالغهٔ می‌اندیشد و به آن‌ها اقتداء می‌کند. آن‌که به یکی از این دو مرتبه نرسیده باشد، در زمرهٔ چهارپایان و حتی گمراه‌تر از آن‌هاست ...^۱

تفصیل سخن مسکویه را دربارهٔ سعادت آوردیم و در این جا ضرورتی ندارد تا آنچه در این باره در فصل مربوط به فارابی گفته‌ایم، بار دیگر، تکرار کنیم. مفهوم سعادت دوگانه، در اندیشهٔ مسکویه، از سویی، با تکیه بر دریافت

ویژه‌های از اندیشه یونانی و، از سوی دیگر، با توجه به اندیشه فلسفی دوره اسلامی تدوین شده است. چنان‌که از فقره بالا می‌توان دریافت، صبغه افلاطونی اندیشه اخلاقی مسکویه از فلسفه مدنی فارابی کمتر است. فارابی، اگرچه بر سعادت مدنی تأکید داشت، اما تمایزی میان سعادت پنداری و سعادت حقیقی وارد می‌کرد و نیل به سعادت حقیقی را جز در زندگی جاودانه امکان‌پذیر نمی‌دانست. او در رساله احصاء العلوم نوشته بود که «دست‌یافتن به سعادت حقیقی در زندگی زودگذر این جهان غیرممکن است، بلکه رسیدن به چنین سعادت‌تی تنها در زندگی جاودانه دیگرسرای امکان‌پذیر است».^۱ اما اخلاق مدنی مسکویه، با تمیز دو گونه سعادت، امکان جمع میان سعادت جسمانی و روحانی انسان را برجسته می‌کند و این هماهنگی را غایت والای زندگی اخلاقی می‌داند. اگرچه او نیز اعتقاد داشت که، از دیدگاه حکمت، سعادت تام جز سعادت روحانی نیست. اهمیت اخلاق مدنی مسکویه رازی در این است که او، با تدوین مفهوم نویی از سعادت، با تکیه بر حکمت راستینی که در عصر زرین فرهنگ ایران زمین ممکن شد، در جستجوی دیدگاهی میانه بود تا، بدین سان، راهی میان افراط شیعیان زیدی و اسماعیلی، از یک سو، و تفریط عافیت‌طلبانه صوفیان و نیز شریعتمداران که جز به ظاهر احکام شرع توجهی نداشتند، از سوی دیگر، بیابد. مسکویه این هر دو گروه را عاری از فضیلت می‌دانست، زیرا زیدیان و اسماعیلیان، در جستجوی فضیلت، به اعمال قهر و خشونت دست می‌زدند و به این نکته توجهی نداشتند که فضیلت و قهر دو امر آشتی‌ناپذیرند. با تکیه بر تجربه تاریخی دوران قدیم و اندیشه فلسفی قدیم می‌توان گفت که سعادت‌تی که در کانون اندیشه اخلاقی و سیاسی دوران قدیم قرار داشت، هرگز، از مجرای اعمال قهر و خشونت تحقق نیافته است. افلاطون و ارسطو و نیز فیلسوفان دوره اسلامی، به درستی، آشتی‌ناپذیری نیل به سعادت با عمل به فضیلت و

۱. احصاء، ص. ۱۰۶؛ نیز ر.ک. فارابی، کتاب الملة و نصوص الاخری، ص. ۵۳ و برای متن عربی فقره نقل شده، ر.ک. ص. ۶۹ از همان کتاب.

اعمال قهر و خشونت را می‌دانستند و توضیحات افلاطون در نامهٔ هفتم در این باره و توصیهٔ فارابی مبنی بر این‌که فیلسوف باید مهاجرت را بر دست زدن به قهر و خشونت ترجیح دهد، نشانی از توجه فیلسوفان دورهٔ قدیم به ناسازگاری بنیادین میان فضیلت و خشونت است.

نظر مسکویه را دربارهٔ اهل عرفان و زاویه‌نشینی بالاتر آوردیم. آنچه مسکویه «توحش» در مقابل «تمدن» می‌نامد، ناظر بر این معناست که اخلاق و فضیلت، جز در مدینه و در درون مناسبات مدنی، مؤدّی به عمل نمی‌تواند باشد. آن کس که زاویه‌نشینی را برای نیل به عالی‌ترین سعادت انتخاب می‌کند، در نهایت، ناچار، از فضیلت روی می‌گرداند، زیرا به فضیلت تنها در پیوند با دیگران می‌توان عمل کرد. اخلاق نه دانشی نظری در میان دیگر دانش‌هاست و نه آدابی برای رستگاری فردی و سلوکی که جز با گسستن همهٔ رشته‌های روابط انسانی امکان‌پذیر نمی‌گردد. هم‌چنان‌که اخلاق ارسطو دیباچه‌ای بر سیاست او بود، اخلاق مسکویه نیز اخلاقی مدنی است و در درون مناسبات مدنی معنا پیدا می‌کند. مسکویه در بیان غرض خود از جمع و تدوین جاویدان خرد می‌نویسد: «راست کردن و درست شناختن خود را و نفس خود را، و راست کردن و درست ساختن نفوس کسانی را که صلاحیت راست شدن به این حکمت‌ها را داشته باشند، بعد از من».^۱ پیوند میان علم و عمل، در اندیشهٔ مسکویه، موضعی اصولی است. او نه تنها جاویدان خرد را برای راست کردن نفس خود و دیگران جمع و تألیف کرده است، بلکه از دیدگاه نظری نیز علم را «عبارت از دانستن اشیاء ... چنان‌که در واقع و نفس‌الامر همان است» و عمل را آن می‌داند که «علم را به کار بندند و به فعل آورند».^۲ او، اندکی پایین‌تر، بار دیگر، با تأکید بر پیوند میان علم و عمل می‌نویسد: «نیز باید که بدانی علم و عمل قرینان یکدیگرند، یعنی می‌باید که با یکدیگر مقارن باشند، مانند مقارنت روح با جسد، یعنی هم‌چون قرین بودن جان با تن که یکی از این دو

۱. جاویدان، ص. ۷.

۲. جاویدان، ص. ۱۰.

به غیر دیگری نفع ندارد و صاحبش را فایده نمی‌دهد، هم‌چنین، علم و عمل با هم سودمندند و بی‌هم، بی‌فایده؛ پس، می‌باید که کسی که علم دارد، البته، آن را مقرون به عمل کند.^۱ معنای پیمانی را که تذکره‌نویسان به مسکویه رازی نسبت داده‌اند باید با توجه به چنین مقدماتی فهمید: مسکویه با «خداوند خود پیمان می‌بندد که با نفس خویش به پیکار برخیزد و در کار خویش نیک بنگرد و عفت و شجاعت و حکمت پیشه کند».^۲ مسکویه بر فضیلت‌هایی تأکید می‌کند که در نوشته‌های فیلسوفان مدنی آمده است و نه بر سیر و سلوکی زاهدانه که در نهایت شهرستیز و مردم‌گریز است. با مسکویه رازی و اخلاق مدنی او، اندیشه فلسفی در ایران به تعادلی میان نظر و عمل و سیاست و اخلاق دست یافت که از آن به «راه میانه» تعبیر می‌کنیم، اما با توجه به تحولات آتی تاریخ فلسفه می‌توان گفت که این تعادل سخت ناپایدار بود و در دوره‌ای که با چیرگی ترکان و قشریت اهل سنت آغاز شد، مقدمات شکاف میان نظر و عمل و سیطره اخلاق فردی فراهم آمد و به مذهب رایج تبدیل شد. پیشتر، زمینه تاریخی این مسائل را مورد بررسی قرار دادیم و در بخش‌های آتی بحث مربوط به مبانی نظری را باز خواهیم کرد.

۱. جاویدان، ص. ۱۱.

۲. مسکویه، «پیمان»، به نقل از مسکویه، تجارب‌الامم، ترجمه محمد فضالی، ص. ۱۳.

فصل هفتم

از ابوالحسن عامری تا ابوعلی سینا

از ابوالحسن عامری نیشابوری که بگذریم، در تاریخ فلسفه سیاسی در ایران، پس از ابونصر فارابی و ابوعلی مسکویه، فیلسوفی که بتوان در استقلال رأی و نوآوری با آن دو چهره درخشان اندیشه ایرانی سنجید، برنیامد. عامری حکیم اخلاقی و سیاسی پرآوازه‌ای بود که مانند بسیاری از نام‌آوران عصر زرین فرهنگ ایرانی سده‌های بسیاری ناشناخته ماند. اگرچه از برآمدن دوباره چهره این فیلسوف سیاسی، از پشت ابرهای فراموشی، بیش از چهار دهه نمی‌گذرد، از هم اکنون می‌توان درخشش ویژه نام و اندیشه او را به عیان دید. به نظر نمی‌رسد که با تکیه بر پژوهش‌های اندکی که تاکنون درباره ابوالحسن عامری نیشابوری انجام گرفته است، بتوان جایگاه بلند او را در مجموع تاریخ اندیشه سیاسی در ایران مشخص و ارزیابی درستی از سرشت اندیشه او عرضه کرد. از زمانی که به همت مجتبی مینوی، غبار سده‌های دراز از کتاب السعادة و الاسعاد، مانند بسیاری از نوشته‌های ارزنده تاریخ تمدن و فرهنگ ایرانی، زوده شد، بیش از چهار دهه گذشته است، اما هنوز نه نسخه‌ای از همه نوشته‌های عامری پیدا شده و نه آنچه تاکنون از این نوشته‌ها به دست آمده، با روشی انتقادی به چاپ رسیده است. تردیدی نیست که در چنین وضعی نمی‌توان امیدوار بود که پژوهشی ژرف و همه سویه درباره اندیشه عامری نیشابوری عرضه شود، زیرا هنوز آگاهی درستی از شخصیت و زمانه او نداریم و، بنابراین، آنچه در این باره، در نهایت اجمال، می‌آوریم، با تکیه بر نوشته‌های اندکی است که تاکنون از عامری در دسترس قرار گرفته است، اما

از آن جا که هنوز پژوهش مهمی درباره این نوشته‌ها و جایگاه آن‌ها در تاریخ اندیشه سیاسی در ایران صورت نگرفته است، توضیحات ما از حد اشاراتی گذرا فراتر نخواهد رفت.^۱

از دو کتاب ابوالحسن عامری، الإعلام بمناب الإسلام و السعادة و الإسعاد، که در این جا به آن‌ها اشاره خواهیم کرد، نخستین اثر بسیار پراهمیت است و ما در دنباله بحث با اندک تفصیلی به مباحث آن خواهیم پرداخت. السعادة و الإسعاد، به خلاف الإعلام بمناب الإسلام، بیشتر جنگی در ادامه سنت سیاستنامه‌ها و آیین‌نامه‌های ایرانشهری است تا اثری بدیع و منسجم از نوع نوشته‌های اخلاقی و سیاسی یونانیان و نیز تا حدی برخی از رساله‌های فارابی. نیازی به گفتن نیست که در این مختصر نمی‌توان، چنان‌که باید، به همه وجوه گوناگون اثر عامری پرداخت، زیرا بررسی همه‌جانبه کتاب السعادة و الإسعاد زمانی امکان‌پذیر خواهد شد که از پیش بررسی‌های محققانه‌ای، از آن دست که به عنوان مثال ریشارد والتسر با صرف یک عمر درباره آراء اهل مدینه فاضله فارابی انجام داده است، زوایای پریچ و خم آن را روشن کرده باشد. در این جا در ادامه پرسش‌هایی که در دفتر حاضر درباره پیوند اخلاق و سیاست مطرح کرده‌ایم، و به عنوان دیباچه‌ای بر آنچه از این پس خواهد آمد، باید نکته‌هایی را درباره السعادة و الإسعاد به اشاره بیاوریم. نخستین نکته‌ای که در این اثر ابوالحسن عامری نیشابوری، با توجه به آنچه درباره پیوند سیاست و اخلاق در اندیشه یونانی و بازتاب آن در اندیشه ایرانی گفته شد، نظر را جلب می‌کند، عنوان کتاب السعادة و الإسعاد است. عنوان کامل نوشته عامری السعادة و الإسعاد فی السيرة الانسانية است و، بنابراین، اثری در ادامه سنت نوشته‌های

۱. درباره ابوالحسن عامری اشاره‌هایی در آدام متس، تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری، و نیز جونل کرمر، احیای فرهنگی در عهد آل بویه، آمده است. مقدمه احمد عبدالحمید غراب بر الإعلام بمناب الإسلام، خالی از فایده نیست، اما مقدمه نویسنده اردنی، سبحان خلیفات، بر رسائل، به‌رغم آگاهی‌های کمابیش سودمند تاریخی، سرشار از عصبیت عربی از نوع بسیار سخیف آن است و توضیحات مقدمه‌نویس درباره مباحث فلسفی نیز سطحی‌تر از آن است بتوان جدی گرفت و درباره آن سخنی گفت.

اخلاقی یونانی و رساله‌های ایرانشهری دربارهٔ اخلاق است که مفهوم بنیادین آن سعادت انسانی است. التفات به معنای عنوان نوشتهٔ ابوالحسن عامری، برای توضیح جایگاه آن در تداوم اندیشهٔ اخلاقی یونانی و ایرانشهری، گام نخست در تبیین مضمون آن است. ابوالحسن عامری در عنوان نوشتهٔ خود دو واژهٔ «سعادت» و «اسعاد» را در کنار یکدیگر آورده است و این امر از سوی اندیشمند نوآوری چون او، در آغاز عصر زرین فرهنگ ایرانی، فاقد مینا و معنا نیست. این دو واژه، یا بهتر بگوییم دو مفهوم بنیادین کتاب السعادة و الاسعاد، از همان آغاز، خواننده را از مضمون آن آگاه می‌کند و مبین ساختار درونی اندیشهٔ عامری و پیوستگی نظام مفاهیم رسالهٔ اوست. عامری، رسالهٔ خود را در تداوم سنت اندیشهٔ یونانی - که اخلاق را دیباچه‌ای بر سیاست می‌داند - و اندیشهٔ ایرانشهری - که اگرچه موشکافی‌های خردورزانهٔ یونانیان در جدایی و پیوند اخلاق و سیاست از آن غایب است، اما لاجرم، از دیدگاهی متفاوت، اخلاق و سیاست را چونان آغاز و انجام دانشی یگانه مورد بررسی قرار داده است - به دو بخش مساوی تقسیم کرده و دو مفهوم بنیادین «سعادت» و «اسعاد» را چونان آینه‌ای بر پیشانی اثر خود تعبیه کرده است تا دو وجه از دانشی یگانه را بازتاب دهد. بدین سان، ابوالحسن عامری السعادة و الاسعاد را به دو بخش مساوی تقسیم کرده و صفحات معترضه‌ای را به عنوان واسطهٔ العقد دربارهٔ عدالت آورده است که نمی‌تواند خوانندهٔ آگاه را به مقامی که دفتر پنجم در اخلاق نیکوماخی^۱ ارسطو و المسألة الرابعة در تهذیب الاخلاق^۲ دارد، توجه ندهد. بحث دربارهٔ عدالت، به عنوان فضیلتی مدنی، در واقع، پیوندی میان دو بخش السعادة و الاسعاد، یعنی میان بحث اخلاق به معنای دقیق کلمه^۳ و سیاست^۴، برقرار می‌کند.

نکتهٔ دیگری که عامری در هماوایی با سنت اندیشهٔ فلسفی عصر زرین

1. EN, V 1129 a sq.

۳. ابوالحسن عامری، السعادة و الاسعاد، ص. ۴.

۲. تهذیب، ص. ۱۳۲ و بعد.

۴. عامری، همان، ص. ۲۵۲ و بعد.

فرهنگ ایران بر آن تأکید می‌کند، یگانگی خرد انسانی و عدم اختلاف میان حقیقت فرهنگ‌ها و اندیشه‌های راستین است. عامری، بر پایه چنین دریافتی، تفسیری فلسفی از دیانت عرضه می‌کند و باطن دیانت را با حکمت، و شرع را با عقل یکی می‌داند. پیوستگی جُنگی مانند السعادة و الاسعاد، که در آن، عبارات و فقراتی از نویسندگان مختلف، درباره مباحث متنوع به صورتی پراکنده آورده شده و رساله منظم و منسجمی مانند الاعلام بمناب الاسلام را می‌توان با توجه به همین نکته دریافت. در واقع، کتاب السعادة و الاسعاد، به‌رغم پراکندگی مطالب آن، پشتوانه‌ای نظری برای الاعلام بمناب الاسلام به شمار می‌رود، زیرا در آن رساله عامری کوشیده است یگانگی اندیشه خود و سخنان فرزندان را در معنا برجسته و راه تفسیر فلسفی دیانت را هموار کند. «ابوالحسن گوید: "آنچه جالینوس و مرغوریوس گفته و ارسطوطیلِس گزارش کرده است، از نظر معنا به هم نزدیک‌اند و اختلاف، تنها از جهت عبارت است و این اختلاف نیز اساسی نیست".^۱ عامری همین ارزیابی را درباره سخنان قدما و متأخران فیلسوفان و نیز فرزندان اقوام مختلف عرضه می‌کند، با این توضیح که تکرار سخنان آنان و این‌که گاهی مضمون یا عبارتی یکسان از نویسندگان چندی آورده شده است، این هدف اساسی را دنبال می‌کند که یگانگی خرد و دریافت فرزندان همه اقوام و همه زمان‌ها را برجسته کرده باشد. «ابوالحسن می‌گوید: وصیت‌هایی که در این‌جا درباره عمل به تأنی و حيله آورديم، از نظر معنا به یکدیگر نزدیک‌اند. اگر من از مؤلفان بسیاری نقل‌قول کرده و عین گفته آنان را آورده‌ام، از برای آن است که تو بدانی اقوام مختلف در این وصیت‌ها وحدت نظر دارند و گویی که از قدیم تا جدید، امری ثابت و غیرقابل دگرگونی وجود دارد.»^۲

مبنای دفاع ابوالحسن عامری از اسلام، در رساله پراهمیت الاعلام بمناب الاسلام، همین دو نکته است که به اشاره از کتاب السعادة و الاسعاد او آورديم.

۲. عامری، همان، ص. ۳۲۴.

۱. عامری، همان، ص. ۵۰.

این دو جهت بحث عامری دربارهٔ دیانت، نخست، به درک عقلی یا فلسفی از دیانت و، آنگاه، به پیوند میان اخلاق و سیاست، در دیانت اسلام، مربوط می‌شود و عامری، این هر دو بحث را در ادامهٔ بحث‌های فیلسوفان با اندیشهٔ فیلسوفان بزرگ سدهٔ چهارم می‌آورد. بدیهی است که دفاع از برتری‌ها یا آنچه عامری «مناقب» اسلام می‌نامد، نه به دین عجایب، بلکه به «دین حق» یا «دین صحیح» مربوط می‌شود که از نظر عامری فیلسوف، به طور طبیعی، با «رأی صریح» و «عقل صریح» یکی است.^۱ عامری در این باره به گروهی از فلسفه‌ستیزان اشاره می‌کند که علوم فلسفی و علوم دینی را معارض یکدیگر می‌دانند و می‌نویسد: «گروهی از حشویه علوم فلسفی را مورد طعن قرار داده و ادعا کرده‌اند که این علوم با علوم دینی تعارض دارد و هر کس به آن‌ها گرایش یابد و به فراگیری آن‌ها همت گمارد، گرفتار خسران دنیا و آخرت خواهد بود. این گروه می‌گویند که مطالب فلسفی، چیزی جز کلماتی پرتنین و عناوینی پرزرق و برق و آراسته به معانی و مفاهیمی پیچیده و ساختگی نیست و این همه به این منظور است که نادان مغرور را بفریبد و خیال‌پرداز گمراه را شیفته سازد.^۲ از نظر عامری، چنین درکی از نسبت عقل و شرع درست نیست، زیرا مضمون علوم فلسفی که ناظر بر شناخت حقیقت امور از طریق برهان است، با مضمون علوم دینی یکی است و از آن‌جا که غایت دیانت نیز نیل به حقیقت و بیان اعتقادی هماهنگ با آن است، بنابراین، دیانت حق و رأی صریح نمی‌توانند معارض یکدیگر باشند. ابوالحسن عامری، در پاسخ به حشویان، می‌گوید: «این دعاوی درست نیست؛ زیرا اصول و فروع علوم فلسفی، موجب ایجاد اعتقاداتی هماهنگ با عقل صریح و مورد تأیید برهان صحیح - از همان نوعی که علوم دینی از آن‌ها برخوردار است - می‌شود.

۱. ابوالحسن عامری نیشابوری، الاعلام بمناقب الاسلام، متن عربی، ص. ۱۸۳، ترجمهٔ فارسی، ص. ۵۸. یادآور می‌شویم که در ترجمهٔ فارسی بسیاری از ظرایف بحث عامری فوت شده است. جز در یک فقره، آنچه از این کتاب نقل می‌کنیم، با دگرگونی‌هایی، از ترجمهٔ فارسی آورده شده است. در ارجاعات آتی، شمارهٔ صفحات متن عربی و ترجمهٔ فارسی را با نشانهٔ "؛" از یکدیگر جدا کرده‌ایم.

۲. الاعلام، ص. ۱۸۸-۹؛ ص. ۶۲-۳.

پیدا است که آنچه به اقتضای عقل و برهان به دست می‌آید، با الزامات دین حق (ما یوجبہ الدین الحق) تضاد و تعارضی نخواهد داشت.^۱ این وحدت حقیقت عقلی و شرعی از دیدگاه عامری با تکیه بر درک فلسفی از اعتقاد دینی بیان شده، زیرا ایمان، در نظر عامری، خرافه نیست، بلکه اعتقاد صحیح است و جز به نیروی تعقل به دست نمی‌آید. «ایمان باوری راستین و قطعی است و جایگاه آن نیروی خرد است؛ در حالی که کفر پنداری دروغین و غیر قطعی و جایگاه آن نیروی گمان است. گاه باشد که قوه خیال با اعتقاد درست راست آید، اما قوه عاقله هرگز با اعتقاد نادرست نسبتی نتواند داشت. انسان باید هر عقیده و باوری را که در نیروی گمان پدید می‌آید، به نیروی خرد خویش عرضه کند تا از آفات کذب ایمن ماند، اما گاهی انسان از چنین عرضه کردنی، خودداری می‌ورزد تا مبدا به نقص و کذب سرزنش و نکوهش شود.»^۲ پاسخ عامری به حشویان بر چنین پایه‌ای استوار است و سودی نیز که از آگاهی از علوم فلسفی برای درک احکام دین به دست می‌آید، از همین جاست. زیرا با تکیه بر علوم فلسفی می‌توان به حقیقت دین درست آگاه شد و از تقلید امور و سخنان و هم‌آلود دوری گزید. سود سه‌گانه‌ای که از علم به علوم فلسفی به دست می‌آید، به نظر عامری چنین است: «نخست این که شخص با تسلطی که بر ادراک حقایق موجودات پیدا می‌کند و با قدرتی که بر تصرف در آنها به دست می‌آورد، به استکمال فضایل انسانی خو می‌گیرد. دوم این که از تدبیرهای حکیمانه آفریدگار بزرگ، در آفرینش مخلوقات گوناگون و بی بردن به نظام موجود، در علت‌ها و معلول و نظم و سامان شگفت و هماهنگی و انتظام بسیار ظریف و حساب شده، تمتع می‌یابد. سوم این که هر سخنی را که بشنود و با هر مدعایی که رو به رو شود، آن را با میزان دلیل و برهان می‌سنجد و، در نتیجه، از گرفتار شدن در دام تقلید از مسلک‌های پوچ (التقلید للمذاهب الواهیة) ایمن می‌ماند.»^۳

۲. الاعلام، ص. ۱۸۴؛ ص. ۶۰.

۱. الاعلام، ص. ۱۸۹؛ ص. ۶۳.

۳. الاعلام، ص. ۱۸۹؛ ص. ۶۳.

دریافت ابوالحسن عامری از دیانت که اهل تقلید را با «چارپایی رام‌شده»^۱ یکی می‌داند، چنان‌که از محتوای کتاب الاعلام بمناقب الاسلام به روشنی برمی‌آید، به مذهب ابوحنیفه نزدیک می‌شود و این امر، افزون بر این‌که پشتوانه استواری برای تفسیر فلسفی او از دیانت فراهم می‌آورد، با توجه به آن‌چه در مذهب ابوحنیفه استصلاح خوانده شده است، بر درکی که عامری از دیانت در پیوند آن با سیاست دارد، تأثیر ژرفی می‌گذارد. پایین‌تر، تفصیل این مطلب را خواهیم دید، اما این‌جا باید، بر سبیل مقدمه، نظر عامری را درباره فقاقت به اجمال بیاوریم. عامری، در دفاع از ابوحنیفه، در مخالفت با امامیان و حنبلیان که او را اهل رأی دانسته‌اند، از ابوحنیفه، به سبب این‌که اعمال رأی و نظر را در میان امت اسلام بسط داده است، تجلیل می‌کند. ابوالحسن عامری می‌نویسد که از ابوحنیفه پرسیدند: «آیا در برابر خبری که از پیامبر رسیده است، قیاس را ترک کنیم؟» گفت: «بلی!» گفتند: «در برابر سخن صحابی پیامبر چطور؟» پاسخ داد، «بلی!» از او پرسیدند: «آیا در مقابل قول بزرگان و پیشوایان تابعین نیز باید قیاس را ترک کنیم؟» گفت: «تابعین مردانی بودند و ما نیز مردانی هستیم» (التابعون رجالٌ و نحن رجال!)^۲ افزون بر این، به نظر می‌رسد که عامری از نظر ابوحنیفه و پیروان او درباره استصلاح نیز که برای تحول درک سیاسی اسلام اهمیت به سزایی دارد، تأثیر پذیرفته باشد. او، به دنبال آن‌چه درباره اهمیت اعمال رأی در دیانت می‌آورد، بر این نکته نیز تأکید می‌ورزد که اسلام دین اعتدال است و می‌نویسد: «در میان ادیان، آیینی شایسته ماندن و دیر زیستن است که مضمون و مقررات آن معتدل و بین سختی و نرمی باشد تا موجب اصلاح حال افراد بشر باشد که در معاش و معاد دارای طبایعی گوناگون هستند (مابصلح به حاله فی معاده و معاشه) و مردم با آن به خیر و سعادت دو جهان دست یابند. هر دینی که چنین نباشد و به گونه‌ای بنیادگذاری شود که به تباهی منابع اقتصادی و

نیروی انسانی بینجامد (يعود بهلاک الحرث والنسل)، دین مطلوب و والایی نخواهد بود.^۱ این تأکید بر اعتدال به عامری اجازه می‌دهد تا مانند ابوحنیفه دیانت را مبتنی بر مصلحت عامه بداند، زیرا دین برای تأمین نفع خصوصی و فایده جزئی تأسیس نشده، بلکه غایت آن، تأمین مصلحت کلی است^۲ و، با توجه به همین امر، عامری اسلام را بارزترین نمونه دیانت مدنی تلقی می‌کند. بدین سان، چهره دیانتی که می‌توان آن را دیانت «مدنی-مردمی» خواند، در نزد ابوالحسن عامری، با تأکید بر صاحب خرد بودن انسان و خردمندانه بودن احکام دینی، ضمن معتدل بودن آن، آشکار می‌شود. عامری، مانند ابونصر فارابی که فقه و کلام را از شاخه‌های علم مدنی می‌داند و از آن‌ها تفسیری مدنی عرضه می‌کند، از فقه و کلام دریافتی مدنی و در پیوند با مسائل سیاسی دارد.

از سویی، در فقه، اصول معاهدات و قراردادهایی که اساس نظم اجتماعی است، معین می‌شود و فقیهان می‌توانند فروع را از آن اصول استنباط کنند. از این رو، عامری فرمانروایان را به شرکت دادن فقیهان در سیاست‌گذاری امور مردم فرا می‌خواند، زیرا اگر در امور مدنی از نیروی اجتهاد بهره گرفته نشده باشد، اجتماع و رهبری آن دستخوش پریشانی و امور مختل خواهد شد. «اگر حکام از جمیع فقها روی گردان شوند، مُلک و مَلّت را گرفتار فساد و تباهی خواهند کرد، چه فقیهان و مجتهدان، در استنباط احکام معاملات، برای حل و فصل مشکلات و رفع خصوصیات و نگارش عهود و قراردادهای تعیین شروط، همانند پزشکانی هستند که پیش از پدید آمدن دردهای ناگوار، داروهای شفا بخش برای درمان آن‌ها تدارک دیده‌اند. همان گونه که خداوند مواد اصلی غذا را برای آفریدگان مهیا کرده و، سپس، آنان را هدایت فرموده است که در صدد تمیز و تشخیص آن‌ها برآیند و، به جهد و کوشش خویش، طرز استفاده ویژه هر یک را پیدا کنند، در امر دین نیز اصولی جامع و فراگیر

۱. الاعلام، ص. ۲۴۱؛ ص. ۱۰۴. ۲. الاعلام، ص. ۲۰۷؛ ص. ۷۶.

را تشریح کرده و عقول صحیح به بندگان خود مرحمت فرموده است تا آن را در استخراج فروع از آن اصول به کار گیرند.^۱ چنانکه از فحوای این عبارت برمی آید، عامری، اصطلاح فقیهان را به معنای عام آن، یعنی آگاهان به اصول تشریح، به کار گرفته و از آنجا که عقل به تساوی میان افراد انسانی تقسیم شده است، منظور عامری از اجتهاد، در واقع، هر کوششی برای استنباط فروع از اصول با به کارگیری از عقل صحیح می تواند باشد. عامری، از میان سه صناعت حدیث، فقه و کلام، تنها حدیث را تقلیدی و حفظی می داند و حال آنکه دو صناعت دیگر یعنی فقه و کلام را در شمار صناعات فکری قرار می دهد.^۲ وانگهی، با توجه به این که فقه، به عنوان صنعتی فکری و مدنی، با مصالح عامه پیوند دارد و دین اسلام دینت اعتدال است، فقیهان باید از به کارگیری جیل در فتواها دوری گزینند و در امور جانب احتیاط را از دست ندهند، زیرا حکم آنان، بر جان، مال و ناموس مسلمانان جاری می شود که امانتی بس بزرگ و رعایت آن لازم است. به هر حال، صرف علم بر صنعتی به معنای این نیست که صاحب آن از «مقتضای عقل صریح برای علاقه به تقلید» دوری گزینند،^۳ بلکه باید نه تنها صناعات دیگر را به اهل آن ها واگذارند، بلکه در هر فنی نیز به ارباب آن فنون مراجعه کنند و از آنان به عنوان خبرگان نظر بخواهد. بر فقیه است که «در هر صنعتی به اهل آن مراجعه کند و آشنایان به صناعات و خبرگان آن را به نیکوترین وجه گرامی دارد و حق آنان را اداء کند.»^۴ اما، به هر حال، چنانکه عامری می گوید، حقیقت به نفس حقیقت و نه با توجه به اشخاص شناخته می شود.^۵

تأکید بر اهمیت فقه، به عنوان صنعتی مدنی، در نزد ابوالحسن عامری، به معنای حکومت فقاهتی نیست: عامری با همه اهمیتیتی که برای فقه و کلام قائل است - و از این نظر شاید بتوان او را با فارابی مقایسه کرد - و، بنابراین،

۱. الاعلام، ص. ۲۲۱؛ ص. ۸۷. ۲. الاعلام، ص. ۲۲۳؛ ص. ۸۸.

۳. الاعلام، ص. ۲۲۴. ۴. الاعلام، ص. ۲۲۳؛ ص. ۸۹.

۵. الاعلام، ص. ۲۲۴؛ ص. ۸۹.

اسلام را عالی‌ترین دین «مدنی» می‌داند، اما در واقع اسلام را دین «سیاسی»، به معنای رایج کلمه، نمی‌داند. به عبارت دیگر، اسلام عامری، اگرچه مدنی است، اما عین سیاست نیست، زیرا او، به دقت، دو گونه ریاست را در الاعلام بمناب الاسلام از یکدیگر تمیز و توضیح داده است.^۱ این‌که می‌گوییم اسلام، در نظر عامری، دیانتی مدنی است، اما عین سیاست نیست، در واقع، با توجه به واپسین تحولات تاریخ اندیشه سیاسی و دریافتی است که عامری از پیوند پیچیده دیانت و سیاست عرضه می‌کند، خالی از مسامحه نیست. عامری، در این باره، موضع ویژه‌ای اتخاذ کرده و بیان او جز با بازگشت به توضیحی که درباره درک فلسفی و عقلی از دیانت می‌آورد، امکان‌پذیر نیست. هم‌چنان‌که دیانت جز از مجرای تفسیر فلسفی و عقلی آن، قابل درک نیست و، بنابراین، «کسی که عقلی استوار نداشته باشد، از سخن منقول بهره‌ور نخواهد بود».^۲ میان سیاست و دیانت نیز چنین رابطه‌ای وجود دارد، زیرا نه دین بدون حکومت پایدار می‌ماند و نه شالوده حکومت، بدون دین، می‌تواند استوار باشد. ابوالحسن عامری، اگرچه اسلام را دینی مدنی و آن را از سیاست فاصله جدایی‌ناپذیر می‌داند، اما برای ریاست دو اصل اساسی قائل است که، در عین جدایی، مکمل یکدیگرند: «یکی در پیامبری راستین و دیگری پادشاهی حقیقی است. در علم و حکمت، ریاستی برتر از ریاست پیامبر و در اقتدار، ریاستی برتر از ریاست پادشاه نیست و هیچ یک از این دو، جز به موهبت آسمانی، کسی را میسر نمی‌شود».^۳ از سخن عامری می‌توان چنین استنباط کرد که به نوعی به جدایی میان دیانت و سیاست، در عین پیوستگی آن‌ها، اعتقاد دارد. پیامبری راستین و پادشاهی فرزانه موهبتی الهی است و این‌که در برخی از آیات به صورت متمایز به انبیاء و ملوک اشاره شده،^۴ دلیل بر این است که

۱. الاعلام، ص. ۱۳۹. ۲. الاعلام، ص. ۱۴۱.

۳. الاعلام، ص. ۲۵۴؛ ص. ۱۱۵.

۴. ۲۴. دو آیه مورد استناد ابوالحسن عامری عبارت است از «ام یحسدون الناس علی ما آتاهم الله من فضله فقد آتینا آل ابراهیم الكتاب والحکمة و آتیناهم ملکاً عظیماً» (سوره نساء، آیه ۵۴)؛ «اذکروا نعمة الله علیکم اذ جعل فیکم انبیاء و جعلکم ملوکاً» (سوره مائده،

موهبتی یگانه، به دو شخص و، به عبارت دیگر، به دو مقام تفویض شده است که هر یک در مقام خود از برترین مرتبه برخوردار می‌تواند باشد. پیوند میان دیانت و سیاست، چنان‌که گذشت، در نظر عامری، از سویی، با توجه به احکام فقهی برقرار می‌شود، اما، از سوی دیگر، عامری تفسیری ایران‌شهری از دیانت عرضه می‌کند که از التفات او به مبانی اندیشه‌ی شاهی آرمانی ایرانیان باستان حکایت می‌کند. عامری، در این مورد، مانند سیاستنامه‌نویسان ایرانی، پادشاه را در رأس هرم قدرت سیاسی قرار می‌دهد و رستگاری و گمراهی همه‌ی اجتماع انسانی را وابسته به فرزاندگی یا پتیارگی او می‌داند. «چون شاهان به ادب گرایند، ادب زنده می‌شود و چون راهی استوار و راست در پیش گیرند، دفاع قوت و استحکام می‌یابد و چون ارباب فضل و دانش را برگزینند، فضیلت ظهور و بروز پیدا می‌کند.»^۱

پادشاه باید به اخلاق نیک آراسته باشد، زیرا او آئینه و سرمشق همه‌ی گروه‌های مردم است که خود را در او به روشنی می‌بینند و از او پیروی می‌کنند. تفسیری که عامری از دیانت عرضه می‌کند، به طور عمده، به جنبه‌ی اخلاقی-مدنی آن توجه دارد و صبغه‌ی ایران‌شهری به خود می‌گیرد. در فقراتی که در زیر می‌آوریم، عامری مباحثی از اندیشه‌ی ایران‌شهری و نیز اخلاق یونانی را در بازپرداختی که از آن در عصر زرین فرهنگ ایران فراهم آمده بود، در کنار هم می‌آورد و جنبه‌های مدنی اسلام را با توجه به آن دو برجسته می‌کند. «به تحقیق، از آن‌جا که دین برای حکومت به منزله‌ی پایه و اساس برای یک ساختمان است و حکومت برای دین به مثابه مکان پایه و جایگاه ستون‌هاست، باید بدانیم که هیچ دینی نمی‌تواند در صدد تحصیل و بسط کمال برآید، مگر آن‌که به صورتی جلوه کند که مکارم اخلاق را در دل خویش نهفته دارد تا اهل دیانت بتوانند به یاری آن از سیاس و اجر برخوردار شود. در این امر نیز تردید نمی‌توان کرد که اکتساب درجات بالای سیاس و ستایش جز با

عوامل خارجی، یعنی مال و دوست، مقدور و میسر نیست، زیرا مال موجب جرأت و گستاخی و برقراری برابری میان خویشان و نیکی بر یاران و دلجویی از همسایگان است و دوست مایه اقتدار و شوکت در برابر دشمنان و دفاع از حریم و حفظ از لغزش. بدین سان، روشن است که ادیانی که به دست آوردن مال را جایز نمی‌دانند و مردم را به گوشه عزلت و انزوا فرامی‌خوانند، مانع از آن می‌شوند که گروندگان به آن ادیان این امتیازات را به دست آورند.^۱ چنین می‌نماید که ابوالحسن عامری با استفاده از نوشته‌های اخلاقی پهلوی که، چنان‌که از دو اثر السعادة و الاسعاد و الاعلام بمناب الاسلام برمی‌آید، آشنایی ژرفی با آن‌ها داشته است، تفسیری اخلاقی-مدنی از دیانت، به طور عام، و اسلام، به طور خاص، عرضه می‌کند، اما در آنچه به دنبال فقره بالا در متن الاعلام آمده، عامری دو گونه سیاست را - با توجه به آنچه در یگانگی خرد انسانی پیش از این از قول او آوردیم - با اقتدای به دیدگاه فیلسوفان یونانی و نیز اندیشه ایرانی شهری برجسته می‌کند. «تردیدی نیست که سیاست، در واقع، دو گونه است و اهداف و نتایج آن را نیز می‌توان بر دو گونه تقسیم کرد: گونه نخست سیاست امامت و هدف آن کسب فضیلت و نتیجه آن نیل به سعادت ابدی است. گونه دوم سیاست تغلب و هدف آن به بردگی کشیدن مردم و نتیجه آن تیره‌روزی و شقاوت است. واضح است که هر قنیه‌ای می‌تواند کاربرد خوب یا بد داشته باشد و ناگزیر تابع هدف خواهد بود. اگر هدف خوب باشد، کاربرد آن خوب و اگر بد باشد، کاربرد بد خواهد داشت. برای نمونه، اگر فقها هدف از این صناعت شریف را که برای تأمین مصلحت دو جهان است (مصلح‌الدارین) ریاست بر عوام، برخورداری از عنایات پادشاهان، تسلط بر اموال ضعیفان و تجویز پایمال کردن حقوق قرار دهند، چنین فقهی به جای ستایش، شایان سرزنش و نکوهش خواهد بود. خداوند متعال فرموده است: "قَوْلٍ لِلْمُصَلِّينَ الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ، الَّذِينَ هُمْ

یراؤون و یمنعون الماعون". باید به یقین دانست که اگر کسی که صناعت کشورداری و سیاست کشور (صناعة الملک و السياسة) را بر دوش دارد، آن را نیکو به کار گیرد، ناگزیر، شرف رهبری (الامامة) و افتخار خلیفة اللهی در استصلاح امور مردم را خواهد داشت و اگر بد و ناصواب به کار گیرد، مسئول سیاسی مملکت و آنکه مفتخر به حمل عنوان رهبری است، ناچار، در سیرت خود کامگان (بصفة المتغلبین) در خواهد آمد و ماندن او مایه رسوایی زمانه خواهد بود.^۱ توجه عامری به جنبه های اخلاقی-مدنی دیانت، و تأکیدی که الاعلام بمناب الاسلام بر وحدت نظر و عمل دارد، موجب شده است که عامری اصلاح اخلاقی انسانی را مقدم بر اصلاح مدنی او قرار دهد. بدین سان، عامری، با تأکید بر تقدم اصلاح اخلاقی فردی، از اصل یونانی تقدم مدینه فاصله می گیرد و دیدگاه او صبغه ای ایرانی شهری پیدا می کند که اصلاح اخلاقی را در رأس امور قرار می داد. «بدیهی است که هر کس کمبود ملکات اخلاقی (الفنیات النفسانية) داشته باشد و از کسب آنها، یعنی استصلاح، حفظ و کاربرد آنها، کوتاهی ورزد، فاقد ملکات مدنی (القنایات الکذخدايية) خواهد بود و نمی تواند فضایل مدنی را به نحوی بهتر، ماندنی تر و عملی تر به دست آورد، اما عکس مطلب درست نیست. هم چنین هر کس، در فضایل مدنی و کسب آنها، یعنی استصلاح، حفظ و کاربرد عملی این دسته از فضایل، ناتوان باشد، به کسب ملکات مدنی (القنایات الریاسیة) نیز دسترسی نخواهد یافت و نه بر عکس»^۲

در رساله هایی که تاکنون از ابوالحسن عامری نیشابوری به دست آمده،

۱. الاعلام، ص. ۷-۲۵۶؛ ص. ۷-۱۱۶. مترجمان فارسی اصطلاح «قُنیه» را در این جا معادل واژه بی معنای «پدیده» و پایین تر به معنای فضیلت گرفته اند که هیچ یک از این دو واژه معادل درستی نیست. درباره معنای این واژه سریانی و پیوند آن با مفهوم ارسطویی hexis به معنای «ملکه» در تداول فلسفی آن و habitus لاتینی می توان به دو اثر زیر مراجعه کرد:

Carl Brockelmann, *Lexicon Syriacum*, S. 675; Jean-Claude Vadet, « Une défense philosophique de la sunna », *Revue des Etudes Islamiques*, p. 261 sq.

۲. الاعلام، ص. ۱۸۲؛ ص. ۵۸.

بحث درباره پیوند سیاست و اخلاق، به تصریح، نیامده است، اما با توجه به آنچه در آغاز این فصل درباره پیوند سیاست و اخلاق، بر پایه رساله السعادة و الاسعاد آوردیم، می‌توان گفت که عامری نه تنها از نظر زمانی حلقه واسط میان فارابی و ابن سینا بود، بلکه می‌توان با توجه به جایگاه عامری در تاریخ اندیشه سیاسی نیز او را در موضعی میانی قرار داد. عامری، در رساله‌های خود، طبقه‌بندی علوم فلسفی را به صورتی که پس از او ابن سینا تدوین کرد و همه فیلسوفان دوره اسلامی تا زمان ملاً صدرا، و حتی پس از او، پذیرفتند، نمی‌آورد. اگرچه ابونصر فارابی بنیادگذار فلسفه در دوره اسلامی و، شاید، مهم‌ترین فیلسوف این دوره بود، اما با توجه به تحولات آتی تاریخ فلسفه در دوره اسلامی، از بسیاری جهات، می‌توان ابن سینا را بزرگ‌ترین و نخستین فیلسوفان دوره اسلامی دانست و هم‌او منظومه‌ای چنان منسجم ترتیب داد که تا زمان واپسین فیلسوف بزرگ دوره اسلامی، صدرالدین شیرازی، فلسفه ایرانی در دوره اسلامی، به نوعی، جز بسط و جوه مختلف اندیشه فلسفی او نبود. این ارزیابی شتابزده - زیرا هنوز درباره مقام و منزلت ابن سینا در تاریخ تحول خرد فلسفی ایرانی به تأملی جدی نپرداخته‌ایم - البته، درباره جایگاه ابن سینا، به عنوان فیلسوف مباحث نظری - اعم از منطق، طبیعیات و الهیات - درست است، هرچند، تکرار می‌کنیم، که آشنایی با این مقولات نیز اجمالی است، اما درباره جایگاه ابن سینا، در آنچه در تاریخ فلسفه در دوره اسلامی «حکمت عملی» نامیده شده است، چه می‌توان گفت؟ آیا این بزرگ‌ترین نماینده خرد فلسفی ایرانی، در مباحث عملی - اعم از اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مُدُن - به همان مرتبه‌ای دست یافت که در قلمرو حکمت نظری به آن رسیده بود؟ در نخستین نگاه، چنین می‌نماید که انتشار آثار ابن سینا، در تاریخ تحول «حکمت عملی» نیز نقشی تعیین‌کننده ایفاء کرده باشد، زیرا پس از او، خواجه نصیر طوسی، با تدوین پرآوازه‌ترین رساله در حکمت عملی، در تاریخ فلسفه در ایران، قدم در راهی گذاشت که پیشتر ابن سینا هموار کرده بود، و هم‌او، افزون بر این‌که در تدوین اخلاق ناصری از مفرداتی که از ابن سینا

گرفته شده بود، بهره گرفت، با تقسیم «حکمت عملی» به سه بخش که، در دوره اسلامی، نخست، ابن سینا طرحی از آن عرضه کرده بود، سه جزء «حکمت عملی» را بسط داد.

تا این جا به اجمال گفته ایم که در نخستین سده های دوره اسلامی، فیلسوفان، بویژه ابونصر فارابی، با توجه به آنچه از توضیح ارسطو در اخلاق نیکوماخی درباره پیوند اخلاق و سیاست و نظریه سامان بخش بودن سیاست دریافته بودند - و البته، به احتمال بسیار، با نظری به اندیشه سیاسی ایران شهری - التفاتی ویژه به علم مدنی داشتند، صبغه مدنی اخلاق را برجسته می کردند و برای علم مدنی نوعی استقلال قائل بودند که آنان را به موضع ارسطو نزدیک می کرد. فارابی، با درک درستی که از مشکل پیوند اخلاق و سیاست در نزد ارسطو پیدا کرده بود، در احصاء العلوم خود از سنتی در طبقه بندی علوم - که گفته می شود ارسطویی بود، اما چنان که خواهیم گفت مشابهی و نیز نوافلاطونی است - فاصله گرفت و علم مدنی را در استقلال آن به عنوان علم سامان بخش مطرح کرد و فقه و کلام را در زمره علم سیاست قرار داد که با طبقه بندی دیگر فیلسوفان دوره اسلامی که پس از انتشار آثار ابن سینا رواج پیدا کرد، تفاوت اساسی دارد. اگرچه فارابی نیز، مانند ابن سینا پس از او، تقسیم فلسفه به عملی و نظری را پذیرفته بود، اما جالب توجه است که در احصاء العلوم، تقسیم حکمت عملی به سه بخش اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مدن را که ابن سینا و نیز مسکویه رازی پیشنهاد کرده بودند، دنبال نکرد و استقلال سیاست و تقدم آن بر اخلاق را در درون علم مدنی مطرح کرد. فارابی می نویسد: علم مدنی می گوید که «راه ایجاد فضیلت در وجود انسان آن است که افعال و سنن فاضله، پیوسته، در شهرها و میان امت ها، رایج و شایع باشد و همگان به اشتراک آن ها را به کار بندند. [علم مدنی] بیان می کند که این امر امکان پذیر نیست، مگر به وسیله حکومتی که، در پرتو آن، این افعال و سنن و عادات و ملکات و اخلاق، در شهرها و میان مردم رواج یابد. این حکومت باید در علاقه مند کردن مردم به حفظ ملکات کوشا باشد تا

از میان نروند. [علم مدنی] بیان می‌کند که پیدایش چنین حکومتی تنها با نیروی خدمت و فضیلتی امکان‌پذیر است که مورد قبول مردم واقع شود و خوی فرمانبرداری را در دل آنان پایدار سازد. این خدمت عبارت است از پادشاهی و فرمانروایی یا هر نام دیگری که مردم برایش انتخاب می‌کنند و حاصل این خدمت را سیاست می‌گویند.^۱

ابن سینا، در تمایز با دیدگاه ارسطو و بازپرداخت فارابی از آن، در ادامه سنت مشائیان متأخر، طبقه‌بندی جدیدی از علوم فلسفی و بویژه تقسیمات درونی حکمت عملی عرضه کرد و در پایان «الهیات» کتاب شفاء پیوندی میان نبوات و سیاست برقرار کرد که بحث دربارهٔ سیاست، به طور کلی، از مسیری که فیلسوفان یونانی برای آن هموار کرده بودند، خارج شد. ابن سینا در رساله‌ای کوتاه، اما پراهمیت برای تحول و بسط حکمت عملی در دورهٔ اسلامی، با عنوان فی اقسام العلوم العقلیة، با عرضه کردن طبقه‌بندی متفاوتی از آنچه فارابی در احصاء العلوم فارابی آورده بود، سنتی را دنبال کرد که، بر حسب معمول، آن را ارسطویی نامیده‌اند، و پیش از او، در دورهٔ اسلامی، به عنوان مثال، کاتب خوارزمی، در یکی از نخستین دانشنامه‌های این دوره، مفاتیح العلوم، به آن طبقه‌بندی اشاره کرده بود.^۲ ابن سینا در دیباچهٔ دانشنامهٔ علایی خود نیز این تقسیم فلسفه به نظری و عملی و بخش‌های سه‌گانهٔ هر یک را به اجمال توضیح داده بود، اما کامل‌ترین صورت این تقسیم‌بندی، در رساله‌ای با عنوان فی اقسام العلوم العقلیة آمده است که نظر به اهمیتی که دارد، ترجمهٔ کامل فقرات عمدهٔ آن را در زیر می‌آوریم. ابن سینا، در آغاز، با تقسیم حکمت به عملی و نظری می‌نویسد: حکمت به دو بخش نظری مجرد و عملی تقسیم می‌شود. غایت بخش نظری حصول اعتقاد یقینی به احوال موجوداتی

۱. احصاء، ص. ۱۰۷.

۲. «فلسفهٔ عملی سه قسم است. قسم اول، رفتار مرد با خویشان یا با شخصی معین؛ این قسم را علم اخلاق می‌گویند. قسم دوم، سامان دادن امور نزدیکان؛ این قسم را تدبیر منزل می‌نامند. قسم سوم، سامان دادن کار عموم؛ این قسم را ادارهٔ اجتماع و ملت و کشور می‌گویند». ابو عبدالله کاتب خوارزمی، مفاتیح العلوم، ص. ۱۲۸.

است که وجود آن‌ها به عمل انسانی وابسته نیست، بلکه مقصود از آن حصول رأی تنهاست، مانند علم توحید و هیأت. غایت بخش عملی حصول اعتقاد یقینی به موجودات نیست، بلکه هدف آن می‌تواند حصول صحت رأی در امری باشد که وابسته به انسان است تا از مجرای آن به خیر دست یابد. پس، مقصود [در بخش عملی] صرف حصول رأی نیست، بلکه حصول رأی برای عمل است. بدین سان، غایت بخش نظری حق، و غایت بخش عملی خیر است.^۱ بحث ابن سینا درباره حکمت نظری تمایز چندانی با آنچه دیگر فیلسوفان دوره اسلامی به نقل از مشائیان متأخر آورده‌اند، ندارد، اما او به توضیح خود درباره حکمت عملی و بخش‌های آن بسطی داده است که از دیدگاه تحولات تاریخ اندیشه سیاسی در دوره اسلامی شایان توجه است، زیرا نویسندگان رساله‌های حکمت عملی، اگرچه در نوشته‌های خود فقرات مفصلی از رساله‌های فارابی را ترجمه و نقل کردند، اما به استثنای ابوالحسن عامری الثغاتی به آنچه معلم ثانی، در احصاء العلوم، گفته بود، نکرده‌اند. ابن سینا در دنباله مطلب می‌نویسد: «از آن‌جا که تدبیر امور انسانی، به یک شخص و یا به اجتماعی از افراد وابسته است، و اجتماع، در محیط خانواده و یا در مدینه، تحقق پیدا می‌کند، پس، علوم عملی بر سه بخش تقسیم می‌شود. نخستین علم بیان می‌کند که اخلاق و افعال انسان چگونه باید باشد تا زندگی او در این دنیا و در آخرت سعادت‌مندانه باشد. کتابی از ارسطاطالیس در اخلاق این بخش را شامل می‌شود. علم دوم به دومین بخش مربوط می‌شود و از مجرای این علم شخص می‌داند که تدبیر منزل او چگونه باید باشد ... تا زندگی منظم و مؤدی به سعادت به دست آید. علم سوم به سومین بخش مربوط می‌شود، در این علم، اقسام سیاسات و ریاسات و اجتماعات مدنی فاضله و ضالّه، چگونگی حفظ هر یک از این نظام‌ها و سبب زوال و جهت انتقال آن‌ها توضیح داده می‌شود. آنچه از این علم به پادشاهی مربوط می‌شود، در کتاب افلاطون و

۱. ابن سینا، «فی اقسام العلوم العقلیة»، تسع رسائل، ص. ۱۰۵.

ارسطو درباره سیاست، و آنچه به نبوت و شریعت مربوط می‌شود، در دو کتاب از همان فیلسوفان درباره نوامیس آمده است. مراد فیلسوفان از ناموس همان امری نیست که عامه مردم از آن به حيله و خدعه تدبیر می‌کنند، بلکه مراد آنان از ناموس، همان سنت و مثال ثابت همیشگی و نزول وحی است که اعراب از آن به ملک وحی نیز تعبیر کرده‌اند. در این بخش از حکمت عملی، وجوب نبوت و نیاز نوع بشر به شریعت در وجود، بقاء و آخرت خود بحث می‌شود.^۱

پایین‌تر، ملاحظاتی را درباره برخی از نکته‌هایی که در این فقره از رساله فی اقسام العلوم العقلية وجود دارد، خواهیم آورد، اما پیش از ورود در این بحث نمی‌توان این پرسش را مطرح نکرد که آیا به راستی این طبقه‌بندی حکمت و بخش‌های آن، که به ارسطو نسبت داده شده، ارسطویی است؟ در تاریخ فلسفه در دوره اسلامی، از ابونصر فارابی که بگذریم، که چنان‌که گفته شد، طبقه‌بندی متفاوتی از حکمت عرضه می‌کند، کمابیش همه فیلسوفان از این طبقه‌بندی پیروی کرده و آن را به ارسطو نسبت داده‌اند. چنان‌که پیشتر نیز اشاره کردیم، «ارسطوی» سنت فلسفه، در دوره اسلامی، ارسطوی راستین، به گونه‌ای که امروزه می‌توان با تکیه بر متن‌های آن فیلسوف فهمید، نیست و به نظر نمی‌رسد که در این بحث نیز فیلسوفان دوره اسلامی توانسته باشند به آموزش‌های معلم اول وفادار بمانند، زیرا، اگرچه در برخی از نوشته‌های ارسطو اصطلاحات «عملی» و «نظری» به کار رفته است، اما تقسیم فلسفه، به

۱. ابن سینا، همان، ص. ۱۰۷۸. مقایسه شود با سخن مسکویه در رساله ترتیب السعادات : «... ایضاً فی الجزء العملي هذا العمل بعینه و ذلك انه قسم الاعمال الی ما هو خاص بالانسان فی نفسه و الی ما هو خارج عنه و هذا الثاني ینقسم الی قسمین : احدهما تدبیر المنزل و الآخر تدبیر المدين. فعمل [ارسطو] فی کل واحد کتاباً فیما یخص الانسان فی ذاته، فکتابه فی الاخلاق و هو کتاب عظیم جداً کثیر المنافع، علم فیہ کیف ینکسب الانسان هیئة فاضلة و سحیة محمودة، ینصدر عنها الافعال الجمیلة فالاعمال المرضیة و اما کتبه فی تدبیر المنزل و المدين فلم ینقل الی العربیة الا ما یوجد من کتابه فی تدبیر المدين و هو مقالتان و قد ذکررت فی فهرسة کتبه». مسکویه، «ترتیب السعادات»، در هامش رضی الدین طبرسی، مکارم الاخلاق، ص. ۲۷۲.

نظری و عملی، به گونه‌ای که در نزد فیلسوفان اسلامی می‌توان یافت، با روح فلسفهٔ ارسطویی سازگار نیست. از گزارش‌های تاریخ‌نویسان فلسفه و مآثورات سنت ارسطویی می‌دانیم که معلم اول رساله‌های خود را به صورت مجموعه‌ای تدوین نکرد و، نخست، فیلسوف مشایی و دهمین رئیس لوکئوم، آندروونیکوس رودسی - در سدهٔ نخست پیش از میلاد - بود که ترتیبی برای نوشته‌های بنیادگذار دبستان مشایی مقرر کرد و مفسران فلسفهٔ ارسطو همین ترتیب را دنبال کردند و مکتب مشایی را به وجود آوردند. این ترتیب، یا آنچه در سنت ارسطویی edition یا «تدوین» نامیده شده، شالودهٔ بسیاری از طبقه‌بندی‌های آثار ارسطو و، البته، تقسیمات درونی اندیشهٔ فلسفی او قرار گرفت و احتمال دارد، همین تدوین آثار، توسط آندروونیکوس، نخست، توسط فرفورئوس - که در تدوین رساله‌های افلوپین به آندروونیکوس اقتداء کرد - و نوافلاطونیان مورد استفاده قرار گرفته و، آن‌گاه، به اختصار، در «زندگی‌نامهٔ ارسطو»، اثر بطلمیوس افلاطونی آمده باشد که از طریق ترجمهٔ سریانی به عربی برگردانده شده و در دسترس فیلسوفان دورهٔ اسلامی قرار گرفته است.^۱

بدین سان، مفسرانی که پس از آندروونیکوس رودسی به رساله‌های ارسطویی دسترسی داشته‌اند، گمان کرده‌اند که ارسطو منظومه‌ای فلسفی تدوین کرده بود که اجزای آن در ترتیب رساله‌های گوناگون ارسطو بازتاب می‌یافت، گویی مؤلف این رساله‌ها آن‌ها را به صورت نظامی منسجم تدوین کرده بوده است.^۲

دیوگنس لائرتیوس که در سدهٔ سوم پس از میلاد تذکره‌ای در آثار و احوال فیلسوفان نام‌آور نوشت، در شرح حال ارسطو، پس از ذکر عنوان رساله‌های او، خلاصهٔ فلسفهٔ اول معلم را با تقسیم فلسفه آغاز می‌کند که به نظر می‌رسد نشان‌دهندهٔ بیان کاملی است که در ادامهٔ سنت آندروونیکوس به وجود آمده بود. دیوگنس لائرتیوس می‌نویسد: «به تحقیق، نوشته‌های این مرد جز این نیست و این مجموعه را می‌توان به دو گونهٔ فلسفه تقسیم کرد: فلسفهٔ عملی و

1. R. Bodeüs, *Le philosophe et la cité : Recherches sur les rapports entre morale et politique dans la pensée d'Aristote*, p. 28. 2. Bodeüs, op. cit. p. 26.

فلسفه نظری. فلسفه عملی شامل اخلاق و سیاست است و در آن‌ها از امور مربوط به شهرها و منزل‌ها بحث می‌شود. فلسفه نظری طبیعیات و منطق را شامل می‌شود، اما منطق شاخه‌ای جدا از دانش نیست، بلکه آلتی بسیار دقیق برای فهم دیگر دانش‌هاست.^۱

تاکنون، برای این تقسیم فلسفه به نظری و عملی – که فیلسوفان دوره اسلامی نیز به تکرار در نوشته‌های خود آورده‌اند – در نوشته‌های شناخته شدهٔ ارسطو معادل و قرینه‌ای پیدا نشده است. پژوهشگرانی که به بررسی موشکافانهٔ این مشکل پرداخته‌اند، یادآور شده‌اند که، از سویی، تدوین منظومهٔ فلسفی از ویژگی‌های دورهٔ یونانی‌مآبی است و، به هر حال، با روح اندیشهٔ فلسفی ارسطویی سازگار نیست^۲ و، از سوی دیگر، چنان‌که یکی از مفسران اخیر فلسفهٔ ارسطو توضیح داده است، در واقع، آندرونیکوس بود که با ترتیبی که برای رساله‌های ارسطو مقرر کرد، زمینه را برای تفسیری فراهم آورد که مطابق آن، گویا ارسطو «نظام فلسفی بسته‌ای» تدوین کرده بوده است.^۳ در واقع، برای دو اصطلاح «حکمت عملی و نظری» یا به گفتهٔ دیوگنس در آثار و احوال فیلسوفان نام‌آور ton kata philosophian logon, ton mén praktikon ton dé theoretikou در نوشته‌های ارسطو معادلی نمی‌توان پیدا کرد.^۴ اگرچه ارسطو، تنها یک بار در رسالهٔ مابعدالطبیعه، از فلسفه‌های نظری یا philosophiai theoretikai سخن به میان آورده است،^۵ اما قرینهٔ آن، یعنی اصطلاح philosophia praktiké به معنای «حکمت عملی»، در نوشته‌های ارسطو به کار نرفته است، زیرا چنان‌که مفسران فلسفهٔ ارسطو توضیح داده‌اند، «ارسطو، به خلاف برخی از مشایبان متأخر»، بحث دربارهٔ سیاست و اخلاق را «وارد در قلمرو فلسفی صرف نمی‌دانسته و اصطلاح "فلسفهٔ عملی"، با توجه

1. Diogène Laërce, *Vies, doctrines et sentences des philosophes illustres*, V, 28, I, p. 238. 2. I. Düring, *Aristote in the ancient biographical tradition*, p. 422.

3. I. Düring, *Aristoteles, Darstellung und Interpretation seines Denkens*, S. 42.

4. Diogène Laërce, op. cit. V, 28. 5. Aristote, *Métaphysique*, 1026 a 19.

به مبانی فلسفهٔ ارسطویی، دارای تناقض بوده است.^۱ جالب توجه است که ارسطو، مقولات «عملی» و «نظری» را در نوشته‌های خود به عنوان صفتی برای دو وجه خرد - یا logos - اندیشه - یا dianoia - و توانایی دریافت علمی - epistémé - می‌آورد^۲ و نه دو نظام گفتار فلسفی یا logoi.^۳ بدین سان، بحث ارسطو دربارهٔ اخلاق و سیاست و پیوند آن دو، به گونه‌ای که در فصل سوم توضیح داده شد، از مباحث «حکمت عملی» ارسطویی نیست و، بنابراین، تقسیم‌بندی درونی آن نیز به سه بخش اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مُدُن با توجه به آنچه تا این جا گفته شد، به هیچ وجه نمی‌تواند ارسطویی باشد. اینک، با تکیه بر این توضیح اجمالی، می‌توانیم به فقراتی که بالاتر دربارهٔ حکمت عملی از ابن سینا آوردیم، بازگردیم. ابن سینا، در رسالهٔ فی اقسام العلوم العقلیة، با ذکر منابع بخش‌های مختلف حکمت عملی توضیحی را که در دانشنامهٔ علایی آورده بود، بسط می‌دهد و راهی را هموار می‌کند که پس از او همهٔ فیلسوفان دورهٔ اسلامی، بویژه خواجه نصیر طوسی در اخلاق ناصری، دنبال خواهند کرد. می‌دانیم که برای همهٔ فیلسوفان دورهٔ اسلامی، کتاب اخلاق نیکوماخی همراه با شرح حکیم نوافلاطونی، فروریوس، یگانه منبع بحث در اخلاق یونانی بود، اما، از سویی، از ارسطو، رساله‌ای مستقل در تدبیر منزل، به گونه‌ای که فیلسوفان دورهٔ اسلامی می‌فهمیدند، باقی نمانده بود و، از سوی دیگر، فیلسوفان دورهٔ اسلامی، رسالهٔ سیاست ارسطو را - که در زبان عربی ترجمه‌ای از آن وجود نداشت - و اخلاق نیکوماخی، در نظر معلم اول، دیباچه‌ای بر آن بود، نمی‌شناختند. ابن سینا در افزودن بخش تدبیر منزل به حکمت عملی مشکل چندانی نداشت، زیرا ترجمهٔ اثری در تدبیر منزل از حکیمی نوفیثاغورثی در دسترس فیلسوفان دورهٔ اسلامی قرار داشت که مضمون آن با توجه به اوضاع و احوال تحریر آن رساله با نظرات فیلسوفان اسلامی سازگار بود. فارابی تحریری با عنوان السیاسة از همین رساله عرضه

1. D. J. Allan, *Aristote le philosophe*, p. 169.

2. Bodeüs, op. cit. p. 33.

3. Bodeüs, op. cit. 33-4.

کرده بود^۱ و، از این رو، بحثی که مهر تأیید مؤسس فلسفه دوره اسلامی را نیز بر خود داشت، به آسانی، می‌توانست در نظام منسجم حکمت عملی ابن سینا ادغام شود، اما بحث درباره سیاست یا سیاست مُدُن مشکلی اساسی‌تر به شمار می‌آمد. ابن سینا، افزون بر کتاب‌های جمهور و نوامیس افلاطون، از دو کتاب دیگر با همین عنوان از ارسطو نام می‌برد که، به احتمال بسیار، باید اشاره‌ای به دو تلخیص کتاب‌های یادشده افلاطون بوده باشد که در فهرست‌های قدیمی نوشته‌های ارسطو از آن‌ها نام برده‌اند، اما به هر حال روشن است که ابن سینا، مانند دیگر فیلسوفان دوره اسلامی، رساله سیاست ارسطو را نمی‌شناخته است. تردیدی نیست که عدم انتقال سیاست ارسطو، به تمدن اسلامی، افزون بر عوامل بیرونی، با توجه به الزامات و منطق دوره اسلامی، سببی درونی و اساسی نیز داشته است. زیرا در نظر فیلسوف این دوره، با توجه به شریعتی که پیامبر اسلام از جانب خداوند برقرار کرده بود، بحث در بهترین نظام حکومتی و قوانین آن، به گونه‌ای که ارسطو در سیاست و نیز از دیدگاه متفاوتی افلاطون در جمهور و نوامیس آورده بودند، وجهی نمی‌توانست داشته باشد. بر عکس، از دیدگاه فیلسوفان اسلامی، مسئله اصلی آن بود که قانونی که به صورت شریعت به واضع شریعت از طریق وحی نازل شده بود، فهمیده شود. بدیهی است که با تکیه بر فلسفه و نوشته‌های ارسطو تفسیر شریعتی الهی ممکن نبود، اما چنان‌که لئو اشتراوس، به درستی، توضیح داده است، تأملات افلاطون درباره «نوامیس» - یا *nomoi* - در رساله‌ای با همین عنوان، بویژه در تفسیر نوافلاطونی آن، می‌توانست هم‌چون ابزار مناسبی در اختیار فیلسوفان

۱. درباره رساله ابروسن در تدبیر منزل و انتقال آن به تمدن اسلامی،

Martin Plessner, *Der Oikonimikos der Neupythagoreers Bryson und sein Einfluss auf die islamische Wissenschaft*.

متن عربی رساله تدبیر منزل ابروسن همراه با ترجمه آلمانی و توضیحاتی درباره جایگاه آن در دوره اسلامی در این اثر آمده است. متن عربی رساله‌های ابونصر فارابی و ابن سینا در تدبیر منزل نیز به تازگی در اثری با عنوان *مجموع فی السیاسة* به چاپ رسیده است. درباره تردیدهایی که برخی در صحت انتساب رساله السیاسة به فارابی کرده‌اند، پایین‌تر، در فصل مربوط به جلال‌الدین دوانی سخن خواهیم گفت.

دوره اسلامی قرار گیرد.^۱

بدین سان، فیلسوفان دوره اسلامی، در غیاب ترجمه‌ای از رساله سیاست به زبان عربی، از تأملات افلاطون درباره «نوامیس»، به عنوان نظامی عقلانی برای فهم و تفسیر شریعتی الهی، سود جستند، اما تردیدی نیست که فلسفه سیاسی افلاطون، با صبغه‌ای که به طور اساسی یونانی بود، چنان‌که از جمهور و نوامیس برمی‌آید، نمی‌توانست با الزامات شریعتی و حیانی سازگار باشد و لازم بود تا، چنان‌که لئو اشتراوس توضیح داده است، دگرگونی‌هایی، با توجه به الزامات وحی، در آن داده شود. در این مورد نیز تفسیرهای دوره یونانی‌مآبی از رساله‌های افلاطون، از پیش، راه را برای فیلسوفان دوره اسلامی هموار کرده بودند. مهم‌ترین اختلاف میان فیلسوفان دوره اسلامی و افلاطون به این نکته مربوط می‌شد که حکومت مطلوب، بنا بر اصول عقاید اسلامی، امری است که با پیامبر تحقق یافته، در حالی که چنین حکومتی، در اندیشه افلاطونی، صرف امر مطلوب - یا desideratum به تعبیر لئو اشتراوس - است، زیرا تلاقی فلسفه و پادشاهی برای تحقق حکومت مطلوب کافی نیست، بلکه تنها پیامبر می‌تواند مؤسس چنین حکومتی باشد.^۲ فیلسوفان دوره اسلامی، بویژه فارابی، افلاطون را با توجه به تفسیر نوافلاطونی نوشته‌های او و با تکیه بر نوامیس مورد تفسیر قرار دادند، زیرا «افلاطون، در کتاب نوامیس، چنان تفسیری از نوامیس الهی» یونان باستان عرضه کرده بود که با تفسیر فلسفی شریعت در نزد اندیشمندان سده‌های میانه مطابقت دارد. «افلاطون، بی‌هیچ تردیدی، با توجه به این‌که این نوامیس را به نوامیسی حقیقتاً الهی تبدیل کرده و، بدین سان، آن‌ها را به عنوان نوامیس حقیقتاً الهی به رسمیت شناخته است، به عالم شریعت و حیانی نزدیک می‌شود».^۳ چنین دریافتی از فلسفه سیاسی افلاطون با تأکید بر نوامیس و دگرگونی‌هایی اساسی که در دوره یونانی‌مآبی در آن وارد شد، مبنی بر این‌که فیلسوف پادشاه افلاطون، جز پیامبر نمی‌تواند

1. Leo Strauss, *Maimonide*, p. 142.

2. Strauss, op. cit. p. 136 sq.

3. Strauss, op. cit. p. 74.

باشد، راهی در برابر فیلسوفان اسلامی گشود که بی‌آمدهای آن برای تاریخ تحول اندیشه سیاسی در دوره اسلامی هنوز مورد بررسی قرار نگرفته است. با توجه به این مقدمات، که به اجمال آوردیم، ابن سینا بحث درباره سیاست را در «الهیات» شفاء وارد کرد و آن را با تأملی درباره نبوت، از دیدگاه فلسفی، مرتبط دانست. سیاست، در نظر ابن سینا، جز از مجرای قانونگذاری برای تأسیس مدینه فاضله امکان‌پذیر نیست و بارزترین و عالی‌ترین نمونه این قوانین قانون شریعت، و واضح آن پیامبر است.^۱ از این‌رو، ابن سینا، ضمن این‌که بحث درباره سیاست را به دو بخش سیاست به معنای دقیق کلمه، یعنی ریاست سیاسی مدینه یا کشور، و نبوت، یعنی بحث درباره تشریح، تقسیم می‌کند، با تأکید بر هماهنگی دیدگاه‌های افلاطون و ارسطو، در این باره، تفسیر ویژه‌ای از دو کتاب جمهور و نوامیس افلاطون عرضه می‌کند و دو کتاب، با همان عنوان‌ها، به ارسطو نسبت می‌دهد که چنان‌که گفتیم احتمال دارد از آثار جوانی ارسطو و خلاصه‌ای از دو کتاب افلاطون بوده باشد. وانگهی، ابن سینا کوشش می‌کند توجیهی برای هماهنگی میان ضرورت تشریح اسلامی و تأسیس و اداره مدینه پیدا کند. هرچند که با توجه به شیوه استدلال او، در مقاله دهم از «الهیات» شفاء، چنان‌که پس از او ابن خلدون اشاره خواهد کرد، اثبات پیوند و هماهنگی میان نبوت و سیاست، چندان موجه به نظر نمی‌رسد. «معلوم است که انسان از این حیث از سایر حیوانات متمایز است که معاش او، در صورتی که تنها بوده و، بدون این‌که یاری کننده‌ای برای تأمین نیازهای ضروری او وجود داشته باشد، بخواد به تنهایی به تدبیر امور خود بپردازد، به خوبی تأمین نمی‌شود. پس، باید فرد دیگری از نوع خود او در این راه او را یاری رساند، هم‌چنان‌که همان فرد نیز به وسیله او و دیگران نیازهای خود را برطرف خواهد کرد. به عنوان مثال، یکی به دیگری سبزی خواهد داد و آن دیگری نان او را خواهد پخت؛ یکی لباس

1. E.I.J. Rosenthal, *Political thought in medieval Islam*, p. 147.

خواهد دوخت و دیگری سوزن برای او فراهم خواهد آورد، چنان‌که اگر گرد هم آیند، به یاری یکدیگر، نیازهای آنان برآورده خواهد شد. از این رو، انسان ناچار بوده است مدینه و اجتماعی تشکیل دهد. پس، کسی که مدینه‌ای برابر شرایط تحقق مدینه ایجاد نکند و تنها با یاران خود به ایجاد گروهی بسنده کرده باشد (الاقتصار علی اجتماع فقط)، زندگی او به زندگی انسانی شبیه نخواهد بود و او به کمالات انسانی نایل نخواهد آمد. با این همه، همگان مجبور به ایجاد اجتماع و تقلید از اهل مدینه خواهند بود. بدین سان، بدیهی است که انسان، در وجود و بقای خود، نیازمند مشارکت با دیگران است و برای تحقق این مشارکت قراردادهایی ضرورت دارد (و لا تتم المشاركة الا بمعاملة)، هم‌چنان‌که علل و اسباب دیگری نیز در این امر ضرورت دارد. برای قراردادها نیز سنت و عدل و برای سنت و عدل نیز قانونگذار و اجراءکننده عدالت ضرورت دارد. این شخص به میان مردم می‌رود و سنت خود را بر آنان جاری می‌کند. بنابراین، باید فردی وجود داشته باشد که اجازه ندهد تا مردم با توجه به نظرات خود عمل کنند، زیرا در این صورت، نظرات گوناگون پدید خواهد آمد و هر یک از آنان، آنچه به نفع اوست، عدل و آنچه به ضرر اوست، ظلم تلقی خواهد کرد. ضرورت وجود چنین انسانی، برای وجود و صیانت نوع بشر از ضرورت رویش مو بر پشت لب و ابروها و وجود انحاء در کف پا و دیگر اموری که ضرورتی برای بقاء ندارند، اساسی‌تر است، زیرا این امور، در نهایت، برای بقاء مفید می‌توانند باشند.^۱

آنچه در ادامه توضیح ضرورت نبوت و شریعت الهی، که به نظر می‌رسد، به طور عمده، تفسیری اسلامی از نوامیس افلاطون است، می‌آید، مطالبی است که از جمهور افلاطون، در برخی تدابیر مربوط به تأسیس مدینه مطلوب، برگرفته شده است. ابن سینا، در توضیح نبوت، تنها به نوامیس توجه دارد که با توجه به تفسیرهای نوافلاطونی آن می‌تواند با بحث نبوت، در دریافت اسلامی

۱. ابن سینا، الشفاء، «الالهیات»، ص. ۲-۴۴۱.

آن، سازگار باشد در حالی که تأسیس مدینه و تدابیر مربوط به ادارهٔ آن، بیش از آن که با توجه به مبانی شریعت اسلامی و به طریق اولی با تکیه بر تجربهٔ عملی یا نظریهٔ ایرانی سیاست طرح شده باشد، ناظر بر جمهور افلاطون است. تقسیم جامعه به سه طبقهٔ مدیران، پاسداران و اهل حرف^۱، ضرورت تعیین شغلی برای هر یک از افراد جامعه، مخالفت با بیکاری، تأکید بر ضرورت تنظیم قواعد ازدواج به عنوان یکی از تدابیر اساسی و تفصیل بحث در این باره، در فصل چهارم از مقالهٔ دهم «الهیات» شفاء، مبین تأثیر ژرف جمهور بر ابن سیناست.^۲ ابن سینا، افزون بر فلسفهٔ سیاسی افلاطون، از جریان‌های دیگر اندیشه نیز تأثیر پذیرفته و در تدوین اندیشهٔ سیاسی خود از آن‌ها بهره جسته است، هرچند که توضیح این تأثیرپذیری همیشه آسان نیست. اندیشهٔ سیاسی ابن سینا، در اجمال آن، چنان که از فقره‌ای که در زیر می‌آوریم، می‌توان دریافت، خالی از ابهام‌هایی جدی نیست و آنچه در واپسین فصل «الهیات» شفاء دربارهٔ خلافت و امامت آمده، مبین همین ابهام‌ها در توضیح منشأ و سرشت قدرت سیاسی است. «بر قانونگذار است که اطاعت از جانشین خود را واجب کند. نصب خلیفه یا از سوی قانونگذار انجام می‌گیرد و یا با اجماع ریش‌سفیدان (باجماع من اهل السابقة)، به گونه‌ای که آنان، در حضور جمهور مردم، گواهی دهند که قدرت سیاسی، تنها به شخص مورد نظر تعلق دارد و هم‌او دارای عقل سلیم و فضایل اخلاقی، از قبیل شجاعت، عفت و حسن تدبیر بوده و بیش از هر شخص دیگری با شریعت آشنایی دارد. این گواهی ریش‌سفیدان، باید آشکارا در برابر جمهور مردم و به اتفاق رأی اعلام شود. نیز بر قانونگذار است که بر ریش‌سفیدان معلوم کند که اگر آنان دستخوش اختلاف رأی بوده و با پیروی از هوی و هوس، با یکدیگر به نزاع بپردازند و کسی را به خلافت انتخاب کنند که اهل فضیلت نیست، به خداوند کفر ورزیده‌اند. نصب خلیفه از طریق نصّ به صواب نزدیک‌تر است، زیرا این امر

۱. ابن سینا، همان، ص. ۴۴۷.

۲. ابن سینا، همان، ص. ۴۴۷-۵۱.

اختلاف و نفاق به دنبال نمی‌آورد. نیز باید که در قانون ذکر شود که هر کس به مال یا به قهر بر خلیفه خروج کند، مبارزه با او و کشتن او بر همگان لازم خواهد بود. اگر مردم بتوانند به این امر مباشرت کنند، اما از آن آباء نمایند، آنان مرتکب گناه شده و به خدا کفر ورزیده‌اند و لازم است که در قانون ذکر شود که پس از ایمان به پیامبر اکرم، هیچ امری، بیشتر از کشتار این جبار، انسان را به خدا نزدیک نمی‌کند.^۱

ابن سینا، چنان‌که از فقره بالا برمی‌آید و اختصار بحث سیاسی وی در واپسین فصل‌های الهیات شفاء نیز مؤید همین امر است، اهمیت چندانی به بحث سیاسی، به گونه‌ای که در دوره اسلامی با فارابی آغاز شده بود، نمی‌دهد. بحث درباره امام یا خلیفه‌ای که، در بهترین حالت، از طریق نصّ و از سوی صاحب شریعت انتخاب می‌شود، در واقع، بیش از آنچه ابن سینا در این باره سخن گفته است، تفصیل چندانی نمی‌طلبد. به نظر نمی‌رسد که ابن سینا - که رساله‌هایی مستقل، درباره اخلاق و تدبیر منزل نوشته بود - با توجه به طبیعت دوره اسلامی و با تکیه بر تفسیر شیعی- فلسفی ویژه‌ای که او از دیانت داشت، بحث مستقلی درباره سیاست را ضروری دانسته باشد و به همین دلیل، اندیشه سیاسی ابن سینا - به معنای رایج اندیشه سیاسی - نمی‌تواند وجود داشته باشد. به سخن دیگر، اندیشه سیاسی ابن سینا، اندیشه‌ای عدمی و مبین امتناع تدوین اندیشه سیاسی بر شالوده الهیاتی است که خود او بسط داده بود. ابن سینا سیاست را به بحثی فرعی از نبوت تبدیل و بحث نبوت را به عنوان یکی از مباحث الهیات مطرح کرد، اما ابن سینا به این تعارض بنیادین - که خود یکی از تعارض‌ها و ابهام‌های فلسفه او بود - توجهی نداشت که چگونه پراهمیت‌ترین بحث حکمت عملی می‌تواند در نظری‌ترین بخش حکمت نظری، یعنی الهیات، مطرح شود. گفتیم که ابن سینا، در رساله فی اقسام العلوم العقلیة، بی‌آن‌که بتواند مشکلی را مورد توجه قرار دهد که فیلسوفان یونانی، در

۱. ابن سینا، همان، ص. ۴۵۱-۲.

پیوند فلسفه و سیاست مطرح کرده بودند، بر تمایز و جدایی میان دو وجه حکمت تأکید کرد و به همین سبب حکمت عملی را در بن‌بست الهیات دورهٔ اسلامی و بیشتر از آن در سراشیب هبوط راند. با ابن سینا، استقلال بحث سیاسی از میان رفت و اندیشهٔ فلسفی در ایران نتوانست خود را از سیطرهٔ الهیات، به گونه‌ای که با ابن سینا تدوین شد، رها کند و قلمروهایی غیر از وجود مطلق را مورد توجه و تأمل قرار دهد. از این دیدگاه، به نظر ما، دورهٔ شکوفایی فلسفهٔ سیاسی در ایران، با مرگ ابن سینا به پایان رسید و در این دوره تنها فارابی و تا حدی فیلسوفانی هم‌چون ابوالحسن عامری نیشابوری و مسکویهٔ رازی بودند که توانستند گام‌هایی در جهت طرح پرسش‌های بنیادین زمان خود و زندگی اجتماعی و سیاسی بردارند و این پرسش‌ها را در درون منظومه‌ای از اندیشهٔ فلسفی بسط دهند؛ اما به هر حال، این دورهٔ کوتاه، دولتِ مستعجل بود و، با مرگ ابن سینا، هزاره‌ای آغاز شد که هزارهٔ زوال اندیشهٔ سیاسی و بدیهه‌پردازی در عمل سیاسی بود و نمی‌توانست سده‌هایی هبوط‌گریز ناپذیر به دنبال نداشته باشد.

بخش سوم

زوال اندیشهٔ سیاسی در ایران

فصل هشتم

خواجه نصیر طوسی و تدوین نظام حکمت عملی

در تاریخ اندیشه فلسفی در دوره اسلامی ایران اقدام خواجه نصیر طوسی در تحریر اخلاق ناصری و تدوین منظومه‌ای از حکمت عملی را می‌توان از طرح ابوعلی سینا در تدوین منظومه‌ای از حکمت نظری قیاس گرفت. خواجه با اخلاق ناصری طرحی را که ابن سینا و ابوعلی مسکویه رازی پیش از او برای حکمت عملی پیشنهاد کرده بودند، به صورت رساله‌ای منضبط تدوین کرد و راهی نو در تحول حکمت عملی گشود. در فصل‌های پیش دربارهٔ دو دریافت متفاوت مسکویه رازی و ابن سینا سخن گفته‌ایم؛ در این فصل، از دو طرح مشترک آنان برای بسط حکمت عملی سخن می‌گوییم، اما بار دیگر باید این نکته را یادآوری کنیم که اگرچه مسکویه در تدوین اخلاق مدنی، کمابیش، به مبنای اخلاق ارسطویی وفادار مانده بود، اما او نیز مانند ابن سینا در رساله‌ای در تقسیم حکمت و توضیح انواع آن، طرحی عرضه کرد که با دیدگاه ابن سینا، در رساله فی اقسام العلوم العقلیة مطابقت داشت. با این همه، در تأکید بر همسانی‌هایی که میان دو طرح ابن سینا و مسکویه رازی در توضیح اقسام حکمت عملی وجود دارد، نباید راه اغراق پیمود، زیرا ابن سینا با ادغام حکمت عملی در بخش «الهیات» شفاء به نوعی طرحی را که خود در فی اقسام العلوم العقلیة عرضه کرده بود، بسط داد، اما مسکویه رازی - که در اخلاق ایران‌شهری و در اخلاق مدنی ارسطویی مانده بود - در رساله ترتیب السعادات تنها به عرضه کردن طرحی از حکمت عملی بسنده کرد و در جهت بسط و تدوین آن طرح نیز اقدامی نکرد. اقدام خواجه نصیر طوسی و روش او در

بحث از حکمت عملی از چنان اهمیتی برخوردار بود که می‌توان تدوین اخلاق ناصری را نقطه آغاز دوره‌ای جدید در تاریخ حکمت عملی دانست و در تاریخ حکمت عملی دو دوره پیش و پس از تدوین اخلاق ناصری را تمیز داد. در نخستین سده‌های دوره اسلامی، در قلمرو حکمت عملی در ایران، چنان‌که پیشتر گفتیم، دو فیلسوف ایرانی، ابونصر فارابی و مسکویه رازی، هر یک، از دیدگاه ویژه‌ای، به تدوین فلسفه سیاسی و اخلاق و تأمل در مباحث آن پرداختند، بی‌آن‌که منظومه‌ای از نوع اخلاق ناصری خواجه نصیر و اخلاق جلالی جلال‌الدین دوانی تدوین کرده باشند. وانگهی، اگرچه مسکویه رازی و ابن سینا طرحی از منظومه‌ای «بسته» عرضه کردند، اما در بسط و تدوین این منظومه حکمت عملی گامی برنداشتند.

تاریخ‌نویسان در سوانح احوال خواجه نصیر طوسی و پیوندهای ناروشن او با مغولان روایت‌های گوناگون و پرتعارض بسیار آورده و موافقان و مخالفان خواجه، از سر مهر و کین، سخنان فراوانی گفته‌اند که مجال باز گفتن آن سخنان، در این‌جا، فراهم نیست. در این‌که خواجه، چه نقشی در زندگی سیاسی زمانه خود و بویژه در سقوط فرمانروایی اسماعیلیان و زوال دولت خلافت ایفاء کرده است، جای آن دارد که در فصلی از تاریخ اندیشه سیاسی در ایران و در پیوند با مسائل عمومی تحول اندیشه از عصر زرین فرهنگ ایران به دوره مغول پژوهشی اساسی صورت گیرد. این بخش از تاریخ اندیشه و نیز تاریخ دنیای اسلام و تنش‌ها و کشمکش‌های درونی آن، پیکارهای صد و هفتاد ساله پادشاهی اسماعیلیان نزاری با چیرگی خلافت بغداد و همراهی نظریه پرداز بزرگ شیعی، خواجه نصیر طوسی، با مغولان و ترغیب اینان به پایان بخشیدن به کار خلافت پانصد ساله عباسیان و نیز فرمانروایی اسماعیلیان و دعوت جدید، از عمده‌ترین مباحث تاریخ و تاریخ اندیشه در این دوره است که تاکنون، به دور از تعصبات و جدای از موضع‌گیری‌های مهرآمیز و کینه‌توزانه تاریخ‌نویسان اهل سنت و راویان شیعی مذهب، موضوع پژوهشی

جَدّی قرار نگرفته است.^۱ به هر حال، جالب توجه است که فیلسوف و اندیشمند اخلاقی بزرگ و شخصیت پیچیده‌ای مانند خواجه نصیر طوسی، در آغاز، در قلعه قُهستان، به خدمت شیعیان اسماعیلی درآمد و به یکی از نظریه پردازان بلندپایه آنان تبدیل شد، اما هم‌او، چنان‌که از تاریخ‌ها برمی‌آید، در مقام نظریه‌پردازی اسماعیلیان، در خدمت ناصرالدین، محتشم اسماعیلیان، و در حصار قلعه قُهستان، زمانی که روزگار مساعدی می‌یافت، به توطئه‌ای نیز دست می‌یازید تا به خدمت خلیفه عباسی بار یابد و با افشای توطئه از سوی وزیر خلیفه، که او نیز مردی شیعی بود، و پیوستن خواجه به خدمت خلیفه را تهدیدی به مقام خود تلقی می‌کرد، توطئه نافرجام، بیشتر از آن‌که سبب‌ساز باشد، سبب‌سوز شد و خواجه از چاله قُهستان به چاه قلعه کهن‌دز و الموت فروافتاد.^۲ در چنین شرایطی، طبیعی است که خواجه از فروپاشی دستگاه دعوت جدید به دست هلاکوخان مغول استقبال کرده و تا جایی که می‌توانست زمینه آن را فراهم کرده باشد. خواجه، در خدمت خان مغول و همراه با او، اگر نه همدل، فاصله دردناک و غرقه به خون میان قلعه‌های متلاشی شده اسماعیلیان تا بصره و بغداد را، که ناهمواری‌هایی فراهم آمده از پشته‌های پیکرهای کرور کرور زن و کودک از دم تیغ آبداده مغولان گذشته داشت، پیمود و در رایزنی با مغولان و عرضه کردن رهنمودهایی هم‌چون جواز نمدمالی خلیفه مدعی زعامت مسلمانان به دست هلاکویی که ملحد به شمار می‌آمد، ابایی نداشت - امری که برای وجدان مسلمان سده هفتم هجری به هیچ وجه توجیهی نمی‌توانست داشته باشد. یکی از نویسندگان شرح حال خواجه در توجیه این عمل او می‌نویسد که «باید این نکته را متوجه بود که،

۱. متأسفانه در این باره هنوز تحقیق تاریخی مهمی صورت نگرفته است. دو تألیف فارسی زیر به‌رغم برخی اطلاعات تاریخی که در آن‌ها آمده است، نوشته‌هایی فاقد اهمیت‌اند: محمد مدرس رضوی، احوال و آثار خواجه نصیر طوسی؛ محمد مدرس زنجانی، سرگذشت و عقاید فلسفی خواجه نصیر طوسی.

۲. رشیدالدین فضل‌الله همدانی، جامع‌التواریخ، به کوشش بهمن کریمی، ج. دوم، ص. ۶۹۷ و بعد؛ نیز و صاف‌الحضرة، تاریخ و صاف، ج. اول، ص. ۳۰ و بعد.

چنان‌که این امر از نظر یک نفر سنی متعصب، ذنب لایغفر است، از نظر یک نفر شیعی مذهبی که به مسئلهٔ خلافت معتقد نیست و خاندان آل عباس را غاصب حق آل محمد می‌داند، نه این‌که گناه نیست، بلکه تقرب به یزدان و احراز اجر و ثواب است. و خواجه طوسی مردی شیعی مذهبی بوده و مبادرت به این عمل را تکلیف شرعی و وظیفهٔ مذهبی خود می‌دانسته است.^۱ اما این سخن بیشتر از آن‌که از توضیحی دربارهٔ نظر خواجه نسبت به خلافت برآمده باشد، ریشه در دریافتی جدید از مناسبات سیاسی دارد و باید به دقت مورد ارزیابی قرار گیرد.

بدیهی است که بحث بر سر رفتار خواجه نصیر و داوری کارهای او نیست. خواجه یکی از بزرگ‌ترین فیلسوفان و دانشمندان و نیز از بلندآوازه‌ترین کارگزاران حکومتی دوره‌ای از تاریخ ایران است. از این‌رو، تجلیل هواداران شیعی خواجه و مخالفت‌های ستیزه‌جویانهٔ نویسندگانی از اهل سنت و جماعت از او، امروز، تنها از نظر تاریخ کلام جالب توجه است. بنابراین، داوری دربارهٔ مقام خواجه و نظرات کلامی او از دیدگاه تاریخ علم کلام در تمدن اسلامی را نباید به داوری دربارهٔ رفتار خواجه تعمیم داد. داوری دربارهٔ رفتار خواجه، به عنوان عمل اجتماعی و سیاسی یکی از برجسته‌ترین متکلمان و شارحان فلسفه در دورهٔ اسلامی ایران، بیشتر از آن‌که صرفاً داوری دربارهٔ رفتار فردی بوده باشد، بحثی دربارهٔ نسبت عمل و نظر در دوره‌ای از تاریخ ایران است که با یورش مغولان آغاز شد. قصد ما، در این مختصر، داوری در رفتار سیاسی خواجه نیست، بویژه این‌که آگاهی و دانسته‌های ما به گزارش‌های مهرآمیز و کینه‌توزانهٔ تاریخ‌نویسانی محدود می‌شود که در درستی بنیاد نوشته‌های آنان تردیدهای بسیار می‌توان روا داشت. البته، حتی اگر می‌توانستیم آگاهی دقیق و درستی از آنچه به واقع بر خواجه گذشته است، به دست آوریم، می‌بایست از چنین داوری خودداری

۱. مدرس رضوی، همان، ص. ۴-۸۳.

می‌کردیم، زیرا زمانه‌ی خواجه، با همه‌ی ویژگی‌های آن، برای همیشه، به سر آمده است، اما خواجه نصیر طوسی، جدای از شخصیت فردی، در دوره‌ای از تاریخ ایران، منش و رفتاری عام و یا دست‌کم قابل‌تعمیم داشته است و در بررسی دیدگاه‌های نظری خواجه نمی‌توان این وجه از رفتار خواجه را نادیده گرفت. تردیدی نیست که اگر خواجه تنها وزیری در سیرت اهل سیاست می‌بود، می‌بایست رفتار و منش او را به محک معیارهای سیاسی می‌زدیم و با ضابطه‌های اخلاق سیاسی می‌سنجیدیم، اما خواجه، افزون بر این‌که یکی از برجسته‌ترین نظریه‌پردازان مذهب تشیع بود، مهم‌ترین رساله‌ی اخلاق فلسفی دوره‌ی اسلامی، یا به سخن دیگر، رایج‌ترین و پرآوازه‌ترین کتاب در حکمت عملی، را نیز تدوین کرده است. پرسش اساسی این است که سوانح زندگی سیاسی خواجه نصیر با جایگاه بلند مردی که بر تارک تاریخ علم و دانش و بویژه «مدیریت علمی» ایرانی می‌درخشد، چه نسبتی دارد؟

دامنه‌ی این پرسش بنیادین را نمی‌توان تنها به مورد خواجه نصیر طوسی محدود کرد. رساله‌های خواجه را نیز مانند همه‌ی نوشته‌های دوران قدیم می‌توان از دیدگاه‌های متفاوت تفسیر کرد و با تکیه بر برخی از فقرات این رساله‌ها از موضع خواجه دفاع یا از او انتقاد کرد. برخی از مفسران نوشته‌های خواجه به چنین کوششی دست زده‌اند، اما به نظر نمی‌رسد که رفتار شخصیت پیچیده‌ای مانند خواجه را بتوان جدای از تاریخ نسبت عمل و نظر در سده‌های متأخر دوره‌ی اسلامی مورد بررسی قرار داد. از این‌رو، معنای رفتار خواجه و برخی از فقرات مهم اخلاق ناصری را – که بر حسب معمول، نظر مفسران رساله‌های خواجه را جلب نکرده است – ناچار، باید در متن عمومی دگرگونی‌های اندیشه در سده‌هایی از تاریخ دوره‌ی اسلامی مورد بررسی قرار داد که شکاف میان عمل و نظر ژرفای بی‌سابقه‌ای پیدا کرده بود و چنان‌که پایین‌تر خواهیم گفت خواجه یکی از نخستین نویسندگانی بود که اشاره‌ای به این مطلب کرده است. این مشکل، اگر بتوان بیان درست و کمابیش دقیقی از آن عرضه کرد، می‌تواند پرتوی بر یکی از پیچیدگی‌های تاریخ اندیشه

سیاسی در دوره اسلامی ایران بیندازد. با یورش مغولان، نظریه تعادل شرع و عقل - که در عصر زرین فرهنگ ایران بر پایه استقلال مبنای عقل تدوین شده بود - جای خود را به ترکیبی از طریقت و شریعت داد و در غیاب ضابطه عقل رخنه‌ای در هماهنگی وجوه متنوع اندیشه در ایران افتاد. در فصل‌های دیگر این دفتر، با اندک تفصیلی، به این مباحث اشاره کرده‌ایم، اما از باب طرح پرسش باید بگوییم که از پی‌آمدهای از میان رفتن ضابطه عقلی و این‌که، بویژه در دوره‌ای که به دنبال یورش مغولان آغاز شد، ضابطه شرع شرعی جانشین استقلال مبنای عقل شد، پدیدار شدن تنش‌هایی در نظام فکری بود که رفع آن تنش‌ها با امکانات ترکیب شریعت- طریقت عملی نبود. بدین سان، دوره‌ای در تاریخ اندیشه در ایران آغاز شد که ژرف‌تر شدن شکاف میان عمل و نظر و بی‌معنا شدن بسیاری از وجوه اندیشه را می‌توان از مهم‌ترین پی‌آمدهای آن دانست. چنین می‌نماید که خواجه نصیر طوسی یکی از پرآوازه‌ترین نمایندگان فکری این دوره بود که، با تدوین رساله‌هایی با مبانی نظری گوناگونی در اخلاق، در قلمرو «حکمت عملی»، پایان دوره تعادلی را که در زیر لوای عقل ایجاد شده بود، اعلام کرد، اما این نکته درباره دیدگاه‌های نظری خواجه جالب توجه است که اگرچه او، به گونه‌ای که پایین‌تر از اخلاق ناصری خواهیم آورد، به شکاف میان نظر و عمل، در محدوده «حکمت عملی» یونانی، التفات پیدا کرده بود، ولی به هر حال، توضیح منطق حکمت عملی نظری با مبانی نظری خواجه امکان‌پذیر نبود. توضیح معنای رفتار خواجه در سیاست عملی و منطق شکاف نظر و عمل نیازمند نظریه‌ای درباره دگرگونی‌های تاریخ اندیشه در ایران است و بدیهی است که تدوین چنین نظریه‌ای از محدوده صرف موافقت و مخالفت با او و تبعات ادبی- تاریخی مرسوم ایران‌شناسی بسی فراتر می‌رود.

در «مقدمه قدیم» اخلاق ناصری، خواجه در بیان چگونگی تحریر کتاب می‌گوید که در حضرت بزرگوار شهریار کامکار، ناصرالحق و الدین، خسرو جهان، شهریار، محتشم فُهستان، ذکری از کتاب تهذیب الاخلاق استاد فاضل و

حکیم کامل، ابوعلی مسکویه می‌رفت که «تهذیب اخلاق ساخته است و سیاق آن بر ایراد بلیغ‌ترین اشاراتی در فصیح‌ترین عبارتی پرداخته ...»^۱ خواجه در ادامه سخن خود می‌نویسد: «بر لفظ گهربار، با این بنده هوادار، خطاب رفت که این کتاب نفیس را به تبدیل کسوت الفاظ و نقل از زبان تازی با زبان پارسی تجدید ذکری باید کرد. چه اگر اهل روزگار که بیشتر از حلیت ادب خالی‌اند، از مطالعه جواهر معانی چنان دفتری به زینت فضیلتی حالی شوند، احیای چیزی بُود، هر چه تمام‌تر.»^۲ خواجه، به دو دلیل، از امتثال فرمان شهریار خودداری می‌کند و در توضیح عذر خود می‌افزاید که، از سویی، مسکویه رازی در رساله خود معانی شریف را چنان هنرمندانه در جامه الفاظ لطیف پوشانده است که ارباب خرد جدا کردن این از آن را که عین مسخ معنا و کلام است، طیره عقل خواهند دانست: ترجمه تهذیب‌الاخلاق از عربی به فارسی تبدیل قبایی فاخر به لباس عبارتی واهی است که مسکویه بر بالای معانی اخلاق دوخته و این عرض خود بردنی بیش نیست، زیرا «معانی بدان شریفی از الفاظی بدان لطیفی که گویی قبایی است بر بالای آن دوخته سلخ کردن و در لباس عبارتی واهی نسخ کردن، عین مسخ کردن بُود و هر صاحب طبع که بر آن وقوف یابد، از عیب‌جویی و غیب‌گویی، مصون نماند.»^۳ دیگر این‌که تهذیب‌الاخلاق، چنان‌که از عنوان آن بر می‌آید، رساله‌ای در اخلاق است و در آن رساله به دو باب از باب‌های سه‌گانه حکمت عملی اشاره‌ای نشده است. از آن‌جا که باگذشت زمان، حکمت عملی به فراموشی سپرده شده است، ترجمه رساله مسکویه کافی نخواهد بود و باید، با افزودن دو باب دیگر، در تدبیر منزل و سیاست مُدُن، به ترجمه فارسی رساله مسکویه، کتابی جامع در حکمت عملی تدوین شود. خواجه می‌نویسد که اگرچه تهذیب‌الاخلاق «مشمول بر شریف‌ترین بابی است از ابواب حکمت عملی، اما از دو قسم دیگر خالی است، یعنی از حکمت مدنی و حکمت منزلی،

۱. خواجه نصیر طوسی، «مقدمه قدیم اخلاق ناصری»، ص. ۱۷-۲۵.

۲. همان‌جا. ۳. نصیر طوسی، همان، ص. ۲۴-۵.

و تجدید مراسم این دو رکن نیز که به امتدادِ روزگار اندراس یافته است، مهم است و بر مقتضای قضیهٔ گذشته، واجب و لازم؛ پس، اولی آن که ذمه به عهدهٔ ترجمهٔ این کتاب مرهون نباشد و تقلد طاعت را به قدر استطاعت، مختصری در شرح تمامی اقسام حکمت عملی، بر سبیل ابتداء، نه شیوهٔ ملازمت اقتداء، چنان که مضمون قسمتی که بر حکمت خُلقی مشتمل خواهد بود، خلاصهٔ معانی کتاب استاد ابوعلی مسکویه را شامل بُود، مرتب کرده آید و در قسم دیگر از اقوال و آراء دیگر حکما مناسب فن اول، نمطی تقریر داده آید.^۱

خواجه نصیر طوسی، در ادامهٔ سنت ابن سینایی، طرحی را که او برای حکمت عملی، درافکنده بود، ضمن این که به زبان پارسی تجدید ذکری از کتاب استاد ابوعلی مسکویه می‌کند، با تکمیل طرح ابن سینا، در حکمت عملی، تجدید مراسم دو رکن دیگر حکمت عملی را نیز که به امتداد روزگار اندراس یافته بوده است، وجههٔ همت خویش قرار می‌دهد و این امر را، چنان که خود تأکید می‌کند، «بر سبیل ابتداء» انجام می‌دهد و نه «شیوهٔ ملازمت اقتداء»، یعنی این که خواجه در تدوین رساله‌ای در حکمت عملی نه به تقلید از حکمای پیشین، بلکه «بر سبیل ابتداء» عمل کرده است تا کتابی جامع همهٔ باب‌های حکمت عملی و شامل سخنان فیلسوفان در اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مُدُن تحریر کند. این ادعای خواجه را باید از نزدیک مورد بررسی قرار داد، زیرا تجدید مراسم حکمت عملی، «بر سبیل ابتداء»، از سوی خواجه نصیر، تنها به یک معنا درست می‌نماید و این نکته باید به درستی درک شود تا جایگاه او در مجموعهٔ تحول حکمت عملی روشن شود. ادعای خواجه از این نظر درست است که او، نخستین بار، طرح ابن سینا در حکمت عملی را در رساله‌ای مستقل بسط می‌دهد، اما هم او، در تکمیل این طرح، از موادی سود می‌جوید که، به طور عمده، به میراث اندیشهٔ فلسفی یونانی تعلق دارد. به سخن دیگر، خواجه تنها در تکمیل طرح ابن سینا «بر سبیل ابتداء» عمل

۱. نصیر طوسی، همان، ص. ۲۵.

می‌کند، در حالی که در اقدام ابتکاری خود در بسط طرح حکمت عملی «شیوه ملازمت اقتداء» به پیشینیان را در پیش گرفته و سخنان آنان را نقل کرده است: به اجمال، می‌توان گفت که ادعای عدم تقلید، از سوی خواجه، تنها در محدوده بسط طرح ابن سینا و تکمیل تهذیب الاخلاق مسکویه رازی درست است و گر نه، چنان‌که از بیان خود خواجه نیز خواهیم آورد، همه حکمت عملی خواجه، در بهترین حالت، تقلیدی از آراء فیلسوفان پیشین است که، پایین‌تر، درباره پی‌آمدهای این تقلید در تحول حکمت عملی بحث خواهیم کرد.

اگر خواجه نصیر طوسی، با این دیباچه کوتاه، به عنوان فیلسوفی اخلاقی، به جمع و تدوین کتابی در اخلاق پرداخته بود، می‌توانست جایی در تاریخ حکمت عملی داشته باشد، اما بدیهی است که جایگاه او در این تاریخ چندان پراهمیت نمی‌بود. جایگاه خواجه، در تاریخ حکمت عملی، از این حیث، پراهمیت است که در واقع، اخلاق ناصری، خاستگاه بی‌معنا شدن حکمت عملی است، هم‌چنان‌که رفتار سیاسی و نیز اندیشه او سرآغاز تثبیت نظری جدایی نظر و عمل در دوره اسلامی است. فقرات نقل‌شده در بالا را از مقدمه قدیم اخلاق ناصری، آوردیم که خود خواجه آن را در مقدمه نسخه‌ای که پس از فروپاشی دستگاه اسماعیلیان الموت برای تقدیم اخلاق ناصری به هلاکوخان تنظیم کرده، نیاورده است. خواجه نصیر، پس از سقوط دولت اسماعیلیان، مقدمه کتاب را نو و به اسم پادشاه عالم، هلاکو، کرد و در همان‌جا ماجرای پنهان تحریر کتاب اخلاق ناصری را به عیان بازگفت: تحریر این کتاب، که موسوم است به اخلاق ناصری، در وقتی اتفاق افتاد که [مُحَرَّرِ آن] به سبب تقلب روزگار، جلای وطن، بر سبیل اضطرار، اختیار کرده بود و دست تقدیر او را به مقام خُطَّه قُهستان پای‌بند گردانیده، و چون آن‌جا، به سببی که در صدر کتاب مسطور است، در این تألیف شروع پیوست ... جهت استخلاص نَفْس و عرض، از وضع دیباچه بر صیغتی موافق عادت آن جماعت، در ثنا و اطرای سادات و کبرای ایشان - و اگرچه آن سیاق مخالف عقیدت و مبین

طریقت اهل شریعت و سنت است - چاره نبود، به این علت، کتاب را خطبه بر وجه مذکور ساخته شد.^۱ در این فقره، خواجه با اعراض از گذشته اسماعیلی خود، به بهانه این که به سبب تقلب روزگار، جلای وطن اختیار کرده بوده است، تعلق خاطر خود به تشیع امامی را نیز به سکوت برگزار کرده و این بار، شاید، از بد حادثه و به سبب این که تکلیف دیانت رسمی، با آغاز کار مغولان در ایران، هنوز روشن نشده بود، در نهایت ابهام، از «طریقت اهل شریعت و سنت» سخن به میان می آورد تا دیدگاه کلامی و مذهب مختار خود را آشکار نکرده باشد. پیش از این، خواجه، در رساله کوتاهی با عنوان «نموداری از صورت اعتقاد و شمه‌ای از شرح حال خود که بر رأی حقیقت‌نمای مجلس عالی سلطان‌الدعاة و الوزراء دام‌عالیاً» عرضه داشته بود تا «آن بارگاه معلمی که منبع افادات اسرار حکمت و مظهر انوار رأفت است، تشریف ارشاد و تنبیه بر صواب و خطا و استقامت و انحراف به قدر استعداد [آن] بنده کمترین، ارزانی فرمایند و به آنچه صلاح کار او، اقتضاء کند، دیناً و دنیاً اشارات رساند».^۲ به تفصیل گفته بود که چون، پس از فراغت از تحصیل علم کلام، «جز معرفت احوال ارباب مقالات، فایده‌ای دیگر نیافت، از آن نفور شد» و به حکمت پرداخت و آن را علمی شریف و بسیار فایده یافت.^۳ به نظر خواجه علم کلام فایده‌ای جز آگاهی از سخنان متعارض و متناقض متکلمان نداشت. در حالی که اهل حکمت اهل رأی بودند و مقتضای عقل را مبنای امور می دانستند، ویژگی اهل حکمت، در نزد خواجه آن بود که «عقل را در معرفت حقایق، مجالی خاص می دهند و بر تقلید وضعی معین، اجبار نمی کنند، بل بنای مذهب، بر مقتضای عقل می نهند، در اکثر احوال الهی ما شاء الله».^۴ خواجه می افزاید که پس از تأمل بسیار در حکمت و غور در سخنان فیلسوفان، دل او بر «مقالات ایشان قرار نگرفت و قواعد اهل حکمت را در معرفت حق و علم مبدأ و معاد ناستوار یافت، چه عقل از احاطه به

۱. ناصری، ص. ۳۴۵. ۲. خواجه نصیر طوسی، مجموعه رسائل، ص. ۳۶.

۳. نصیر طوسی، همان، ص. ۳۹. ۴. همان جا.

واهب عقل و مبادی قاصر است و ایشان چون به نظر و عقل خود مغرورند، در آن وادی خطا می‌کنند و، برحسب ظنون و خوش‌آمد، عقل را در معرفت آنچه نه در حد اوست استعمال می‌کنند.^۱ از آن‌جا که خواجه در این شرح حال خود نوشت آورده، به آسانی می‌توان دریافت که گرایش او به اسماعیلیان و این‌که توانسته است، رساله‌هایی در بیان اندیشه اسماعیلی تحریر کند، از موضع نقادانه وی در باب عقل و این اندیشه بنیادین برمی‌خیزد. در دوره‌ای از زندگی خود، خواجه نصیر نیز مانند همه اهل باطن پای چوبین استدلال را در معرفت حق و علم مبدأ و معاد سخت بی‌تمکین می‌دانست. عقل، پیوسته، از احاطه به واهب عقل قاصر خواهد بود، در حالی‌که اهل تأویل و تعلیم اسماعیلی، به درستی، گفته‌اند که «بی‌تعلیم معلمی و اکمال مکملی به حق رسیدن ممکن نیست».^۲ البته، این موضع‌گیری، در باب عقل و اهل حکمت، منحصر به خواجه نصیر طوسی نیست، بلکه درک فلسفه یونانی، با توجه به تفسیر نوافلاطونی آن و سیطره اندیشه عرفانی و چیرگی خردستیزی آن، با خردگرایی فلسفه یونانی، بویژه، همزمان با یورش مغولان و آغاز دوره انحطاط دانش‌های عقلی، راه را بر چنین نتیجه‌گیری هموار کرده بود.

به هر حال، خواجه در مقدمه جدید اخلاق ناصری، با توجه به اوضاع و احوالی که پیش آمده، با اعراض از گذشته اسماعیلی خود، با ذکر این‌که سیاحت آنان مخالف عقیدت و مباین اهل شریعت و سنت است، تشیع خود را نیز در پشت حجاب تقیه پنهان می‌کند. پایین‌تر، بار دیگر به تأثیری که خواجه از اندیشه اسماعیلی پذیرفته است، باز خواهیم گشت، اما پیش از آن باید برخی دیگر از فقرات مقدمه جدید اخلاق ناصری را مورد تأمل قرار دهیم. خواجه به دنبال فقره‌ای که از مقدمه جدید در شرح سبب تحریر اخلاق ناصری آورده شد، در توجیه این‌که تغییر مقدمه کتاب، موجب دگرگونی متن آن نیست، می‌گوید: «به حکم آن‌که مضمون کتاب، مشتمل بر فنی از فنون حکمت است

۱. نصیر طوسی، همان، ص. ۴۰. ۲. همان‌جا.

و به موافقت و مخالفت مذهبی و نخلتی، تعلق ندارد، طلاب فواید را با اختلاف عقاید به مطالعه آن رغبت افتاد و نسخه‌های بسیار از آن کتاب در میان مردم منتشر گشت. بعد از آن، چون لطف کردگار، جلّت اسماءه، به واسطه عنایت پادشاه روزگار، عمّت معدلتّه، این بنده سپاس‌دار را از آن مقام نامحمود مخرجی کرامت کرد، چنان یافت که جمعی از اعیان افاضل و ارباب فضایل این کتاب را به شرف مطالعه خود مشرف گردانیده بودند و نظر رضای ایشان رقم ارتضاء بر آن کشیده، خواست که دیباچه کتاب را که بر سیاقی غیر مرضی بود، بدل گرداند تا از وصمت آن که کسی به انکار و تغییر مبادرت نماید، پیش از وقوف بر حقیقت حال و ضرورتی که باعث بوده بر آن مقال، بی‌ملاحظه معنی لعلّ له غدراً و انت تلوم خالی ماند. پس، به موجب این اندیشه، این دیباچه، بدل آن تصدیر کرد. اگر ارباب نُسَخ که بر این کلمات، واقف شوند، مُفْتَح کتاب را با این طرز کنند، به صواب نزدیک‌تر باشد.^۱ آنچه خواجه در توجیه تبدیل مقدمه اخلاق ناصری می‌گوید، و این که کسانی از اهل تحقیق در فلسفه دوره اسلامی، برحسب عادت، بی‌هیچ توجهی، اساس این استدلال را بدیهی تصور کرده‌اند، باید از نزدیک مورد تأمل و بررسی قرار داد. آنچه درباره دریافت ارسطو از اخلاق و سیاست در فصل‌های پیشین آورده شد، می‌تواند ما را در درک درست جایگاه اخلاق و سیاست در نزد فیلسوفان یونانی و بسط اندیشه یونانی در دوره اسلامی یاری رساند. پیدایش اندیشه فلسفی در دوره یونانی، چنان که در فصل نخست به اجمال آورده شد، به دنبال نوعی عرفی شدن حیات سیاسی یونانی انجام شد که جدایی اسطوره و اندیشه عقلی، از سویی، و پایان یافتن فرمانروایی پادشاهانی که قدرت آنان از اندیشه اساطیری منبث بود و ظهور شهرهای یونانی، از سوی دیگر، از ویژگی‌های آن به شمار می‌آمد. اخلاق و سیاست در نزد فیلسوفان یونانی، و بویژه ارسطو، اخلاق انسان یونانی و سیاست شهرهای یونانی است و اگر

ارسطو اخلاق را چونان دیباچه‌ای بر سیاست قرار می‌دهد، معنای درست سخن او و جایگاه این پیوند میان سیاست و اخلاق با توجه به همین توضیح قابل درک است. بنابراین، اخلاق و سیاست، در نزد ارسطو، دانش‌هایی از سنخ دانش‌های نظری، مانند مابعدالطبیعه، طبیعیات و ریاضیات نیستند که در این مورد خاص، موضوع آن دانش نظری کنش فردی و جمعی افراد انسانی در همهٔ مکان‌ها و زمان‌ها بوده باشد. بدین سان، ارسطو، مانند مفسران متأخر آثار خود، حکمت را به عملی و نظری تقسیم نکرد؛ در نظر او، فلسفه تنها می‌تواند نظری باشد، در حالی که اخلاق و سیاست، اگرچه تأملی نظری در کنش فردی و جمعی انسان است، اما موضوع دانشی به نام «حکمت عملی» نیست. با توجه به پژوهش‌های فلسفی جدید دربارهٔ اندیشهٔ سیاسی ارسطو، در این جا به دو دلیل اساسی، گذرا، اشاره می‌کنیم: دلیل نخست، به سرشت «موضوع» اخلاق، در نزد ارسطو مربوط می‌شود. با توجه به تفسیری که یکی از مفسران معاصر، در دو کتاب دربارهٔ اندیشهٔ ارسطویی عرضه کرده است، می‌توان گفت که نظام اخلاقی و سیاسی ارسطویی به تحلیل چنان کنشی فردی و جمعی می‌پردازد که ویژگی اساسی آن عدم ضرورت و وجود صدفه و تضاد است^۱ و، از این رو، اخلاق و سیاست، به خلاف دانش‌های نظری، به معنای دقیق کلمه نمی‌تواند، چنان‌که خواجه ادعا می‌کند، فنی از فنون حکمت بوده و به موافقت و مخالفت مذهبی و نحلتی تعلق نداشته باشد.

دلیل دوم، به سرشت طرح سیاسی ارسطو مربوط می‌شود. طرح سیاسی ارسطو، چنان‌که از رساله‌های اخلاق نیکوماخی و سیاست می‌توان دریافت، تأملی نظری در نظام‌های سیاسی است و حاصل این تأمل نظری، در نظام‌های سیاسی، باید در دسترس سیاستمداران و قانونگذاران قرار گیرد تا بتوانند به بهترین وجهی برای شهری معین به قانونگذاری بپردازند. بنابراین، اگرچه بحث در اخلاق و سیاست، با تأملی نظری آغاز می‌شود، اما غایت و شیوهٔ

1. Pierre Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote : Essai sur la problématique aristotélicienne*, p. 499 sq.

کاربرد این تأمل نظری در محدوده شهری معین انجام می‌پذیرد و، درست به همین دلیل، ارسطو اخلاق را نه دانشی مستقل، بلکه چونان دیباچه‌ای بر سیاست می‌داند که تأملی در سامان شهری ویژه و معین است، در حالی که از دیدگاه ارسطو، موضوع فلسفه نمی‌تواند موضوعی خاص باشد.^۱ به سخن دیگر می‌توان گفت که اخلاق نیکوماخسی و سیاست ارسطو تأملی از دیدگاه فلسفی – یا در محدوده اندیشه فلسفی – در اخلاق و سامان شهروندی است، اما این تأمل فلسفی در اخلاق و سیاست، برابر دریافت ارسطویی، جزئی از حکمت یا «فنی از فنون حکمت» نیست. سخن خواجه، در توجیه تبدیل مقدمه قدیم اخلاق ناصری، با تکیه بر سنتی بیان شده است که در آن اندیشه فلسفی فیلسوفان یونانی و بویژه ارسطو، در تفسیرهای نوافلاطونی متأخر، در مسیر متفاوتی افتاد و معنایی جز معنای آغازین آن پیدا کرد. در چنین وضعیتی و با جمعی که در دوره مسیحی با شریعت عیسوی انجام شد و در درون آن منظومه فکری جایی برای صدفه و تضاد وجود نداشت، میان این درک جدید و آنچه ارسطو به عنوان پایه‌های نظری اراده آزاد انسانی و نیز درباره رایزنی به عنوان بنیاد مناسبات شهروندی بیان کرده بود، نسبتی وجود نداشت.^۲

پیش از ارسطو، افلاطون نیز دریافت ویژه‌ای از خدا و ارتباط آن با جهان و انسان عرضه کرده بود که با عمل و اراده آزاد انسانی سازگار بود. افلاطون، در جمهور، در مقام مخالفت با این پندار عمومی که خدا را علت همه امور انسانی می‌داند، می‌گوید که «به خلاف عقیده عموم، خداوند چون خوب است، علت همه امور نیست، بلکه تنها بخش کوچکی از آنچه برای انسان رخ می‌دهد از جانب خداوند است.»^۳ بدیهی است که چنین دریافتی از رابطه

1. Richard Bodeüs, *Le philosophe et la cité*, p. 78-80.

2. Pierre Aubenque, *La prudence chez Aristote*, p. 64 sq.; p 106 sq. «... sans la contingence, l'action des hommes serait impossible...» p. 106.

3. *R*, II, 376 b.

میان خدا و انسان در نظر افلاطون با تفسیرهای نوافلاطونی و مسیحی سازگار نمی‌توانست باشد. در حالی که در نظر فیلسوفان یونانی، عمل و اراده آزاد انسانی، توجیهی با توجه به رابطه خاص میان ضرورت و امکان و خدا و انسان داشت، برای حکمای دوره مسیحی و اسلامی که همه دانش‌های نظری را در الهیات حل و ادغام می‌کردند، از سویی، بحث درباره سیاست، به معنای یونانی آن، وجهی نمی‌توانست داشته باشد و، از سوی دیگر، اخلاق، در واقع، به تهذیب الاخلاقی تبدیل شد که غایت آن، سامان شهروندی نبود. سخن خواجه، مبنی بر این که مضمون کتاب او در حکمت عملی است و به موافقت و مخالفت مذهبی و نحلتی مشروط نیست، ناشی از فلسفه دوره اسلامی است و بدیهی است که این دریافت به این دوره از بسط فلسفه تعلق دارد و با فلسفه، چنان که فیلسوفان یونانی توضیح داده بودند، سازگار نیست. وانگهی، خواجه حکمتی را که خاص دوره اسلامی است، مستقل از هر مذهب و نحلتی می‌داند. بدین سان، خواجه با توجیهی که در مقدمه جدید اخلاق ناصری، در تداوم سنتی که با ابن سینا تثبیت شده بود، می‌آورد، راهی را هموار می‌کند که به بی‌معنایی کامل حکمت عملی در دوره اسلامی منجر می‌شود.

خواجه نصیر طوسی، در مقدمه اخلاق ناصری، که هم‌زمان با تحریر شرح حال خودنوشته او که بیشتر، فقره‌ای از آن آوردیم، حکمت عملی را بر پایه دو مبنای متفاوت «وضع و طبع» یا عقل و شرع استنتاج می‌کند و می‌نویسد که «مبادی مصالح اعمال و محاسن افعال نوع بشر که مقتضی نظام امور و احوال ایشان بود، در اصل یا طبع باشد یا وضع».^۱ حکمت عملی، دانش مصالح حرکات ارادی و افعال صنایع نوع انسانی و «مؤدی به نظام احوال معاد و معاش ایشان» است و مبدأ آن، طبع است و «تفصیل آن، مقتضای عقول اهل بصارت و تجارب ارباب کیاست بود و، به اختلاف ادوار و تقلب سیر و آثار، مختلف و مبدل نشود».^۲ اما احوال معاد و معاش را می‌توان بر مبنای وضع نیز

۱. ناصری، ص. ۴۰-۱.

۲. ناصری، ص. ۴۰.

بنیاد کرد که «اگر سبب وضع اتفاق رأی جماعتی بود بر آن، آن را آداب و رسوم خوانند و اگر سبب اقتضای رأی بزرگی بود، مانند پیغمبری یا امامی، آن را نوامیس الهی گویند ... و چون مبدأ این جنس اعمال، مجرد طبع نباشد، وضع است، به تقلب احوال و تغلب رجال و تطاول روزگار و تفاوت ادوار و تبدل ملل و دُول در بدّل افتد. و این باب از روی تفصیل، خارج افتد از اقسام حکمت؛ چه نظر حکیم مقصور است بر تتبع قضایای عقول و تفحص از کلیات امور که زوال و انتقال بدان متطرق نشود و به اندراس ملل و انصرام دُول مندرس و مبتدل نگردد و از روی اجمال، داخل مسائل حکمت عملی باشد.»^۱ خواجه نصیر طوسی، این سخن را که حکمت در کلیات امور بحث می‌کند و، بنابراین، حکمت عملی با اندراس ملل و انصرام دُول از میان نمی‌رود، در حالی که سه صنف نوامیس الهی، یعنی عبادات و احکام، مناکحات و معاملات و حدود و سیاسات - که آن‌ها را «علم فقه خوانند» - با دگرگونی زمانه و تحول اوضاع و احوال در بدّل می‌افتد، بنابر مشرب حکما بیان کرده است. این سخن، با بحث کلامی وی، در باب نوامیس الهی، درست در نمی‌آید. خواجه، به مقتضای مذهب مختار خود، شریعت پیامبر اسلام را ناسخ شرایع می‌داند، می‌گوید که این «شریعت تا بقای خلق در دار دنیا باقی خواهد بود.» البته، خواجه که تعارضی میان عقل و نقل نمی‌بیند، می‌افزاید که «اگر نقل، معلوم گردد که معارض عقل افتد و محتاج به تأویل بود، از انکار احتراز باید کرد و در حکم آن توقف نمود، تا سرّش معلوم گردد.»^۲ اما به هر حال، حکمت یونانی را عام و غیرقابل تبدیل و فقه را خاص دوره‌ای و قابل تبدیل دانستن، با نظر کلامی خواجه سازگار نیست.

بحث خواجه، درباره‌ی ارتباط میان شریعت و حکمت، نه تنها در مقایسه‌ی اخلاق ناصری با نوشته‌های کلامی وی متعارض و ناهماهنگ به نظر می‌رسد، بلکه با دقت در مقدمه‌ی جدید اخلاق ناصری و متن قدیم آن نیز می‌توان

۱. همان‌جا. ۲. خواجه نصیر طوسی، فصول، ص. ۳۶.

ناسازگاری بنیادین میان سیاست شرعی و حکمت عملی را برجسته ساخت. به نظر ما، آنچه خواجه، در مقدمهٔ جدید اخلاق ناصری آورده است، با توجه به مبنای عقل و شالودهٔ نظری حکمت عملی است که از یونان به تمدن اسلامی انتقال یافته است، اما خواجه نصیر طوسی که در پایان عصر زرین فرهنگ ایران، در دورهٔ اسلامی، به اندیشهٔ فلسفی روی می‌کند که رابطهٔ میان حکمت و شریعت خلط شده و حدود و ثغور روشن آن دو از میان رفته است، ناگزیر در متن اخلاق ناصری و پیش از سقوط ایران زمین، بر اثر یورش مغولان و احساس نیاز به تجدید مقدمهٔ کتاب، برابر سنتی سخن می‌گوید که به امکان جمع میان حکمت عملی عقلی یونانیان و ظاهر شریعت، از سویی، و باطن شریعت در اندیشهٔ اسماعیلی، از سوی دیگر، باور دارد. در فقره‌ای که، بالاتر، مورد تفسیر قرار گرفت، دیدیم که خواجه مرزهای حکمت و شریعت را به درستی از یکدیگر تمیز داد و تأکید کرد که بحث حکمت عملی بحث عقلی است و التزام به شریعت در آن بحث نمی‌تواند لحاظ شود. مفهوم سخن خواجه، دربارهٔ در بدّل افتادن شریعت، با دگرگونی اوضاع و احوال زمانه، این بود که با سقوط اسماعیلیان، شریعت آنان نیز برافتاده است، اما آن سقوط و این برافتادن شریعت اسماعیلی به اعتبار حکمت عملی خواجه که بحثی بر مبنای «طبع» و بحثی عقلی است، خللی وارد نمی‌کند. بدیهی است که با تکیه بر «حکمت عملی» یونانیان می‌توان به اثبات چنین نظری پرداخت، اما با توجه به میل به جمع میان حکمت و شریعت که بویژه در دورهٔ مفسران نخستین فیلسوفان بزرگ ایرانی، ابونصر فارابی و ابوعلی سینا، ظاهر شد و شخصیت‌های جامعی به وجود آمدند که به یکسان اهل حکمت و شریعت بودند، مقدمهٔ جدید اخلاق ناصری نمی‌توانست قابل توجه باشد. خواجه، در مقدمهٔ جدید اخلاق ناصری پس از طرح دو شیوهٔ بحث در «مبادی مصالح و محاسن افعال نوع بشر که مقتضی نظام امور و احوال ایشان بود»،^۱ به تأکید

می‌گوید که کتاب اخلاق ناصری ناظر بر مسائل حکمت عملی است که از اقسام علوم حکمت به شمار می‌آید،^۱ اما آن‌جا که در مقاله سوم، در بحث مربوط به سیاست مُدن، «تعلق سیاست ملک و سیاست جماعت به یکدیگر» را مورد بحث قرار می‌دهد که، در واقع، اساسی‌ترین بحث فلسفه سیاسی است، به طور کلی، توجیهی را بر مبنای جمع میان حکمت و شریعت می‌آورد که نه تنها شالوده سخن خود خواجه، بلکه شالوده حکمت عملی یونانیان را نیز متزلزل می‌کند: «سیاسات، بعضی تعلق به اوضاع دارد، مانند عقود و معاملات، و بعضی تعلق به احکام عقلی، مانند تدبیر مُلک و ترتیب مدینه؛ و هیچ کس را نرسد که بی‌رجحان تمیزی و فضل معرفتی به یکی از این دو نوع قیام نماید، چه تقدّم او بر غیر، بی‌وسیلت خصوصیتی، استدعای تنازع و تخالف کند. پس، در تقدیر اوضاع به شخصی احتیاج باشد که به الهام الهی ممتاز بود از دیگران تا او را انقیاد نمایند، و این شخص را در عبارت قدما صاحب ناموس گفته‌اند و اوضاع او را ناموس الهی، و در عبارت محدثان او را شارع و اوضاع او را شریعت؛ و افلاطون در مقاله پنجم از کتاب سیاست، اشارت بدین طایفه بر این وجه کرده است که هُم اصحاب القوى العظيمة الفاتحة و ارسطاطاليس گفته است که هُم الذین عنایة الله بهم اکثر. و در تقدیر احکام به شخصی احتیاج افتد که به تأییدی الهی ممتاز بود از دیگران تا او را تکمیل ایشان میسر شود، و آن شخص را در عبارت قدما، مَلِكِ علی الاطلاق گفته‌اند و احکام او را صناعت مُلک، و در عبارت محدثان، او را امام و فعل او را امامت؛ و افلاطون او را مُدبّر عالم خواند و ارسطو انسان مدنی، یعنی انسانی که قوام تمدن به وجود او و امثال او صورت بندد»^۲

بحث خواجه، چنان‌که خود او می‌گوید، بحث عقلی در حکمت عملی و «سیاسات» است که به «روایت از حکمای متقدم و متأخر بازگفته می‌آید»^۳ اما در فقره‌ای که تمامی آن آورده شد، او، به هیچ وجه، به بحث عقلی

۱. ناصری، ص. ۴۲.

۲. ناصری، ص. ۲۵۲.

۳. ناصری، ص. ۴۱.

نمی‌پردازد. تصویری که خواجه از سیاست ارسطو دارد و تفسیری که از آن عرضه می‌کند، به طور کلی، بی‌معناست و دربارهٔ تفسیر «انسان مدنی» معلم اوّل به امام کمترین سخنی که می‌توان گفت، این است که خواجه غرض سیاست ارسطویی و وجه سخن و را به درستی در نمی‌یافته است.^۱ همین‌طور، دربارهٔ تفسیر او از اندیشهٔ تعقلی و سیاست افلاطونی، باید به اشاره بگوئیم که خواجه، مانند اغلب فیلسوفان و مفسران دورهٔ اسلامی، افلاطون را از مجرای اندیشهٔ اشراقی و نوافلاطونی می‌فهمد و، بنابراین، میان نظریهٔ امامت - بویژه در اندیشهٔ اسماعیلی - و فیلسوف - شاه افلاطونی، یکسانی و پیوندی برقرار می‌کند که به هیچ وجه موجه نیست. این سخن خواجه نصیر طوسی با آنچه در رسالهٔ اسماعیلی تصورات یا روضه التسلیم که در دورهٔ اسماعیلی‌گری خواجه نوشته شده است، سازگار و هماهنگ نیست. در نسخهٔ ویراسته‌ای از اخلاق ناصری که خواجه نصیر، پس از سقوط الموت، ترتیب داده، نشانه‌های فراوانی وجود دارد که اندیشهٔ او، حتی در دوره‌ای که از محبس قلعهٔ فُهستان رهایی یافته و به مذهب امامی بازگرویده بوده، در قلمرو حکمت عملی، تحت تأثیر اندیشهٔ اسماعیلی باقی مانده است. سبب آن امر، شاید، این باشد که تفسیر نوافلاطونی اندیشهٔ فلسفی افلاطون و خلطی که میان «شیخ یونانی» و ارسطو انجام شده بود، راه جمع میان حکمت یونانیان - به گونه‌ای که در تمدن اسلامی فهمیده شده بود - و نظرات باطنی اسماعیلی را چنان هموار کرده بود که خواجه نصیر - و همین‌طور بیشتر فیلسوفان و مفسران متأخر - نمی‌توانسته است، در آن قدم نگذارد. از مقایسهٔ میان نوشته‌های خواجه در

۱. به احتمال زیاد خواجه نصیر طوسی خود به خلط دو بحثی پرداخته است که ارتباطی به یکدیگر ندارند. ابوعلی مسکویه رازی در کاربرد واژهٔ «امام» به اخلاق نیکوماخی ارسطو (EN, 1134 b 1 sq) توجه دارد و از این نظر می‌توان گفت که کاربرد واژهٔ امام در رسالهٔ مسکویه به صِرفِ معنای اصطلاحی و دینی آن محدود نمی‌شود، اما این امکان نیز وجود دارد که با توجه به این که مسکویه، ایرانی زرتشتی، به تشیع گرویده بود، «امام» را به معنای اصطلاحی شیعی استعمال کرده باشد. تفصیل این بحث، پیش از این، فصل «اخلاق مدنی مسکویه» آمده است.

کلام مذهب امامی و اخلاق ناصری، و نوشته‌های اسماعیلی وی، چنین برمی‌آید که حکمت عملی خواجه، از بسیاری جهات، با اندیشه کلامی خواجه سازگار نیست، در حالی که گرایش اسماعیلی وی تأثیر ژرفی در اخلاق ناصری داشته است. در واقع، بحث امامت، به گونه‌ای که در روضه‌التسلیم آمده، هم چون «الگوی» است که خواجه نصیر، در تفسیر خود از ریاست مدینه فاضله، با دقت به کار گرفته و اندیشه یونانی «سیاست فاضله» را با امامت اسماعیلی جمع کرده است.^۱

۱. خواجه می‌نویسد: «سیاست فاضله ... که آن را امامت خوانند». ناصری، ص. ۳۰۰. درباره امامت و نبوت ر.ک. خواجه نصیر طوسی، تصوّرات یا روضه‌التسلیم، «تصور بیست و چهارم»، ص. ۱۰۱ و بعد؛ نیز ر.ک. خواجه نصیر طوسی، تجریدالاعتقاد همراه با شرح علامه جلی، ص. ۳۷۷ و بعد و ص. ۳۸۸ و بعد. خواجه در تصوّرات می‌نویسد: «و معنی امام و قائم هر دو یکی‌اند، اما مردم آن امام را قائم خوانند که در شریعت تصرف زیادت کند و چون قائم ظهور شکلی کند، یعنی دعوت فعلی کند و نه قولی، او را مالک‌الرقاب خوانند؛ و چون ظهور معنوی کند، یعنی دعوت، هم قولی کند و هم فعلی، او را مالک‌القلوب خوانند. چون مصلحت همه خلائق عالم هر وقت و هر زمان در آن باشد که ... می‌فرماید، وقتی باشد که مصلحت در آن داند که بر تخت جمشید نشیند و مملکت و گنج و خزانه بسیارش باشد و در دعوت خود که رحمت بزرگ‌ترین است، بر خلائق عالم بکشاید و با همه کس علی‌العموم حلم و رفق و مدارا فرماید و همکنان در عهد بزرگوار او مرتفع و نیکو حال باشند و وقتی باشد که از همه اسباب تحمّل مملکت و تنعم سلطنت تحاشی نماید و خلائق را در گرد دور امتحان افکند و محنت‌های شاقّه بر ایشان گمارد و با هیچ کس مجادله به کار ندارد و با دین و مملکت آن کند که کم‌دلی طاقت آن نیاورد، چنان‌که همه حقوق را از حقی ببرد و هیچ حقی نگذارد که او را به آن بتوان شناخت و آن گوید و کند که گوش در یابد و کندن چشم بر هم نهد. و از سخنان ایشان یکی این است ... امر، دشواری در پی دشواری است و پوشیده در پس پوشیده و درشتی در پس درشتی، یعنی کسی را عقل و فهمش نرسد که احتمال و امتحان آن کند، الا فرشته مقرب و پیغمبر مرسل و یا مؤمن موحد باشد که دل او را خدای تعالی به ایمان امتحان کرده باشد.» خواجه نصیر طوسی، تصوّرات، ص. ۱۹۹-۲۰۰. مقایسه شود با تصوّرات، ص. ۹۷: «... هر عاقلی و عالمی که به محقق وقت اقرار ندهد و از حد عقل و علمی که آن را به عقل و علم دارد، برنگذارد که آن کفر محض باشد ... زیرا که عقل او آن باشد شبیه بالعقل و لیست بعقل و عملش آن که آن من العلم لجهلاً». به هر حال، این‌که خواجه در مقدمه جدید اخلاق ناصری ادعا کرده است که تنها «دیبچه کتاب را که بر سیاحتی غیر مرضی بود، بدل گردانده» (ص ۳۵) و به این ترتیب تهمت اسماعیلی‌گری را از خود دور کرده است، نباید چندان جدی گرفت. کتاب اخلاق ناصری، شالوده‌ای اسماعیلی و باطنی دارد و با حذف برخی از فقراتی که در ظاهر اسماعیلی است، نمی‌توان کار را خاتمه یافته تلقی کرد. فقراتی از اخلاق ناصری و تصوّرات با فقراتی مشابه در اخلاق محتشمی که اندرنامه‌ای به قلم خواجه است، قابل مقایسه و تأمل است. خواجه نصیر طوسی، اخلاق

راهی را که خواجه نصیر طوسی در قلمرو حکمت عملی هموار کرد، در نهایت، به بی‌معنا شدن کامل حکمت عملی و توجیه نظری جدایی میان نظر و عمل می‌انجامید. او، در پایان مقدمهٔ اخلاق ناصری، به نکته‌ای اشاره می‌کند که، اگرچه، در ظاهر، بسیار بی‌اهمیت می‌نماید و شاید به همین دلیل، نظر مفسران را به خود جلب نکرده است، اما از دیدگاه تاریخ تحول حکمت عملی در دورهٔ اسلامی و تعارضی که مبنای عقل یونانی با مبنای شرع پیدا کرد، باید مورد توجه قرار گیرد. خواجه در این فقره، به صراحت، به بی‌معنایی حکمت عملی اشاره کرده و تأکید می‌کند که خود را متعهد صحت و سقم مطالب کتاب اخلاق ناصری نمی‌داند: «و پیش از خوض در مطلوب می‌گوییم، آنچه در این کتاب تحریر می‌افتد، از جوامع حکمت عملی، بر سبیل نقل و حکایت و طریق اخبار و روایت، از حکمای متقدم و متأخر بازگفته می‌آید، بی‌آن‌که در تحقیق حق و ابطال باطل شروعی رود، یا به اعتبار معتقد، ترجیح رأیی و تزییف مذهبی خوض کرده شود. پس، اگر متأمل را در نکته‌ای اشتباهی افتد یا مسأله‌ای را محل اعتراض شمرد، باید که داند محرّر آن صاحب عهدهٔ جواب و ضامن استکشاف از وجه صواب نیست.»^۱

نیازی به گفتن نیست که حکمت عملی اگر بخواهد مؤدی به عمل باشد، نمی‌تواند مطالبی را بر سبیل نقل و حکایت، از دیگر فیلسوفان، تکرار و از توجه به حق و باطل احکام اخلاقی اعراض کند، اما حکمت عملی خواجه نصیر طوسی، با توجه به سرشت آن و نیز سرشت اندیشهٔ خواجه که فرآورده‌ای از ترکیب کلام، فقه، عرفان، حکمت باطنی و فلسفهٔ یونانی بود، به ضرورت، نمی‌توانست مؤدی به عمل باشد. مشکل اساسی خواجه، آن بود که به خلاف نخستین فیلسوفان دورهٔ اسلامی، از فارابی تا مسکویه و ابن سینا، که شالودهٔ استواری از تأمل دربارهٔ رابطهٔ عقل و شرع برای اندیشهٔ خود فراهم آورده و با تفسیری عقلی از شریعت توانسته بودند جمعی میان حکمت و

محشمی، ص. ۲۳، بندهای ۲۸-۳۱؛ نیز ص. ۳۰، ص. ۳۵ و ص. ۱۳۷، بندهای ۱۲-۱۱.
۱. ناصری، ص. ۴۳. تأکید از ماست.

شریعت و عقل و نقل ایجاد کنند، تعادل ناپایدار حکمت و شریعت و عقل و نقل را به نفع شریعت از میان برد و بدیهی است که از دیدگاه کلام - و البته با توجه به عرفان خواجه، به صورتی که در رساله اوصاف الاشراف بیان شده است - حکمت عملی، بویژه با تأکیدی که در دوره متأخر بسط آن، بر تهذیب اخلاق شده بود، نمی‌توانست معنایی داشته باشد.^۱

حکمت عملی، به گونه‌ای که خواجه نصیر طوسی متکلم بر مبنای نسبت نسنجیده میان حکمت و شریعت و عقل و نقل تدوین کرد، به هر حال، ناگزیر می‌بایست به «لانه تضادها» تبدیل شود، زیرا، افزون بر این که نسبت عقل و نقل به درستی اندیشیده نشده بود، سیطره اخلاق بر بخش‌های دیگر حکمت عملی و عدم درک پیوند اخلاق و سیاست جز به بن بست تضادها رانده نمی‌شد. البته، تضادها تنها به قلمرو اندیشه خواجه نصیر مربوط نمی‌شود، بلکه دریافت نادرست خواجه از نسبت نظر و عمل، در قلمرو نظر، در واقع، بازتابی از شکاف نظر و عمل در قلمرو عمل بود: خواجه، به عنوان شخصیتی که، به ناچار، در دوره‌ای پرمخاطره از تاریخ ایران، با سیاستی درگیر بود که از بنیاد با حکمت عملی مبتنی بر تهذیب اخلاق نسبتی نمی‌توانست داشته باشد، به تبع درک نادرست خود، از روح زمانه و رابطه عمل و نظر، چنان عمل کرد که رفتار و کنش سیاسی او، نه توجیهی در قلمرو نظر داشت و نه خواجه را توان آن بود که با ترک قلمرو حکمت عملی راه برون‌رفتی در اندیشه سیاسی نویی برای تبیین و توجیه نظری رفتار و کنش سیاسی خود بیابد.^۲ بن بست

۱. خواجه نصیر طوسی در مقدمه رساله اوصاف الاشراف در سبب تألیف و ارتباط موضوع آن با کتاب اخلاق ناصری می‌نویسد: «محرر این رسالت و مقرر این مقالت، محمد الطوسی، بعد از تحریر کتابی که موسوم است به اخلاق ناصری و مشتمل است بر بیان اخلاق کریمه و سیاسات مرضیه بر طریقه حکما، اندیشه‌مند بود که مختصری در بیان سیر اولیاء و روش اهل ینش بر قاعده سالکان طریقت و طالبان حقیقت مبنی بر قواعد عقلی و سمعی و منبئی از دقایق نظری و عملی که به منزلت لب آن صناعت و خلاصه آن فن باشد، مرتب گرداند و اشتغال بدان مهم از اکثریت شوغل بی‌اندازه و موانع بی‌فایده میسر نمی‌شد و اخراج آن چه در ضمیر بود، از قوه به فعل دست نمی‌داد...» خواجه نصیر طوسی، اوصاف الاشراف، ص. ۲. مقدمه خواجه بر اخلاق محتشمی نیز از این دیدگاه جالب توجه است.

۲. بدیهی است که منظور از اندیشه نو اندیشه تجدد و دوران جدید نیست، بلکه

جدال موافقان و مخالفان خواجه، اعم از این‌که بر مبنای تتبعات تاریخی یا بر شالوده بحث‌های کلامی بوده باشد، به نوبه خود، بیانی از همین بی‌توجهی به خلأ نظریه‌پردازی در دوره متأخر اسلامی است. با یورش مغولان، افق‌های نوبی در برابر اخلاق، سیاست و تاریخ ایران گشوده شد که با معیارهای حکمت عملی ناشی از فلسفه یونانی قابل درک و بررسی نبود.

تأکید خواجه، بر تجدید مراسم حکمت عملی، در نهایت، تلاشی بیهوده در برابر وضعی بود که در آن حکمت عملی، به امتداد روزگار، اندراس یافته بود و در واقع، جایگاه خواجه، در حکمت عملی، با توجه به چنین تلاشی بی‌سرانجام قابل درک است. خواجه، در برزخ میان بی‌اعتبار شدن حکمت عملی و خلأ اندیشه سیاسی نو، به اندیشه و عمل می‌پرداخت و، از این‌رو، تجدید ذکر او از حکمت عملی به معنای تجدید مراسم اندیشه سیاسی نبود، هم‌چنان‌که رفتار و کنش سیاسی خواجه با معیارهای حکمت عملی مبتنی بر تهذیب اخلاق قابل سنجش نمی‌توانست باشد. بن‌بست جدال موافقان و مخالفان خواجه، اعم از متکلم و تاریخ‌نویس که به طور عمده در مآثورات و گزارش‌های تاریخی، در جستجوی توجیه، یا ردی، برای رفتار و کنش سیاسی او هستند، توضیحی جز این ندارد که آنان منطق رفتار سیاسی خواجه را با

تحولی است که سده‌هایی پس از خواجه و در مغرب سرزمین‌های اسلامی ابن خلدون به انجام رساند، اما باکمال تأسف، با مرگ ابن خلدون، که پیروی نداشت، آن تحول دنبال نشد. ابن خلدون کوشید تا با تأسیس نظریه‌ای بر پایه منطق پدیدارهای اجتماعی و سیاسی، خرد فلسفی دوره اسلامی را در مسیر جدیدی هدایت کند، اما به‌رغم گام بلندی که او برداشته بود، هیچ یک از پیروان وی نتوانستند نظام فکری نویسنده مقدمه را بسط دهند و تحولی اساسی در اندیشه دوره اسلامی ایجاد کنند. واکنش ابن خلدون در برابر تیمور لنگ، و این‌که به خلاف خواجه، که در خدمت مغولان قرار گرفت، ابن خلدون داهیانه از دادن هرگونه اطلاعی که می‌توانست دروازه‌های بخش‌هایی از سرزمین‌های غربی اسلام را بر روی تیمور باز کند، خودداری کرد، با تکیه بر همین درک نو از منطق پدیدارهای اجتماعی و سیاسی امکان‌پذیر شد. این رویارویی و بویژه این‌که ابن خلدون داهیانه از دادن هرگونه اطلاعی درباره وضع سوق‌الجیشی سرزمین‌های مغرب اسلامی به تیمور لنگ طفره رفته است، با رویارویی خواجه نصیر طوسی و هولاکو خان قابل مقایسه است. درباره اطلاعی که ابن خلدون در این باره می‌دهد ر. ک. عبدالرحمن ابن خلدون، التعریف، ص. ۳۶۶. برای ترجمه متن گزارش و توضیحی در این باره، والتر فیشل، ابن خلدون و تیمور لنگ، ص. ۷۴.

تکیه بر حکمت عملی او تبیین می‌کنند، در حالی که خود نویسندهٔ اخلاق ناصری، به تصریح، بی‌معنایی حکمت عملی را اعلام کرده بود. تبیین رفتار و کنش سیاسی خواجه در حکمت عملی پرتضاد اوست و این موضوع از مورد خواجه فراتر می‌رود: شکاف میان نظر و عمل، که پیشتر در عمل ایجاد شده بود، با خواجه، در قلمرو نظر، ژرف‌تر شد و توجیه نظری پیدا کرد. خواجه نصیر طوسی را، به لحاظ جایگاهی که در دانش‌های عقلی زمان خود داشت، می‌توان در شمار واپسین نمایندگان عصر زرین فرهنگ ایران آورد، اما با یورش مغولان دوره‌ای در تاریخ ایران آغاز شده بود که باید آن را دورهٔ زوال اندیشه و انحطاط تاریخی ایران خواند، سده‌هایی که آن را «قرون وسطای» ایران می‌خوانیم و از خلاف‌آمد عادت به دنبال عصر نوزایش تاریخ ایران آمد، ولی به سبب تعارض‌ها و تضادهایی که در نظام فکری و نیز در عمل خواجه وجود دارد، می‌توان او را فیلسوف دورهٔ انتقال از عصر زرین فرهنگ ایران به «قرون وسطای» خواند.

فصل نهم

دانشنامه فلسفی قطب‌الدین شیرازی

خواجه نصیر طوسی اندیشمند دوره گذار از واپسین سده عصر زرین فرهنگ ایران به سده‌های تاریکی بود که با یورش مغولان آغاز شد و تا برآمدن صفویان ادامه پیدا کرد. در دوره‌ای که خواجه نصیر طوسی واپسین نماینده فلسفی آن بود، اگرچه خللی جدی در ارکان نظام فلسفی ابونصر فارابی افتاد، اما هنوز بنیان عقلانی آن یکسره دستخوش زوال نشده بود. با یورش مغولان، رخنه‌ای بی‌سابقه در بنیان کاخ خردورزی ایرانی افتاد و آن را به لانه موران و ماران تبدیل کرد. این نکته درباره جایگاه خواجه نصیر طوسی در تاریخ فلسفه در ایران و مقام او جالب توجه است که او، اگرچه در بسیاری از دانش‌های زمان سرآمد دوران بود، اما نه مانند ابن سینا و نه هم‌چون شاگرد بلاواسطه خود، قطب‌الدین شیرازی، اندیشمندی دانشنامه‌ای نبود. با تأمل در انتظام و انسجام فقراتی که خواجه از مطالب رساله‌های فیلسوفان پیشین در اخلاق ناصری آورده است، می‌توان گفت که او التفاتی به تضادهایی که پیش از او در طرح دانشنامه‌وار ابن سینا پدیدار شده بود، پیدا کرده بود، اما از آن‌جا که همه بخش‌های حکمت نظری و عملی را در نظامی بسته بسط نمی‌داد، نتوانست آن تضادها را در منظومه فلسفی خود مطرح و حل کند. او نه در درون یک منظومه فلسفی، بلکه از دیدگاه‌های گوناگون، در نوشته‌هایی متفاوت و در دوره‌هایی از زندگی علمی خود، درباره وجوه متنوع اندیشه در دوره اسلامی به تأمل پرداخت و به این اعتبار در مقایسه با شاگرد خود و نیز نویسندگانی که پس از او رساله‌هایی در حکمت عملی تحریر کردند، از

مرتبه‌ای بلند برخوردار است. باری، آنچه سعدی به مناسبتی درباره «همه قبیله خود» گفته بود، درباره قطب‌الدین شیرازی نیز راست می‌آید. پدر و عم قطب‌الدین طیب بودند؛ قطب‌الدین، در آغاز، از آنان حرفه طبابت آموخت و چون پدرش، ضیاء‌الدین مسعود، روی در نقاب خاک کشید، نزدیک به یک دهه در بیمارستانی که او به پزشکی اشتغال داشت، به طبابت مشغول شد، اما در نخستین دهه نیمه دوم سده هفتم برای کسب دانش رهسپار مراغه شد. پیش از آن، خواجه رصدخانه مراغه را به دستور خان مغول تأسیس کرده و همه سرآمدان دانش‌های نجومی و علوم وابسته به آن‌ها را در آن کانون علمی گرد آورده بود. در مراغه، قطب‌الدین به خدمت خواجه رسید و کتاب‌های بسیاری را در حکمت، هیأت و طب بر او خواند و در زمره اعضای مجمع رصدخانه ایلخانی درآمد. دل قطب‌الدین نیز مانند خواجه بر علم قال قرار نمی‌گرفت و، از این‌رو، نخست، در زمان اقامت در مراغه و، از آن پس، به دنبال فراغت از محضر خواجه، راه خراسان، عراق عجم، بغداد و روم را در پیش گرفت، به خدمت عارفان بسیاری رسید و در واپسین سال‌های زندگی جلال‌الدین رومی به حضور مولانا و نیز صدرالدین قونوی راه یافت و از همین صدرالدین اصول طریقت فراگرفت. قطب‌الدین، افزون بر این‌که در دانش‌های دقیقه زمان، مانند طب و هیأت، دست داشت، در حکمت مشایی و اشراق نیز شارحی برجسته بود، و هم‌چنان‌که اهل طریقت به شمار می‌آمد، در شرعیات نیز به مرتبه‌ای رسیده بود که به گزارش وصاف‌الحضره اقصی‌القضات خوانده می‌شده است.

قطب‌الدین شیرازی، در حدود یک دهه پیش از مرگ خود - که به سال ۷۱۰ در تبریز روی داد - دانشنامه‌ای شامل همه دانش‌های زمان فراهم آورد، آن را *دُرَّةُ التَّاجِ لِغُرَّةِ الدَّبَاجِ* نامید و به امیر دَبَاج، فرزند فیل شاه، از شاهزادگان مازندران تقدیم کرد. این کتاب مفصل، به خلاف دانشنامه‌ی علایی ابن سینا که به علوم عقلی اختصاص داده شده، دانشنامه‌ای شامل دانش‌های عقلی، نقلی و ادبی است و قطب‌الدین بسیاری از علوم را با چنان تفصیلی آورده که هر فصلی از

دانشنامه او در حکم رساله‌ای مستقل است. اهمیت قطب‌الدین شیرازی در حکمت عملی را که موضوع ماست، در این است که او با اقتدای به خواجه نصیر طوسی طرحی را که ابن سینا در رساله فی اقسام العلوم العقلية در طبقه‌بندی سه بخش حکمت عملی درانداخته بود، دنبال کرده، اما به خلاف پیشینیان «علوم دینی» را نیز به آن‌ها افزوده است. عمده مطالب و مهم‌ترین مباحثی که در «اصل دوم از فصل سوم» ذرّة التاج در تقسیم علوم به نظری و عملی آمده، از رساله یادشده ابن سینا و ملاحظاتی که در این باره در اخلاق ناصری خواجه آمده، گرفته شده و قطب‌الدین شیرازی مطالبی را نیز درباره «تقسیم علوم غیر حکمی به علوم دینی و غیر دینی» بر آن افزوده است. قطب‌الدین، در آغاز، علم نظری را به دو علم تقسیم می‌کند: نخست، علمی که مانند «علم هیأت افلاک و علم حساب و اخلاق»، نسبت آن‌ها به ملّت‌ها در مکان‌ها و زمان‌های مختلف تغییر پیدا نمی‌کند و دیگر آن‌که نسبت آن تغییر می‌یابد، هم چون «فقه شریعتی از شرایع کی زمانی محفوظ ماند به نسبت با اشخاصی معین و آن‌گاه متبدل شود». به گفته قطب‌الدین، اهل اصطلاح این قسم از علوم را به خلاف گروه نخست، که حکمت نامیده می‌شوند، «حکمت نخوانند» و به مصداق آیه وَ مَنْ يُؤْتِي الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا «افضل قسمی العلوم ... و احکم آن» است.^۱ در «اصل سوم» از همان فصل سوم، قطب‌الدین، پس از تعریف حکمت – «که در عرف اهل معرفت عبارت بود از دانستن چیزها جنانک باشد و قیام نمودن به کارها جنانک باید، به قدر استطاعت، تا نفس انسانی به کمالی کی متوجه آن است، برسد» – آن را با توجه به دو غایتی که در تعریف آمده است – «جنانک باشد و جنانک باید» – و نظر به این‌که «علم تصور حقایق موجود ... فی نفس الامر» و عمل «ممارست حرکات ... از جهت إخراج آنج در حیث قوت باشد»، حکمت را به دو جزء نظری و عملی تقسیم می‌کند.^۲ بحث درباره حکمت نظری و اقسام آن

۱. ذرّة ۱، ص. ۱۵۱.

۲. ذرّة ۱، ص. ۱۵۲.

موضوع بحث ما نیست، اما تفصیل نظر قطب‌الدین دربارهٔ حکمت عملی با توجه به آنچه پیش از این گفته‌ایم و به لحاظ توضیحی که دربارهٔ دگرگونی‌های حکمت عملی می‌آوریم، دارای اهمیت است. او در تعریف حکمت عملی می‌نویسد: «و آن دانستن مصالح حرکات ارادی و افعالِ صناعی نوع انسانی بُوذ بر وجهی کی مؤدی بوذ به نظام احوال معاش و معاد ایشان و مقتضی رسیدن به کمالی کی متوجه‌اند به سوی آن.»^۱

قطب‌الدین شیرازی، نخست، حکمت عملی را به گونه‌ای که پیشینیان نیز گفته بودند و با توجه به این‌که افعال ارادی انسان ناظر بر فرد، گروهی کوچک در محدودهٔ منزل یا جماعتی از مردمان شهری است، به سه بخش تهذیب اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مُدُن تقسیم و مطابق اسلوب اهل فلسفه آن‌ها را تعریف می‌کند، اما آن‌گاه، بی‌آن‌که اشاره‌ای به سخن ابن سینا در رسالهٔ فی اقسام العلوم العقلیة کرده باشد، این قید را نیز بر آن می‌افزاید که بعضی سیاست مدن یا «حکمت مدنی [را] به دو قسم کرده‌اند»: نخست، «آنچ به مُلک تعلق دارد و آن را علم سیاست خوانند» و دیگر، «آنچ تعلق به نبوت و شریعت دارد و آن را علم نوامیس خوانند».^۲ وجه سخن ابن سینا را ما پیش از این توضیح داده‌ایم، اما قطب‌الدین توضیح نمی‌دهد که این «علم نوامیس» چه نسبتی با سیاست مدن دارد و در دنبالهٔ مطلب به نوشتهٔ خواجه نصیر در اخلاق ناصری بر می‌گردد که در تقسیم حکمت عملی از «علم نوامیس» بحثی به میان نیاورده بود. در این بحث، خواجه به رساله‌هایی از فارابی و بویژه به تهذیب‌الاخلاق ابوعلی مسکوبهٔ رازی نظر داشت و علم نوامیس را عین فقه می‌دانست که مبنای آن، به خلاف حکمت، وضع است و نه طبع. اجمال سخن قطب‌الدین را در این مورد آوردیم؛ این‌جا قطب‌الدین، بار دیگر، به همان مطلب بر می‌گردد و عین عبارت خواجه را با اندک تصرفی در آن می‌آورد. قطب‌الدین شیرازی در جزء نخست عبارت دربارهٔ مبنای وضع حکمتِ عملی که فیلسوفان

۲. دُرَّةٔ ۱، ص. ۱۶۰.

۱. دُرَّةٔ ۱، ص. ۱۵۹.

دوره اسلامی بر پایه نوشته‌های یونانیان ترتیب داده بودند، می‌نویسد: «مبادی مصالح اعمال و محاسن افعال نوع بشر کی مقتضی نظام امور و احوال ایشان بود، در اصل یا طبع باشد یا وضع. اما آنج مبدأ آن طبع بود، آن است کی تفصیل آن مقتضاء عقول اهل بصارت و تجارب ارباب کیاست بود و به اختلاف ادوار و تقلب سیر و آثار، متخلف و متبدل نشود و آن اقسام حکمت عملی است کی یاد کرده‌اند.»^۱ قطب‌الدین شیرازی، به تبع خواجه نصیر طوسی، که در اخلاق ناصری، به عنوان اهل فلسفه، تمایزی میان مبنای طبع و وضع وارد کرده بود، به نوعی به «قانون طبیعی» اعتقاد دارد و حُسن و قبحی را که عقل بر مبنای طبع در می‌یابد، عقلی و تغییرناپذیر می‌داند. بر عکس، مبنای وضع، که ناشی از «اتفاق رأی جماعتی» است، مانند آداب و رسوم، مؤدبانه به احکام عقلی و طبیعی و تغییرناپذیر نیست، بلکه با گذر زمانه و زوال دولت‌ها تغییر می‌پذیرد و منسوخ می‌شود. قطب‌الدین به نقل از خواجه می‌نویسد: «و اما آنج مبدأ آن وضع بود، اگر سبب وضع اتفاق رأی جماعتی بود بر آن آن را آداب و رسوم خوانند و اگر اقتضاء رأی بزرگی بود، مانند پیغامبری یا امامی، آن را «توامیس الهی» خوانند.»^۲ پیش از این درباره خواجه نصیر طوسی گفته‌ایم که اگرچه خود او، در عمل، به مفاد این عبارت اعتقاد داشت و به عنوان اهل فلسفه، مبنای طبع را در عمل رعایت می‌کرد، اما، در نظر، نمی‌توانست از این دیدگاه دفاع کند. تردیدی نیست که خواجه، به عنوان اهل فلسفه، به مبنای طبع اعتقاد داشت و تغییر دولت‌ها و آداب و رسوم ادوار گوناگون را نیز به چیزی نمی‌گرفت. با بررسی عمل «اجتماعی-سیاسی» خواجه می‌توان دریافت که دیانت او در محدوده صرف عقل فهمیده می‌شده است و او اگرچه اهل دیانت و متکلم اسماعیلی-امامی بود، اما، به هر حال، مبنای طبع عقل را با مبنای وضع شرع سودا نمی‌کرد. قطب‌الدین، با اقتدای به خواجه، در عبارتی که موضوع بحث ماست، سخن استاد خود را تکرار می‌کند

۱. دُرّةٔ ۱، ص. ۱۶۱. ۲. همان‌جا.

که به گفتهٔ او «اهل بصارت» حُسن و قبح را بر مبنای طبع در می‌یابند و آن را به صورت حکمت عملی تدوین می‌کنند، در حالی که «اتفاق رأی جماعتی» جز آداب و رسومی که با دگرگون شدن زمانه تغییر می‌پذیرد، نمی‌تواند باشد، اما این نکته در آن عبارت شگفت‌انگیز است که خواجه در اخلاق ناصری و قطب‌الدین در دُرَّةُ التاج «پیامبر و امام» را از سنخ «جماعت» و قوانین آنان را از سنخ آداب و رسوم می‌دانند. «سبب اقتضاء رأی» پیامبر و امام، بر مبنای وضع، احکامی است که خواجه و قطب‌الدین «نوامیس الهی» - که «علم فقه» متکفل آن است - خوانده و آن را مانند حکمت عملی عقلی به سه علم تقسیم کرده‌اند. «یکمی، آنچه راجع با هر نفسی بُوذ به انفراد، مانند عبادات و احکام آن؛ و دوم، آنچه راجع با اهل منازل بوذ به مشارکت، مانند مناکحات و دیگر معاملات؛ و سیم، آنچه راجع با اهل شهرها و اقلیم‌ها بوذ، مانند حدود و سیاسات. و این نوع را علم فقه خوانند.»^۱ علم فقه، به عنوان علم نوامیس الهی، «از اقسام حکمت»، که مبنای آن طبع است، نیست و قطب‌الدین، در دنبالهٔ همین مطلب، دربارهٔ نوامیس الهی و اعمالی که از آن‌ها ناشی می‌شود، تأکید می‌کند که «مبدأ این جنس اعمال» وضع است و، از این رو، «با تقلب احوال و تغلب رجال و تطاول روزگار و تفاوت ادوار و تبدل ملل و دول در بدل» می‌افتد و منسوخ می‌شود، در حالی که «نظر حکیم مقصور است بر تتبع قضایاء عقول و تفحص از کلیات امور»، و، بنابراین، «داخل در مسائل حکمت عملی» است که «زوال و انتقال بدان متطرق نشود و به اندراس ملل و انصرام دول مندرس و متبدل نگردهد».^۲

بیشتر گفته‌ایم که قطب‌الدین شیرازی، در بیان اقسام حکمت، افزون بر آنچه خواجه نصیر طوسی در اخلاق ناصری در این باره آورده بود، از رسالهٔ فی اقسام العلوم العقلیة نیز سود جسته و برابر نظر ابن سینا «علم نوامیس» را نیز به عنوان بخش دوم سیاست مُدُن آورده است. اگر نظر ابن سینا را مبنی بر

۱. همان‌جا. ۲. دُرَّةُ ۱، ص. ۱۶۲.

این‌که بخشی از «حکمت مدنی» به «مُلک تعلق» دارد و بخش دیگر به نبوت، بپذیریم - هم‌چنان‌که به نظر می‌رسد نویسندهٔ *دُرّة التاج* پذیرفته است - در این صورت، ناچار، باید مبنای «علم نوامیس» را طبع دانست و آن را از سنخ حکمت عملی عقلی به شمار آورد. این سخن با توجه به مبنایی که ابن سینا در «الهیات» شفاء پذیرفته بود، وجهی دارد و به نظر می‌رسد که خواجه نصیر طوسی الثفاتی به پی‌آمدهای سخن ابن سینا و تعارض آن با مبنای حکمت عملی یونانی پیدا کرده بود و، از این حیث، آگاهانه، اخلاق ناصری را بر پایهٔ رساله‌هایی از ابونصر فارابی و ابوعلی مسکویه تحریر کرده است تا تعارضی میان مبنای طبع و وضع، به گونه‌ای که او در آغاز رسالهٔ خود آورده است، ظاهر نشود. از این رو، می‌توان گفت که اگرچه خواجه به تعارض میان مبنای متفاوت بحث خود و ابن سینا در واپسین فصل «الهیات» شفاء الثفات پیدا کرده بود، اما متعرض آن نشده است، زیرا خواجه تا جایی که برای او امکان داشت، از مجرای رساله‌های فارابی و ابوعلی مسکویه، به مبنای یونانی وفادار مانده بود. قطب‌الدین شیرازی، در آغاز دانشنامهٔ مفصل خود، از سویی، با اقتدای به سخن ابن سینا «نبوات» و «علم نوامیس» را بخشی از حکمت عملی عقلی می‌داند و، از سوی دیگر، در تمایز میان دو مبنای متفاوت طبع و وضع، از خواجه تبعیت می‌کند. بدین سان، قطب‌الدین، در جایی، مانند ابن سینا، «علم نوامیس» را از اقسام حکمت عملی می‌داند و، آنگاه، به تبع خواجه، «نوامیس الهی» را مانند «آداب و رسوم» قابل نسخ می‌داند، بی‌آن‌که به تعارضی که در سخن او وجود دارد، الثفاتی پیدا کرده باشد. افزون بر این، مقدمات بحث قطب‌الدین، به گونه‌ای که در این صفحات می‌آوریم، بر پایهٔ دیباچه‌ای است که تفصیل آن در آغاز *دُرّة التاج* آمده است، در حالی‌که بحث او در بخش حکمت عملی کتاب نسبتی با طرح مقدماتی قطب‌الدین ندارد، زیرا قطب‌الدین، در این بخش از کتاب، از مبنای ابن سینا و فیلسوفان سیاسی و اخلاقی، از ابونصر فارابی تا خواجه نصیر طوسی، تبعیت نمی‌کند، بلکه چنان‌که خواهیم گفت، به گواهی بخش حکمت عملی *دُرّة التاج*، قطب‌الدین سیاست‌نامه‌نویسی

است که از نظر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران اهمیتی ندارد. قطب‌الدین شیرازی از نخستین نمایندگان دوره‌ای از تاریخ اندیشه در ایران بود که در آن، چنان‌که رضا داوری، به درستی، گفته است، «صوفیان به متفکران قوم تبدیل شدند»^۱ و دریافتی از عرفان زاهدانه مبنای همه نظام‌های اندیشه در ایران قرار گرفت. گفتیم که خواجه نصیر را باید حلقه واسط میان عصر زرین فرهنگ ایران و دوره تقاطعی دانست که با یورش مغولان آغاز شد. هم‌او، اگرچه در رساله‌های چندی نظام‌هایی متفاوت از اخلاق با مبناهای متفاوت مطرح کرد، و اگرچه خواجه نیز در آغاز سراسیمه خلط مبانی قرار داشت، اما او از مبناهای متفاوت نتایج یکسانی نمی‌گرفت و توان این را داشت که، به عنوان مثال، در رساله‌ای مانند اخلاق ناصری، کمابیش، یکسره فیلسوف حکمت عملی بماند. در دوره‌ای که با یورش مغولان آغاز شد، و قطب‌الدین را می‌توان یکی از نخستین نمایندگان آن دانست، تمایز مبانی متفاوت از میان رفت و، در واقع، با دریافتی از عرفان زاهدانه و سیطره آن بر همه شاخه‌های دانش‌های عملی و نظری، راه نظام واحدی از اندیشه هموار شد که عرفان زاهدانه اسوه تدوین و تفسیر آن بود. بدین سان، بخش حکمت عملی ذرّه‌التاج بیشتر از آن‌که تأملی در مدینه و مناسبات شهروندی باشد، مطابق الگوی اندیشه عرفانی، طرحی از نظام کشوری است که سلطان خودکامه، مانند خداوند یا دست‌کم، به عنوان خلیفه او، بر آن فرمان می‌راند و چنان‌که قطب‌الدین می‌نویسد: «نظام عالم بر سلطان موقوف است و باید که حکم آن سلطان بر همگان نافذ باشد تا نظام عالم باقی بماند».^۲ «قاعده چهارم از قطب سیم» ذرّه‌التاج به بحث درباره «سیاست مدنی» اختصاص دارد، اما قطب‌الدین همین بخش را با مقدمه‌ای «در فضیلت پادشاهی» آغاز و با ذکر دلایل عقلی و نقلی آن به آیه اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم استناد می‌کند و در تفسیر آن می‌نویسد که این آیه از سه وجه بر فضیلت

۱. رضا داوری، مقام فلسفه در تاریخ دوره اسلامی ایران، ص. ۲.

۲. ذرّه ۲، ص. ۱۶.

پادشاهی دلالت دارد. «اول آن است که مراد از "اولی‌الامر" پادشاهان و علماوند که اهل علم و قلم‌اند، زیرا که امر پادشاه به حکم سیف و سیاست بود و امر عالم به حکم قلم و فتوی، و این هر دو به یکدیگر بازسته‌اند؛ از آن روی که تا فتوای اهل علم نباشد، پادشاه سیاست نتواند کرد و تا سیاست پادشاه نباشد، فتوای اهل علم به نفاذ نرسد. و چون این هر دو به یکدیگر متعلق‌اند، بلکه به آن می‌ماند که هر دو یک چیز است، لاجرم، حق، سبحانه و تعالی، هر دو را در یک سلک کشید و گفت "و اولی‌الامر منکم". و چون پادشاه صاحب امر و مطاع باشد، هرآینه، فاضل‌تر باشد از مأمور و مطیع.»^۱ وجه دیگر در فضیلت پادشاهان، این است که در آیه یادشده، نبوت و پادشاهی در عرض هم آمده و به گفته قطب‌الدین، میان آن دو، «فرقی نیست جز به تقدیم و تأخیر»، هم‌چنان‌که فرق میان امر رسول و امر پادشاه جز «به تقدیم و تأخیر نیست». سومین وجه فضیلت پادشاهان نیز آمریت و قدرت مطلق آنان است، زیرا پادشاه «موجودی است قادر متصرف»، در حالی‌که رعیت، به عنوان «مأمور و محکوم»، در مقایسه با آمر و حاکم، «چون معدومی است که عاجز و بی‌تصرف بود». بدین سان، قطب‌الدین پادشاه را به عنوان خلیفه پیامبر، پس از خداوند و پیامبر، در مرتبه سوم قرار می‌دهد و البته، چنان‌که دیدیم، از باب تبرک، فتوای اهل علم را نیز در کنار آن قرار می‌دهد تا مشروعیت سلطنت مطلقه را توجیه کرده باشد.^۲

قطب‌الدین شیرازی از نظریه سلطنت، به عنوان مقام خلافت پیامبر، نتیجه می‌گیرد که پادشاهی باید با احترام به شریعت جمع شود. او در مخالفت با نظر کسانی که در امکان «جمع ملک و شرع» تردید می‌کردند و مصلحت حکومت را موافق مصالح شرع نمی‌دانستند، در مقام رفع این شبهه، که او آن را از القائات شیطان می‌داند، مورد ملک سلیمان نبی را یادآور می‌شود که «عظیم‌تر از ملک جمله ملوک جهان بود»، اما با این همه، سلیمان جز به

فرمان شرع عمل نمی‌کرد و «کاری به غیر شرع گزاردن او را ممکن نبودی»، هم‌چنان‌که خلفای راشدین نیز «در پادشاهی بر جاده شرع رفتند».^۱ مفهوم بنیادین رساله قطب‌الدین، مانند همه سیاستنامه‌ها، مفهوم عدل است که در نظر او جز اجرای احکام شرع نیست. نسبت پادشاه به رعیت، نسبت سر به بدن است و پادشاه باید به عنوان سر و رئیس مدینه از رعیت حراست کند و رعیت نیز وظیفه‌ای جز «تحمل اوامر و نواهی او» ندارد. «هر پادشاه که چنین نکند، ریاست او مجازی باشد و او را از سیادت جز نام نباشد».^۲ در واقع، این سیادت پادشاه و اجرای سیاست، چنان‌که قطب‌الدین از آیه لَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ استنباط می‌کند، معنایی جز به کیفر رساندن تبهکاران ندارد، و «سیاست اجراء عقوبت است بر جای مجرم و فایده آن حفظ و حراست خلق بود».^۳ این دریافت از سیاست از پی‌آمدهای نظریه سلطان ظلُّ الله است که قطب‌الدین نیز به تبع سیاستنامه نویسان سده‌های متأخر دوره اسلامی تکرار کرده است. او می‌نویسد: «نظام عالم صورت نیندد، بی‌آن‌که در میان خلق سلطانی باشد که مظلومان به جناب او پناه برند. چنان‌که در الفاظ نبوی، علیه السلام، آمده است که السُّلْطَانُ ظِلُّ اللَّهِ فِي الْأَرْضِ يَأْوِي إِلَيْهِ كُلُّ مَظْلُومٍ. و بدان که سلطان را از بهر آن به سایه مانند کرد که حرارت و سوزش ظلم و تعدی عظیم‌تر از حرارت و تابش آفتاب است، بل‌که عظیم‌تر از حرارت و تبش آتش است. و از این است که چون مظلومی از دست ظالمی متعدی روی بگریز آرد و آتشی پیش آید، پای در آتش نهد و باک نخورد. و چون حرارت و تابش ظلم و تعدی قوی‌تر است از حرارت آفتاب، پس، آن چنان‌که مرد در گرمای گرم از پیش آفتاب بگریزد و روی به سایه آرد تا آن حرارت از او زایل گردد، هم‌چنان گرم‌زده ظلم، چون روی به جناب پادشاه آرد، از تبش آن حرارت به واسطه عدل و انصاف پادشاه خلاص یابد».^۴ ضابطه سلطنت درست، در ذرة التاج، مانند همه سیاستنامه‌های دوره اسلامی، رعایت عدالت است و قطب‌الدین

۱. ذرة ۲، ص. ۱۶۸.

۲. ذرة ۲، ص. ۱۸۹.

۳. ذرة ۲، ص. ۱۸۸.

۴. ذرة ۲، ص. ۱۵.

شیرازی نیز بخش‌هایی از رساله خود را به توضیح عادلانه بودن سلطنت اختصاص داده است. شاه، نماینده خداوند بر روی زمین و سایه او بر روی رعیت است و هر خوبی و بدی که به رعیت و کشور می‌رسد، تابعی از عدل یا ظلم اوست. در صورتی «برکت در ولایت ظاهر» و «کار ولایت به نظام» می‌شود که «عدل و انصاف و نیکوکاری در ذات پادشاه متمکن باشد»، هم‌چنان‌که «دولت و قدرت و قوت و فتح و ظفر و نصرت بر اعداء دین و دولت و مُلک و ملت» جز به رعایت عدالت ممکن نخواهد شد.^۱ نسبت پادشاه و رعیت، برابر نظریه سلطنت در سیاستنامه‌ها، نسبت فرع به اصل است و پادشاه باید جانب رعیت را که اصل مُلک است، نگاه‌دارد تا فرع از آسیب در امان بماند. قطب‌الدین می‌نویسد: «پس، اصل اصل نگاه باید داشت تا فرع فرع بماند».^۲ یعنی پادشاه باید خود را فرع و رعیت را اصل بداند و این رعایت مراتب اصل و فرع جز از راه اجرای عدالت میان رعیت و رفتار برابر با آن‌ها امکان‌پذیر نمی‌شود. عدالت پادشاه، به خلاف عامه مردم، افضل از عبادت اوست، زیرا عالم جز به اجرای عدالت او نظام نمی‌گیرد و نظم برقرار نمی‌شود. عبادت عامه مردم ناظر بر مصالح عمومی نیست و «نفع آن [بر خود آنان] مقصور است»؛ هر عبادت آنان یک ثواب بیشتر ندارد، در حالی که برابر حدیث نبوی، «عدل یک روزه فاضل‌تر است از عبادت شصت ساله».^۳ قطب‌الدین می‌نویسد: «عدل سلطان فاضل‌تر است از عبادت و این معنی چنان‌که حدیث بر آن دلالت می‌کند، برهان عقلی هم بر آن دلالت می‌کند، چه عدل هم عبادت است، از آن روی که مأمور به است، چنان‌که فرمود: "ان الله یأمر بالعدل" و چون مأمور به بود، عبادت باشد. لکن عدل عبادتی است که نفع آن عام است، چه نظام عالم به آن منوط است و نیابت و خلافت حق است و سبب صیانت خلق است از هلاک و تبار، و موجب حفظ دماء و فروج است از اشتباه انساب و اختلاط میاه و غیر این‌ها از مصالحی که به عدل

۱. دُرّة ۲، ص. ۱۵۹.

۲. دُرّة ۲، ص. ۱۶۳.

۳. دُرّة ۲، ص. ۱۶۲.

پادشاه منوط است در حصر و عدّ نیاید.^۱ اگرچه قطب‌الدین نظریه سلطنت خود را از سیاستنامه‌های دوره اسلامی گرفته است، اما در جاهایی از رساله او تأثیر دریافت عرفانی اندیشه سیاسی ایرانشهری نیز به چشم می‌خورد. سلطنت ودیعه‌ای الهی، اما، در عین حال، باری گران بر گردن کسی است که به این مقام برگزیده شده است. غایت سلطنت تأمین راحتی و رفاه رعیت است و پادشاه جز با تحمل سختی‌های بسیار به انجام این وظیفه موفق نخواهد شد. قطب‌الدین درباره پیامبر اسلام نویسد که اراده کرده بود «ضعیف‌ترین امت خود» باشد و جبرائیل را - که اجازه خواست تا «گنج‌های دنیا همه را در حکم او» کند - از این کار منع کرد، زیرا «سیادت نباشد که مهتر در تنعم باشد و کهتر در رنج». قطب‌الدین در بیان سختی‌های پادشاهی می‌نویسد: «و هر که را بزرگی و سیادت و پادشاهی و امارت یابد، او را ترک تنعم دنیا نباید کرد. پوست تا دباغت نیابد، کمر مهتران را نشاید. درم و نگین تا کرات و مرآت ایشان را بر آتش و چرخ نگذرانند، انگشتی پادشاهان را نشاید. اسب تا رنج ریاضت نکشد، مرکوب پادشاه نگردد. ماه تا رنج سفر نکشد، از هلالی به بدری نرسد. هم‌چنین، آدمی تا رنج و مشقت و تعب و محنت نکشد، به مهتری و سیادت و پادشاهی نرسد و چندان‌که رنج بیش بیند، گنج بیش یابد.»^۲

«بخش حکمت عملی» دُرّة التاج، رساله‌ای در حکمت عملی یونانی است و قطب‌الدین شیرازی، در بخش‌هایی از آن، مباحثی را به ترجمه از رساله‌های فارابی و به نقل از اخلاق ناصری خواجه نصیر طوسی آورده است. قطب‌الدین، در این بخش‌ها بی‌آن‌که التفاتی به میانی نظری فارابی و خواجه داشته باشد، فقراتی از رساله‌های آنان را می‌آورد، هم‌چنان‌که در فصل‌های مقدماتی دُرّة التاج در طبقه‌بندی علوم، فقراتی از رساله ابن سینا را نقل و با دیدگاه‌های خواجه نصیر جمع کرده بود. به عنوان مثال، قطب‌الدین در فصل‌هایی که مطالبی را به نقل از رساله فصول متزعة فارابی با تکلف بسیار به فارسی

۱. دُرّة ۲، ص. ۱۵۸-۹. ۲. دُرّة ۲، ص. ۱۸۴-۵.

ترجمه می‌کند، دربارهٔ مَلِک در تداول فیلسوفان سیاسی می‌نویسد که او «مَلِک است به مهنت مَلِکی و صناعتِ تدبیر مُدُن و به قدرت بر استعمال صناعت ملکی، هر وقت که ریاستی بر مدینه بیاید، خواه مشتهر باشد به آن صناعت و خواه نه؛ بیابد آلائی که استعمال کند یا نه؛ بیابد قومی را که قبول کند از او، یا نه فرمان برند».^۱ قطب‌الدین، مانند فارابی، مقام مَلِک را از پزشک قیاس می‌گیرد که در حرفهٔ او نیز درمان بیماران شرط نیست و در صورت عدم مراجعهٔ بیماری به او «نه طب او ناقص شود». قطب‌الدین، با نقل این فقرات، متعرض این نکته نمی‌شود که فارابی به عنوان فیلسوفی شیعی «تسلط و قهر» را از شرایط پادشاهی خارج دانسته و مانند افلاطون آن را از پزشک قیاس گرفته بود که صناعت او نیز با قهر و غلبه نسبتی ندارد، اما قطب‌الدین شیرازی به مبنای شیعی امامت اعتقاد نداشت و نمی‌توانست حکم امامت معصوم را بر سلطنت آرمانی جاری کند. وانگهی، او در توضیح مقام سلطنت و تعریف آن از مبانی سیاستنامه‌نویسان تبعیت می‌کرد و بدیهی است که در نظریهٔ شاه ظلُّ الله سیاستنامه‌های دورهٔ اسلامی تصرف در امور سلطنت از لوازم آن است. بر عکس، به خلاف نظریهٔ فارابی، در نظریهٔ سلطنت مطلقه، نه تنها شاه باید در عمل در رأس حکومت قرار گرفته باشد، بلکه هیچ یک از اعمال او برای اعمال اقتدار شاهی توضیحی خردمندانه ندارد. فصل‌هایی از دُرَّة النَّاح که در آن‌ها نظریهٔ سلطنت سیاستنامه‌ها توضیح داده شده، انباشته از داستان‌هایی خیال‌پردازانه دربارهٔ کارهای خارق عادت شاهانی است که نسبت آن‌ها با بخش‌های دیگری از همان رساله که دیدگاه‌های فارابی در آن‌ها آمده است، به هیچ وجه، معلوم نیست. در واقع، در «بخش حکمت عملی» دُرَّة النَّاح، دو نظریهٔ موازی دربارهٔ سلطنت وجود دارد و در هیچ جایی از این کتاب نیز قطب‌الدین توضیحی دربارهٔ تعارضی که میان نظریهٔ فارابی - که ناظر بر شاهی آرمانی ایرانشهری و نظریهٔ امامت شیعی است - و نظریهٔ سلطنت مطلقه

۱. دُرَّةٔ ۲، ص. ۱۰۲؛ نیز ر. ک. فصول، فصل ۳۲.

سیاستنامه‌نویسان وجود دارد، عرضه نمی‌کند. جالب توجه است که قطب‌الدین، از سویی، در توضیح شرایط مَلِک به مشرب فیلسوفان، تعقل و حکمت را از شرایط تصدی سلطنت و آن را علم به «اسباب قُصوی» برای «نیل به سعادت» می‌داند، اما، از سوی دیگر، داستان‌هایی را بی‌هیچ توضیحی می‌آورد که بیشتر نشانه‌های سبک‌سری را در آن‌ها می‌توان دید، چنان‌که می‌نویسد: «حکایت آورده‌اند که ملکی با خدمتکاری در شکار از لشکر دور افتادند و سنگی را دیدند بلند و راست. آن خدمتکار گفت: "اگر کسی را بر سر این سنگ بکشند، خون او به زیر رسد یا نه؟" مَلِک را این سخن سودا شد و کس دیگر نیافت تا تجربت کند. خدمتکار را بر سر آن سنگ بکشت و به زیر آمد و نظاره می‌کرد تا خون می‌ریزد یا نه. عرب این مثل را زد که "اگر نگفتی نیاموختی!"»^۱

قطب‌الدین، در جایی از فصلی که فقراتی از فصول مترعه ابونصر فارابی را دربارهٔ مراتب رؤسای مدینهٔ فاضله نقل کرده است، پس از بیان این‌که «مَلِک در حقیقت» باید «شش شرط حکمت، و عقل تام، و جودت اقناع، و جودت تخیل، و قدرت بر جهاد به بدن خود» را یک جا داشته باشد، می‌گوید که وقت باشد که فردی را نیابند که همهٔ این صفات را داشته باشد، «لکن متفرق یابند در جماعتی به آن‌که یکی از ایشان مُعطی غایت باشد، و دوم معطی آن‌چه مؤدی باشد به غایت، و سیم آن‌که او را جودت اقناع و جودت تخیل باشد، و دیگری آن‌که او را قدرت بر جهاد باشد. پس، این جماعت باجمعهم قایم مقام مَلِک باشند و ایشان را روساءِ اخیار و ذوی‌الفضل خوانند و ریاست

۱. دُرَّة، ج. ۲، ص. ۱۶۹. چنان‌که از واپسین جزء عبارتی که نقل کردیم، می‌توان دریافت، قطب‌الدین این داستان را در توضیح ضرب‌المثل عربی آورده است، اما به نظر نمی‌رسد که توضیح آن ضرب‌المثل در فصلی از سیاستنامه‌ای که ربطی به ضرب‌المثل عربی ندارد، توجیهی داشته باشد. در آن داستان رمزی از نظریهٔ سلطنت مطلقهٔ سده‌های متأخر دورهٔ اسلامی آمده است و ما از این حیث آن را در این‌جا می‌آوریم که اشاره‌ای به دریافت سیاسی غیر عقلایی نویسندهٔ درهٔ التاج کرده باشیم. بویژه این‌که چنین دریافتی، به هیچ وجه، با نظریهٔ ریاست مدینهٔ فاضله در حکمت عملی سازگار نیست.

ایشان را ریاسة الافاضل گویند»^۱ این سخنان با توجه به مبانی فارابی که به ریاست فاضله نظر دارد و تصرف در امور حکومت را شرط در این ریاست نمی‌داند، و جهی می‌تواند داشته باشد، اما هیچ یک از نظریه‌پردازان سلطنت مطلقه در دوره اسلامی را نمی‌شناسیم که اعمال جمعی حاکمیت را امری ممکن و، بیشتر از آن، معقول بدانند بویژه این‌که نسبت میان «مَلِک در حقیقت» غایب و «جماعت قایم مقام» حاضر معلوم نیست.^۲ در فصل‌هایی از دُرّة التاج نیز که قطب‌الدین شیرازی نظریه سلطنت سیاست‌نامه‌نویسان را می‌آورد، در هیچ موردی به ریاست و تصدی جمعی حکومت و توضیحی درباره آن بر نمی‌خوریم. بر عکس، در این فصل‌ها، قطب‌الدین هوادار سلطنت مطلقه است، «مُلک را قدرت تمام» و قدرت مَلِک را به اندازه تصرف او در «قلیل و کثیر» امور و احوال می‌داند. او در مخالفت با آنچه پیشتر، با اقتدای به فارابی، نوشته بود، می‌گوید: «مَلِک به حقیقت آن بُود که ملکی داشته باشد که قلیل و کثیر آن در تصرف آورده باشد؛ و وقتی جمله ملک خود را در تصرف آورده باشد، که از احوال ملک با خبر باشد، و احوال وزراء و امراء و نواب و عمال تمامت ملک خود او را معلوم باشد؛ و به هیچ وجه از وجوه از حال رعایا غافل نباشد، بل که مستحضر احوال جمله اهل مملکت او باشد. و اگر هیچ حالی از این احوال او را معلوم نباشد، او خود ملک نباشد و اگر بعضی او را باشد و بعضی نه، ملک او آن قدر بود که معلوم و متصرف او

۱. دُرّة ۲، ص. ۱۱۲؛ نیز ر.ک. فصول، فصل ۵۸.

۲. ابوالحسن عامری این فقره از رساله فارابی را در السعادة والاسعاد، به نقل از «یکی از اهل فلسفه متأخر»، بدون ذکر نام مؤلف آورده و افزوده است که «آنچه این مرد می‌گوید، فاقد معناست». عامری، به درستی، می‌گوید که «روا نیست که رئیس مدینه بیش از یک تن باشد، زیرا ریاست به رأی درست می‌شود و کسی را که رأی نباشد، ریاست نیست. زمانی که حکیمی یافت شود که قوه ریاست ندارد، باید به ریاست گماشته شود و آن کس که قوه کافی دارد، به نیابت، به تدبیر امور مشغول شود و در کارها به رأی او رجوع کنند. اگر ریاست به قوی واگذار شود، حکیم باید وزارت او را بر عهده داشته باشد. این امر ممکن است تحقق پیدا کند، اما اشتراک ریاست دو تن، بدون این‌که یکی تابع دیگری باشد، امری است که وجه معقولی ندارد.» عامری، السعادة والاسعاد، ص. ۵-۱۹۴

بود.^۱ وانگهی، قطب‌الدین شیرازی در فقراتی از بخش حکمت عملی دُرّة‌الناج که نظر فارابی را دربارهٔ «غایت و مقصد تدبیر مُدُن» می‌آورد، با اقتدای به او «جلالت و کرامت» و «غلبه و نفاذِ امر و نفی» را غایت ریاست فاضله نمی‌داند، زیرا به گفتهٔ او «هیچ یک از این‌ها از شرایط ملک نیست»، بلکه از جملهٔ «اسباب‌اند که بسیار باشد که تابع مهنت ملکی است»،^۲ اما در فصل‌های سیاستنامه‌ای همان کتاب، و البته، با توجه به مقدماتی که سیاستنامه‌نویسان پذیرفته بودند، قطب‌الدین، در نهایت، سلطنت را عین غلبه می‌داند و به‌رغم تأکیدی که بر رعایت عدالت دارد، نظریهٔ سلطنت او نسبتی با ریاست فاضلهٔ فارابی ندارد.

نیازی به گفتن نیست که مفهوم عدالت از عمده‌ترین مفاهیم هر نظامی از اندیشهٔ سیاسی است. در بخش حکمت عملی دُرّة‌الناج به تبع نظام دوگانهٔ فلسفهٔ سیاسی و سیاستنامه‌نویسی که قطب‌الدین شیرازی دنبال می‌کند، مانند نظریهٔ ریاست مدینهٔ او، دو دریافت متفاوت از عدالت وجود دارد. قطب‌الدین، به تبع فارابی و نظریهٔ ارسطویی عدالت، عدل را حدّ وسط افراط و تفریط می‌داند و بر آن است که رئیس مدینه باید، مانند پزشک که «متوسط و معتدل در اغذیه و ادویه» را تشخیص می‌دهد، بتواند به یاری «صناعت مدنی و مهنت ملکی»، «متوسط و معتدل در اخلاق» را دریابد و از طریق تجویز آن به اهل مدینه آنان را به سعادت و مدینه را به تعادل و انسجام هدایت کند.^۳ در این دریافت از مفهوم عدل، میزان و اعتدال پیوندی با واقعیتی از مناسبات مدنی دارد، زیرا «هر یکی را از اهل مدینه قسطی است» و عدالت در نسبت با این قسط و، در واقع، «ردّ امانات» تحقق پیدا می‌کند. در این صورت، «نقض و زیادت»، یعنی افراط و تفریط، به یکسان جور شمرده می‌شود و این «نقض و

۱. دُرّة ۲، ص. ۱۹۰. ۲. دُرّة ۲، ص. ۱۰۲.

۳. دُرّة ۲، ص. ۸۹. این نکته را نیز باید به مناسبت بگویم که قطب‌الدین مترجم بسیار بدی است و بسیاری از فقراتی را که او از عربی فارابی ترجمه و در کتاب خود نقل کرده است، قابل فهم نیست.

زیادت» بیشتر از آن‌که جوری به فرد باشد، «نیز جور باشد بر اهل مدینه».^۱ «جور آن است که از دست او، قسط او از خیرات به در رود، بی‌آن‌که مساوی آن عاید شود بر او یا بر اهل مدینه. آن‌گاه باید آن‌چه عاید می‌شود بر او، آن در خاصهٔ نفس او، یا نافع باشد مدینه را یا غیر ضار باشد آن را. و آن کس که اخراج می‌کند از دست خود یا از دست غیر خود قسط او از خیرات، هر‌گاه ضار باشد به مدینه او نیز جائز باشد و او را از آن منع کنند.»^۲ قطب‌الدین، با نقل حدیث نبوی مبنی بر این‌که «العدل میزانُ الله فی الارض...»، همین تعریف از عدالت را به عنوان نقطهٔ اعتدال میان دو کفهٔ ترازو می‌آورد و آن را مانند اهل فلسفه حدّ وسط میان افراط و تفریط می‌داند، اما جالب توجه است که او، آن‌جا که به تعیین مصداق حدّ وسط و اعتدال می‌پردازد، مثالی از احکام شرعی می‌آورد که با توضیح ارسطویی عدالت نسبتی ندارد. او می‌نویسد که شارح، در «سیاست و عقوبت، حدّی» تقدیر کرده است، چنان‌که، به عنوان مثال، حدّ «زنای مُحْصَن» صد و حدّ دشنام دادن هشتاد ضربه تازیانه تعیین شده است. «پس، آن‌جا که صد جَلْدَه باید زد، اگر پادشاه هشتاد جلدَه بزند، ظلم کرده است، چه عدل این میانه است که تعیین کرده است».^۳

از آن‌چه از گزارش قطب‌الدین دربارهٔ دو نظریهٔ عدالت، به اجمال، آوردیم، آشکارا می‌توان دریافت که در بخش حکمت عملی دُرّة الشّاح خلطی میان دو مبنای متفاوت عدالت وجود دارد. آن‌جا که قطب‌الدین شیرازی، در مثال اخیر، دربارهٔ احکام شرعی بحث می‌کند، در واقع، حدّ وسطی نمی‌تواند وجود داشته باشد، زیرا حدّ وسط زمانی معنا پیدا می‌کند که افراط و تفریطی وجود داشته و قوهٔ تمیز و رایزنی اهل مدینه ضابطهٔ اجرای سیاست باشد. در فرض اخیر می‌توان با رایزنی افراط و تفریط را کنار گذاشت و به حدّ وسط رسید، اما در قیاس میان دو حکم شرعی، به گونه‌ای که قطب‌الدین می‌آورد، حدّ وسطی میان صد جلدّه زناي محصن و هشتاد ضربهٔ دشنام وجود ندارد.

۱. دُرّة ۲، ص. ۱۱۵.

۲. دُرّة ۲، ص. ۱۱۶.

۳. دُرّة ۲، ص. ۱۵۹-۶۰.

بحث ارسطو، دربارهٔ عدالت به عنوان حدّ وسط، در اخلاق نیکوماخسی، ناظر بر مناسبات شهروندی در یونان بود و او، به عنوان فیلسوف غیر ملتزم به حکم شرعی، کوشش می‌کرد مبنایی عقلانی برای عدالت پیشنهاد کند و بحث او بیشتر از آن‌که، مانند موردی که قطب‌الدین می‌آورد، متضمن حکمی شرعی باشد، توضیحی دربارهٔ اصلی در فلسفهٔ حقوق و اخلاق ارسطویی است، اما تردیدی نیست که حکم شرعی مورد نظر قطب‌الدین حکمی ثابت است و پادشاه را - به عنوان مقامی که حکم را جاری می‌کند - نمی‌رسد که در اجرای آن نظر خود را اعمال کند. چنان‌که پیش از این به تکرار گفته‌ایم، صرف دیدگاه شرعی که به تدریج با پایان عصر زرین فرهنگ ایران در ایران به مذهب مختار تبدیل شد، با التقاط دانشنامه‌ای سده‌های متأخر و خلط مباحث و مبانی، به گونه‌ای قطب‌الدین شیرازی یکی از نمایندگان آن بود، با مبنای عقلی فیلسوفان دورهٔ اسلامی، بویژه در حکمت عملی یونانی، تعارضی اساسی داشت، اما با تثبیت عرفان زاهدانه و متشرعانهٔ دوره‌ای که با یورش مغولان آغاز شد، حکمت عملی یونانی معنای خود را یکسره از دست داده بود. آن‌چه با تأمل در فقرات فصل‌های دانشنامهٔ قطب‌الدین شگفت‌انگیز می‌نماید، این است که او - یا گروهی که زیر نظر و به راهنمایی او دُرّة التاج را تدوین کرده‌اند - التفاتی به این تعارض مبانی نداشته و مباحث متفاوت و متعارضی را در کنار یکدیگر آورده‌اند.

به گونه‌ای که از اشاره‌های کوتاه این فصل می‌توان دریافت، بخش «حکمت عملی» دُرّة التاج رساله‌ای سخت بی‌اهمیت در میان سیاستنامه‌های نیمهٔ دوم دورهٔ اسلامی ایران است. تا یورش مغولان، بویژه در عصر زرین فرهنگ ایران، از دیدگاه تاریخ اندیشهٔ سیاسی در ایران، بر پایهٔ دو سنت ایرانی‌شهری و یونانی، دو جریان مهم پدیدار شده بود. تا دهه‌هایی پیش از آغاز یورش مغولان، دو جریان سیاستنامه‌نویسی ایرانی‌شهری، که خواجه نظام‌الملک طوسی نمایندهٔ آن بود، و فلسفهٔ سیاسی، که ابونصر فارابی بنیادگذار آن در دورهٔ اسلامی بود، به عنوان دو جریان متمایز از یکدیگر بسط پیدا کرده بودند

و به نظر می‌رسد که التقاطی از آن نوع که قطب‌الدین شیرازی با تدوین بخش «حکمت عملی» دُرّة التاج عرضه کرد، امکان‌پذیر نبود. در عصر زرین فرهنگ ایران، مبانی شیوه‌های اندیشیدن و حدود و ثغور آن‌ها روشن بود، و اگرچه مقدمات خلط مبانی آن‌ها فراهم آمده بود، اما چنان‌که از این پس نیز اشاره خواهیم کرد، با یورش مغولان، پیوند اندیشیدن با پرسش‌های واقعیت ایران‌زمین از هم گسست. در این دوره، به طور عمده، عرفان زاهدانه جای همهٔ وجوه اندیشیدن در ایران را گرفت و برای سده‌ای، ادبی، که گفته می‌شود عارفانه است، توانست به پناهگاهی برای اندیشیدن ایرانی تبدیل شود. به جرأت می‌توان گفت که فرهنگ ایرانی از چنان شالودهٔ استواری برخوردار بود که، حتی سده‌ای پس از استقرار مغولان در ایران، توانست برخی از نمودهای اندیشیدن ایرانی و جلوه‌هایی از آن را تجدید کند. در این دورهٔ خطیر و پرمخاطره برای تاریخ و تاریخ فرهنگ ایران، حافظ، با رعایت الزامات زمانه و با درکی که از آن داشت، توانست شعلهٔ مشعل پایداری را که ایرانیان به دنبال سقوط ایران‌زمین بر اثر حملهٔ عربان روشن کرده بودند، هم‌چنان روشن نگاه دارد. شاید، بتوان گفت که مرغ نیم‌بیم فرهنگ ایرانی سخت‌جان‌تر از آن بود که یورش مغولان بتواند آن را یک شبه به قتل آورد، زیرا حتی در شرایطی که اندیشیدن خردگرای یکسره ناممکن شده بود و دریافتی مبتذل از عرفان زاهدانه جانشین آن می‌شد، وجهی از ادب فارسی پناهگاهی بود که به زبان عرفان پرچم پیکاری بی‌سابقه با آن را برافراشته بود. در جای دیگری از این دفتر خواهیم گفت که شعر حافظ را باید ادامهٔ خردورزی ایرانی با شیوه‌ها و ابزارهای متفاوت به شمار آورد، اما پیش از آن باید به وجوه دیگری از سقوط اندیشهٔ خردگرای و بی‌التفاتی به مبانی اشاره کنیم.

فصل دهم

جلال‌الدین دوانی و پایان حکمت عملی

با یورش مغولان و سقوط ایران‌زمین، یاسای چنگیزی، یکسره، جای اندیشهٔ سیاسی را گرفت و آنچه از اندیشهٔ عصر زرین فرهنگ ایران بر جای مانده بود، در هاویهٔ زاویه‌های صوفیانه مأوا گرفت. زاویه‌نشینی زاهدانه، چنان‌که مسکویهٔ رازی پیش از آن گفته بود، با «تمدن» - یا چنان‌که یونانیان می‌گفتند، مناسبات شهروندی - سازگار نبود و، به گفتهٔ ابوعلی مسکویه، در قلمرو «توحش» قرار می‌گرفت، زیرا صوفیان زاویه‌نشین، مانند سعدی از «مردمان به کوه و به دشت می‌گریختند» و مناسبات اجتماعی را به چیزی نمی‌گرفتند. تقدیر تاریخی فرهنگ ایرانی چنان بود که عصر زرین آن دولت مستعجل باشد و چنین بود که اندیشه به بن‌بست زاویه‌های صوفیانه رانده شد و چنان‌که پیش از این از گفتار رضا داوری آوردیم، «صوفیان به متفکران قوم» تبدیل شدند که معنایی جز تعطیل اندیشه نداشت. پیش از این گفته‌ایم که با خواجه نصیر طوسی، حکمت عملی، از دیدگاه اندیشهٔ فلسفی، مبنای خود را از دست داد و در سرایش بی‌معنایی افتاد، اما اندیشهٔ سیاسی، پیش از خواجه نصیر طوسی نیز چنان ابهامی پیدا کرده بود که اگر کوشش‌هایی جدی برای حل تنش‌ها و تعارض‌های درونی آن نمی‌شد، می‌توانست ناچار اندیشهٔ سیاسی را به بن‌بستی براند که با مقدمات و امکانات اندیشهٔ ایرانی این دوره راه برون‌رفتی نمی‌توانست داشته باشد، و چنین شد، زیرا راه برون‌رفت، در صورتی فراپای اندیشهٔ دورهٔ اسلامی ایران باز و هموار می‌شد که نوعی «پدیدارشناسی وجدان نگون‌بخت» ایرانی تأسیس و تدوین می‌شد و این امر تا

فراهم شدن جنبش مشروطه‌خواهی و حتی پس از آن ممکن نشد. پیش از آن که بحث حکمت عملی و تنش‌های درونی آن را دنبال کنیم، باید، بر سبیل مقدمه، به یکی از مسائل بنیادین اندیشه فلسفی در ایران، به اجمال، اشاره کنیم که بدون طرح آن مطلب ادامه بحث و نتیجه‌گیری از آن چه بیشتر گفته شد، ممکن نخواهد شد. در خلال تفسیری که از اخلاق مدنی مسکویه رازی آورده شد، این نکته را برجسته کردیم که مسکویه رازی، آگاهانه، در یافتی فلسفی از دیانت عرضه کرد و با توجه به مبانی فلسفه خود آن را با الزامات عقل سازگار دانست. این نسبت عقل و شرع و پیوند میان آن دو از دیدگاه اندیشه فلسفی و با توجه به مبنای فیلسوفان امکان‌پذیر شد و گر نه، در نزد اهل شریعت، که به طور عمد به ظاهر شریعت توجه داشتند و در آن دوره، به طور کلی، از اهل سنت و جماعت - در مخالفت با تشیع فلسفی نخستین سده‌های دوره اسلامی - بودند، یعنی بر مبنای شرع شرعی، تعارض میان عقل و شرع هم‌چنان باقی می‌ماند. افزون بر این، با رواج تصوف و دریافت عرفانی از شریعت که، در واقع، نوعی جمع میان شریعت و خردستیزی مبتنی بر باطن شریعت بود، فلسفه - به عنوان خردورزی درباره مناسبات انسان، جامعه و تاریخ - با حریف ستیهنده دیگری رو در رو شد که، در نهایت، می‌بایست آن را برای همیشه از میدان بیرون می‌کرد. این وضع، که دریافت فلسفی دیانت، به تدریج، اما برای همیشه، در آغاز، از سوی اهل شریعت و آن‌گاه، از سوی اهل عرفان، از میدان اندیشه، به بیرون رانده شد، هنوز مورد تأمل قرار نگرفته و پی‌آمدهای آن برای تحول آتی تاریخ و فرهنگ ایران، خردمندانه، بررسی نشده است. این بی‌تفاتی به چنین مشکلی پراهمیت، و بی‌توجهی به این‌که «صوفیان به متفکران قوم تبدیل شدند»، جای شگفتی نیست، زیرا ایران هنوز میراث‌خوار وضع انحطاطی است که از سده‌ها پیش ایجاد شده است و، از این رو - و شاید، ناآگاهانه - عرفان را عالی‌ترین تجلی روح ایرانی می‌دانیم و تردیدی نیست که این، خود، آشکارترین نشانه چیرگی همه‌سویه دریافت عرفانی بر صورت‌های اندیشه ایرانی است و رمزی

از علل و اسباب فروپاشی ایران‌زمین و آغاز دوره انحطاط تاریخی به شمار می‌رود.

بی‌آمد این وضع، در قلمرو اندیشه سیاسی، آن بود که دو شیوه بحث درباره مناسبات سیاسی - سیاستنامه‌نویسی، از یک سو، و شریعتنامه‌نویسی، از سوی دیگر، در تعارض با فلسفه سیاسی به معنای دقیق کلمه که تأملی عقلی در حیات اجتماعی و مدنی بود - به دو جریان در اندیشه سیاسی در ایران دوره اسلامی تبدیل شد و ترکیبی از آن دو، به تدریج، عرصه را بر فلسفه سیاسی تنگ کرد. البته، باید این نکته را نیز از نظر دور نداشت که به هر حال، شریعتنامه‌نویسی، حتی در دوره آغازین آن، نسبت به سیاستنامه‌نویسی که عمده‌ترین جریان اندیشه سیاسی در ایران بود، وضعی مبهم داشت: حتی ابوالحسن ماوردی، نخستین و مهم‌ترین نماینده شریعتنامه‌نویسی، نتوانست خود را از وسوسه سیاستنامه‌نویسی دور نگاه دارد و هم‌چنان که خلافت، به تدریج، به سلطنت میل کرده بود، نظریه‌پردازی درباره واقعیت خلافت نیز، پیش از آن‌که یکسره در سیاستنامه‌نویسی حل شود، مطابق الگوی نظریه‌پردازی درباره سلطنت دوره اسلامی تدوین شد. از سوی دیگر، شریعتنامه‌نویسان، به خلاف فیلسوفان که در نسبت شرع و عقل تأمل کرده بودند، به این بحث التفاتی نداشتند و، به همین دلیل، نه تنها شریعتنامه‌نویسی در ایران، جریانی بی‌اهمیت بود، بلکه در گذر زمان، و بویژه در دوره متأخر آن به ترکیبی التقاطی تبدیل شد که عنصر اصلی آن از سیاستنامه‌نویسی وام گرفته شده بود. سده‌ای که جلال‌الدین دوانی بزرگ‌ترین نماینده آن بود، ابهام در مبنای نسبت عقل و شرع بیشتر شد و غیر ممکن شدن رفع تعارض میان سیاست عقلی و شرعی، که فرع بر ابهام نسبت عقل و شرع بود، بحث عقلی درباره سیاست مبنای خود را از دست داد و یکسره بی‌معنا شد. البته، زوال بحث عقلی درباره سیاست، به ضرورت، بسط و رشد شریعتنامه‌نویسی و تأمل در سیاست شرعی را به دنبال نداشت، زیرا تا زمانی که مبانی عقلی بحث شرعی روشن نشده باشد - یعنی تا زمانی که نسبت عقل و شرع، از دیدگاه

فلسفی، به درستی تعریف نشده باشد - بحث شرعی نیز، ناگزیر، منحنی زوال بحث عقلی را دنبال خواهد کرد و این وضع همزمان با جلال‌الدین دوانی و پس از آن در دوره اسلامی ایران تثبیت شد.

روند بر هم خوردن تعادل عقل و شرع و ابهام در نسبت سیاست عقلی و شرعی به دنبال آن، که با پیکار غزالی با فیلسوفان آغاز شد و تا یورش مغولان ادامه پیدا کرد، از بارزترین نشانه‌های آغاز سده‌های طولانی زوال اندیشه خردگرای بود، دوره‌ای که نمایندگان نظری آن خواجه نصیر طوسی و جلال‌الدین دوانی بودند. در قلمرو اندیشه سیاسی، به دنبال ترجمه نوشته‌های فیلسوفان یونانی، ابهام دیگری نیز از همان آغاز پدیدار شده بود، اما با بسط فلسفه در دوره اسلامی و کوشش برای تدوین منظومه‌ای از حکمت عملی یونانی با رعایت الزامات اندیشه باطنی-شرعی، ژرفای بیشتری یافت. پیش از این گفتیم که در فلسفه یونانی، اخلاق دیباچه‌ای بر سیاست بود، سیاست دانش برین به شمار می‌آمد و فیلسوفان یونانی به پیوند ناگسستنی میان آن دو اعتقاد داشتند. با از میان رفتن شهرهای یونانی و تعطیل حوزه‌های فلسفی، زمینه‌های اجتماعی و نظری پیوند اخلاق و سیاست حتی در تمدن یونانی نیز نتوانست ادامه پیدا کند و با انتقال دانش سیاسی دوره شکوفایی یونان، مانند انتقال تجربه زندگی سیاسی یونانی، در سرزمین‌های دیگر غیر ممکن شد. در آغاز دوره اسلامی ایران، ابونصر فارابی که نخستین و نیز واپسین نماینده بزرگ فلسفه سیاسی بود، توانست اندیشه فلسفی خود را بر محور «فلسفه مدنی» سامان دهد، اما با مرگ او، فلسفه سیاسی که بسطی جدید در دوره اسلامی یافته بود، در مسیری افتاد که فلسفه یونانی در خلاف جهت آن بسط یافته بود. بدین سان، به تدریج، اخلاق بر همه گستره قلمرو سیاست چیره شد و استقلال بحث سیاسی - به گونه‌ای که یونانیان مطرح کرده بودند، و در فلسفه مدنی فارابی نیز بازتاب یافته بود - از میان رفت. مسکویه رازی سیاست و اخلاق را در ترکیب «اخلاق مدنی» در هم آمیخت و هم‌او با رساله خود تهذیب اخلاق را - که به اخلاق مدنی تبدیل کرده بود - جانشین بحث سیاسی

و فلسفه مدنی فارابی کرد.

با ترکیب «اخلاق مدنی» مسکویه رازی، که دریافتی از سیاست با الزامات اخلاق یونانی بود، تهذیب اخلاق جانشین اخلاق و سیاست شد و این ترکیب، در واقع، آغاز راهی بود که به گستره وسیع بی‌معنایی همه سویه اندیشه سیاسی می‌رسید. خواجه نصیر طوسی، تهذیب الاخلاق مسکویه را اساس تدوین اثری جامع در حکمت عملی قرار داد، اما با اقتدای به هم‌او، اندرزنامه‌نویسی دوره ایران‌شهری را نیز هم‌تراز با اخلاق عقلی و یونانی تجدید کرد. مسکویه رازی، چنان‌که گذشت، با تکیه بر دستاوردهای تفسیر فلسفی خود از دیانت، به تأملی ژرف در عقل و نقل و اخلاق عقلی و اندرزنامه‌نویسی پرداخته و پیوند تهذیب الاخلاق و جاویدان خرد را به درستی نشان داده بود، اما کوشش خواجه نصیر طوسی، به سبب ابهام بنیادین موضع او، در تدوین نظریه‌ای منسجم و توضیح نسبت شریعت، کلام و فلسفه راه به جایی نداشت. شاگرد و میراث‌خوار او، قطب‌الدین شیرازی، که حکمت عملی را با اقتدای به خواجه در دانشنامه فلسفی خود آورد، آنچه در حکمت عملی و اندرزنامه‌نویسی از خواجه برجای مانده بود، در یک جا جمع کرد و، بدین سان، در این مورد نیز راه دریافت نو جلال‌الدین دوانی^۱ از حکمت عملی هموار شد و همین جلال‌الدین، با تدوین اخلاق جلالی، همه نتایج مقدماتی را که پیشتر درباره تحول حکمت عملی، بویژه در فاصله یورش مغولان و برآمدن صفویان گفتیم، گرفت. جلال‌الدین دوانی به دنبال اخلاق ناصری خواجه کتابی در اخلاق تألیف کرد که بحث اساسی آن تهذیب اخلاق بود و سیاست، در واقع، زایده‌ای بود که اهمیت چندانی نداشت. جلال‌الدین دوانی، به دنبال ابهامی که در نسبت عقل و شرع ایجاد شده بود، بحث عقلی و شرعی را بی‌هیچ تأمل انتقادی

۱. سخن خواندمیر درباره جلال‌الدین دوانی جالب توجه است و همین ارزیابی را بسیاری از متأخران نیز تکرار کرده‌اند. «فتون مکنون که از ابوعلی [سینا و] علامه طوسی در سیر خفا محبوب بود، در نظر بصیرتش جلوه ظهور داشت و اسرار مخزون که از معلم اول و ثانی مکتوم مانده بود، قلم عنایت سبحانی بر صحیفه ضمیرش نگاشت». غیاث‌الدین همادالدین مشهور به خواندمیر، حیب‌السیر، ج. چهارم، ص. ۶۰۴.

در کنار یکدیگر آورد و در پیوند میان اخلاق و سیاست، بی آن که بتواند اخلاق را دبیاجه سیاست قرار دهد، سیاست را به زایدۀ اخلاقی تبدیل کرد که هم با اخلاق شرعی، مانند اخلاق احیاء علوم الدین غزالی، تعارض داشت و هم با سیطره اخلاق صوفیانه و سلوک عارفانه، به طور کلی، معنای خود را از دست داده بود و، بنابراین، مؤدی به عمل نمی توانست باشد.

پیش از آن که چگونگی عملکرد این شیوه طرح بحث در حکمت عملی را در کتاب اخلاق جلالی نشان دهیم، یادآوری نکته دیگری نیز ضرورت دارد و این نکته به یکی از ناشناخته ترین و تاریک ترین زوایای تاریخ اندیشه سیاسی در ایران مربوط می شود. در میان آثار فارابی رساله های با عنوان *السیاسة*^۱ در «تدبیر منزل»، باقی مانده است که برخی از مفسران در انتساب آن به معلّم ثانی، تردید کرده اند. به نظر ما با توجه به آنچه درباره تدوین تقسیم علوم در دوره اسلامی گفته شد، تردیدی نمی توان داشت که رساله *السیاسة* از نوشته های خود فارابی است. زیرا، در دوره اسلامی، به دنبال سنت ارسطویی متأخر، حکمت عملی به سه بخش اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مُدُن تقسیم شد و چنین به نظر آمد که حکمت عملی، بدون بخش تدبیر منزل، از نظر منطقی، ناتمام خواهد بود. می دانیم که بخش بزرگی از رساله ای که با عنوان تدبیر منزل به ارسطو نسبت داده اند، از او نیست و همان اثر منحول نیز، مانند رساله سیاست، در آغاز دوره اسلامی به زبان عربی ترجمه نشده بود و، لاجرم، فیلسوفان دوره اسلامی، با مضمون آن دو رساله آشنا نبودند. آنچه در تدبیر منزل از سنت یونانی در دسترس فیلسوفان دوره اسلامی قرار گرفت، اثری از فیلسوفی نوفیثاغورثی بود که بیشتر از رساله ارسطو، در صورت ترجمه به زبان عربی، با الزامات این دوره سازگار بود. همین رساله ابروسن نوفیثاغورثی بود که منبع همه رساله های درباره «تدبیر منزل» قرار گرفت که در این سده ها نوشته شد. فارابی رساله *السیاسة* را بر پایه آن نوشت و در سنت فلسفی ایرانی

۱. فارابی، «السیاسة»، مجموع فی السیاسة، ص. ۳۴-۷.

نیز به عنوان اثری از معلم ثانی حفظ شد. مسکوبهٔ رازی، در بخشی از کتاب جاویدان خرد، رسالهٔ السیاسة را به عنوان اثری از فارابی نقل کرد و در این انتساب، تردیدی به خود راه نداد. این امر به خوبی نشان می‌دهد که، به خلاف آنچه امروزه گفته می‌شود، فیلسوفی مانند مسکوبه، تعارضی میان رسالهٔ السیاسة و دیگر نوشته‌های فارابی نمی‌دیده است.^۱

بیشتر گفتیم که ابن سینا، در رسالهٔ فی اقسام العلوم العقلیة، جایی ویژه برای تدبیر منزل تعیین کرد و از رسالهٔ تدبیر منزل ابروسن نوفیثاغورثی در کنار نوشته‌های اخلاقی و سیاسی افلاطون و ارسطو، به عنوان منبع این بخش از حکمت عملی، یاد کرد. ابن سینا نیز در این باره رساله‌ای بر پایهٔ نوشتهٔ ابروسن پرداخت که پس از وی در اخلاق ناصری خواجه نصیر طوسی مورد استفاده قرار گرفت. پی‌آمد تبدیل شدن رسالهٔ تدبیر منزل ابروسن نوفیثاغورثی - که بیشتر از آن‌که بحث عقلی باشد، نوعی اندرزنامه بود و به ادب دورهٔ اسلامی تعلق داشت - به بخشی از حکمت عملی، التقاط میان اندرزنامه‌های دورهٔ

۱. مسکوبهٔ رازی، جاویدان خرد، به کوشش عبدالرحمان بدوی، ص. ۳۴۶-۳۲۷. مقایسه شود با گفتهٔ رضا داوری که دربارهٔ رسالهٔ مورد بحث از فارابی می‌نویسد: «فارابی در کتاب السیاسة ... از امور مثالی روی برمی‌تابد و غرق در امور عادی و مبتذل می‌شود.» رضا داوری، فلسفهٔ مدنی فارابی، ص. ۱۵۶. لازم به یادآوری که تعارض عناصر فکری، پیش از خواجه نصیر طوسی، با فارابی آغاز می‌شود و این امر، در واقع، مؤید نظری است که ما دربارهٔ زوال اندیشهٔ سیاسی در دورهٔ اسلامی مطرح کرده‌ایم. چنان‌که گفته شد، مسکوبهٔ رازی این رساله را از فارابی می‌دانسته و خواجه نصیر طوسی نیز در اخلاق ناصری فقراتی از این رساله را به فارسی نقل کرده است. به خلاف گفتهٔ رضا داوری، متقدمان این رساله را نوشته‌های هجایی نمی‌دانسته‌اند. به هر حال، تردید نهایی رضا داوری در این باره حالب توجه است. «با این تفصیل می‌بینیم که فارابی به خوبی قادر است دستوراتی برای زندگی عادی و مبتذل بدهد و راه زندگی پست را بنماید. شاید هم طنزی در این گفتارها باشد و معلم ثانی خواسته است وضع رایج را توصیف کنند یا به اصطلاح امروز کتابی در زمینهٔ ادبیات اخلاقی بنویسد، اما نکته‌ای که به آن توجه نشده است و در قسمت نتیجهٔ این مباحث به آن اشاره خواهد شد، این است که خواجه نصیر طوسی به صراحت می‌گوید که قسمت‌های مربوط به سیاست اخلاق ناصری را از فارابی اقتباس کرده است و قطعاتی از کتاب نصیرالدین [طوسی] درست و عیناً از کتاب السیاسة است و معمولاً در این قسمت‌ها نیز هر جا از این کتاب عدول کرده است، نام صاحب رأی اصلی و از جمله نام ابن‌مقنن را ذکر می‌کند و این می‌رساند که در قرن هفتم کتاب السیاسة را جزو آثار فارابی می‌شناخته‌اند.» داوری، همان، ص. ۱۶۲-۳.

انحطاط یونانی مآبی با بحث‌های عقلی دوره شکوفایی فرهنگ و تمدن یونانی بود و این التقاط میان تدبیر منزل نوفیثاغورثی و اخلاق و سیاست یونانی راه را بر ورود سیاستنامه‌های ایرانشهری و شریعتنامه‌های دوره اسلامی در «حکمت عملی» یونانی هموار کرد. جلال‌الدین دوانی، مهم‌ترین نماینده دوره التقاط جریان‌های گوناگون اندیشه سیاسی در دوره اسلامی ایران بود و هم‌او، چنان‌که پایین‌تر خواهد آمد، در اخلاق جلالی، بی‌آن‌که توجهی به مبنای متفاوت نظام‌های اندیشه داشته و حدود و ثغور آن‌ها را روشن کرده باشد، صورت کاملی از این التقاط عرضه کرد: در واقع، اخلاق جلالی دوانی، در پایان راهی قرار داشت که با خواجه نصیر طوسی آغاز شده بود، اما پیش از خواجه نیز، با پایان عصر زرین فرهنگ ایران، و حتی در همان عصر، با انحطاط تاریخی ایران، در قلمرو اندیشه سیاسی، دوره زوال آغاز شده بود.

جلال‌الدین دوانی، با تحریر جدید خود از اخلاق ناصری، گام بلند دیگری در جهت تهی کردن حکمت عملی دوره اسلامی از محتوای حقیقی آن برداشت. کوشش در ایجاد سازش میان حکمت اشراق – که جلال‌الدین خود را مفسر و مُجَدِّد آن می‌دانست – و حکمت عملی، چنان‌که بر مبنای بحث‌های فلسفی فیلسوفان یونانی – و تا حدی با توجه به سنت فرزنانگان ایران باستان، بویژه در قلمرو اخلاق – فراهم آمده بود، کوششی پرتناقض و مبین بی‌التفاتی به مبانی نظری این دو مشرب فلسفی متفاوت بود. خاستگاه اخلاق و سیاست در تمدن یونانی، به گونه‌ای که در فصل نخست گفته‌ایم، مناسبات شهروندی بود، در حالی که اندیشه ایرانشهری – که سهروردی مُجَدِّد آن بود – و اندیشه سیاسی ایرانشهری، در دنیای باستان، با الزامات ایرانشهر و شاهی آرمانی پیوند داشت، اما جلال‌الدین دوانی که نزدیک به دو سده و نیم پس از یورش مغولان خود را مُجَدِّد حکمت اشراق و حکمت عملی یونانی می‌دانست، توجهی به مبانی متفاوت و الزامات آن دو نداشت. وانگهی، اخلاق یونانی، به عنوان دیباچه‌ای بر سیاست، به تعبیری که در توصیف اخلاق مسکویه به کار برده‌ایم، «اخلاق مدنی» بود و این اخلاق مدنی با اخلاق شرعی

جلال‌الدین دوانی و، بیشتر از آن، با «اخلاقی» که از حکمت اشراق و اندیشه باطنی ناشی می‌شد، نسبتی نداشت. همین اخلاق شرعی-باطنی، در دوره متأخر اسلامی، بر حکمت عملی چیره شد و، بدین سان، آنچه از جنبه‌های مدنی در آن بازمانده بود، در سایه شرعیات رنگ باخت. تا پایان دوره یونانی در فلسفه، هنوز شکاف میان نظر و عمل که در دوره اسلامی، بویژه با پایان عصر زرین فرهنگ ایران، ایجاد شد، پدیدار نشده بود و وجود مناسبات شهروندی شرط تحقق فضیلت‌های اخلاقی به شمار می‌آمد. در یونان، ارسطو این پیوند میان فضیلت‌های اخلاقی و آداب شهروندی را برجسته کرده بود، هم‌چنان‌که حتی مسکویه رازی، با دریافت ویژه خود از نسبت شرع و عقل، آداب دیانت را عین فضیلت‌های مدنی می‌دانست، اما تلقی جلال‌الدین از شرع با الزامات حکمت عقلی او سازگار نبود و از آن‌جا که بیشتر از آن‌که فیلسوف باشد، شریعتمدار بود، ناچار، شرع او بر عقل یونانی چیره شد. به سخن دیگر، می‌توان گفت که بحث نظری، در اخلاق و فلسفه یونانی، تابع منطق گفتار فلسفه سیاسی آنان بود و، از این‌رو، فلسفه یونانی، در بنیان خود، فلسفه‌ای سیاسی است. بنابراین، معنای دقیق «سیاست»، در نزد یونانیان، با توجه به واقعیت شهر (polis)، مناسبات شهروندی یا «اهل مدینه» (polités) و، به تعبیر فیلسوفان دوره اسلامی، «مدنی» (politikos) قابل درک است و واژه عربی تبار «سیاست»، و دیگر گونه‌های دستوری آن، خالی از مسامحه نیست.

از آنچه در فصل‌های پیش، از دیدگاه تطبیقی، درباره سرشت فلسفه سیاسی یونانی و بسط آن در دوره اسلامی گفتیم، می‌توان دریافت که کوشش‌های مفسرانی مانند خواجه نصیر طوسی تا چه پایه‌ای بی اهمیت و، در عین حال، از روح فلسفه سیاسی یونانی بیگانه بود. شاگرد او، قطب‌الدین شیرازی، شارح حکمت اشراق سهروردی، نیز با تدوین بخش حکمت عملی دانشنامه بزرگ خود، دره‌التاج، راهی را دنبال کرد که ابن سینا و خواجه نصیر طوسی هموار کرده بودند. بدین سان، مرده‌ریگ حکمت عملی، به گونه‌ای که به جلال‌الدین دوانی رسید، در واقع، نسبتی با تأملات فیلسوفان یونانی درباره

آنچه ارسطو «فلسفه امور انسانی» خوانده بود، نداشت. گفتیم که با مسکویه رازی نسبت اخلاق و سیاست، چنان‌که یونانیان توضیح داده بودند، بر هم خورد و با خواجه نصیر و قطب‌الدین شیرازی نیز سیاست مدن در ذیل اخلاق قرار گرفت و به زایده‌ای بی‌اهمیت و فاقد اعتبار نظری تبدیل شد. کوشش جلال‌الدین - که قصد داشت اخلاق ناصری را با «چاشنی ذوقیات اهل کشف و شهود»، «ترمیم و تثمینی» کند^۱ - هم‌چون واپسین ضربه‌ای بود که بر پیکر فلسفه سیاسی فرود آمد. بدین سان، آن‌چه با اسم بی‌مسمای «سیاست مُدُن»، به عنوان زایده تهذیب اخلاق، در کتاب‌های حکمت عملی، آورده شد، طرح فلسفه سیاست، از دیدگاه اخلاق و نشانه‌ی پایان یافتن فلسفه یونانی و عدم امکان تجدید آن در دوره اسلامی بود. در این دوره، اندیشه فلسفی، به طور کلی، میان علم به حقیقت اعیان موجودات و تزکیه نفس - که غایت آن، به تعبیر شهاب‌الدین سهروردی، «حالت انسلاخ از بدن» است^۲ - در نوسان بود و با دگرگونی‌هایی که با استقرار نظام‌های خودکامه صورت گرفته بود، فضایی برای مناسبات شهروندی باقی نمی‌ماند و تأمل در شهر و مدینه معنایی نداشت. بدین سان، بحث سیاسی، مبنای خود را از دست داد و سیاست مُدُن جای خود را به سیاستنامه‌نویسی داد.

هم‌چنان‌که خواجه نصیر طوسی اخلاق ناصری را بر پایه تهذیب الاخلاق مسکویه رازی از عربی به فارسی تبدیل و تحریر کرده بود تا فایده آن عام باشد، رساله اخلاق جلالی دوانی نیز تحریری دیگر از رساله مسکویه بر پایه اخلاق ناصری است. این نکته جالب توجه است که خواجه از مفسران بنام و بزرگ فلسفه در دوره اسلامی به شمار می‌آید و چنان‌که خود نیز در مقدمه اخلاق ناصری گفته است، مقام مسکویه رازی را در اخلاق به خوبی می‌دانست و با روح حکمت عملی او آشنایی داشت. جلال‌الدین دوانی در فلسفه مفسری بی‌اهمیت بود و رساله او در حکمت عملی نیز حتی فاقد برخی ویژگی‌های

۱. جلالی، ص. ۱۶۷.

۲. شهاب‌الدین سهروردی، «حکمت‌الاشراق»، مجموعه مصنفات، ج. دوم، ص. ۲۱۳.

اخلاق ناصری است. فقراتی که در این‌جا از اخلاق جلالی می‌آوریم، مبین این نکته است که چگونه جلال‌الدین دوانی عناصر پراکنده و ناهمگون گفتاری را بی‌آن‌که در مبادی آن‌ها به تأمل پرداخته باشد، در التقاطی بی‌بنیاد، در کنار هم قرار می‌دهد. در این «تکمیل و تتمیم» اخلاق ناصری، جلال‌الدین دوانی ضمن کوشش برای «محافظت مقاصد آن نسخه»، بحث‌هایی از آن کتاب را با مفرداتی متنوع در هم می‌آمیزد و در بیان روشی که در تحریر اخلاق جلالی دنبال کرده است، می‌نویسد: «معمار طبع این نقش بر لوح خیال کشید که تدوینی رود که، با آن‌که بر اصول حکمت عملی مشتمل باشد، در شواهد و دلایل اقتباس از انوارِ نیراتِ آیات قرآنی و مشکاتِ احادیث حضرت ختمیت منقبت، و مصابیح سخنان صحابه و تابعین، و مشایخ و ائمه دین، و لمعاتِ اشاراتِ اساطین حکمای الهیین رود، و در موضوع مناسب به قدر امکان بر مقاصد آن نسخه محافظت کند و در مظان لایقه از ذوقیات اهل کشف و شهود چاشنی نماید تا از میامن خواص زمانی بی‌نسیب نباشد.»^۱ شیوه‌ای را که جلال‌الدین دوانی «تکمیل و تتمیم» می‌خواند، در واقع، التقاطی از عناصر پراکنده‌ای است که شریعت‌مداری اهل تصوف فراهم آورده و آن را با اصولی از حکمت عملی در آمیخته است. روش جلال‌الدین دوانی را به این اعتبار التقاط می‌نامیم که اقدام او در ترکیب عناصری از آیات، روایات، سخنان مشایخ، اشارات فیلسوفان و اصول حکمت عملی برخاسته از تأملی در نسبت شرع و عقل نیست، زیرا اگر او توانسته بود، به عنوان مثال، هم‌چون مسکویه رازی، تفسیری فلسفی از دیانت عرضه کند و طرحی نو در رابطه شرع و عقل دراندازد، زمینه این «تکمیل و تتمیم» فراهم می‌آمد، اما دوانی، نه تنها نمی‌تواند تفسیری فلسفی از دیانت عرضه کند، بلکه، بر عکس، «حکمت عملی» را به محک دیانت می‌زند. بی‌توجهی جلال‌الدین به مبانی متفاوت حکمت اشراق، حکمت عملی یونانی، احادیث، روایات مشایخ و ائمه دین -

امامان مذاهب اهل سنت و جماعت - و ذوقیات اهل کشف و شهود موجب شده است که او در «تکمیل و تتمیم» اخلاق ناصری مفرداتی از آن‌ها را در کنار یکدیگر بیاورد. در فاصله نخستین سده‌های دوره اسلامی تا پایان عصر زرین فرهنگ ایران، دو دیدگاه متفاوت در نسبت میان عقل و شرع پدیدار شد: در میان شریعتمداران اهل سنت و جماعت، موضوع عمده نفی حکمت و عقل و اثبات ظاهر شرع بود. در میان این گروه، اگرچه شریعتمدارانی مانند غزالی بودند که «در شرعیات، مذهب قرآن و در عقلیات، مذهب برهان» داشتند، یعنی به مبنای عقل بی‌التفات نبودند، اما از آن‌جا که از شرع در عقل نظر می‌کردند، نتوانستند نظریه‌ای از شرع عقلی عرضه کنند. بر عکس، اهل فلسفه با مبنای عقل در شرع نظر می‌کردند و شرع آنان می‌توانست عقلی باشد. فیلسوفی مانند مسکویه رازی، به گونه‌ای که پیش از این گفته‌ایم، عقل را ضابطه شرع می‌دانست و، لاجرم، تفسیر عقلی او از شرع محمل نظری قابل دفاعی داشت. غزالی، به عنوان یکی از بزرگ‌ترین نمایندگان جریان فلسفه ستیزی در ایران، «حکمت یونانی» را با ضابطه‌های «حکمت ایمانی یا شرعی» سنجیده بود و از آن‌جا که اندیشه شرعی او مبنای نظری استوار و خود او نیز التفاتی به مبانی داشت، در نهایت، توانست به تحدید حدود حکمت یونانی و مبانی شرعی، و نه التقاط میان عقل و شرع، بپردازد. بر عکس، جلال‌الدین دوانی، به دلیل بی‌توجهی به مبانی بحث خود، تفسیری از ظاهر شرع عرضه می‌کند که با بازپرداخت نویسندگانی مانند ماوردی، غزالی و ابن تیمیه، از شریعت، هماهنگی دارد و او به این نکته اساسی توجه ندارد که تعارض میان عقل و شرع، به گونه‌ای که در اخلاق جلالی آمده، قابل رفع نیست. جلال‌الدین دوانی، در اخلاق جلالی، در واقع، سیاستنامه‌ای بر مبنای شرعیات به رشته تحریر می‌کشد و بحث او بیشتر از آن‌که عقلی باشد، در قلمرو کتاب‌هایی هم‌چون *السیاسة الشرعية* ابن تیمیه، *احکام السلطانية* و *ادب الدنيا* و *الدين ماوردی*، *نصيحة الملوك* و بخش‌هایی از *احیاء علوم‌الدین* غزالی قرار می‌گیرد. در *لمعة چهارم* از تدبیر منزل، درباره سیاست اولاد، مؤلف اخلاق

جلالی، اشاره‌ای کوتاه به مباحث عقلی خواجه نصیر کرده و، آنگاه، همان اشارات عقلی را با مباحث نقلی، در تربیت اولاد و بویژه آنچه در نوشته‌های فقهی در «باب رضاع» و غیره آمده است، تکمیل می‌کند. به عنوان مثال، جلال‌الدین دوانی اضافه می‌کند که «چنانچه در احکام شریعت مقرر شده است، در سن هفت‌سالگی [کودک] را به نماز امر کنند و اگر در سن ده‌سالگی، ترک کند، او را به ضرب تأدیب کنند»^۱

نیازی به گفتن نیست که جزء اخیر در اخلاق ناصری نیامده است و با قصد آغازین خواجه نیز که بر عام بودن حکمت عملی عقلی یونانیان و عدم تعارض آن با مذاهب شرعی تأکید دارد، در تضاد است. خواجه در بحث از تدبیر منزل یونانی مشرب بود که فیلسوفان آن دریافتی یکسره متفاوت از آموزش و پرورش داشتند و، از این‌رو، او در بحث از آموزش و پرورش به جنبه‌هایی از دریافت یونانی - مانند آداب و آیین باده‌پیمایی - اشاره کرده است اگرچه با اخلاق شرعی او سازگار نبود، اما دوانی در حکمت عملی عقلی خود نیز مقلد مشرب فقهی خاصی است و حتی نمی‌تواند ورای مشرب‌های فقهی خاص دیدگاه عام اسلامی را در نوشته خود بیاورد. افزون بر اشارات شرعی، جلال‌الدین دوانی، به تکرار، از ابوالحسن ماوردی و غزالی سخنانی را نقل کرده و آن سخنان را ضمن «محافظة مقاصد نسخة» اخلاق ناصری در متن «حکمت عملی» یونانی جای داده است و به تعارضی که ماوردی و غزالی میان حکمت و شریعت مطرح کرده‌اند، توجهی ندارد. در برخی موارد، جلال‌الدین دوانی، به دعاها نیز اشاره و استناد کرده است. جلال‌الدین، از سویی، بنابر مشرب اشراقی خود، «در اموری که حوالت آن به مقدرت و کفایت بشری نباشد»^۲ - به عنوان مثال، «وسعت رزق» - با تأسی به لسان‌الغیب، «رضا می‌دهد و گره از جبین می‌گشاید»، اما از سوی دیگر، در میانه بحث حکمت عملی عقلی، دعایی را نقل می‌کند که «هر کس، در وقت خروج از خانه، این دعا بخواند،

حضرت جواد مطلق، از خزانه بی‌نفاذ خود، رزق او وسعت کرامت فرماید.^۱ اندکی پایین‌تر، در ادامه همین بحث، جلال‌الدین دوانی، با ترک وادی عرفان و اشراق، سخن آخر خود را در این عبارت می‌آورد: «چنانچه در صحیفه حضرت سلیمان است ... که حکمت با توانگری بیدار است و با درویشی در خواب، که دانا را چون دنیا نباشد، خلق از او منتفع نتواند شد، بلکه خود نیز به سبب توجه به مصالح ضروری از بسی کمالات بازماند، شعر:

مرا به تجربه معلوم گشت آخر حال

که قدر مرد به علم است و قدر علم به مال.^۲

فقدان مبنای نظری استوار موجب شده است که جلال‌الدین دوانی، رطب و یابس و غتّ و سَمین را در بخش‌هایی از رساله خود در کنار هم و بی هیچ تمایزی بیاورد. نویسنده اخلاق جلالی، به هر مناسبتی، با برهم زدن منطق نظام‌های گفتاری متمایز و خلط آن‌ها از بحثی به بحث متفاوت گذر می‌کند و با نقاط مفردات متعارض و ناهمگن به مبنای متفاوت نظام‌های گفتاری متمایز التفاتی نشان نمی‌دهد. بحث مفصل دوانی درباره عدالت - که تکرار کمرنگ سخنان ارسطو در دفتر پنجم اخلاق نیکوماخی با توجه به روایت خواجه نصیر طوسی با تکیه بر تهذیب الاخلاق مسکویه رازی است - کمترین پیوندی با بحث معلّم اول ندارد. جلال‌الدین دوانی، پس از توضیح عدالت، در لمعه ششم،^۳ با بیان شرف عدالت آغاز می‌کند و به مناسبت «بر سبیل تمهید»، بحث مفصلی در غیر قابل شناخت بودن حضرت حق «به اتفاق عقل و نقل» می‌آورد، بی‌آنکه فایده بحث و پیوند آن با بحث عدالت، به شیوه فیلسوفان یونانی، معلوم شده باشد. در دنباله بحث، جلال‌الدین دوانی می‌افزاید: «در علم موسیقی مقرر شده است که هیچ نسبت شریف‌تر از نسبت مساوات نیست و هر نسبتی که به وجهی از وجوه انحلال، راجع با نسبت مساوات نشود، از حدّ ملائمت خارج باشد، در حیطة تنافر داخل»،^۴ و با استفاده از این فرصت،

۳. جلالی، ص. ۹۴.

۲. جلالی، ص. ۸۰.

۱. جلالی، ص. ۷۴.

۴. جلالی، ص. ۹۸.

آن‌چه دربارهٔ صناعت موسیقی می‌داند، یک‌جا در بیش از ده صفحه از کتاب، خلاصه می‌کند.^۱ در این‌جا بار دیگر، جلال‌الدین دوانی، با اشاره‌ای به بحث مساوات و با توضیحی دربارهٔ برخی از اصطلاحات هندسه و حساب، به ذکر اقسام عدالت باز می‌گردد و می‌نویسد: «پس، حفظ عدالت، به سه چیز صورت بندد: یکی، شریعت مقدسهٔ الهی، دوم، پادشاه عادل، سوم، دینار. چنان‌که حکما گفته‌اند: "ناموس اکبر شریعت است و ناموس دوم سلطان است که تابع شریعت است، چه الدین و الملک توأمان، و ناموس سوم دینار است" و ناموس، در لغت ایشان، تدبیر و سیاست است. پس، شریعت که ناموس اکبر است، متبوع کُل است و پادشاه را که ناموس دوم است، اقتداء به او می‌باید کرد و ناموس را که دینار است، در فرمان ناموس دوم، که پادشاه است، می‌باید بود. در نص کلام حقایق آلام، اشارتی به این معناست، آن‌جا که می‌فرماید و انزلنا هم الکتاب و المیزان ليقوم الناس بالقسط و انزلنا الحديد فيه بأس شديد و منافع للناس، چه کتاب اشارت است به شریعت؛ و میزان به آن‌چه معیار مقادیر اشیاء و آلت معرفت نَسَبِ امور متفاوت به هم‌دیگر شود، و دینار در آن داخل است؛ و حدید به شمشیر که در قبضهٔ اقتدار پادشاه کینه‌گزار سیاست‌کردار باشد. بر منوال این سخنان، جائر سه باشد: اول، جائر اعظم که ناموس الهی را طاعت ننماید و او را کافر و فاسق خوانند؛ دوم جائر اوسط که پادشاه زمان را اطاعت و متابعت نکند و او را کافر و فاسق خوانند و او را باغی و طاغی گویند؛ سوم جائر اصغر که بر راه عدالت، که مقتضای دینار است، نرود و زیادت از حق خود طلبد و او را خائن و سارق خوانند. و فساد آن دو، اعظم است از جائر سوم، چه هر کس که از دایرهٔ انقیاد اوامر و نواحی شریعت الهی بیرون آید، هرآینه اطاعت هیچ‌کدام از آن دو ناموس دیگر، از او چشم نتوان داشت و همهٔ فسادها از او متولد تواند شد؛ و آن‌که از حیطة فرمان پادشاه زمان بیرون رود، به مقتضای نص و اطیعوا الله و اطیعوا

الرسول و اولی الامر منکم، از ربقة طاعت پادشاه حقیقی بیرون رفته باشد و همه مفاسد از او متوقع باشد و بر همه کس به قدر امکان دفع او واجب باشد.»^۱

جلال‌الدین دوانی، در دنباله این توضیح، داستانی مفصل از اختلاف ملک‌شاه سلجوقی و عبدالملک جوینی و تنش میان فرمان و فتوا می‌آورد و آن‌گاه، بخشی از بحث عدالت را با افزودن فقره‌ای درباره توجه حضرت صاحب‌قران و اسکندر زمان به عدالت‌گستری و شریعت‌پروری^۲ و داستانی خلاف عقل درباره عدالت انوشیروان، با بازگشتی به منقبت حضرت خاقانی، به پایان می‌برد. فقدان انسجام در ترکیب و تلفیق مفرداتی با مبناهای متفاوت در اخلاق جلالی را با توجه به فقراتی که خلاصه‌ای از آن آورده شد، می‌توان آشکارا دید. جلال‌الدین دوانی، اگرچه، از دور، نگاهی به متن اخلاق ناصری دارد، اما، در واقع، کشکولی از مطالب نامربوط فراهم آورده و حتی گاهی، چنان‌که مکان اقتضاء می‌کرده، از مقدماتی واحد، نتایج متفاوت گرفته است. از آن‌چه، در دو موضع از اخلاق جلالی، درباره حدیث نبوی *كُلُّكُمْ رَاعٍ وَ كُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَةِ آمَدَه*، این نکته را به روشنی می‌توان دریافت: در ادامه بحثی که خلاصه آن آورده شد، دوانی این حدیث را چنین ترجمه می‌کند: «یعنی هر یک از افراد انسانی، چون مالک امور اعضاء و قوای نفسانی و جسمانی خود است و راعی آن جوارح و قواست، هر یک را در روز حساب، از احوال رعیت خود، سؤال خواهند کرد.»^۳ دوانی، این سخن را به دنبال توضیحی از ارسطو می‌آورد که «عدالت اولاً متعلق به ذات شخص است؟!»^۴ اما هم‌او با نقل همان حدیث، در جای دیگری از اخلاق جلالی، می‌افزاید که پادشاه باید، «سیاست مُلک بر وجهی نماید که عُمال و لشکریان و رعایا را با همدیگر مجال ظلم نباشد، [چه] هرچه در مملکت واقع شود، چون به واسطه قصور

۱. جلالی، ص. ۱۱۳-۵.

۲. جلالی، ص. ۱۲۰-۱۱۹.

۳. جلالی، ص. ۱۲۱.

۴. جلالی، ص. ۱۲۰.

سیاست او باشد، روز قیامت از او سؤال خواهند فرمود.^۱ ترکیب حکمت عملی یونانی با دریافتی قشری از شریعت تنها یکی از وجوه التقاط جلال‌الدین دوانی است. او حتی منطق شریعت - بویژه دریافت سیاسی آن - را با همه نتایجی که می‌توان از آن گرفت، دنبال نمی‌کند. دوانی در ترکیب حکمت عملی با شریعت، نظام گفتاری سیاستنامه‌ها را دنبال می‌کند و، در واقع، ترکیب او التقاطی است که منطق سیاستنامه‌های متأخر دوره اسلامی بر آن حکومت می‌کند. نویسنده اخلاق جلالی مقدمات حکمت عملی و مفرداتی از شریعتنامه‌ها را به گونه‌ای در کنار هم می‌آورد که از ترکیب آن‌ها سیاستنامه‌ای تدوین کند. البته، این سیاستنامه‌نویسی را نباید با اقدام خواجه نظام‌الملک طوسی و حتی غزالی در نصیحة‌الملوک مقایسه کرد؛ آن دو، هر یک به نوعی، توجهی به واقعیت‌های اجتماعی و سیاسی زمانه خود داشتند و در سرشت همین واقعیت‌ها به تأمل می‌پرداختند، در حالی که جلال‌الدین دوانی، حکیم التقاطی که «حکمت عملی» یونانی را با نظراتی از ماوردی تا ابن تیمیه درآمیخته و فرآورده آن را با الزامات واقعیت سلطنت مطلقه شاهان آق قویونلو سازگار و ادعای جمع میان حکمت اشراق و فلسفه سیاسی کرده است، از سویی، نسبت به الزامات بحث سیاسی و مبادی آن یکسره ناآگاه است و، از سوی دیگر، از نتایجی که بنیادگذار حکمت اشراق، از مقدمات فلسفی خود گرفته بود، بی‌خبر است.^۲ در واقع، فضای حاکم بر مجموعه اخلاق جلالی مکان

۱. جلالی، ص. ۲۹۰؛ ر.ک. اخلاق، ص. ۲۰۷-۸.

۲. هیچ یک از فیلسوفان مکتب اشراق درباره سیاست سخنی به صراحت نگفته‌اند، اما بحث فلسفی آنان به هیچ وجه خالی از نتایج سیاسی جدی نیست. شیخ اشراق در آغاز کتاب حکمت اشراق آشکارا می‌گوید که منظور وی از ریاست اقطاب ریاست به تغلب نیست: «و لست اعنی بهذه الرئاسة التغلب». شهاب‌الدین سهروردی، «حکمة‌الاشراق»، مجموعه مصنفات، ج. دوم، ص. ۱۲. محمد شریف هروی در تفسیر سخن شهاب‌الدین سهروردی می‌گوید: «یعنی مراد من از لفظ ریاست که ذکر کرده‌ام، حکومت و ریاست ظاهر نیست که خلیفه‌الله می‌باید که بر خلائق استیلاء به حسب ظاهر داشته باشد، بلکه مراد آن است که استحقاق خلافت او راست و اگرچه به حسب اقتضای اوضاع افلاک، او در غایت خمول باشد». محمد شریف نظام‌الدین، انوار، ص. ۱۴. بدیهی است که این درک از ریاست و خلافت به هیچ وجه با ریاست، خلافت و امامت ظاهری اهل سنت و جماعت نسبتی

ترکیبی از شریعتنامه و سیاستنامه است و زایدۀ حکمت عملی، تنها عنصری بی‌اهمیت و در حاشیه است. جمع میان اندیشه سیاسی شریعتنامه‌نویسان و سیاستنامه‌نویسان در اثر جلال‌الدین دوانی با یگانه هدف توجیه سلطنت مطلقه شاهانی انجام می‌گیرد که نظام سیاسی آنان به هیچ وجه نمی‌توانست با دیدگاه‌های سیاسی ناشی از حکمت اشراق سازگاری داشته باشد و، بدین سان، جلال‌الدین دوانی با اعراض از تفسیر فلسفی شریعت، تفسیری ویژه از شریعت را با الزامات سلطنت مطلقه هماهنگ کرده و علمای دین را همدست شاه قرار می‌دهد.

تأمل در نهاد سلطنت مطلقه، در اخلاق جلالی، و توجیه آن، امری اساسی است. جلال‌الدین دوانی، شاه را در رأس هرم قدرت سیاسی قرار می‌دهد و مانند سیاستنامه‌نویسان، نظام اجتماعی و سامان سیاسی جامعه را به او وابسته و عدالت سلطان را «أَعَمَّ وَجوه عدالت و أَهَمَّ وَجوه آن» می‌داند «که احاطه بر تمام وجوه عدالت دارد، چه بی‌عدالت پادشاهی، هیچ کس را مکتب رعایت عدالت نتواند بود و اگر باشد در غایت تعسّر؛ چه تهذیب اخلاق و تدبیر منزل نیز منوط به انتظام احوال تواند بود و، با وجود تلاطم امواج فتن و تراکم محن، تَفَرُّغِ خاطر که ملاک همه کمال است، میسر نیست و لهذا اخبار وارد است که اگر سلطان عدالت ورزد، در ثواب هر طاعت که از رعایا صادر شود، شریک باشد و اگر ظلم نماید، در وبال هر معصیت با ایشان مُسَاهِم؛ و حضرت رسالت پناه ... فرموده که نزدیک‌ترین مردان به خدای تعالی از روی منزلت، در روز قیامت، پادشاه عادل است.»^۱ جلال‌الدین دوانی، مرتبه سلطان را چنان بالا می‌برد که خدمت او را هم چون «مخالطت با شیر» و «دخول در آتش»، کاری بسیار دشوار می‌داند و سلوک طریقت را بی‌خدمت سلطان امکان‌پذیر نمی‌داند. او می‌نویسد: «و الحق، رعایت آداب ملازمت سلاطین کاری صعب است و هر کس را مکتب ارتیاض به آن نیست؛ و بعضی

ندارد و بیشتر به امامت باطنی اهل تشیع و ولایت در نزد عرفا نزدیک می‌شود.

۱. جلالی، ص. ۱۲۵-۶.

مشایخ طریقت گفته‌اند که کسی که خدمت سلاطین نکرده باشد و تعلق نورزیده، از او سلوک طریقت نیاید، چه، به مقتضای السُّلْطَانُ ظِلُّ اللَّهِ، رعایت آداب و مجلس خاص نمودن، سبب ارتیاضِ نَفْس و رعایتِ رسومِ طریقت گردد.^۱ بدین سان، جلال‌الدین دوانی، علمای شریعت را در خدمت سلطان قرار می‌دهد و به سلطان نیز توصیه می‌کند که علمای شریعت و مشایخ طریقت را که «غایت ایجاد و خلاصهٔ عبادند»، مرتبه‌ای عالی دهد و آنان را به خود نزدیک کند: «حکما گفته‌اند که پادشاه این طایفه را باید که نزدیک‌ترین طوایف دارد به خود، و ایشان را بر طبقات دیگر حاکم گرداند؛ و گفته‌اند که هرگاه ارباب علم و کیاست به حضرت پادشاه مُتَرَدِّد باشند، نشانهٔ ترقی دولت و تزیایدِ رفعت او باشد.»^۲

جلال‌الدین دوانی، به سبب التقاطی که میان حکمت عملی، سیاستنامه و شریعتنامه ترتیب داده است، نمی‌تواند هیچ یک از بحث‌های باریک اخلاق ناصری را در اثر خود بازتاب دهد. مقایسهٔ برخی از فقرات اخلاق ناصری با فقرات مشابه در اخلاق جلالی نشان می‌دهد که در فاصله‌ای نزدیک به سه سده تا چه پایه‌ای بحث خردگرای در ایران دستخوش زوال شده بود. خواجه نصیر، در اخلاق ناصری، به تبع یونانیان و بویژه با اقتدای به مسکویهٔ رازی،^۳ عبارت مفصلی در ردیلت کسالت و بطالت مدعیان درویشی و تن‌پروری و طفیلی‌گری می‌آورد و تأکید می‌کند که تحقق فضیلت جز در شهر و مدینه و از طریق اختلاط و مؤانست امکان‌پذیر نیست. خواجه می‌نویسد: «و چون تألیف اهل علم بر این نوع تقدیر کرده‌اند، کسانی که از تألیف بیرون شوند و به انفراد و وحدت میل کنند از فضیلت بی‌بهره مانند، چه اختیار وحشت و غُزَلت و اعراض از معاونتِ آبنای نوع با احتیاج به مقتنیات ایشان محض جور و ظلم باشد؛ و از این طایفه بهری این فعل را به فضیلتی شمرند، مانند جماعتی که به ملازمت صوامع و نزول در شکاف کوه‌ها متفرد باشند و آن را زهد از

۱. جلالی، ص. ۳۰۰. ۲. جلالی، ص. ۲۸۰-۲۷۹.

۳. تهذیب، ص. ۱۶۸.

دنیا نام نهند، و طایفه‌ای که مترصد معاونت خلق بنشینند و طریق اعانت به کلی مسدود گردانند و آن را توکل نام نهند؛ و گروهی که بر سبیل سیاحت از شهرها به شهرها می‌شوند و به هیچ موضع و مقامی و اختلاطی، که مقتضی مؤانستی بود، نکنند و گویند از حال عالم اعتبار می‌گیریم و آن را فضلی دانند. چه این قوم و امثال ایشان ارزاقی که [دیگران] به تعاون کسب کرده‌اند، استعمال می‌کنند و در عوض و مجازات هیچ بدیشان نمی‌دهند، غذای ایشان می‌خورند و لباس ایشان می‌پوشند و بهای آن نمی‌گذارند و از آن چه مستدعی نظام و کمال نوع انسان است، اعراض نموده‌اند و چون به سبب عزلت و وحشت، رذایل اوصافی که در طبیعت به قوت دارند، به فعل نمی‌آرند، جماعتی قاصر نظران ایشان را اهل فضایل می‌پندارند و این توهمی خطا بود، چه عفت نه آن بود که ترک شهوتِ بطن و فرج گیرند، من کلّ الوجوه، بل آن بود که هر چیزی را حدّی و حقی که بود، نگاه دارند و از افراط و تفریط اجتناب نمایند، و عدالت نه آن بود که مردمی را که نبینند، بر او ظلم نکنند، بل آن بود که معاملات با مردم بر قاعدهٔ انصاف کنند؛ و تا کسی با مردم مخالطت نکند، سخاوت از او چگونه صادر شود، و چون در معرض هولی نیفتد، شجاعت کجا به کار دارد؟ و چون صورتِ شهی نبیند، اثر عفت او کی ظاهر گردد؟ و اگر تأمل کرده آید، معلوم شود که این صنف مردم تشبّه به جمادات و مردگان می‌کنند، نه به اهل فضل و تمییز، چه اهل فضل و تمییز از تقدیری که مُقدّر اول ... کرده باشد، انحراف نطلبند و در سیر و عدالت به قدر طاقت به حکمت او اقتداء کنند.^۱

آنچه خواجه نصیر، در اخلاق ناصری، در نکوهش زاویه‌نشینی و طفیلی‌گری صوفیان و زاهدان می‌آورد، از رسالهٔ مسکویهٔ رازی گرفته شده است که توانسته بود اخلاق مدنی خود را بر پایهٔ اندیشهٔ شهروندی یونانی تدوین کند. خواجه، در پایان عصر زرین فرهنگ ایران، به‌رغم این‌که مانند

مسکویه رازی منابع یونانی را در دسترس نداشت، اما از آن‌جا که با روح اندیشه یونانی آشنایی ژرفی به هم رسانده بود، به‌رغم گسترش اخلاق صوفیانه، در آستانه یورش مغولان، توانست تعارض فضیلت‌های شهروندی یونانی و اخلاق مدنی را با رذیلت‌های «عزلت و وحشت» دریابد. جلال‌الدین دوانی همین فقره را در اخلاق جلالی بازنویسی کرده است، اما در همین مورد نیز همه‌ی اشارات خواجه نصیر طوسی را در نکوهش زاویه‌نشینی و مفت‌خواری و طفیلی‌گری اصحاب زهد، یکسره، از نوشته خود حذف می‌کند. فقره‌ای که بالاتر از اخلاق ناصری نقل شد، با عبارت زیر از اخلاق جلالی قابل سنجش و به لحاظ انحطاطی که حکمت عملی یونانی پیدا کرده، شایان تأمل است: «اشخاص انسانی ... در بقاء محتاج‌اند به همدیگر. پس، کمال و تمام هر شخص به دیگر اشخاص حاصل شود. بنابراین، مخالطت [با] ابنای نوع بر وجه تعاون واجب باشد و الا از قاعده عدالت منحرف شده باشند و به سیمت جور مُتَّسَم، چون جماعتی که از مردم عزلت و وحشت اختیار کنند و به کلی از معاونت بنی نوع فرار و اجتناب نمایند و یا اسباب معیشت خود بر مردم تحمیل کنند و آن را زهد نامند و فضیلت دانند، و حال آن‌که این حالت جور محض است، چه غذا و لباس از بنی نوع فراگیرند و در عوض آن هیچ نفعی به ایشان نرسانند و بهای آن نگرانند. و چون به واسطه عدم اسباب، افعال رذیله از ایشان صادر نشود، عوام ایشان را از اهل فضیلت پندارند و این کمال خطاست، چه عفت نه ترک شهوت است، بله استعمال او بر وجه عدالت، و عدالت، نه آن است که به واسطه آن‌که کسی را نبینند، ظلم بر او نکنند، بل آن‌که در معامله با مردم طریق انصاف و انتصاب مرعی دارند.»^۱

مسکویه رازی، در تهذیب‌الاخلاق، اخلاق مدنی خود را در پیوند با بحث در اهمیت بنیاد شهر و مدینه و مناسبات شهروندی سامان داده بود. اگرچه درباره میزان تأثیر فلسفه یونانی در اندیشه مسکویه رازی و منابعی که در

دسترس او قرار داشته، پژوهش مهمی نشده است، اما همین اندازه می‌توان گفت که ابوعلی مسکویه به تبع یونانیان و اندیشه سیاسی-اخلاقی ایرانشهری به اخلاق جدای از فضیلت‌های شهر و مدینه قائل نیست. این پیوند میان اندیشه اخلاقی و تأمل فلسفی در بنیاد شهر و مدینه، در اخلاق ناصری، بازتابی رنگ‌باخته پیدا می‌کند؛ البته، خواجه نصیر طوسی، اهل تأمل فلسفی در بنیاد شهر و مدینه نیست و تأکید بر اهمیت شهر و مدینه را، نخست، از باب تسلسل منطقی بحث و به اقتضای رساله‌هایی از مسکویه رازی و ابونصر فارابی می‌آورد، و دیگر آن‌که خواجه «تمدن» یا زندگی مدنی را در تعارض آن با زاویه‌نشینی و طفیلی‌گری درک می‌کند و بر آن می‌تازد، اما جلال‌الدین دوانی حکمت عملی خود را نه بر شالوده تأملی فلسفی در بنیاد شهر و مدینه که از دیدگاه «سلطنت [که از] جلال‌نعم الهی است»،^۱ می‌نویسد و، بنابراین، جایی برای تأمل فلسفی در شهر و مدینه باقی نمی‌ماند. لامع سوم از کتاب اخلاق جلالی - که با اقتضای به مقالت سوم اخلاق ناصری «در سیاست مُدُن»^۲ نوشته شده است - به بحث در تدبیر مُدُن و رسوم پادشاهی اختصاص دارد. تأکید بر «رسوم پادشاهی»^۳ در بخشی از کتاب اخلاق جلالی که در ادامه سنت نوشته‌های حکمت عملی می‌بایست به سیاست مدن می‌پرداخت، دارای اهمیت فراوانی است و، در واقع، این نوآوری جلال‌الدین دوانی، در عنوان لامع سوم، به ما اجازه می‌دهد تا این پرسش را مطرح کنیم که آیا جلال‌الدین اهل حکمت عملی است یا سیاستنامه‌نویس؟ با تأمل در مجموع بحث‌های جلال‌الدین دوانی، که فقراتی از آن را پایین‌تر می‌آوریم، می‌توان گفت که او نه حکیمی اشراقی و نه اهل حکمت عملی است، بلکه سیاستنامه‌نویسی است که در سده‌های متأخر اسلامی، در دوره‌ای که سیاستنامه‌نویسی و حکمت عملی یونانی اهمیت خود را از دست داده بود، در جهل به مبادی آن دو، کوششی ناموفق در جمع میان حکمت عملی، سیاستنامه و شریعتنامه کرده و، در واقع،

۱. جلالی، ص. ۲۶۸. ۲. اخلاق، ص. ۲۴۵. ۳. جلالی، ص. ۲۲۹.

توانسته است راه نویسندگانی مانند فضل‌الله بن روزبهان خنجی را هموار کند که سیاستنامه‌های شرعی تدوین کردند. لمعه چهارم از لامع سوم اخلاق جلالی، در «سیاست مُلک و آداب ملوک»،^۱ اگرچه در اخلاق ناصری معادلی دارد،^۲ اما بحث خواجه نصیر طوسی در این باره نیز، از بنیاد، با بحث جلال‌الدین دوانی متفاوت است. پیش از این نیز گفته‌ایم که بحث درباره شیوه‌های فرمانروایی بحثی یونانی بود و در نوشته‌های دوره اسلامی بازتابی پیدا نکرد، اما خواجه، به تبع فیلسوفان یونانی و فارابی، به تمایز بنیادین میان سیاست فاضله و سیاست ناقصه توجه دارد، در حالی که جلال‌الدین، با استفاده از تقسیم‌بندی سیاست به فاضله و ناقصه، بی‌آن‌که مطابقت سلطنت با یکی از انواع سیاست‌ها را مورد بحث قرار دهد، به توجیه سلطنت «پادشاه ظل‌الله» می‌پردازد. در آغاز فصل چهارم از مقاله سوم اخلاق ناصری، خواجه نصیر طوسی، «در سیاست ملک و آداب ملوک»، نوشته بود: «اما اقسام سیاست: یکی، سیاست فاضله باشد که آن را امامت خوانند و غرض از آن تکمیل خَلق بُود و لازمش نیل سعادت؛ و دوم، سیاست ناقصه بود که آن را تَعَلُّب خوانند و غرض از آن استعباد خَلق بُود و لازمش نیل شقاوت و مذمت.»^۳

پیش از جلال‌الدین دوانی، امام فخر رازی این عبارت را در جامع‌العلوم آورده و عبارتی را نیز در مدح پادشاه زمان و این‌که سلطنت او مصداق سیاست فاضله است، بر آن افزوده بود. دوانی آن اثر امام فخر را می‌شناخت، در نوشتن اخلاق جلالی بخش سیاست آن را در نظر داشت و به احتمال بسیار قرائت آن‌چه خواجه درباره سیاست فاضله و ناقصه گفته بود، عبارت امام فخر رازی در جامع‌العلوم را در ذهن جلال‌الدین تداعی کرده است. بدین سان، جلال‌الدین دوانی که روح عبارت امام فخر رازی را به مقصود خود نزدیک‌تر می‌یابد، عین آن را به قرار زیر با اندک تصرفی در پایان عبارت، بدون ذکر

۱. جلالی، ص. ۲۶۸. ۲. اخلاق، ص. ۳۰۰ و بعد.

۳. اخلاق، ص. ۳۰۱؛ مقایسه شود با جلالی، ص. ۲۶۹ و نیز با عبارت امام فخر رازی در جامع‌العلوم که در درآمدی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، ص. ۱۶۰ و بعد آورده‌ایم.

مأخذ، نقل می‌کند: «سیاست مُلک ... بر دو قسم است: یکی، سیاست فاضله که آن را امامت خوانند و آن نظم مصالح عباد است، در امور معاش و معاد تا هر یک به کمالی که لایق اوست، برسد، و هرآینه، سعادت حقیقی لازم او تواند بود و صاحب این سیاست، به حقیقت، خلیفه‌الله و ظل‌الله باشد و، در تکمیل سیاست، مقتداء به صاحب شریعت، لاجرم، میان آثار و لوازم انوار آن یگانه عباد، در هر بلاد واصل خواهد بود.»^۱ در عبارت بالا امام فخر رازی، پس از جزء «... مقتداء به صاحب شریعت»، می‌گوید: «و حرص و حُب مال را مقهور قوت عقلی گرداند...»، اما از آن جا که جلال‌الدین، «قدرت عقلی» را مطابق مذاق خود و مخدوم خود نمی‌یابد، «لوامع انوار» را جانشین آن می‌کند. جلال‌الدین دوانی پس از نقل عبارت امام فخر و ذکر «لوامع انوار» می‌گوید که «این قسم [از سیاست] را مثالی روشن‌تر از آفتاب عالم‌تاب دولت صاحب‌زمانی و سلیمان‌مکانی نیست.»^۲ آن‌گاه، او، بار دیگر، فقره‌ای از اخلاق

۱. جلالی، ص. ۲۷۰.

۲. جلالی، ص. ۲۷۴. جلال‌الدین، پس از توضیحاتی در قلع و قمع دشمنان و آداب حرب و شجاعت که از خواجه نقل می‌کند، می‌گوید که حضرت صاحب‌قرانی به دلیل نیل به علم لَدُنِی نیازی به این توضیحات ندارد. «چون رأی برهان‌نمای ظلمت رأی حضرت سلطانی، بانی اساس جهان‌بانی، ثانی حضرت صاحب‌قرانی، مُشید قواعد کشورستانی را دقایق رسوم سلطنت و حقایق آداب مملکت و ایالت، غوامض اسرار حکمت و غرایب احکام ملت از تلقین ملهم قدسی و فیض فضل وهبی، بی‌وساطتِ تعلیمات کسبی و تعملات انسی حاصل است و نفس مقدسش به مرتبه بلندپایه عَلَمْنَا مِن لَدُنَا علماً واصل، اطناب در این باب از این فقیر بی‌بضاعت که باقل مجلس اهل بلاغت و ناقل کلام ارباب پراعت تواند بود، از قانون عدل و منهج ادب دور می‌نماید. چه سلیمان را منطق‌الطیر آموختن و لقمان را قانون حکمت نمودن، خود را عرضه‌تغیر عقلا و تویخ اذکیا ساختن باشد.» جلالی، ص. ۲۹۷۸. جلال‌الدین دوانی که اوزون حسن را «مبعوث المائة التاسعة» می‌داند، در تفسیر آیه چهارم از سوره الروم: فی بضع سنین لله الامر من قبل و من بعد و یومئذ یتفرح المؤمنون می‌نویسد: «لاجرم آفتاب دولت این خانواده روز به روز در معارج اقبال مترقی بوده و هست و کوکب عظمتشان بوماً فیوماً در مدارج جاه و جلال متصاعد، تا در این فرصت که خورشید صولت قاهره و کوکب دولت باهره به برج شرف رسید و صبح ظهور مظهر موعود از مشرق «بضع سنین» طلوع کرد. بر وجهی که بیداران آگاه را در این معنا شکی نماند و معجز عظیم قرآن ندیم و فرقان کریم که به تقلب دهور و ازمان نسخ و تبدیل را به آن مجال تطرق نیست به تازگی بر همگنان ظاهر گشت.» جلال‌الدین دوانی، «عرض سپاه اوزون حسن»، ص. ۲۹. توضیح این‌که اشاره جلال‌الدین دوانی به سال ۸۷۲ هجری قمری، سال به سلطنت رسیدن

ناصری را دربارهٔ سیاست ناقصه، و سخنان امام فخر در خصلت‌های هفتگانهٔ ملوک، در جامع‌العلوم می‌آورد، و با نقل عین جملهٔ امام فخر رازی در مدح مخدوم خود، بدون کوچک‌ترین تصرفی، می‌نویسد: «و الحمد لله که حضرت پادشاه دین‌پناه را جمیع این خصال، حاصل است و ذات کریمش به نهایت معارج اُبّهت جلال، واصل.»^۱ تصویری را که جلال‌الدین دوانی از سلطان، در اخلاق جلالی، به دست می‌دهد، جمعی میان سلطان و امام شریعتنامه‌هایی مانند احکام‌السلطانیة ماوردی و السیاسة الشرعیة ابن تیمیه، و نظریة سلطنت در سیاستنامه‌هاست. آنچه، در اخلاق جلالی، بر سایر عناصر عاریتی آن برتری دارد، توجیه سلطنت واقعاً موجود بر اساس اندیشهٔ سیاسی برآمده از شریعتنامه‌ها و سیاستنامه‌هاست و، بدین سان، جلال‌الدین دوانی، با فاصله گرفتن از حکمت یا به سخن دیگر، با گسستی از بنیاد نظری آن، راه را بر بازگشت به شریعتنامه‌نویسی هموار کرد که نمایندهٔ بزرگ آن فضل‌الله بن روزبهان خنجی بود و در جای دیگری دربارهٔ او سخن گفته‌ایم.

جلال‌الدین دوانی، در برخی از فقرات اخلاق جلالی، رطب و یابس را در نهایت بی‌تفاوتی به منطق و مبانی آن‌ها در کنار یکدیگر قرار می‌دهد. مقایسهٔ کلام او، در این فقرات با آنچه در اخلاق ناصری آمده، می‌تواند پرتوی بر شتاب فرایند بی‌معنا شدن حکمت عملی در نزد جلال‌الدین دوانی بی‌فکند و نشان دهد که فلسفهٔ سیاسی یونانی، حتی بازپرداخت آن، در نزد خواجه نصیر طوسی، در چه هاویه‌ای سقوط کرده است. در فصل پیش، فقره‌ای از اخلاق ناصری را که در آن خواجه نصیر طوسی به جمع میان حکیم در اندیشهٔ افلاطونی، صاحب ناموس در بیان شرع و مَلِک علی‌الاطلاق حکما و نیز امامت شیعی می‌پردازد، آوردیم. جلال‌الدین دوانی پس از نقل همان سخن، با دگرگونی‌هایی که در این جا نمی‌توان به تفصیل آن پرداخت، ملاحظهٔ زیر را می‌افزاید: «چون زمام مصالح امور اَنامٌ به کف کفایت چنین شخصی عالی

اوزون حسن مربوط می‌شود که با «بضع» در حساب جمل مطابقت دارد.

۱. جلالی، ص. ۲۲۵-۶.

مقدار باشد، هرآینه انواع میامن و برکات بر کافه بلاد و قاطبه عباد رسد، هم‌چنان‌که، در این روزگار خجسته‌آثار، لطایف تدبیر کردگار ... زمام نظام مصالح انام، در قبضه اقتدار پادشاهی کامکار نهاده که صیت معدلتش آوازه عدل انوشیروان باز نشانیده و یمن عاطفتش جراحات دل‌ها را که از سهام حوادث ایام خسته بود، مرهمی سازگار ساخته. مدبر عدلش گرگ را شبانی آموخته و دزد را به پاسبانی داشته؛ به دور رأفتش، گریبان‌دریده، جز گل سوری نتوان دید و ناله زار، جز از مرغان نتوان شنید؛ لطفش، در احیای مراسم عدل، خاصیت انفاس عیسی ظاهر کرده، عدلش در اِنفای ظلم، ظلم آفتاب را ید بیضاء نموده؛ به عهد عدلش، فتنه، جز در چشم بتان نتوان دید و آن هم در خواب، و آشوب، جز در خم زلف خوبان نتوان یافت و آن نیز در تاب امید که خورشید اقبالش تا قیام قیامت از آسیب زوال و وصمت کسوف و وبال محفوظ باشد؛ و هرآینه، مدبر عالم اولاً به حفظ احکام شریعت قیام نماید و او موافق قواعد کلیه شریعت باشد و چنین شخص، به حقیقت، ظل الله و خلیفه الله و نایب نبی باشد و هم‌چنان‌که طیب ماهر حفظ اعتدال مزاج انسانی کند، این شخص نیز صحت مزاج عالم، که آن را اعتدال حقیقی خوانند، نگاه‌دارد.»^۱

پیش از این اشاره کرده‌ایم که شکاف میان نظر و عمل، با پایان یافتن عصر زرین فرهنگ ایران، ژرف‌تر شد. با بررسی تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، بویژه تاریخ انتقال فلسفه یونانی به تمدن اسلامی و بسط آن در دوره اسلامی، به گونه‌ای که شرحی از آن را تا این‌جا آوردیم، می‌توان پرتوی بر زوایای این شکاف بی‌سابقه افکند. در بسیاری از نوشته‌های مهم تاریخ اندیشه در ایران و حتی ادب فارسی در دوره شکوفایی آن، از شاهنامه ابوالقاسم فردوسی تا دیوان حافظ شیرازی، اشاره‌هایی جالب توجه به این شکاف فزاینده آمده است، اما با توجه به بحثی که ما در این دفتر دنبال کرده‌ایم، در اخلاق ناصری و اخلاق

جلالی دو عبارت بسیار مهم وجود دارد که ناظر بر این شکاف میان نظر و عمل است. بیشتر، در فصل هشتم، با آوردن فقره‌ای از مقدمه‌ی خواجه نصیر طوسی بر اخلاق ناصری، گفتیم که خواجه، به تصریح، حکمت عملی خود را حکمت عملی نظری می‌دانست که مؤدی به عمل نبود و با توجه به این‌که نویسنده‌ی اخلاق ناصری آن را رساله‌ای در اخلاق عملی نمی‌دانست، رساله‌های دیگری نیز در اخلاق با مبانی و مشرب‌های متفاوت نوشت، اما هرگز بحثی درباره‌ی نسبت میان نظام‌های اخلاقی گوناگون مطرح نکرد و به تعارض‌های آن‌ها بی‌اعتناء ماند. با این همه، خواجه نصیر، شاید، نخستین اندیشمند ایرانی است که از شکاف میان حکمت عملی یونانی و الزامات سده‌های میانه‌ی متأخر اسلامی آگاهی پیدا کرده است و این آگاهی همزمان با یورش مغولان و فروپاشی ایران‌زمین امر خطیری بود. جلال‌الدین دوانی، در فقره‌ای که متن آن را می‌آوریم، در توضیح این شکاف، گامی فراتر از خواجه می‌گذارد و در بیان سبب این‌که خود او، به عنوان اهل فلسفه، اعتقادی به فلسفه ندارد و اخلاق جلالی را نه برای تجدید رسوم حکمت عملی، که برای تعطیل آن نوشته است، می‌گوید که، به هر حال، در دوره‌ی اسلامی، حکم شرعی، بر مبنای عقل اشراف دارد و با وجود حکم شرعی نیازی به مبنای عقل نیست. دوانی، در مبحث عدالت، در بیان این‌که متأخران حکما، در اخلاق ناصری و تهذیب‌الاخلاق، نظر ارسطو در اخلاق نیکوماخسی را در این باره دنبال نکرده‌اند، به این مطلب اشاره می‌کند که در دوره‌ی اسلامی با وجود شریعت، نیازی به حکمت عملی برآمده از اندیشه‌ی فلسفی یونانی نیست و می‌افزاید: «لهذا حکمای متأخرین، چون بر دقایق شریعت حقه‌ی محمدیه مطلع شدند و احاطه‌ی آن بر تمام تفصیل حکمت عملی مشاهده نمودند، به کلی از تتبع فواید اقوال حکما و کتب ایشان در این باب دست کشیدند.»^۱ این عبارت بامعناترین فقره‌ای است که جلال‌الدین

۱. جلالی، ص. ۱۲۴. سده‌ها پیش از دوانی، ابن قفطی، تاریخ‌نویس فلسفه، نوشته بود که بحث‌های حکمای دوره‌ی اسلامی درباره‌ی سیاست و اخلاق از کتاب‌های پیامبران گرفته شده است. او می‌نویسد: «و اما در سیاسیات: پس، سخن ایشان در آن ابواب مبنی بر مصالح

دوانی در اخلاق جلالی نوشته و یکی از روشن‌ترین سخنانی است که در یک اثر فارسی در این باره آمده است. سخن دوانی مبین این نکته مهم است که در سده‌های متأخر دوره اسلامی تعادل عقل و شرع، به طور برگشت ناپذیری، بر هم خورده بود و تجدید آن با امکانات نظری دوره سیطره دریافت قشری شرع و پای چوبین استدلال اهل نظر که صفویان جای آنان را گرفته بودند، ممکن نبود. عدم امکان تفسیر فلسفی دیانت، در سده‌های متأخر دوره اسلامی که ناشی از پی‌آمدهای چیرگی ترکان، در قلمرو سیاسی و اجتماعی و تشبیت قشریت مذهبی اهل تسنن به عنوان مذهب مختار بود، وضعی را به دنبال داشت که در آن حکمت عملی نمی‌توانست مؤدی به عمل باشد و واپسین شعله شمع حکمت عملی و همراه با آن، اندیشه سیاسی، در جریان تندباد حوادث، فرومرد. در ذهن جلال‌الدین دوانی تنها نوعی از آگاهی مبهم از این زوال باقی مانده بود و این آگاهی سطحی و ناچیز، در بن‌بستی که تاریخ تمدن و فرهنگ ایرانی در آن رانده شده بود، راه به جایی نداشت.

دنیویه است و ترتیب امور پادشاهی و مملکت‌داری، و اکثر آن‌ها مأخوذ است از کتب الهیه منزله بر انبیاء» ابن قفطی، تاریخ‌الحکماء، ص. ۸۰. «و اما خفلیات: پس، مقصود آن‌ها اصلاح صفات نفس و اخلاق اوست و ذکر انواع و اجناس آن‌ها و کیفیت معالجات و مجاهدات. و مأخذ آن‌ها اخلاق اصحاب تصوف است، اعنی متألّهون و خدای طلبان که خویشتن را مدام بر ذکر الهی و مخالفت هوای نفس داشته، در روش سلوک الی الله تعالی، از لذات دنیوی اعراض نموده و، به مجاهده، بر اخلاق نفس و معایب او اطلاع یافته، تجلی به فضایل و تخیلی از رذایل را وجهه همت ساخته‌اند.» همان‌جا.

فصل یازدهم

از صدرالدین شیرازی تا ملا هادی سبزواری

اگرچه عصر زرین تاریخ و فرهنگ ایران، با آغاز سدهٔ ششم به پایان رسیده بود، اما سقوط ایران زمین، به دنبال یورش مغولان، سرآغاز شامگاهی بود که تاریکی‌های آن شب ژرف دیجور سده‌های طولانی هبوط در هاویهٔ نادانی و قشریت را به دنبال آورد. آغاز یورش مغولان و پی‌آمدهای درازدامن آن نقطهٔ پایان دوره‌ای از تاریخ دورهٔ اسلامی بود که از سده‌ای پیش «نوزایش اسلام» خوانده شده است. کانون این نوزایش شهرهای بزرگ سرزمین گستردهٔ ایران بود، اما با یورش مغولان و نظامی که آنان، به تدریج، با تکیه بر یاسای چنگیزی و آداب مغولی برقرار کردند، دوره‌ای آغاز شد که باید آن را «سده‌های میانه» ایران خواند. با یورش مغولان، چنان‌که پیش از این اشاره کرده‌ایم، تومار خلافت اسلامی نیز مانند نهادهای بسیار دیگری در هم نوردیده شد، اما خاطرهٔ آن نهاد که به تدریج به سلطنت مطلقه میل و در اندیشهٔ نویسندگان سیاسی و حتی فیلسوفان متأخر توجیهی نظری پیدا کرده بود، از ذهن بخش عظیم مسلمانان ناپدید نشد. اهل سنت و جماعت، نهاد خلافت، حتی صورت انحطاط یافتهٔ آن را جانشینی پیامبر اسلام و یگانه نهاد سیاسی مشروع می‌دانستند. از این رو، با فروپاشی دستگاه خلافت، وسوسهٔ تجدید آن نهاد در ذهن اکثریت مسلمانان بازماند و زمانی، با انتقال خلافت اسمی به مصر، چشم‌ها به غرب جهان اسلام دوخته شد، اما با اسلام آوردن جانشینان چنگیزخان مغول و بویژه جانشینان تیمور لنگ، خاطرهٔ رنگ باختهٔ خلافت، در سرزمین‌های ایرانی، جانی تازه گرفت و با خلطی که با

نظریه سلطنت ایجاد شده بود، اهل سنت، در جبین برخی از جانشینان تیمور، مطابق خواست‌های درونی خود، نشانی از خلافت یافتند.

یورش مغولان و سقوط همه سویه ایران‌زمین، اگرچه، در آغاز، مایه ناخشنودی بسیاری از اهل نظر و دانشوران ایرانی شد، اما با توجه به نوعی «فلسفه تاریخ» اخلاقی-کلامی که شالوده تاریخ‌نویسی ایرانی بود - و بازتابی نیز در باورهای مردمان زمان داشت - می‌توانست توجیهی داشته باشد. زمینه‌های سقوط ایران‌زمین، به دنبال چیرگی ترکان، بی‌خردی شاهانی که در فاصله چیرگی ترکان و یورش مغولان فرمان راندند، و انحطاط عمومی نموده‌های فرهنگ و تمدن ایرانی فراهم آمده بود. این ارزیابی را از اشاره‌های اجمالی تاریخ‌نویسان و حتی شاعران و اهل ادب ایرانی می‌توان دریافت. عطاء‌ملک جوینی، در جای‌جای تاریخ جهانگشای جوینی، درباره سستی ارکان حکومت در ایران و رسوخ سفاقت در رگ و پی واپسین شاهان خوارزمشاهی نکته‌های هوشمندانه‌ای آورده و توصیفی از اوضاع عمومی ایران مقارن یورش مغولان به دست داده است. جوینی داهیانه دریافته بود که پتیارگی و بی‌خردی واپسین فرمانروایان ایران «جهانی را ویران و عالمی را پریشان و حَلْفی را بی‌خان و مان» تواند کرد و چنین شد، زیرا «بهر قطره‌ای از خون [که آنان ریختند]، جیحونی روان شد و قصاص هر تار موی صد هزاران، بر سر هر کویی، گویی گردان گشت و بَدَلِ هر یک دینار هزار قنطار پرداخته شد.»^۱ عطاء‌ملک جوینی، در اشاره‌ای به یکی از علّت‌های شکست ایرانیان در برابر یورش مغولان، یادآور می‌شود که واپسین فرمانروای ایران در اثنای جنگ، «بر خلاف معهود، بزم را بر رزم برگزیده، زخم ایام را مرهم از مدام کرده، نیش دشمنکامی را از نوش دوستکامی فراموش کرده، طرب اوتار بر طلب اوتار ترجیح نهاده، کُمیتِ عتیق بر کُمیتِ عتیق اختیار کرده و یکی راست در این حال :

۱. عطاء‌ملک جوینی، تاریخ جهانگشای جوینی، ج. اول، ص. ۶۱.

شاهها ز می‌گران چه بر خواهد خاست
و ز مستی هر زمان چه بر خواهد خاست
شه مست و جهان خراب و دشمن پس و پیش
پیداست کزین میان چه بر خواهد خاست.^۱
جوینی با تکیه بر «فلسفه تاریخ» ویژه خود در این باره می‌گوید که «چون مرد
را بخت سرگشته شود و از پهلو بار تهی کند و پشت جفا بگرداند، به هیچ
روی، چشم آن نتواند داشت که باز رخساره وفا نماید»^۲ و جلال‌الدین
خوارزمشاه را بخت برگشته بود و ستاره اقبال مغولان به درخشش آغاز کرده
بود.

همزمان با سقوط ایران زمین و نابودی همه نهادهای فرهنگ و تمدن
ایرانی، بسیاری از ایرانیان یورش مغولان را از نشانه‌های فرارسیدن
آخرازمان و گناهکاری خود می‌دانستند. پیش از این، درباره چیرگی ترکان و
دریافتی که خواجه نظام‌الملک طوسی از آن داشت، گفته شد که فرمانروایان
ترک، با توجه به دریافتی که ایرانیان از شکست خویش داشتند، بر آن بودند
که گناهان بزرگ ایرانیان سبب چیرگی ترکان بر آنان شده است. سده‌ای پس
از ترکان، مغولان نیز سبب پیروزی خود بر ایرانیان را گناهکاری آنان
می‌دانستند و شگفت این‌که اهل نظر ایرانی در نوشته‌های سیاسی و تاریخی این
نکته را با نوعی تأیید ضمنی آورده‌اند. عطاء‌الملک جوینی در ذکر «استخلاص
بخارا» سخنانی را از زبان چنگیزخان، در مصلاهی عید، آورده که با عبارتی که
خواجه نظام‌الملک در سیاستنامه از قول آلبارسلان می‌آورد، قابل مقایسه
است: «در آغاز نهاد که ای قوم بدانید که شما گناهان بزرگ کرده‌اید و این
گناه‌های بزرگ بزرگان شما کرده‌اند. از من بپرسید که این سخن به چه دلیل
می‌گویم؟ سبب آن‌که من عذاب خدا ام! اگر شما گناه‌های بزرگ نکردتی، خدای

۱. جوینی، همان، ج. دوم، ص. ۱۸۷. یادآوری می‌کنیم که کمیت عتیق نخست به
معنای شراب کهنه و کمیت عتیق دوم به معنای اسب کهرنجیب و اصیل است.

۲. جوینی، همان، ج. دوم، ص. ۱۲۹.

چون من عذاب را به سر شما نفرستادی.»^۱ چنین می‌نماید که در آستانه یورش مغولان - یا دست‌کم به دنبال آن - ایرانیان روحیه پایداری را یکسره از دست داده بودند و همین امر موجب می‌شد که دامنه «انقلابی» که مغولان در ایران ایجاد کردند، گسترده‌تر و پی‌آمدهای آن ژرف‌تر باشد. طوفان بنیانکن خشم خداوند بسیاری از نمودهای فرهنگ ایرانی و عمده نهادهایی را که در نخستین سده‌های دوره اسلامی به دست برخی از پادشاهان و به همت وزیران ایرانی برقرار شده بود، از میان برد و «عذاب خدا» جانشین نظام و نهادهای کهن شد. عطاء‌الملک جوینی، در یکی از فقرات مهم مقدمه تاریخ جهانگشای جوینی، در توصیف پی‌آمدهای «انقلابی» که نظام یاسای چنگیزی را جانشین مرده‌ریگ سامان پیشین کرد، با توجه به این‌که خود یکی از کارگزاران بلندپایه فرمانروایی مغولان بود، به نکته‌های دقیق‌تر و باریک‌تری اشاره می‌کند و می‌نویسد: «اکنون بسیط زمین عموماً و بلاد خراسان خصوصاً ... از پیرایه وجود متجلبیان جلاب علوم و متحلیان به حلیت هنر و آداب خالی شد ... و جمعی ... باقی ماندند [که] ... کذب و تزویر را وعظ و تذکیر دانند و تحرمز و نیمت را صرامت و شهامت نام کنند ... و زبان و خط ایغوری را فضل و هنر تمام شناسند. هر یک از ابناءالسوق، در زی اهل فسوق، امیری گشته و هر مزدوری دستوری و هر مزوری وزیری و هر مُدبری دبیری و ... هر مسرفی مشرفی و هر شیطانئ نایب دیوانی و هر کون خری سر صدری و هر شاگرد پایگاهی خداوند حرمت و جاهی و هر فراشی صاحب دوربازی و هر جافی بی‌کافی‌بی و هر خسی کسی و هر خسیسی رئیس و هر غادری قادری و هر دستاربندی بزرگوار دانشمندی و هر جمالی از کثرت مال با جمالی و هر حمالی از مساعدت اقبال با فسحت حالی ... در چنین زمانی که قحط‌سال مروت و فتوت باشد و روز بازار ضلالت و جهالت، ممتحن و خوار و اشرار ممکن و در کار؛ کریم فاضل تافته دام محنت و لثیم جاهل یافته کام نعمت هر

آزادی بی‌زادی و هر رادی مردودی و هر نسیمی بی‌نصیبی و هر حسیبی نه در حسابی ...»^۱

اگر چنین وضعی، چنان‌که ظریفی به اشاره گفته بود که «آمدند و کردند و سوختند و کشتند و بردند و رفتند»،^۲ ادامه پیدا نمی‌کرد، امید آن می‌رفت که قُتُنس ایران بار دیگر از خاکستر خود سر بردارد، اما مغولان نرفتند، بلکه ماندند و با اسلام آوردن خود دوره‌نویی در تاریخ ایران آغازیدند که ویژگی اساسی آن زوال عنصر عقلانی فرهنگ ایرانی و تعطیل اندیشه‌زنده و زاینده بود. آن‌چه درباره‌ی خواجه نصیر طوسی، به عنوان بزرگ‌ترین نماینده‌ی اندیشه‌ی عقلی در این دوره، گفته شد، مبین این امر است که چگونه تعارضی بنیادین میان اندیشه‌ی عقلی و وضع جدیدی که به دنبال چیرگی ترکان در ایران و بیشتر از آن با یورش مغولان پیش آمده بود، ایجاد شد و خواجه را در اندیشه و عمل توان رویارویی با این وضع نبود. ناتوانی خواجه در اندیشه و عمل تنها به بخش کوچکی از واقعیت اشاره دارد؛ حقیقت این است که با چیرگی ترکان و پیوندی که میان فرمانروایان ترک و اهل ظاهر شریعت برقرار شد، اندیشه‌ی ایرانی، بیش از پیش، از عنصر عقلانی جدا شد و به صرف ظاهر شریعت میل کرد. بدین سان، ترکیبی از دین عجایز و باورهای سرشار از خرافه‌ی مغولان جانشین دریافت خردگرایی عصر زرین فرهنگ ایران شد. در این سده‌های فرمانروایی یاسای چنگیزی و دین عجایز و خرافه‌های مغولی، درک عقلانی نویی از دیانت نمی‌توانست به اندیشه‌ی سامان‌بخش حیات اجتماعی و سیاسی ایران‌زمین تبدیل شود. از این‌رو، به دنبال اسلام آوردن مغولان، برخی از اهل شریعت که خاطرۀ خلافت را از یاد نبرده بودند و افقی جز خلافت نیز نمی‌شناختند، در فرمانروایان مغول، «سلاطینِ خلافت‌مکان» جدیدی را پیدا کردند. نظام‌الدین شامی، تاریخ‌نگار فتوحات امیر تیمور گورکانی، از او با عنوان «حضرت خلافت‌پناهی»^۳ یاد می‌کند و کمال‌الدین عبدالرزاق سمرقندی

۱. جوینی، همان، ج. اول، ص. ۴۵.

۲. جوینی، همان، ج. اول، ص. ۸۳.

۳. نظام‌الدین شامی، ظفرنامه، ص. ۱۷۱ و ۲۶۹.

ذکر جلوس شاهرخ میرزا بهادر بر تخت سلطنت را با آیه‌ای دربارهٔ خلافت آغاز می‌کند و می‌نویسد: «آن کس سزاوار خلافت حضرت باری و جهانداری و شایستهٔ سریر سلطنت و کامگاری سعادت‌مندی تواند بود که منظور علؤ همّتش تقویت دین مستبین باشد و نصب عین ضمیر منیرش تمشیت احکام شرع سیدالمرسلین، آئینهٔ تیغ ظفر پیکرش چون به مصقلهٔ تأیید انحلاء پذیرد، در جام جهان‌نمای رای مملکت‌آرای او جز صورت نیک‌خواهی انطباق نگیرد، و تاج و هاج خلافت افسر سروری شاید که لمعان جواهر تابان آن با گوهر عالم‌افروز آفتاب همتاب آید، زلال تیغ آبدارش رخسار گلزار عدل را سرخ‌روی دارد و غنچهٔ پیکان جوشن‌گذارش خار ظلم از سینهٔ مجروح هر دلخسته بیرون آرد، نهال آمال او چون در چمن اقبال بالا کشد، سایهٔ عنایت، بر سر سوختگان آفتاب عنا اندازد، و گلین امید او چون غنچهٔ مراد بار آرد، به نسیم جان‌پرور عدالت، مشام ایام معطر سازد، [و] همگی همت، بر افاضت خیرات و اشاعت مبرّات صرف نماید، و تمامی نهمت بر تعظیم سادات و علما و تکریم مشایخ و صلحا بذل فرماید، و لِّلّهِ الْحَمْدُ وَ الْمِنَّةُ که عنایت قادر مختار به مقتضای و اللّٰهُ يُؤْتِي مَلِكَةً مِّنْ يَّشَاءُ، ابواب سعادت بر روی ارباب دولت گشاد و ارادت حضرت پروردگار به موجب و اللّٰهُ يُؤَيِّدُ بِنَصْرِ لَا مِنْ يَّشَاءُ عنان ممالک ایران و توران به قبضهٔ اقتدار کامگاری داد که در استحقاق تاج خلافت گواهِش عدل است و در استعداد سریر سلطنت حجّتش بذل، آفتاب فضل او بر خشک و تر تابان و ابر احسان او بر بحر و بر باران؛ تا تخت سلطنت به فرّ طلعت سلاطین فروغ یافته، آفتابی به این سعادت از اوج سپهر خلافت نتافته.»^۱

به دنبال سقوط خلافت عباسیان و استوار شدن شالودهٔ فرمانروایی مغولان در ایران، ترکیبی از تصوف و اسلام اهل سنت و جماعت فراهم آمد و مفهوم خلافت که پیش از یورش مغولان در تاریخ اندیشه در ایران نظریه‌پردازی

۱. کمال‌الدین عبدالرزاق سمرقندی، مطلع سعدین و مجمع بحرین، ج. دوم، جزء اول، ص.

پیدا نکرده بود، بویژه در نوشته‌های تاریخی این دوره پدیدار شد. این مفهوم خلافت، به عنوان ترکیبی از مفهوم شرعی و دریافتی که صوفیان از خلافت داشتند، با مفهومی که در آغاز دوره اسلامی تدوین شده و شریعتنامه‌نویسان با تکیه بر منابع سنت توضیح داده بودند، تفاوتی اساسی داشت. خلافت، به عنوان مثال، در نزد ابوالحسن ماوردی که مهم‌ترین نظریه‌پرداز خلافت بود، از صرف جانشینی پیامبر اسلام فراتر نمی‌رفت و به هیچ وجه با مفهوم «خلافت حضرت باری»^۱ و «خلیفه‌الله»^۲ نسبتی نداشت. ابوالحسن ماوردی در احکام السلطانیة به تصریح به این مطلب اشاره کرده بود که «خلیفه را به واسطه جانشینی پیامبر خدا خلیفه نامیده‌اند و جایز است که او را خلیفه رسول الله یا به اطلاق خلیفه بنامیم، اما در این که آیا می‌توان او را خلیفه‌الله نامید یا نه؟ اختلاف کرده‌اند. بعضی، به سبب این که خلیفه به تدبیر امور و حقوق مردم می‌پردازد و به استناد آیه و هو الذی جعلکم خلافت الارض و رفع بعضکم فوق بعض درجات، این امر را جایز دانسته‌اند. جمهور علما قائل به جواز نیستند و گوینده این سخن را فاجر می‌دانند و می‌گویند، آن کس که احتمال غیبت یا مرگ او می‌رود، برای خود خلیفه انتخاب می‌کند و خداوند نه غیبت می‌کند و نه میراست، از ابوبکر نیز نقل کرده‌اند که او را خلیفه‌الله صدا کردند، پس او گفت: «من خلیفه‌الله نیستم، بلکه خلیفه رسول الله‌ام».^۳ در جای دیگری توضیح داده‌ایم که در ایران نظریه خلافت، به گونه‌ای که در اندیشه سیاسی شریعتنامه‌نویسان دوره اسلامی تدوین شد، نظریه‌پردازی پیدا نکرد و در تاریخ اندیشه در ایران هیچ اهل نظری را نمی‌شناسیم که رساله‌ای در دفاع از خلافت پرداخته باشد. از این رو، حتی در دوره‌ای که بازگشتی به نظریه خلافت صورت گرفت، تجدید نظریه خلافت با تکیه بر احکام السلطانیة ماوردی انجام نگرفت، بلکه با چیرگی اندیشه عرفانی بر اندیشه عقلی و جمعی که میان جریان عمده اندیشه سیاسی در ایران - یعنی سیاستنامه‌نویسی

۱. همان‌جا. ۲. جلالی، ص. ۲۳۶.

۳. ابوالحسن ماوردی، الاحکام السلطانیة و الولايات الدینیة، ص. ۱۵

– و اندیشه عرفانی ایجاد شد، خلافت پیامبر به صورت مقام خلافت الهی مورد تفسیر قرار گرفت که، در واقع، همان پادشاه ظل الله بود. در این میان، سهم عمده از آن کسانی از اهل شریعت است که گرایشی نیز به اندیشه عرفانی داشتند و بی آن که حدود و ثغور آن دو را مورد تأمل جدی قرار داده باشند، التقاطی میان اندیشه عرفانی و شریعت ایجاد کرده بودند و به همین سبب، اینان، در مخالفت با تفسیری که ماوردی از آیه و هو الذی جعلکم خلائف ... عرضه می‌کنند، جعل خلیفه بر روی زمین از سوی خداوند را مطابق الگوی نظریه سلطنت در نزد سیاست‌نامه‌نویسان دوره اسلامی به پادشاه ظل الله تفسیر کردند که مقام خلافت الهی داشت. از نظر اندیشه سیاسی، بازگشت به نظریه خلافت، به صورت جمع این نظریه با نظریه سلطنت پدیدار شد. با توجه به این ملاحظات بود که پیش از این گفتیم، با خواجه نصیر طوسی حکمت عملی، جایگاه و معنای خود را در دوره متأخر اسلامی از دست داد، زیرا دوره اسلامی متأخر، دوره تجدید خلافت بود و روح زمان، به طور کلی، با تأملی عقلی درباره سیاست بیگانه می‌نمود. جلال‌الدین دوانی که نماینده فکری این وضع جدید و نظریه پرداز آن بود، و چنان که گفته شد، با تدوین نظریه‌ای التقاطی درباره سلطنت مطلقه، پایان حکمت عملی را اعلام کرد. نظریه سلطنت مطلقه جلال‌الدین دوانی، از سویی، با همه عناصر اندیشه شاهی آرمانی ایران باستان و بحث عقلی یونانیان بیگانه بود و، از سوی دیگر، بر دریافت عرفانی-ایرانشهری سلطنت، در دوره اسلامی و تفسیری از نظریه خلافت تکیه داشت و، بدین سان، با التقاطی از عناصر ناهمگون جریان‌های مختلف اندیشه سیاسی در دوره اسلامی، نظریه جدید سلطنت مطلقه را تدوین کرد.

همزمان با تدوین نظریه جدید سلطنت مطلقه جلال‌الدین دوانی، یکی دیگر از نویسندگان رساله‌های حکمت عملی گامی فراتر گذاشت و دریافت دیگری از مقام ظل الهی عرضه کرد که در آن نظریه، «درجه پادشاهی به مرتبه نبوت» بود. «چون آدمیان مدنی بالطبع‌اند، یعنی ایشان را از اجتماع و ائتلاف

با یکدیگر چاره نیست و امزجه و طبایع مختلف‌اند، هر مزاجی را اقتضایی و هر طبعی را مقتضایی است، پس، در میان ایشان، قانونی باید که بر آن قانون با یکدیگر معاش کنند، به طریقی که بر هیچ کس حیفی نرود، و آن قانون شریعت است که تعیین اوضاع آن بر وحی الهی باشد و واضع آن را پیغامبر گویند و چون پیغامبر قانونی و قاعده‌ای بنهد، کسی باید که آن قانون را به قدرت و شوکت خود محافظت نماید و نگذارد که کسی از حدود آن تجاوز کند و این کس را پادشاه خوانند. پس، درجه پادشاهی به مرتبه نبوت است، چه نبی واضع شریعت است و پادشاه حامی و حافظ آن. از این جا گفته‌اند: "المُلک والدين توأمان"؛ و در این معنی واقع شده:

نزد خرد شاهی و پیغمبری چون دو نگین‌اند و یک انگشتری گفته آن‌هاست که آزاده‌اند کاین دو، ز یک اصل و نسب زاده‌اند و لهذا حق، سبحانه و تعالی، بعد از امر به طاعت خود و اطاعت پیغمبر خود، به فرمانبرداری ملوک و سلاطین امر فرموده: "و اطيعوا الله و اطيعوا الرسول و اولی الامر منکم..."^۱ اخلاق محسنی، به خلاف آنچه بر حسب عادت گفته‌اند، در واقع، پیوندی با سنت کتاب‌های اخلاق عقلی یونانی ندارد، بلکه اندر زمانه‌ای انباشته از داستان‌های جعلی اخلاقی است که بر قلم واعظی به دین عجایز جاری شده است. مقایسه میان آنچه درباره عدالت در اخلاق محسنی آمده،^۲ با تحلیل ارسطو در اخلاق نیکوماخی و حتی بازپرداخت آن مباحث در تهذیب الاخلاق مسکویه رازی و اخلاق ناصری خواجه نصیر طوسی نشان از این دارد که به دنبال یورش مغولان، تأمل فلسفی درباره سیاست، در کدامین چاه ویل سقوط کرده و چنگال‌های کابوس سخافت و سفاهت چگونه در پیکر رنجور فرهنگ و تمدن ایرانی رخنه کرده بوده است. باب سی و دوم^۳ درباره سیاست نیز از انبوهی داستان‌های بی‌بنیاد فراهم آمده و توجیه‌کننده نوعی سلطنت مطلقه است که با آنچه از مقدمه اخلاق محسنی

۱. واعظ کاشفی، اخلاق محسنی، ص. ۶-۷.

۲. واعظ، همان، ص. ۳۴ و بعد.

۳. واعظ کاشفی، همان، ص. ۱۳۴ و بعد.

آورده شد، هماهنگی دارد. وسوسه تجدید خلافت و جمع آن با سلطنت مطلقه، در نزد شریعتنامه‌نویس نامداری چون فضل‌الله روزبهان خنجی که به تبع ماوردی به تدوین نظریه جدید خلافت مشغول بود، با شدت بیشتری وجود داشت. در درآمدی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، درباره او به تفصیل سخن گفته‌ایم؛ در این مقام، به مناسبت، در ادامه آن چه گفته شد، فقره‌ای را از تاریخ عالم‌آرای امینی او می‌آوریم: «چون معتصم بالله که خاتم آن دولت نامدار و امر او مختوم به صدمه عسکر جرارتبار بود، از کأس باس هلاکوخان شر هلاک چشید، از ستم اولاد چنگیز مدت‌ها مملکت ایران اسیر فتنه و خونریزی بود و بنای رفیع خلافت منظمس و آثار شریعت پروری بالکلیه مندرس گشته، تا بامداد الطاف الهی از مشرق تبار با اعتبار پادشاه اوغوز دولتی فیروز طالع شد و از کوکب دری بایندر نور اقبال در صفحات عالم لامع گشته و نور خلافت در مغرب بیت حسن تواری یافته بود، الحمد لله از مطلع اهل بیت حسن باز بر عالم تافته است و کهن پیر روزگار، ثمین عدالت و ترتیب دین را که در ظلمات سواد آل عباس گم کرده بود، در روز سفید اقبال جدید آق قویونلو باز یافت.»^۱

این بازگشت به نظریه خلافت - که صورتی از نظریه سلطنت مطلقه بود - در شرایطی انجام شد که تأمل عقلی و نظریه‌پردازی عقلانی در سیاست غیر ممکن شده بود: با خواجه نصیر طوسی، حکمت عملی در هاویه تضادها و تناقض‌های درونی سقوط کرد و پس از آن که با جلال‌الدین دوانی در بن بست تهذیب اخلاق رانده شد، با اخلاق محسنی واعظ کاشفی در چاه ویل اندرزنانه‌ها فروغلتید، زیرا تأمل عقلی در بنیاد حیات مدنی جایگاه خود را به طور کلی از دست داده بود و نیازی به آن نیز احساس نمی‌شد: قدرت مطلق پادشاهان ترک تبار و مغول همه فضای شهر و مدینه را اشغال کرده و سایه آن بر همه شؤون زندگی اجتماعی و سیاسی کشور گسترده شده بود. همزمان با

۱. فضل‌الله روزبهان خنجی، تاریخ عالم‌آرای امینی، ص. ۲۴.

این وضع، که از یورش مغولان تا برآمدن صفویان در ایران ادامه داشت، اندیشهٔ سیاسی، به تدریج، در سرانجام سقوطی محتوم افتاد و با برآمدن صفویان که نشان از دو سوی ولایت و امامت داشتند و این دو را در نهایت و در شرایطی که رابطهٔ نیروها در دنیای اسلام از بنیاد دگرگون شده بود و سیاست، با پیدایش قدرت‌های جدید، در اروپا، ابعادی جهانی پیدا می‌کرد، در خدمت سلطنت مطلقهٔ تاریک‌اندیش و خلاف زمانی قرار دادند که زوال اندیشه را اجتناب‌ناپذیر و سقوط ایران‌زمین را محتوم می‌ساخت. شاه اسماعیل، «پادشاه دین‌پناه»^۱ و «مرید خاندان صفوت و امامت»^۲ برابر افسانه‌های تاریخ‌نویسان خود را تعلیم‌یافتهٔ امامان می‌دانست^۳ و هم‌او بود که به گفتهٔ منشیان درباری به خدمت حضرت صاحب‌الامر رسید و از او فرمان یافت تا خروج کند. نویسنده ناشناختهٔ تاریخ عالم‌آرای صفوی در این باره می‌نویسد: «آن شهریار گفت: "ای اسماعیل حال وقت آن شد که خروج کنی!" گفت: "امر از حضرت است." آن شهریار فرمود: "پیش بیا!" پیش آمده، کمرش را گرفته، سه مرتبه کند و او را بر زمین گذاشت و کمرش به دست مبارک خود بست و تاج را بر سرش گذاشت ...»^۴ تاریخ‌نویسان، همین «پادشاه مرتضوی اوصاف»^۵ و «دودمان امامت»^۶ را مُجَدِّدی دانسته‌اند که بنا بر روایات در آغاز هر سده‌ای می‌آید تا اساس دین را تجدید کند. خواند میر در این باره می‌نویسد: «تقدیر بی‌تغییر پروردگار خبیر ... متعلق بدان بود که بر طبق حدیث صحیح "انَّ الله یبعث علی رأس کلِّ مائة سنة من یجدد لها دینها" اساس دین نبوی از مساعی معمار دولت پایدار پادشاه صفوی صفت متانت و استحکام گیرد و ریاض شرع مبین مصطفوی، به تازگی از رشحاتِ سحابِ همّت عالی آثار وارث خلافت مرتضوی سِمَت، خُصرت و نصارت پذیرد ...»^۷

۱. جهانگشای خاقان، ص. ۳۹۰. ۲. جهانگشای خاقان، ص. ۴۰۶.

۳. تاریخ عالم‌آرای صفوی، ص. ۴-۶۳. ۴. تاریخ عالم‌آرای صفوی، ص. ۴۶.

۵. خواند میر، حبیب‌السیر، ج. چهارم، ص. ۵۶۳.

۶. خواند میر، همان، ج. چهارم، ص. ۲۲.

۷. خواند میر، همان، ج. چهارم، ص. ۴۶۷.

برای درک معنای وضعی که از آغاز یورش مغولان تا برآمدن صفویان و تثبیت دولت آنان در ایران زمین پدیدار شد و ما به برخی از وجوه آن اشاره‌ای اجمالی کردیم، باید اندکی به گذشته بازگشت و آرایش نیروهای فرهنگی ایران را در این دوره تاریخی مورد توجه قرار داد. انتقال میراث فرهنگ خردگرای یونانیان به دوره اسلامی، به‌رغم محدودیت‌های آن، دوره‌ای از توجه به فعالیت فکری و عقلانی به دنبال آورد. بنابر آنچه از تاریخ‌های فلسفه دوره اسلامی می‌توان دریافت، عمده این تاریخ ایرانی است و آنچه به عادت و بر سبیل سهولت، البته نه خالی از مسامحه، فلسفه اسلامی نامیده شده، در ایران بنیادگذاری شد و هم در این سرزمین و در قلمرو فرهنگ ایرانی گسترش پیدا کرد و، سرانجام، دوره قدیم آن با صدرالدین شیرازی به سر آمد. به دنبال انتقال نوشته‌های بنیادین فیلسوفان یونانی، ایرانیان، نخستین قومی بودند که به فلسفه پرداختند، زیرا آنان با توجه به سابقه آشنایی با نوشته‌های یونانی در دوره باستانی تاریخ ایران زمین، که خود نیازمند بحثی گسترده است و با کمال تأسف این‌جا نمی‌توان به آن پرداخت، و نیز با توجه به جنبه‌های خردمندانه فرهنگ دوره باستان که از دیانت زرتشتی برمی‌خاست، از اقوام دیگری که به امپراتوری اسلامی پیوستند، با اندیشه فلسفی نزدیکی و انس بیشتری داشتند. فلسفه یونانی، در آغاز دوره اسلامی، به طور عمده، در محافل ایرانی‌تبار و شیعی‌مشرک و در همدلی با نظرات معتزلی، مورد توجه واقع شد و گسترش پیدا کرد و نیز در همین انجمن‌ها فلسفه بسطی بی‌سابقه یافت. از فارابی و اخوان‌الصفا تا ابوعلی سینا و مسکویه رازی و حتی تا خواجه نصیر و فرائز از آن تا صدرالدین شیرازی، فلسفه ایرانی در دوره اسلامی، با فراز و نشیب‌های فراوان بسط و تداوم پیدا کرد، در حالی که، با مرگ ابن رشد، در میان دیگر اقوامی که در امپراتوری اسلامی ادغام شده بودند، به تدریج، فلسفه تعطیل شد. در ایران زمین و در نخستین سده‌های دوره اسلامی، درک فلسفی نویی از دیانت عرضه شد و همین دریافت خردمندانه شالوده استوار پیکار با چیرگی دستگاه خلافت و استقلال ایران زمین را فراهم کرد. در فصل‌های پیش به این

نکته‌ها اشاره کرده‌ایم و نیازی به تکرار آن بحث نیست؛ از این‌رو، دنباله بحث را از جایی که رها کرده بودیم، پی می‌گیریم. اندیشه فلسفی، پس از آن‌که در ایران‌زمین به اوج رسید، با چیرگی ترکان و سیطره دیدگاه‌های فلسفه‌ستیز ضربه‌ای کاری بر پیکر خود یافت. با خواجه نصیر طوسی، کوششی در جهت تجدید، یعنی تداوم سنت و بازپرداخت آن، آغاز شد، اما با یورش مغولان، بار دیگر، تداوم ناپایدار سنت از هم گسیخت و هرگز آن گذشته تجدید نشد. در چنین شرایطی، فلسفه، جایگاه پیشین خود را از دست داد و ترکیبی نو از تصوف و شریعت به وجود آمد که ویژگی عمده آن خردستیزی بود. همین ترکیب، در تحول آتی خود با نوعی از نظریه سلطنت مطلقه نیز پیوند یافت و به اندیشه رایج سیاسی ایران تبدیل شد. با برآمدن صفویان، در این ترکیب، شریعت اهل تسنن جای خود را به دریافتی از تشیع داد، اما در اندیشه سیاسی حاصل از پیوند تصوف، شریعت و سیاست، دگرگونی ژرفی به وجود نیامد و همین اندیشه تا آماده شدن مقدمات جنبش مشروطه‌خواهی، اندیشه سیاسی رایج ایرانیان و نظریه حکومتی آن بود.

در دوره‌ای که با یورش مغولان آغاز شد، با ترکیبی از اندیشه‌های شرعی و عرفانی گوناگون، دوره‌ای در خردستیزی آغاز و به سنتی دارآهنگ تبدیل شد. در فاصله میان مرگ خواجه نصیر طوسی تا برآمدن صدرالدین شیرازی، بسیاری از اهل فلسفه در ایران‌زمین، حاشیه‌ها و تعلیقه‌هایی بر آثار پیشینیان می‌نوشتند و این حاشیه‌نویسی‌ها، اگرچه مشعل اندیشه عقلانی در ایران را روشن نگاه داشت، اما از آن میان اندیشمندی برنیامد و اندیشه فلسفی تجدید نشد. بدین سان، زمانی که، پس از نزدیک به چهار سده، صدرالدین شیرازی قدم در راه تجدید اندیشه فلسفی گذاشت، دیری بود تا بحران تمدن ایرانی به اوج رسیده و دوره زوال اندیشه فلسفی آغاز شده بود. درباره مقام صدرالدین شیرازی، در تاریخ اندیشه فلسفی در ایران، هنوز تأملی جدی نشده است و این امر از زمانی که نظام فلسفی او به دنبال تفسیری که می‌توان ویژگی‌های احکام جزمی شرعی را در آن یافت، به نوعی از «ایدئولوژی رسمی» تبدیل شده، 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 و، در چنین شرایطی، بنیاد نوبی در اندیشه ضرورت داشت که با الزامات این دوران جدید هماهنگ باشد، اما تاریخ اندیشه فلسفی در ایران زمین در این جهت تحول پیدا نکرد. به خلاف آنچه درباره عصر زرین فرهنگ ایرانی گفته شد که در آن تفسیری فلسفی و عقلی از دیانت عرضه شد و همین امر مقدمات بسط اندیشه عقلی را به عنوان شالوده استوار تمدن در نخستین سده‌های دوره اسلامی فراهم آورد، در دوره اسلامی متأخر، رابطه میان شرع و عقل دستخوش دگرگونی ژرفی شد که یکی از وجوه پراهمیت آن بر هم خوردن تعادل عقل و شرع و چیره شدن شریعت بر بحث عقلی و تدوین دریافت نوبی از مباحث عقلی مطابق شیوه بحث غیر عقلانی بود. این بی‌اعتنایی به عقل را در تمدن اسلامی، در آغاز، اهل تصوف بنیاد نهادند و با دریافت خردستیزی که آنان به جریان عمده اندیشه دوره 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.

صدرالدین شیرازی، میراث‌خوار وضعی بود که به دنبال جمع میان شریعت و تصوف ایجاد شد. تدوین دستاوردهای این جمع میان شریعت و تصوف به عنوان منظومه‌ای فکری و ادغام آن در جریان عمده اندیشه در ایران را که، در عصر زرین فرهنگ آن، فلسفه بود، باید مهم‌ترین حادثه تاریخ اندیشه در ایران دانست و همین امر می‌تواند برخی از وجوه زوال اندیشه و انحطاط تاریخی ایران زمین را تبیین کند. با تبدیل تصوف به یگانه شیوه «اندیشیدن» رخنه‌ای در ارکان خردگرایی ایرانی افتاد و تصوف به نظام گفتاری دریافت شریعت تبدیل شد. آنچه از میراث اندیشه عقلانی یونانی و خردگرایی ایرانی شهری به نخستین سده‌های دوره اسلامی انتقال یافته بود، پس از سده پنجم و بویژه به دنبال ضربه‌ای که امام محمد غزالی بر پیکر آن وارد کرد،

دچار انحطاط جدی شد. از پاسخ ابن رشد اندلسی که بگذریم - که در قلمرو تمدن ایرانی بازتابی نداشت و حتی نام او در میان فیلسوفان ایرانی شناخته شده نبود - هیچ یک از فیلسوفان دوره اسلامی نتوانستند پاسخی در خور به چالش امام محمد غزالی بدهند، و جالب این‌که اثر ابن رشد، به طور کلی، در سرزمین‌های شرقی اسلام ناشناخته ماند. در ایران خردستیزی و فلسفه‌ستیزی شرعی غزالی را بویژه شاعران عارف‌مشرقی مانند جلال‌الدین رومی پی گرفتند و همین امر تأثیری بسیار ژرف در خردستیزی ایرانیان نهاد و اگرچه اهل فلسفه‌ای مانند میرداماد به دفاع از فلسفه و خردگرایی برخاستند، اما دفاع آنان، بیشتر از آن‌که از دیدگاه اندیشه عقلی باشد، در ادامه آن‌جایی از اندیشه بود که به دنبال جمع میان شریعت و تصوف تدوین شد. جان‌نشین شدن فلسفه با تصوف و تبدیل شدن این به یگانه ضابطه تفسیر و دریافت شریعت، نخست، درک عقلی شریعت را ناممکن کرد و، آن‌گاه، حاصل جمع میان شریعت و تصوف، شالوده اندیشه عقلانی را به زوال سوق داد. زوال اندیشه خردگرای و اندیشه سیاسی در ایران‌زمین وضعی به دنبال آورد که وضع انحطاط تاریخی ناگزیر بود.

برآمدن صدرالدین شیرازی، به عنوان واپسین نماینده مهم اندیشه فلسفی در ایران، از سویی، با اوج تبدیل شدن تصوف به یگانه شیوه اندیشیدن هم‌زمان بود، اما، از سوی دیگر، نخستین سده فرمانروایی صفویان، پیش از آن‌که شریعت‌مداری مجلسی‌مآب نیمه دوم صفویان عرصه را بر همه وجوه تعقل تنگ کند، دوره‌ای از التفات به سنت فلسفی به شمار می‌آمد. در دوره‌ای که صدرالدین شیرازی تجدید اندیشه فلسفی در ایران را وجهه همت خویش قرار داد، با پایان نخستین سده فرمانروایی صفویان، ایران‌زمین، در برابر راهی قرار گرفته بود که می‌توانست به انحطاط یا تجدید حیات تمدن و فرهنگ آن بینجامد. راهی که با پایان یافتن عصر زرین فرهنگ ایرانی هموار شده بود، راه زوال اندیشه و انحطاط تاریخی بود، اما تجدید حیات فرهنگ و تمدن ایران‌زمین نیازمند دگرگونی ژرف در بنیادهای آن بود و فیلسوف این دوره

می‌بایست با درکی نو از دوران جدیدی که در مغرب‌زمین آغاز شده بود و، بیشتر از آن، با توجه به شناخت وضع زوال اندیشه و انحطاط مزمن ایران‌زمین، طرح نویی از اندیشه عقلانی درمی‌افکند. صدرالدین شیرازی در چنین دوره پرخطرهای به اندیشیدن آغاز کرد، اما نه او را توان پاسخ به چالش دوران جدید بود و نه میراث فکری و فرهنگی دوره اسلامی می‌توانست شالوده‌ای استوار برای تدوین چنین منظومه‌ای فلسفی فراهم کند. صدرالدین شیرازی، به عنوان واپسین نماینده اندیشه خردگرای دوره اسلامی، در برابر وضعی پرتعارض و دوگانه قرار داشت: او، از سویی، ناچار، با تکیه بر ترکیب ایجاد شده از جمع میان شریعت و تصوف و اندیشه یونانی به تأمل می‌پرداخت و، از سوی دیگر، به فراست دریافته بود که صرف تفسیر شرعی شریعت که با گذشت زمان در ایران‌زمین تثبیت شده و در سلطنت صفویان تجلی ظاهری یافته بود، با جوهر دریافت خردمندانه از شریعت، به گونه‌ای که در سنت فلسفی نخستین سده‌های دوره اسلامی، تا پایان عصر زرین فرهنگ ایران، درک شده بود، سازگاری و هماهنگی ندارد. بدین سان، صدرالدین شیرازی، در این وضع پرتعارض، با تکیه بر عرفان نظری عالمانه با همه نمودهای منحط صوفی‌گری و زاویه‌نشینی و با تکیه بر درک باطنی شریعت با شریعتمداری ظاهری و قشری به بیکار برخاست، بی‌آنکه حقیقت روح زمان را که اندیشه فلسفی و خردی از بنیاد دگرگون می‌طلبید، دریابد.

صدرالدین شیرازی، به هر حال، در سده‌ای که به دنبال نوزایش در مغرب‌زمین، دستاوردهای فکری و فرهنگی و نیز آرایش و رابطه جدید نیروها تثبیت و دوران جدیدی در تاریخ اندیشه فلسفی در غرب آغاز می‌شد، نتوانست دگرگونی بنیادینی در فلسفه ایرانی ایجاد کند و شالوده‌ای استوار برای نوزایش و دوران جدید تاریخ ایران‌زمین فراهم آورد. به خلاف آنچه در مغرب‌زمین در حدود سده دوازدهم میلادی گذشته بود که به دنبال نهضت ترجمه متن‌های فلسفی دوره اسلامی به زبان لاتینی، بویژه در شهر پلپله در اسپانیا و نیز برخی از شهرهای جنوب ایتالیا، فیلسوفان مسیحی آشنایی

دوباره‌ای با سنت ارسطویی به هم رساندند و با تکیه بر خردگرایی فیلسوفانی مانند فارابی، ابن سینا و ابن رشد، پایه‌های تأمل فلسفی جدیدی را تثبیت کردند که خود شالوده جنبش نوزایش و اندیشه دوران جدید شد، در دوره اسلامی متأخر با ورود و سیطره اندیشه عرفانی و جمعی که میان تصوف و شریعت به وجود آمد، در حدود و ثغور اندیشه خردگرای و دیگر جریان‌های خردستیز، به تدریج، ابهامی جدی به وجود آمد تا جایی که خردگرایی، به دنبال تثبیت اندیشه عرفانی، برای همیشه، دستخوش کسوفی پایدار شد و از آن پس نیز هرگز شالوده‌ای استوار نیافت. اینک که ما با گذشت نزدیک به پنج سده در تحول تاریخی ایران و اروپا نظر می‌کنیم، می‌توانیم بگوییم که، در واقع، تحول اندیشه در دوره اسلامی ایران در خلاف جهت تحول اندیشه در مغرب زمین بوده است: با پایان یافتن سده‌های میانه، جنبش نوزایش و دوران جدید تاریخ و تاریخ اندیشه در اروپا آغاز شد که بر شالوده خرد جدید استوار بود، اما در ایران زمین، به دنبال وقفه‌ای که با نخستین سده فرمانروایی صفویان در روند سده‌های میانه ایران ایجاد شد، فرهنگ و تمدن ایرانی دست به تصفیه حسابی بی‌سابقه با دستاوردهای عصر زرین فرهنگ ایران، که عصر نوزایش و اومانیسم اسلامی خوانده‌اند، زد.

در قلمرو اندیشه سیاسی، صدرالدین شیرازی، تنها از دیدگاه زوال و انحطاط آن اهمیت دارد. او، در دوره‌ای که نه تنها دیانت، بلکه حتی عرفان و تصوف به ابزاری برای دنیاداری تبدیل شده بود، با اعراض از دنیا، عمده کوشش خود را صرف «اثبات معاد جسمانی» کرد و، به طور کلی، از تأمل در معاش غافل ماند. او، به خلاف فارابی که فلسفه مدنی را بخشی جداناپذیر از تأمل فلسفی می‌دانست و فلسفه‌ای را که در غفلت به فلسفه مدنی تأسیس شده باشد، فلسفه نمی‌دانست، اگر بتوان گفت، کوششی اساسی برای تأسیس فلسفه‌ای «غیر مدنی» انجام داد و در تدوین آن به مرتبه‌ای دست یافت که پیش از او صوفیان به آن مرتبه رسیده بودند. صدرالدین شیرازی، در رساله‌های خود، به مناسبت‌هایی، به نقادی از اهل ظاهر دیانت و بویژه صوفیان ریایی پرداخته و

تعارض‌های دیدگاه‌های آنان را با مشرب باطنی خود بازنموده است.^۱ او به سالک حقیقت توصیه می‌کند که به «ریاضتی که شریعت قویمه نَفَس» را به آن خوانده است، خو گیرد، این «گورستان تاریک را تعمیر» و «در این قریهٔ ترسناک وطن» نکند و در این راه کتاب‌های آسمانی و تعلیمات پیامبران را راهنمای سلوک خود قرار دهد. سالک راه حقیقت تنها با تأمل در کتاب‌های آسمانی و تعلیمات پیامبران از خواب غفلت بیدار خواهد شد و با «مدح عالم اعلائی نوری و ذمّ منزل اسفل عنصری» از بی‌خودی جهل‌رهایی خواهد یافت.^۲ نیل به حقیقت مستلزم رهایی از قید تقلید است، زیرا «مقلد غیر متألّه جز سگه‌ای مغشوش» نیست و هم‌چون لوحی بی‌ارزش است که نقش‌هایی بر روی آن نگاشته باشند. اهل ظاهر «گمان می‌برند که آدمی همین کالبد است و شکل، و خوردن و آشامیدن، و دین فقط نماز و روزه‌ای است، و عمر شبی و روزی»،^۳ در حالی‌که جز با «آراسته شدن به خوی انبیاء و اولیاء، سلوک در طریق فنا و بقا» نمی‌توان به حقیقت نائل شد.^۴ دنیا، در فلسفهٔ ناظر بر باطن صدرالدین شیرازی، اصالت و استقراری ندارد و شالودهٔ امنیت آن نیز

۱. صدرالدین شیرازی، اگرچه از اهل باطن و حکمت معنوی به شمار می‌آمد، اما از منتقدان سرسخت صوفیان نیز بود. او، در رساله‌ای در ردّ عمل و نظر صوفیان با عنوان کسر الاضنام الجاهلیه، صوفیان بی‌خبر از «علم یقینی و مقاصد دینی ... و فاقد مرتبه‌ای در ذوق عرفانی و حقایق ایمانی» را کسانی می‌داند که «مانند بوزینه و طوطی از کارها و گفته‌های آدمیان، مانند کودکان ناقص از بزرگ‌سالان، تقلید می‌کنند ... :

فغان ز ابلهئ این خران بی دم و گوش
که جمله شیخ تراش آمدند و شیخ فروش
شوند هر دو سه روزی مرید نادانی

تهی ز دین خود و خالی از بصیرت و هوش»
صدرالدین شیرازی، کسر الاضنام الجاهلیه، ص. ۱۰۳. ملاً صدرا «بسیاری از زوایه‌نشینان صومعه‌ها و گوشه‌گیران خانقاه‌ها» را که شهرتی به زهد پیدا کرده‌اند، «مردمانی احمق و ناقص‌العقل» و کسانی می‌داند که «زندانی شهوت‌های نفسانی خود هستند». صدرالدین شیرازی، همان، ۱۰۴. صدرالدین شیرازی، در جای دیگری از همان رساله، شطحیات صوفیان را که ادعای اتحاد با خداوند و دعوی رفع حجاب میان خود و خدا را داشتند و نیز کلمات نامفهومی را که جز تشویش قلب و وحشت عقل از آن‌ها بر نمی‌خیزد، «شرعاً و عقلاً حرام» می‌داند. صدرالدین شیرازی، همان، ۲۹. ۲. الواردات، ص. ۱۶۳-۴

۳. الواردات، ص. ۱۶۵. ۴. الواردات، ص. ۱۶۶

سست‌تر از آن است که بتوان به آن اطمینان کرد. از این‌رو، سالک راه حقیقت باید دل به دنیا ندهد و تا جایی که ممکن است، از آن کناره‌گیری کند، زیرا حقیقت نسبتی با دنیاداری ندارد. «هر امنیتی را زوالی است و در هر چشم به هم زدنی و طرفه‌ای موت هست. همتی بلند به دست آر و در جستجوی نفسی منبع باش، گول چیزهای پست و دنی‌مخور و خود را گرفتار و سرگرم چیزهای فرودین و سفلیات مکن، از دنیا و آنچه در اوست، روی‌گردان و آن را به اهل دنیا و ابنای دنیا واگذار، خود را سرگرم به دست آوردن مال دنیا مساز!»^۱

«بشریت» سالک راه حق با ترک دنیا و تنها با اشتغال به ریاضت به انسانیت او تبدیل می‌شود. بدین سان، ناسوت او زوال می‌یابد، صفات بشری او نابود و «نشانه‌های ربّانی» در وجود او آشکار می‌شود. هر وجودی، جز وجود حق، وهم و خیالی بیش نیست و توجه به غیر پی‌آمدی جز گمراهی ندارد.^۲ دینی که «اهل اسلام به آن آراسته شده‌اند»، چنان‌که «اصحاب حکمت و کلام» به آن اعتراف دارند، دیانت ناظر بر صراط مستقیم و سازگار با «عقلِ سالمِ قویم» است و، به این اعتبار، خداوند برای این‌که هیچ امری از امور دین و دنیای افراد انسانی معطل نماند، پیامبری برانگیخت تا راه راست را به آنان نشان دهد و آنان را هدایت کند. افزون بر این‌که نبوت نشانهٔ رحمت خداوند بر بندگان خود است، بندگان، «برای راهنمایی در تحصیل مصالح و طلب مساعی و مناجح»^۳ به وجود او نیاز دارند، هم‌چنان‌که افراد اجتماع «در امور معاش و معاد» خود نیز به «رئیس و رهبری مُطاع و امیری قاهر و واجب‌الاتباع» نیاز دارند. سبب این امر آن است که انسان، به عنوان «عالمِ صغیر»، به فرماندهی نیاز دارد تا «هر یک از نیروها و ساکنان هیكل انسانی را در جای و جایگاهی که شایستهٔ آن است، قرار دهد» و افراد انسانی در اجتماع نیز به فرماندهی یگانه نیاز دارند تا به آنان فرمان دهد و آنان نیز به

۱. الواردات، ص. ۱۷۹.

۲. الواردات، ص. ۱۷۳.

۳. الواردات، ص. ۱۶۶.

فرمان او گردن بگذارند.^۱ «خداوند ... چون آفریدگان را چنانکه باید بیافرید و درست کرد ... دسته‌ای از بندگان خود را برگزید و اختیار کرد و آنان را مقرب درگاه خود ساخت ... برای آنان از مکنون علم خویش و اسرار غیب و اخبار خود دریچه‌هایی گشود. آن‌گاه، آنان را به سوی بندگان خود فرستاد که ایشان را به سوی خدا و جوار رحمتش خوانند تا به انوار الهی روشن گردند و شاید از خواب نادانی بیدار [شوند] از چنگال غفلت رهایی یابند و حیات عالمان یابند و به عیش نیک‌بختان بزنند ... و در سرای جاودان و نزد ملک حقّ ودود به کمال وجود رسند.»^۲

بحث نبوت صدرالدین شیرازی، به گونه‌ای که از این فقرات می‌توان دریافت، به طور عمده، ناظر بر رسالت معنوی و معادی پیامبر است و در این رساله‌ها اشاره‌ای به جنبه‌های معاشی نبوت نیامده است. صدرالدین شیرازی، در نوشته‌های خود، تنها یک بار، در بخش پایانی کتاب مبداء و معاد، خلاصه‌ای درباره سیاست آورده است^۳ و در این امر، راهنمای او، بخش پایانی کتاب «الهیات» شفای ابن سیناست که در آن سیاست و نبوت با نظری به تفسیر نوافلاطونی جمهور و نوامیس افلاطون آورده شده، اما جالب توجه است که به‌رغم همسانی بحث صدرالدین شیرازی با سخن ابن سینا و جایگاه واحدی که این دو بحث در منظومه فلسفی آن دو فیلسوف دارد، صدرالدین شیرازی، در بحث مربوط به ماهیت و اقسام مدینه و در بحث مربوط به ریاست آن، مباحث فارابی را در آراء اهل مدینه فاضله و بویژه فصول مستتره به اجمال می‌آورد، بی‌آن‌که سخنی نو در این باره گفته باشد. آنچه صدرالدین شیرازی، در نهایت اجمال، درباره سیاست آورده، فاقد کمترین اهمیت است و اگرچه او نیز هم‌چون بسیاری از متقدمان بر اهمیت توجه به معاش، به عنوان

۱. الواردات، ص. ۱۷۸. ۲. الواردات، ص. ۱۷۹.

۳. صدرالدین شیرازی در الشواهد الربوبية نیز اشاراتی به همان شیوه مبداء و معاد آورده است، اما در این اثر نیز سخنان او درباره سیاست مانند مبداء و معاد در نهایت اجمال است. صدرالدین شیرازی، الشواهد الربوبية، ص. ۳۶۱ و بعد؛ نیز تعلیقات سبزواری، ص. ۸۱۴ و بعد.

مزرعة معاد، تأکید دارد، اما این تأکید بیشتر ناشی از تکرار سخنان آنان است و نه از باب باور راستین به این سخنان. صدرالدین شیرازی می‌نویسد: «پس، به تحقیق دانسته شد که مقصود شرایع نیست مگر معرفت‌الله و صعود به سوی او، به سَلْم معرفت نَفْس، به ذَلَّت و عبودیت و بودنش به لمعهای از لمعات نور پروردگار و بودنش مستهلک در آن؛ پس، این است غایت قُصُوئی در بعثت انبیاء، صلوات‌الله علیهم. و لکن این مقصود حاصل نمی‌شود مگر در حیات دنیا، زیرا که نفس در اول تکوّنش ناقص و بالقوه است، چنان‌که دانستی، و ارتقاء از حال نقص به حال تمام نمی‌تواند بود مگر به حرکت و زمان و ماده قابله؛ و وجود این اشیاء از خصایص این نشأة حَسَنَة است. و قول رسول خدا صلی‌الله علیه و آله: الدنيا مزرعة الآخرة، اشاره به همین معنی است. پس گردیده است حفظ دنیا که نشأة حسیه است برای انسان نیز مقصود ضروری تابع دین، زیرا که وسیله است به سوی آن و از امور دنیا آنچه متعلق می‌باشد به معرفت حقّ اوّل و تقرب به او و تحصیل نشأة آخرت؛ و قرب به سوی آن دو چیز است: نفوس و اموال.»^۱ صدرالدین شیرازی در آغاز کتاب بزرگ خود الاسفار الاربعة در معنای سفرهای چهارگانه نیز به سفری اشاره کرده بود که غرض از آن بازگشت به خلق پس از سیر در حق و با حق است و همین امر، چنان‌که توضیح و بسطی مناسب می‌یافت، می‌توانست شالوده اندیشه سیاسی ویژه‌ای باشد، اما به هر حال، نه اندیشه فلسفی صدرالدین شیرازی و نه روح زمان با چنین تحولی سازگار نبود و این فقره بیشتر استطراداً بیان می‌شد تا به عنوان بحثی ضروری.

صدرالدین شیرازی، واپسین نماینده اندیشه عقلی و اوج انحطاط اندیشه سیاسی در ایران بود و در میان پیروان مکتب او هیچ اندیشمند بااهمیتی، نه در اندیشه فلسفی و نه در تأمل در سیاست، به وجود نیامد. عبدالرزاق لاهیجی، شاگرد و داماد او، در مهم‌ترین اثر کلامی متأخر، گوهر مراد، که در بخش

۱. صدرالدین شیرازی، مبدأ و معاد، ص. ۳-۵۷۲.

«حکمت عملی» آن،^۱ رساله‌ای فراهم آمده از مباحث اخلاق مسکویه رازی و اندیشه سیاسی ابن سینایی است، بحث مربوط به سیاست را با اقتدای به آخرین بخش «الهیات» شفای ابن سینا در ذیل بحث نبوت آورده است. لاهیجی، در «ذکر طریقه صوفیه در اثبات نبوت»، در اشاره‌ای به سفرهای چهارگانه استاد خود، نبوت را از مصادیق سفر چهارم، «سیر من الله الی الخلق»، می‌داند و می‌نویسد که «و آن بازگشتن است به عالم وجود امکانی بعد از تحقق به حقیقت و جویبه به حمل اوامر و نواهی الهیه و قوانین و سُنن ناموسیه به جهت هدایت لب‌تشنگان بادیة امکانی به سرچشمه حیات جاودانی و رد نمودن پراکندگی وادی کثرت اعتباری به جمعیت وحدت حقیقی که غایت اصلی و غرض حقیقی از بعثت انبیاء و ارسال رُسل به غیر از این نیست» و می‌افزاید که «مراد از نبی مسافر سفر چهارم است، بعد از تحقق به اسفار ثلاثه سابقه».^۲ لاهیجی، در فصلی دیگر از گوهر مراد، نبوت را به طریقه حکما نیز اثبات کرده است. او در این فصل، با استفاده از مقدمات افلاطونی-ارسطویی، به گونه‌ای که ابونصر فارابی و پس از او ابن سینا آورده بودند، اجتماع در «مدینه» را امری ضروری می‌داند و به نقل از فیلسوفان می‌نویسد که در نظر آنان «الانسان مدنی بالطبع»، زیرا مراد از «تمدن اجتماع» است و «مدینه ... مکان باشد». از آن‌جا که هیچ یک از افراد انسانی نمی‌تواند همه نیازهای خود را برآورده کند، معاونت میان افراد اجتماع، «موقوف است به اجتماع در مکانی که متمکن باشند از معامله با یکدیگر» و تردیدی

۱. اگرچه کاربرد اصطلاح حکمت عملی در نوشته‌ای کلامی خلاف آمد عادت می‌نماید، اما عبدالرزاق لاهیجی، در گوهر مراد، دو اصطلاح حکمت عملی و حکمت نظری را به کار گرفته و آن دو را با ایمان و عمل در شرع سنجیده است. او می‌نویسد: «و حکما جهتی را که نفس ناطقه بدان جهت مهبّای ادراک معقولات باشد، قوه نظریه و عقل نظری گویند. و جهتی را که بدان جهت مهبّای عمل بر وفق خیر باشد، قوه عملیه و عقل عملی نامند؛ و وضع حکمت به جهت تکمیل این دو قوه است. آنچه به او قوه نظری حاصل شود، حکمت نظری، و آنچه به او تکمیل قوه عملی به عمل آید، حکمت عملی خوانند. و ایمان، در شرع، عبارت است از کمال قوه نظری، و عمل صالح عبارت از کمال قوه عملی باشد. و عرف حکمت و شرع در این معنا نیز به هم مطابق شوند.» لاهیجی، گزیده گوهر مراد، ص. ۱۰.

۲. لاهیجی، همان، ص. ۲۵۴.

نیست که «معامله محتاج است به عدلی و عدل محتاج است به سنتی و قانونی که سیاست مدینه عبارت از آن است». این سنت و قانون نیازمند «واضعی الهی» است که بتواند «با مردم مخاطبه» کند و «الزام سُنَن و قوانین تواند نمود». عبدالرزاق لاهیجی، در دنبالهٔ مطلب، می‌نویسد: «پس، واجب است بودنِ او از افراد انسان و واجب است که مخصوص باشد من عندالله به معجزات و آیاتِ بیّنات تا موجب امتیاز او شود و باعث انقیاد مردم گردد؛ و نبی عبارت از این انسان است.»^۱

عبدالرزاق لاهیجی، به عنوان هوادار «طریقه‌المتأخرین» در کلام، بی‌آن‌که تمایزی میان شیوه‌های متفاوت اثبات نبوت وارد کند، نبوت عامه و خاصه را اثبات می‌کند، اما، در عین حال، از سویی، تمایزی میان مُلک و نبوت وارد می‌کند و بر آن است که سیاست همهٔ پیامبران عینِ دیانت آنان نبوده است؛ برخی از پیامبران گذشته واضح شریعت نبوده‌اند، و دیگران نیز به پادشاهی نیاز داشته‌اند تا شریعت آنان را اجراء کند، اما، از سوی دیگر، اگرچه لاهیجی سیاست پیامبر اسلام را عینِ دیانت او می‌داند، مانند بسیاری از متکلمان، توضیح نسبت این دیانت با پادشاهان جور را به سکوت برگزار می‌کند. «پس، هر شریعتی واجب‌الاشتمال است بر دو گونه امور: یکی امور متعلقه به اصول توحید و تحصیل معارف که غایت حکمت نظری است و دیگری امور متعلقه به تهذیب‌الاخلاق و رعایت قوانین سیاسیّه که غایت حکمت عملی است. و قسم اول از این دو گونه امور مشترک است میان جمیع شرایع، و نسخ و تبدیل را در آن راهی نتواند بود؛ و قسم دوم لامحاله مختلف شود، به حسب اختلاف اوقات و اشخاص. و لهذا جمیع شرایع در اصول توحید و معارف، متفق‌اند و در خصوص عبادات و آداب و عادات و فروع قوانین سنن و سیاسات، مختلف. و این قسم دوم، به نحوی که انتفاع به آن عام و شایع تواند شد بین‌الناس، محتاج است به دو چیز: یکی به وضع و تعلیم و دیگری به

اجراء و تنفيذ. و فی الحقیقه، به مجموع امرین، کار نبوت تمام شود و نظام گیرد. و امر اول را سیاست گویند و امر دوم را مُلک و سلطنت؛ یکی به جای زبان باشد، سیاست حقیقه را و دیگری به جای دست؛ و این دو امر در هیچ یکی از انبیای ماضی مجتمع نبوده و هر پیغمبری محتاج بوده به پادشاهی. و بعضی انبیاء، مانند سلیمان، علیه السلام، اگرچه صاحب مُلک بوده ولیکن صاحب وضع شریعت نبوده. و مراد از نبوت در این مقام، اعنی در مقابل مُلک، وضع و تقنین شریعت است، بلکه اجتماع امرین، عَلی وجه الکمال، مخصوص پیغمبر ماست که خاتم الانبیاست و این خاصیت نیز چون خاصیتین سابقین از فروع و مقتضیات مرتبه خاتمیت است که مخصوص به آن حضرت است.»^۱

تأکید بر اختلاف اقوام و ملل در سیاست و قوانین سنن را عبدالرزاق لاهیجی با اقتدای به خواجه نصیر طوسی در اخلاق ناصری بیان می‌کند، بی آن‌که به تعارض‌های اندیشه سیاسی خواجه توجهی داشته باشد. سبب این امر آن است که لاهیجی، از سویی، نبوت را از دیدگاه کلامی مورد تأمل قرار می‌دهد و اجتماع مُلک و وضع شریعت را تنها به صرف بیان کمال مخصوص پیامبر اسلام می‌آورد و، از سوی دیگر، انتقال این «اجتماع امرین» را به امامان معصوم، به عنوان جانشینان پیامبر، به سکوت برگزار می‌کند تا راه را برای توجیه سلطنت شاه عباس دوم، که گوهر مراد به او تقدیم شده است، هموار کرده باشد. آنچه عبدالرزاق لاهیجی در مقدمه گوهر مراد و اهدای آن به شاه عباس دوم می‌گوید، از این دیدگاه جالب توجه است، زیرا در این مقدمه، بحث سیاسی عقلی، جای خود را به توجیه سلطنت واقعاً موجود داده است.^۲

۱. لاهیجی، همان، ص. ۲۸۴.

۲. عبدالرزاق لاهیجی در مقدمه گوهر مراد می‌نویسد که «اتفاق تألیف کتابی چنین نبود مگر اقتضای عهد ... نور دیده مصطفوی و سرور رسینه مرتضوی، خلاصه دودمان نبوت، نفاوه سلسله ولایت ... نتیجه جوهر فنوت، مجمع فرزانگی، مظهر مردانگی، مُمهد قوانین عدل و انصاف، برکننده بنیان جور و اعتساف، ابروی دولت و بهار گلزار ملت ...» عبدالرزاق لاهیجی، گوهر مراد، چاپ سنگی، هامش ص. ۴۶. هم‌او شاه عباس دوم را

البته، لاهیجی، در دنباله بحث نبوت در «فصل اول از باب سوم از مقاله سوم»، بخشی مفصل در امامت معصوم آورده و توضیح داده است که چون «وجود نبی در هر زمانی از ازمینه ... واقع نیست، پس، حاجت به وجود شخصی که دون مرتبه نبی باشد ... ثابت باشد»^۱ عمل به شریعت پیامبر مستلزم علم مکلفین به معنا، آداب و عادات آن است و ناچار باید «رئیس عالم مرشد هادی امر ناهی» وجود داشته باشد تا عامه مردم در فهم احکام عمل به رأی نکنند. بدین سان، بنابر تعریفی که مشترک میان متکلمان اهل سنت و جماعت و نیز متکلمان امامی است، «مراد از امامت نیست مگر ریاست عامه مسلمین در امور دین و دنیا بر سبیل خلیفگی و نیابت از پیامبر»، اما لاهیجی، در دنباله بحث از امامت، بویژه در مخالفت با نظریه امامت اهل سنت و جماعت، از این رو که «ریاست در امور دین لامحاله موقوف است به معرفت امور دینی بالضروره و ایشان عالم بودن امام را شرط نمی‌دانند در امامت»،^۲ جز به انتقال ریاست دینی اشاره‌ای نمی‌کند و می‌نویسد که «امام نیست مگر عالم عادل منصوص علیه».^۳

در این جا باید به واپسین فیلسوف ایرانی، ملا هادی سبزواری، اشاره کنیم که در رساله اسرار الحکم - که رساله‌ای کلامی- فلسفی «در حکمت علمیه و عملیه» است - تمایزی میان «دو عقل» انسان، «به منزله دو بال»^۴ او، وارد می‌کند و پس از تعریف حکمت به «استکمال نفس انسانی به تخلق به اخلاق الله، علماً و عملاً، به قدر طاقبت بشریت»، با اقتدای به فیلسوفان متقدم،

«الصفوی الموسوی الحسینی المرتضوی المصطفوی» خوانده و از خداوند به دعا خواسته است که او را بر دیگر شاهان مسلط گرداند «و اوصل دولته الی القائم». لاهیجی، همان، هاشم ص. ۸. ۱. لاهیجی، گزیده گوهر مراد، ص. ۲۸۸.

۲. لاهیجی، همان، ص. ۲۸۹.

۳. لاهیجی، همان، ص. ۲۹۰. لازم به یادآوری است که لاهیجی تنها امامان معصوم را از مصادیق «اولی الامر» می‌داند، زیرا به گفته او «امر به اطاعت غیر معصوم قبیح است عقلاً». لاهیجی، در مخالفت با نظریه امامت اهل سنت و جماعت که هر امامی را مصداق «اولی الامر» می‌دانستند، عصمت را شرط انعقاد امامت می‌داند و می‌نویسد که «عصمت از غیر علی، علیه السلام، به اتفاق منتفی است، پس، مراد از «اولی الامر» نباشد، مگر علی».

لاهیجی، همان، ۳۰۸. ۴. اسرار، ص. ۳.

حکمت را به عملی و نظری تقسیم می‌کند و سه بخش حکمت عملی را نیز «حکمت تهذیب اخلاق، حکمت سیاست المُنَدُن و حکمت تدبیر المنزل» می‌داند.^۱ بخش دوم اسرار الحکم که به «حکمت عملیه» اختصاص یافته، رساله‌ای در عبادات، بیان نجاسات، اسرار طهارت، اغسال و تکفین، و نماز و زکات است و سبزواری به هیچ بحثی درباره «حکمت عملی» نمی‌پردازد.^۲ اما او نیز مانند فیلسوفان متأخر بر فارابی که بحث درباره نبوت را در پایان الهیات و حکمت نظری خود می‌آوردند، به عنوان فیلسوف و متکلم شیعی، پس از تفصیل اثبات نبوت،^۳ به مصداق «... و اولی الامر منکم»، به نظریه امامت اشاره می‌کند. امامت نیابت پیامبر و ریاست بر عامه مسلمانان در امور دین و دنیای آنان است و «در نزد امامیه ... واجب است نصب امام بر خدای تعالی از راه وجوب لطف بر خدا». امام «واجب الاطاعه»، در ادامه رسالت پیامبر، «ترغیب کند [افراد امت] را به طاعات و تحذیر کند از معاصی و دفع کند تغالب ایشان را؛ پس، به صلاح و خیر نزدیک و از فساد و شر دور خواهند بود».^۴ سبزواری، مانند متکلمان، امامت را «به چهار قسم» امامت به نصّ خدا و رسول خدا، امامت به بیعت، «امامت به شوکت» و «امامت از امام» می‌داند و به رغم اهل سنت و جماعت که می‌گویند «نصّ در حق کسی موجود نیست» و امامت به بیعت منعقد می‌شود، می‌نویسد که «جمیع امت» پیامبر اسلام «متفق‌اند که امامت به نصّ خدا و رسول منعقد می‌شود».^۵

در مخالفت با نظریه لطف، به گونه‌ای که سبزواری از متکلمان شیعی می‌آورد، برخی از متکلمان اهل سنت و جماعت اعتقاد داشتند که امامت به شوکت نیز منعقد می‌شود و چنان‌که کسی قیام کرد و قدرت را به دست گرفت، اطاعت از او واجب است. سبزواری در توضیح این نظر می‌نویسد که امامت «به شوکت هم نزد ایشان منعقد می‌شود، چنان‌که ملا سعد تفتازانی،

۲. اسرار، ص. ۴۵۶ و بعد.
۴. اسرار، ص. ۴۳۳.

۱. اسرار، ص. ۴.
۳. اسرار، ص. ۳۷۵ و بعد.
۵. اسرار، ص. ۴۳۴.

در شرح مقاصد گفته است که هر که مدعی امامت شود و به قهر و غلبه مالک رقاب مسلمین گردد، بدون بیعت، اگرچه فاسق باشد، امامت برای او منعقد می‌شود؛ و نیز گفته است که واجب است طاعت امام مادامی که مخالف حکم شرع نگوید، خواه عادل باشد و خواه جائز. و گویند مقصود از امامت حفظ بیضة اسلام و دفع تغالب است از مسلمین و این فواید و نحو این‌ها از بیعت و استیلای به شوکت مسیر شود.^۱ سبزواری، در دنباله نظر تفتازانی، قول زیدیه را نیز می‌آورد که اعتقاد داشتند هر فاطمی که قیام به سیف و ادعای امامت کند و عادل باشد، امام است. سبزواری آن دو نظر را از یک سنخ می‌داند، اما این نکته را نیز می‌افزاید که «اینان و آنان» به «مقصود بالذات ... از امامت» که «امنیت به جهت ایمان» است، نرسیدند، زیرا «به وجود مبارک امام باید اصلاح هر دو جنبه نفس ناطقه خلایق شود، به تلقی اسرار معارف مبدئی و معادیه برای عقل نظری و اطلاع بر مکارم اخلاق و آفات نفوس از ردایل اخلاق برای عقل عملی ایشان».^۲ از این رو، از آن‌جا که امام باید در علوم و معارف، و اخلاق و اعمال، «در نهایت تمامیت باشد نسبت به اهل زمان خود»، متکلمان امامیه اعتقاد امامت را تنها از طریق نص، اعم از نص خدا و پیامبر یا نص امام سابق، درست می‌دانند. سبزواری سه دلیل متکلمان شیعی را درباره نظریه انعقاد امامت از طریق نص، به اجمال، به قرار زیر می‌آورد:

نخست این که عصمت و علم به خداوند و صفات او، شرط امامت است و این شرط «از امور خفیه‌ای» است که کسی جز خداوند و برگزیدگان او از آن اطلاع پیدا نمی‌کند. دیگر این که مقام پیامبر و رحمتی که او بر امت خود دارد، مانع از آن می‌شود که آنان را به حال خود بگذارد و برای خود جانشینی تعیین نکند. «سیم آن که امامت، مانند نبوت، لطف است و لطف بر خدا واجب است و عجب است از معتزله از اهل سنت و بالجمله عدلیه که قائل‌اند به وجوب لطف علی الله و به وجوب مقربات عباد الی الله و این از اصول و

۱. اسرار، ص. ۴۳۴.

۲. همان‌جا.

قواعد و عقد عقاید ایشان است. و چون به این فرع شامخ که نصب امام است، می‌رسند، ساقط شده، نسخ اصل و فسخ عقد می‌نمایند و نصب را بر امت واجب می‌دانند.^۱

به گونه‌ای که می‌توان از این توضیح اجمالی نظریه لطف در نصب امام دریافت، این نظریه نقیض نظریه بیعت است که متکلمان اهل سنت و جماعت آن را پذیرفته‌اند. ملاً هادی سبزواری چند وجه فساد نظریه بیعت را به قرار زیر آورده است: نخست این‌که در میان مردم، کسی بر کسی ولایتی ندارد و هیچ فردی را نمی‌رسد که در امور دیگری تصرف کند، چنان‌که حتی «اهل تقوی از اهل امت را تصرف نیست در امر غیر». امامت مستلزم تصرف در امر دین و دنیای همه امت است و مردمی که حق تصرف در کوچک‌ترین امر از امور غیر را ندارند، نمی‌توانند از طریق بیعت خود در «امر دماء و اموال و فروج» تصرف کنند.^۲ دیگر این‌که امامت ناظر بر مصالح دین و دنیای مؤمنان، و غایت آن، حفظ آرامش و امنیت در میان امت است. از آن‌جا که هر اجتماعی از «فرقه‌هایی» تشکیل شده است که خواست‌های گوناگون و منافع متعارضی دارند، چنان‌که امامت ناشی از بیعت باشد، هر فرقه‌ای شخصی را نصب خواهد کرد و، بدین سان، «بیعت مؤدی به فتنه» خواهد شد. سومین وجه فساد نظریه بیعت این است که برابر نظر فقها «منصب قضاء که جزئی است»، از طریق بیعت تحقق پیدا نمی‌کند و، بنابراین، به طریق اولی، «امامت که امری است کلی» نمی‌تواند از طریق بیعت انعقاد پیدا کند. وانگهی، امامت، بر حسب تعریف، نیابت خداوند و رسول اوست و، از این رو، «باید به نصّ منوب عنه» باشد. در این صورت، بدیهی است که امامت با بیعت انعقاد نمی‌پذیرد و گرنه امام نایب مردم و این نقض تعریف امامت خواهد بود.^۳ نظریه لطف، به گونه‌ای که اجمالی از آن در اسرار الحکم آمده است، از صرف زعامت دنیوی فراتر می‌رود و، چنان‌که سبزواری می‌گوید، «نصب امام بر خدا

۱. اسرار، ص. ۴۳۶.

۲. همان‌جا.

۳. اسرار، ص. ۴۳۵.

تخصیص ندارد به زمانی دَوْنِ زمانی، بلکه همیشه باید امام معصومی باشد که حافظ دین الله باشد و هدایت کند خَلْق را به حق»^۱ زیرا اگر غایت امامت زعامت دنیوی و «حفظ حوزه ملت» دنیا و بیضه اسلام می بود، این وظیفه از «حجاج [بن یوسف] و امثال او، بلکه از هر شحنه میسر» می شد.^۲ امامت در نزد ملاحادی سبزواری، به تبع متکلمان شیعی، زعامت امور دین و دنیای مؤمنان است و قاعده لطف حکم می کند که هیچ عصری خالی از حضور «امام معصوم ... که حافظ دین الله» است،^۳ نباشد، اما، بویژه در رساله های کلامی، مشکل نسبت امامت معصوم به سلطنت ظاهری شاهان که رساله اسرار الحکم به نام یکی از آنان موشح شده است، باقی می ماند. اگر پادشاه، چنان که سبزواری درباره ناصرالدین شاه می نویسد، «حامی دین مبین، ماحی ظلم و کین، صاحب رایت نصر من الله و فتح قریب، مظهر صفات الله، نعم المولی و نعم الحسیب، ذوالمکارم ابوالفتوح»^۴ بوده باشد، از دیدگاه اندیشه سیاسی، تعارض میان سلطنت ظاهری پادشاه «مظهر صفات الله» با امام معصوم «حافظ دین الله» و «هادی خلق» چگونه می تواند راه حلی پیدا کند؟ به نظر می رسد اگرچه متکلمان متأخر، در عمل، با تمیز میان سلطنت موجود شاهان و امامت غایب معصوم، برای این تعارض راه حلی پیدا کرده بودند، اما، در قلمرو نظر، از این رو که در بحث از الزامات دوره غیبت امام معصوم، دیدگاه سنتی متکلمان را تکرار می کردند، و نمی توانستند نظریه ای برای دوره غیبت و «منطقه فراغ شرعی» تدوین کنند که راه را برای تأسیس نظریه عرف دوران

۱. اسرار، ص. ۴۵۱. ۲. اسرار، ص. ۴۴۰. ۳. اسرار، ص. ۴۵۱.

۴. سبزواری در مقدمه اسرار الحکم می نویسد که «این کتابی است در معارف مبدأ و معاد، مشتمل بر مطالب حکمت اشراقیه و مشائیه و بر مارب مشارب ذوقیه». او، آن گاه، در دنباله همین مطلب، در ذکر سبب تألیف کتاب می نویسد که «در این اوان سعادت اقتران که شنهشاه جم جاه، ظل الله کیوان رفعت، سلیمان حشمت، خدیو فیروز بخت، زینت تاج و تخت، حامی دین مبین، ماحی ظلم و کین، صاحب رایت نصر من الله و فتح قریب، مظهر صفات الله، نعم المولی و نعم الحسیب، ذوالمکارم ابوالفتوح، الایح من جبینة تباشیر الاحسان و الافضال کالصوبح، السلطان ابن السلطان، الخاقان ابن الخاقان، ناصرالدین شاه قاجار ... تشریف فرمای خراسان ... شدند، در حین شرفیابی حضور باهر النور به داعی فرمودند که کتابی تألیف کنم ... اسرار، ص. ۲».

جدید هموار کند، اندیشهٔ سیاسی را در مسیری هدایت کردند که به قلمرو تعارض‌های میان الزامات دیانت و سیاست می‌انجامید. ملاً هادی سبزواری، به عنوان واپسین نمایندهٔ اندیشهٔ فلسفی در ایران، در رساله‌ای که مباحث « معارف مبدأ و معاد، مشتمل بر مطالب حکمت اشراقیه و مشائیه و بر مآرب مشارب ذوقیه» را با کلام متأخرین و دیدگاه‌های سنتی اهل شریعت می‌آمیزد، در نهایت، نمی‌تواند از تکرار سخنان متعارض متکلمان، فیلسوفان و سیاستنامه‌نویسان فراتر رود و، به این اعتبار، اسرار الحکم، مانند دیگر رساله‌های کلامی- فلسفی متأخر، از نظر اندیشهٔ سیاسی، فاقد اهمیت است.

خاتمه

تأملی در برخی نتایج

تاریخ زوال اندیشهٔ سیاسی، به گونه‌ای که شرحی اجمالی از آن را در فصل‌های این دفتر آوردیم، ناحیه‌ای از تاریخ عمومی زوال اندیشه در دوره‌ای از تاریخ ایران زمین است که با یورش مغولان آغاز شد. تاریخ زوال اندیشه را در این جا هم چون دیباچه‌ای بر نظریهٔ انحطاط تاریخی ایران می‌آوریم که اگرچه مقدمات آن با پایان عصر زرین فرهنگ ایران، در سدهٔ ششم، فراهم آمده بود، اما با یورش مغولان، ایران در سراسیمه‌بوی افتاد که تنها نخستین سدهٔ فرمانروایی صفویان، از شاه اسماعیل تا مرگ شاه عباس، توانست مانعی موقتی در برابر آن ایجاد کند. در نوشته‌های تاریخ‌نویسان ایرانی دربارهٔ حوادث تاریخی دوره‌ای از تاریخ ایران که در این دفتر مورد بحث ما بوده، گزارش‌های فراوانی آمده است و از سده‌ای پیش تاریخ‌نویسان اروپایی دربارهٔ برخی از رویدادهای این سده‌ها پژوهش‌های بسیاری کرده‌اند، اما از دیدگاهی که ما در آن رویدادها نظر کرده‌ایم، دربارهٔ معنای آن حوادث تاریخی و فراز و نشیب‌های سرزمین ایران سخن‌چندانی گفته نشده است. در تاریخ‌نویسی ایرانی، به اجمال، می‌توان دو دورهٔ متمایز را از هم تمیز داد: تاریخ‌نویسی قدیم ایرانی، که با نخستین مورخان دورهٔ اسلامی آغاز شده بود، مانند بسیاری از نمودهای فرهنگ ایرانی و پا به پای آن‌ها، در عصر زرین فرهنگ ایران، در تحولی بی‌سابقه، سرشتی خردگرای پیدا کرد و به مکان‌تکوین آگاهی «ملّی» ایرانیان تبدیل شد. با یورش مغولان و آغاز دوره‌ای در تاریخ ایران که می‌توان «قرون وسطای» این کشور خواند، تاریخ‌نویسی ایرانی نیز دستخوش زوال و آن

مکان آگاهی به لانهٔ ماران خرافه و موران افسانه تبدیل شد. تاریخ‌نویسی جدید ایران، اگر نوشته‌هایی را که در سدهٔ اخیر دربارهٔ تاریخ ایران نوشته شده است، بتوان تاریخ خواند، مانند بسیاری از پژوهش‌های حوزهٔ علوم انسانی، تقلیدی از تاریخ‌نویسی اروپایی و، در بهترین حالت، حاشیه‌ای بر آن‌هاست. وانگهی، تاریخ‌نویسان بیگانه، بویژه اروپایی، از دیدگاه تحول تاریخی اروپا و بسط تمدن غربی در دیگر حوزه‌های تمدنی در تاریخ کشورهایمانند ایران نظر می‌کنند و، در واقع، از دیدگاه منطق تحول تاریخی غرب، در نهایت، به نوعی، صدر تاریخ ایران را ذیل تاریخ غربی می‌دانند. این سخن دربارهٔ نسبت صدر و ذیل از دیدگاه تاریخ‌نویسی غربی و جهی دارد، اما تاریخ‌نویسی ایرانی زمانی خواهد توانست تاریخ ایرانی بنویسد که از دیدگاه تاریخ‌تکوین آگاهی «ملّی» دربارهٔ آن نسبت تأمل کرده باشد.

تاریخ‌نویسی جدید ایرانی به لحاظ تبیین مختصات مکان آگاهی «ملّی» هنوز نتوانسته است به تاریخی اندیشیده تبدیل شود، دست‌گام مفاهیم و مقولات خود را ایجاد کند و سیر حوادث تاریخی ایران را به محک آن بزند و، از این‌رو از محدودهٔ توصیف حوادث تاریخی و شرح وقایع فراتر نمی‌رود. تاریخ‌نویسی اروپایی نیز اگرچه در جای خود پژوهش‌های ارزنده‌ای به اهل تاریخ عرضه کرده است، اما اگر بخواهیم از دیدگاه تاریخی، به عنوان مکان آگاهی «ملّی»، در آن بنگریم، لاجرم، نمی‌توان آن را تاریخ ایرانی نامید. بدیهی است که این ارزیابی به معنای بی‌اعتنایی به دانش تاریخی نیست که پژوهش‌های اروپایی از دو سده پیش فراهم آورده است، بلکه، بر عکس، می‌خواهیم بگویم که تکوین آگاهی امری درونی است، تبیین آن نیز جز از درون امکان‌پذیر نیست و، بنابراین، مختصات مکان آگاهی «ملّی» را نمی‌توان از بیرون آن آگاهی ترسیم کرد. از این‌رو، دستاوردهای تاریخ‌نویسی اروپایی را نه عین تاریخ ایران، بلکه هم‌چون دیباچه‌ای بر هر تاریخ‌نویسی آیندهٔ ایرانی می‌دانیم. می‌گوییم «هر تاریخ‌نویسی آینده»، زیرا هر تاریخ‌نویسی که خواهد پرتوی بر زوایای مکان آگاهی «ملّی» بیفکند، نیازمند دست‌گام مفاهیم و

مقولاتی است که با مواد تاریخی که قصد توضیح آن را دارد، سازگار باشد. نیازی به گفتن نیست که مقدمات تدوین چنین تاریخی فراهم نشده است و هنوز نتوانسته‌ایم مضمون مفاهیمی را که باید در تبیین تحول تاریخی ایران به کار گرفته شود، روشن کنیم. چنان‌که در پیشگفتار ویراست نخست گفته‌ایم، این دفتر پژوهشی در تاریخ ایران نیست، بلکه کوششی برای توضیح این نکته اساسی است که با بررسی تاریخ اندیشه سیاسی در ایران می‌توان پرتوی بر مضمون بسیاری از مفاهیم تاریخ ایران افکند. به عنوان مثال، اگر بخواهیم منطق تحول تاریخ غربی را بر سیر تاریخ ایران اطلاق کنیم، باید بگوییم که تاریخ ایران دو دوره باستان و سده‌های میانه را سپری کرده و از سده‌های پیش دوران جدید آن آغاز شده است. وانگهی، در تاریخ غربی، با آغاز دوره‌ای که «نوزایش» خوانده شده است، سده‌های میانه با ویژگی‌های تاریخی و فکری آن به پایان رسید و دورانی نوآیین آغاز شد که تاریخ جهانی جز بسط آن نیست. تردیدی نیست که از دیدگاه تاریخ اندیشه در ایران، مقولاتی که این دوره‌بندی از تاریخ اروپا برای تبیین تحول تاریخی به کار می‌گیرد، با مواد تاریخ و تاریخ اندیشه در ایران سازگار نیست. دستگاه مفاهیم و مقولات تاریخ‌نویسی جدید اروپایی، به طور عمده، ناظر بر مواد تاریخ اروپاست و پس از دوره نوزایش بر پایه دریافتی از زمان امکان‌پذیر شده است که خاستگاه آن فلسفه جدید اروپایی است. «قرون وسطی»، به عنوان مقوله‌ای در تاریخ جهانی، از زمانی بر سده‌های میانه اروپایی اطلاق شد که نویسندگان دوره نوزایش طرحی نو در تاریخ‌نویسی افکندند، هم‌چنان‌که نوزایش نیز از زمانی در معنای اصطلاحی آن به کار رفت که با استوار شدن شالوده دوران جدید و نظریه آن، به عنوان گسستی - به‌رغم اشکال و ابهامی که این اصطلاح دارد - از دوران قدیم فهمیده شد.

این دفتر پژوهشی در تاریخ فلسفه سیاسی در دوره اسلامی و، بنابراین، کوششی برای تبیین سیر تاریخی ناحیه‌ای از تاریخ اندیشه در ایران است، اما اگر اشارات گذرا و موقتی ما به این مباحث یکسره به خطا نرفته باشد، بر پایه

دستاوردهای آن می‌توان نتایجی مهم برای ایضاح برخی مفاهیم تاریخ ایران گرفت. گفتیم که از سده‌ای پیش تاریخ‌نویسان اروپایی، با بررسی نخستین سده‌های دوره اسلامی، این دوره از تاریخ ایران، آن را عصر زرین فرهنگ ایران، نوزایش اسلامی یا اومانیسیم اسلامی خوانده‌اند. با بسط این نظر، ما نیز اشاره کردیم که از دیدگاه تاریخ اندیشه در ایران، به دنبال زوال اندیشه و انحطاط تاریخی، همزمان با یورش مغولان، دوره‌ای آغاز شد که می‌توان آن را سده‌های میانه تاریخ ایران خواند: تاریخ‌نویسان اروپایی نشان داده‌اند که برخی از ویژگی‌هایی نوزایش سده‌های پانزدهم و شانزدهم در نوزایش اسلامی نیز وجود داشته است، هم‌چنان‌که در سده‌های میانه ایران نیز نشانه‌های قرون وسطای اروپا اندک نیست. اگر چنین درکی از دو تحول تاریخی متفاوت موجه بوده باشد، باید بگوییم که مفهومی مانند «پیشرفت» - به‌رغم ابهامی که از نظر تاریخ‌نویسی در مضمون آن وجود دارد - با مواد تحول تاریخی ایران سازگار نیست. نیازی به گفتن نیست که واژه «پیشرفت» در زبان فارسی، به عنوان معادلی برای اصطلاح progress در زبان‌های اروپایی جدید، از مجعولات سده اخیر است و مضمون آن نیز با مقدمات اندیشه دوره اسلامی سازگار نیست. بدین سان، به نظر نمی‌رسد که بتوان آن مفهوم را در تاریخ‌نویسی جدید ایرانی به کار گرفت. این نکته جالب توجه است که تدوین مفهوم پیشرفت در تاریخ‌نویسی اروپایی با تأخیری نسبت به مفهوم انحطاط ظاهر شده است و، در واقع، اگر بخواهیم دامنه بحث را به دوران جدید محدود کنیم، می‌توان گفت که از زمانی که در دوره نوزایش نویسندگانی مانند ماکیاوولی بحث درباره انحطاط امپراتوری رُم را آغاز کردند، مقدمات تدوین مفهوم پیشرفت فراهم آمده بود، اگرچه خود ماکیاوولی به پیشرفت به معنایی که در دوره روشنگری به کار گرفته شد، اعتقاد نداشت. در نوشته‌های دوره اسلامی تا زمانی که باب ترجمه کتاب‌هایی از زبان‌های اروپایی باز شد، واژه انحطاط نیز مانند مفهوم پیشرفت به عنوان مفهومی در تاریخ‌نویسی به کار نمی‌رفت، هم‌چنان‌که بسیاری از مفاهیمی که در اروپا در سده هیجدهم،

نخست، در افق تاریخ‌نویسی جدید و آنگاه در علوم اجتماعی ظاهر شدند، مانند مفهوم بحران، برای ایرانیان واژه‌های ناشناخته باقی ماندند.

البته، بحث دربارهٔ این مفاهیم پیچیده‌تر از آن است که در این صفحات بتوان به تفصیل به آن پرداخت و با وضع و امکانات کنونی تاریخ‌نویسی و علوم اجتماعی در ایران نیز نمی‌توان سخنی جدی دربارهٔ آن مفاهیم گفت. در این صفحات پایانی از این حیث به این نکته‌ها اشاره می‌کنیم که، به هر حال، طرح بحث در سیر تاریخ ایران، بویژه در پیوند با تاریخ اندیشه، زمانی امکان‌پذیر خواهد شد که شرایط امتناع تدوین آن مفاهیم روشن شده باشد. اگر این اشاره‌ها موجه بوده باشد، می‌توان گفت که تبیین شرایط امتناع تدوین نظام مفاهیمی که بتواند پرتوی بر مواد تاریخ و تاریخ اندیشه در ایران بیفکند، یگانه شرط امکان توضیح سیر تاریخ و تاریخ اندیشه در ایران است. تأکید بر پیوندهایی که میان تاریخ و اندیشه در ایران وجود دارد، از این حیث دارای اهمیت است که تاریخ‌نویسی ایرانی منحنی سیر تاریخ اندیشه در ایران و انحطاط آن را دنبال می‌کند و می‌توان گفت که راه تاریخ‌نویسی جدید ایران جز با بازگشتی به تاریخ اندیشه و تبیین منطق سیر تاریخی آن ممکن نخواهد شد. از این رو، تأمل در انحطاط تاریخی ایران زمین و صورت‌های گوناگون آن در شرایطی می‌توانست امکان‌پذیر باشد که زوایای ناروشن تاریخ آن روشن شده باشد، اما از سوی دیگر، توضیح تاریخی انحطاط به شرطی امکان‌پذیر می‌توانست باشد که تأمل فلسفی دربارهٔ انحطاط ایران زمین به عنوان بحثی اساسی در درون نظام‌های فلسفی ایرانی قابل طرح می‌بود. در واقع، چنان‌که تأمل فلسفی، پشتوانهٔ تدوین تاریخ، به عنوان مکان آگاهی «ملی»، نباشد، تاریخ‌نویسی ممکن نخواهد شد. این امر را می‌توان از تاریخ تاریخ‌نویسی در ایران و تطبیق دوره‌های شکوفایی و زوال آن با شکوفایی و زوال اندیشهٔ فلسفی آشکارا دریافت. سده‌های شکوفایی تاریخ ایران زمین، به ضرورت، با تاریخ‌نویسی شکوفا و پشتوانهٔ اندیشهٔ فلسفی خردمندانه و سده‌های انحطاط تاریخی این کشور با زوال تاریخ‌نویسی و اندیشهٔ فلسفی خردگرا مطابقت دارد.

تاریخ‌نویسی ایرانی از زمان تکوین آن در نخستین سده‌های دوره اسلامی تا عصر عطاء‌الملک جوینی در آغاز یورش مغولان، با تدوین دستگاه مفاهیم و مقولاتی که به طور عمده از اندیشه فلسفی قدیم وام گرفته شده بود، توانست به مکان آگاهی «ملّی» تبدیل شود، اما با پایان یافتن دوره خردگرایی تاریخ‌نویسی ایرانی، همزمان با پایان عصر زرین فرهنگ ایران، اندیشه تاریخی نیز منحنی زوال اندیشه را دنبال کرد و یگانه صورت آگاهی ایرانیان در زاویه‌های صوفیانه پناهگاهی یافت که خود عین فرار از تن دادن به الزامات آگاهی تاریخی «ملّی» بود. تاکنون تاریخ زوال اندیشه تاریخی در ایران مورد بررسی قرار نگرفته است و از دیدگاه تاریخ تاریخ‌نویسی در سده‌های متأخر ایران نیز می‌دانیم که تا سده‌های پیش که ایرانیان اسلوب‌های تاریخ‌نویسی جدید اروپایی را اخذ کردند، نوشته‌های تاریخی بیشتر از آن‌که مکان آگاهی «ملّی» باشد، زباله‌دان خرافه‌های دبیران و منشیان درباری بود. شاید بتوان این ارزیابی را به بخش بزرگی از جهان اسلام نیز تعمیم داد، اما این نکته را نباید فراموش کرد که مغرب سرزمین‌های اسلامی، در سده هشتم هجری، شاهد ظهور چهره‌ای استثنایی در تاریخ‌نویسی سده‌های متأخر دوره اسلامی بود. با تأمل در تاریخ اندیشه در شرق اسلامی، در مقایسه آن با تاریخ اندیشه در مغرب زمین، از دیدگاه امکان طرح بحث انحطاط، به آسانی، می‌توان دریافت که بحث درباره انحطاط هرگز در نزد اندیشمندان دوره اسلامی مطرح نشد. از یگانه استثنای عبدالرحمان ابن خلدون، تاریخ‌نویس و فیلسوف تاریخ سده هشتم و آغاز سده نهم که بگذریم، هیچ تاریخ‌نویس و فیلسوفی را نمی‌شناسیم که به تأمل در انحطاط عمومی کشورهای اسلامی پرداخته باشد. ابن خلدون در مغرب سرزمین‌های اسلامی زندگانی پرماجری داشت؛ او با دانش ژرف و خردمندانه‌ای که آموخته بود و در تماس با واقعیت‌های حوزه‌های از سرزمین‌های اسلامی که خار انحطاط، ژرف‌تر از بخش‌های دیگر، در ارکان آن خلیده بود، توانست با جا به جایی‌هایی که از بسیاری جهات در مقدمات نظری اندیشه دوره اسلامی ایجاد کرد، مبانی تدوین نظریه‌ای برای تبیین

انحطاط جهان اسلام را فراهم آورد. در این زمان، اروپا به آرامی از خواب گران سده‌های میانه متاخر بیدار می‌شد و چنان‌که ابن خلدون خود اشاره کرده است، خبرهای آن در اندلس و مغرب عربی که با بخش‌هایی از مغرب‌زمین رویارویی داشت، به او می‌رسید. پیشتر، عبارتی از مسعودی را که در نخستین سده‌های دوره اسلامی اشاره‌ای به آغاز «بحران» در جهان اسلام کرده بود و آن را نیز نشانه‌ای از آغاز دوره انحطاط جهان اسلام می‌دانست، آوردیم، اما التفات به این نکته اساسی ضروری است که با مقدمات نظری تاریخ‌نویسی نخستین سده‌های دوره اسلامی بحث درباره «بحران» و «انحطاط»، به عنوان مفاهیم تحول تاریخی، امکان‌پذیر نبود. نخست، ابن خلدون، در مقدمه تاریخ خود توانست نظریه‌ای منسجم از انحطاط کشورهای اسلامی عرضه کند و هم‌او، نخستین بار، پرسش‌هایی را درباره تحول تاریخی جهان اسلام مطرح کرد که پیش از آن در نوشته‌های تاریخی مطرح نشده بود، اما هم‌چنان‌که در تاریخ اندیشه دوره اسلامی، ابن خلدون پیشگامی نداشت، پس از درگذشت او نیز، تا زمانی که اروپاییان به اهمیت مقدمه پی بردند، هیچ یک از نویسندگان دوره اسلامی در جهت بسط اندیشه‌های او کوششی بامعنا انجام ندادند و با گذشت زمان، وضع کشورهای اسلامی از آن‌چه ابن خلدون به تجربه دریافته و مورد تأمل قرار داده بود، پریشان‌تر شد. ابن خلدون، با تکیه بر سنت خردگرایی فیلسوفان دوره اسلامی، بویژه ابن رشد و با عنایتی که به منطبق داده‌های اجتماعی، اقتصادی و سیاسی زمان خود داشت، توانست نظریه عمومی انحطاط دوره اسلامی را تدوین کند، اما اندیشه تاریخی خردگرای ابن خلدون، به دلایلی که در جای دیگری گفته‌ایم، راه به جایی نداشت.

به اجمال می‌گوییم که در اروپا وضع متفاوت بود: به گونه‌ای که پیشتر اشاره کردیم، در نقادی افلاطون و دیگر اندیشمندان یونانی از دموکراسی آتی عناصری از مفاهیم بحران و انحطاط وجود داشت، اگرچه تدوین این مفاهیم با مقدمات نظری آنان ممکن نبود. نخست، نویسندگان سیاسی دوره نوزایش

توانستند از مجرای تحلیل آن‌چه در سده‌های میانه بر اروپا رفته بود، با بحث درباره انحطاط رُم، انحطاط را به عنوان مفهومی اساسی در تاریخ‌نویسی جدید وارد کنند. با بسط دیدگاه‌هایی نو در اندیشه سیاسی و رویکردی نو در توضیح رویدادهای تاریخی، اندیشه تاریخی نوآینی در اروپا تأسیس شد که اگرچه خود از پی‌آمدهای تحول تاریخی اروپای جدید به شمار می‌آید، اما همین اندیشه تاریخی و تاریخ‌نویسی جدید به شالوده‌ای استوار برای تکوین آگاهی ملی اقوامی که دولت‌های ملی خود را ایجاد می‌کردند، تبدیل شد. البته، دامنه این بحث گسترده‌تر از آن است که بتوان در این صفحات به آن پرداخت، اما این توضیح را از این حیث می‌آوریم که بگوییم، در مقایسه با جهان اسلام عربی و نیز البته در مقایسه با تحولی که اروپا در آغاز دوران جدید پیدا کرد، وضع ایران‌زمین، در قلب سرزمین‌های اسلامی - اما شاید بتوان گفت، پیوسته در بیرون آن - به واسطه شالوده استوار میراث فرهنگی و سرشت آن، گذشته تاریخی این کشور و بیشتر از آن امکان تداوم آگاهی «ملی» در دوره اسلامی، از بسیاری جهات، با وضع دیگر کشورهایی که در امپراتوری اسلامی ادغام شده بودند، تفاوت عمده‌ای داشت. در دوره‌ای که مینورسکی آن را «میان‌پرده ایرانی» نامیده است، قُمتس فرهنگ و تمدن ایران‌شهری، پیش از آن‌که خواب عدم آن را سرگران کند، سر از خاکستر خود برداشت. در این میان‌پرده ایرانی، یا آنچه ریچارد فرای، عصر زرین فرهنگ ایرانی خوانده است، یعنی در فاصله کوتاه، اما سرشار از تجربه‌های نو و دستاوردهایی که از شکست سیطره خلافت عربی به دست آمد، دودمان‌هایی از ایرانیان، درفش استقلال و تمامیت سرزمینی ایران را بار دیگر برافراشتند، و دوره‌ای نو در تاریخ فرهنگ و تمدن ایرانی آغاز شد که در مقایسه با دوره ایران‌شهری از آن به دوره اسلامی تعبیر کرده‌اند. یکی از اساسی‌ترین ویژگی‌های این دوره از تاریخ ایران‌زمین، در مقایسه با دیگر کشورهایی که به اسلام گرویدند، آن بود که به خلاف تمدن‌هایی که بر اثر سیطره اسلام، به یکباره و برای همیشه، خاموش شدند و به امپراتوری عربی پیوستند، در ایران‌زمین، مشعل فرهنگ و تمدن

ایران شهری یکسره خاموش نشد و در رویارویی با چالش دیانت اسلامی و نیز در رویارویی دوباره‌ای با فلسفه یونانی ترکیب نوآینی به وجود آمد که هانری کربن آن را «اسلام ایرانی» نامیده است. در «میان‌پرده ایرانی» نه تنها زمینه استقلال دوباره ایران زمین فراهم آمد، بلکه در رویارویی با اندیشه خردگرایی یونانی و دیانت اسلامی، شالوده بسط اندیشه ایرانی شهری در دوره اسلامی استوار شد و با این بسط جدید اندیشه ایرانی شهری لرزه‌ای در ارکان خلافت عربی، که بر عهد و شمشیر سلاطین ترک تکیه کرده بود، افتاد. اگرچه در سده‌های چهارم و پنجم هجری، خلافت عربی مشروعیت خود را از اسلام قشری اهل سنت و جماعت می‌گرفت، اما بغداد فرهنگی از بسیاری جهات ایرانی بود و اوضاع پریشان قلمرو خلافت جز با نظم اندیشه ایرانی سامان نمی‌گرفت. در میان‌پرده ایرانی زمینه وحدت سرزمینی فراهم آمد و شالوده استقلال و آگاهی «ملّی» ایرانیان نیز استوار شد، اما دولت خاندان‌های فرمانروای ایرانی که دوام عصر زرین فرهنگ ایران به آنان نیاز داشت، مستجعل بود و با برآمدن غزنویان و سلجوقیان هزاره‌ای در تاریخ ایران آغاز شد که از ویژگی‌های مهم آن زوال اندیشه و انحطاط تاریخی بود.

در این سده‌های طولانی که تا آماده شدن مقدمات جنبش مشروطه خواهی ادامه پیدا کرد، شوکران تباهی در همه نهادهای اجتماعی، سیاسی و فرهنگی ایران زمین رسوخ کرد؛ اگرچه آگاهی «ملّی» ایرانیان، مانند بسیاری از سرزمین‌هایی که به قلمرو امپراتوری اسلامی پیوسته بودند، یکسره بر باد نرفت، اما با استقرار سلطنت ترکان در بخش‌هایی از ایران تنش‌های جدی میان آداب ایرانی که، به طور عمده، وزیران نمایندگان آن بودند، و ادب سلاطین ایجاد شد و با پیوندهایی که، در آغاز، میان اسلام قشری اهل سنت و جماعت و نظریه خلافت ایجاد شد، و از آن پس نیز با سلجوقیان و مغولان، اسلام ترکی-مغولی استقلالی پیدا کرد، بسیاری از نمودهای اندیشه ایرانی شهری از میان رفت. تا زمانی که شیخ شهاب‌الدین سهروردی، در نیمه دوم سده ششم، علم احیای حکمت خسروانی را برافراشت، هنوز آن «آتش نهفته در سینه»

برخی از واپسین نمایندگان اندیشه ایرانی شهری و در بخش‌هایی از سرزمین‌های ایرانی روشن بود، اما با پایان عصر زرین فرهنگ ایران، اندیشه ایرانی، به تدریج، انسجام خود را از دست داد، شالوده آگاهی «ملّی» دوره حماسی ادب ایران سستی گرفت و از ایرانیان، در آمیزش با ترکان و تازیان، نژادی پدید آمد که سراینده حماسه «ملّی» بیشتر به برخی نشانه‌ها و نیز ویژگی‌های فرهنگی و تاریخی آن اشاره کرده بود. جای شگفتی است که اشاره‌های فردوسی به نشانه‌های پدیدار شدن این نژاد جدید از محدوده ادب فارسی فراتر نرفت و با پایان یافتن عصر زرین فرهنگ ایران حتی در قلمرو ادب فارسی نیز بسطی نیافت. وجه غالب فعالیت ذهنی ایرانیان، در اوضاع و احوالی که سخت‌گیری و تعصب یگانه اصل آیین فرمانروایی سلاطین به شمار می‌آمد، ادب فارسی و از آن پس تبدیل شدن عرفان به یگانه صورت اندیشیدن بود. با گذشت زمان و با ضربه‌ای که شریعتمداری هم‌چون غزالی بر فلسفه به عنوان مهم‌ترین فعالیت خردگرای در دوره اسلامی وارد آوردند، فلسفه اعتبار خود را از دست داد. بدین سان، چنان‌که از سید حیدر آملی آوردیم، «تصوف، حقیقت تشیع» تلقی شد و به گفته رضا داوری، «صوفیان به متفکران قوم» تبدیل شدند. این جانشین شدن متفکران با صوفیان و فلسفه با تصوف را، بر حسب عادت و با توجه به این‌که هنوز میل به نوعی تصوف، سکه رایج زمان است، با نوعی تأیید ضمنی بیان کرده‌اند، اما از دیدگاه تحول آتی ایران، زوال اندیشه و انحطاط تاریخی این سرزمین، باید آن را یکی از دامنه‌دارترین دگرگونی‌های تاریخ فرهنگ این کشور به شمار آورد. با سیطره اندیشه عرفانی، عمده فعالیت خردگرای که تداوم آن می‌توانست شالوده طرح پرسش از انحطاط تاریخی و با آغاز دوران جدید در تاریخ اروپا، با صوفیان در ایران، زمینه تدوین نظام فکری تجدد را فراهم آورد، تعطیل شد و با پیوندی که تصوف با تفسیر قشری دین و ترکیب این دو در دوره صوفیان با سیاست پیدا کرد، زمینه نوزایش ایرانی را به شوره‌زاری تبدیل کرد که جز خار مغیلان از آن برنمی‌آمد. مسئله اصلی تحول فرهنگی دوره اسلامی، از سده سوم تا نیمه

نخست سده پنجم، مشکل ترجیح تفسیر شرعی یا دریافت عقلی و فلسفی آن بود؛ از فارابی تا ابن سینا، با بسط فلسفه یونانی در دوره اسلامی ایران، راه دریافت عقلی و فلسفی هموار شد، اما با تحولی که در سده‌های آتی، از تعقل به تصوف صورت گرفت و خلطی که بویژه میان تصوف و حکمت اشراق، از سویی، و میان ترکیب این دو با مکتب مشایی که یگانه جریان خردگرایی بود، به وجود آمد، مکتب ابن سینا اصالت و استقلال خود را از دست داد و تفسیر باطنی شریعت و، در سده‌های متأخر، تفسیر ظاهری شریعت، بر دریافت عقلی آن چیره شد. بدین سان، از دیدگاه تاریخ اندیشه، به دنبال این روند که ما از آن به زوال اندیشه تعبیر می‌کنیم، زمینه نظری انحطاط تاریخی ایران آماده شد، اما میراث فرهنگی ایران سخت‌جان‌تر از آن بود که زوال اندیشه - در معنای محدود آن - واپسین سخن ایرانیان باشد: با پایان عصر زرین فرهنگ ایران، اندیشه ایرانشهری در صورتی نو و در ادب فارسی پدیدار شد. بدیهی است که درباره ادب فارسی سخن بسیار گفته‌اند، اما به نظر نمی‌رسد که ادب فارسی از دیدگاه تاریخ اندیشه و بویژه از دیدگاه زوال اندیشه و انحطاط تاریخی ایران زمین مورد بررسی قرار گرفته باشد. این پدیدار شدن صورت نوبی از اندیشه ایرانشهری در ادب فارسی و انحطاط ادب فارسی در سده‌های متأخر رویدادی مهم در تاریخ و تاریخ اندیشه در ایران است که در این صفحات پایانی تنها به وجهی از آن اشاره‌ای اجمالی می‌کنیم.

اگرچه شعر فارسی با نخستین پارسی‌گویان و از آن پس، در سده‌های شکوفایی ادب ایران، یعنی از نخستین شاعران بزرگ از رودکی تا فردوسی و خیام و از سرایندگان نامداری چون سعدی، جلال‌الدین رومی و حافظ تا جامی، که واپسین شاعر مهم دوره قدیم و سر آغاز انحطاط ادبی ایران بود، بر تأملی فلسفی تکیه داشت، اما با زوال تدریجی اندیشه فلسفی در ایران، شعر نیز به عنوان استوارترین پشتوانه وحدت «ملّی» و تداوم ایران‌زمین، دچار انحطاط شد. از دیدگاه تأمل فلسفی و خردگرایی در تقدیر تاریخی ایران، در عصر زرین فرهنگ ایران، همزمان با نخستین دوره شعر فارسی، یک شاعر از

اهمیت ویژه‌ای برخوردار بود. فردوسی طوسی، سراینده حماسه «ملی» را که تجدیدکننده جاویدان خرد ایرانشهری در ادب فارسی بود و با زبان شیوا و بیان خلاق، پلی میان دوره باستانی و دوره اسلامی ایران پی افکند، باید شاعر دوره تولد دوباره ایران زمین یا به دیگر سخن، شاعر وحدت و تداوم تاریخی به شمار آورد. هم‌او به چنان تأملی فلسفی در تقدیر ایران زمین پرداخته است که حماسه «ملی» او را می‌توان چنان‌جانشین تأملی فلسفی در تقدیر تاریخی ایران تلقی کرد. با چیرگی ترکان بر ایران زمین و سیطره قشریت، از سویی، و اندیشه عرفانی، از سوی دیگر، دوره حماسی به پایان رسید و روح آن از میان رفت و، بدین سان، خردنامه فردوسی نیز اگرچه خوانده شد، اما به عنوان داستان شاهان و بیشتر از آن، از دیدگاه سلطنت واقعاً موجود در دوره اسلامی فهمیده شد. تأمل در تقدیر تاریخی ایران زمین که به دنبال چیرگی ترکان و قشریت دینی و پس از قتل شهاب‌الدین سهروردی نه در قلمرو اندیشه فلسفی امکان داشت و نه در گستره شعر حماسی فارسی، در قلمرو دیگری از تجلیات روحی ایرانیان ظاهر شد. درباره اقدام سهروردی در «تجدید حکمت خسروانی» و بازگشت به اندیشه ایرانشهری فرزندگان دوره باستان، به اجمال، باید اشاره کنیم که حکمت اشراق او، از دیدگاه تکوین آگاهی «ملی» ایرانیان در دوره اسلامی، حلقه واسط میان حماسه فردوسی و شعر حافظ بود و چنان‌که هانری کربن بر پایه تفسیر فلسفی خود از حکمت اشراق و بویژه رساله‌های تمثیلی شیخ مقتول توضیح داده است، باید این تجدید حکمت خسروانی را به عنوان گذار از حماسه «ملی» تاریخی ایرانیان به «حماسه معنوی» فهمید. سهروردی آگاهی «ملی» ایرانیان را از مکان تاریخ حماسی به لامکان عالم مثال حکمت اشراق انتقال داد و، بدین سان، پایان دوره‌ای از آگاهی «ملی» ایرانیان را اعلام کرد. سهروردی، با تجدید حکمت خسروانی و تبدیل مکان آگاهی «ملی» تاریخی به لامکان عالم خیال، از سویی، به گونه‌ای

که حافظ از آن پس خواهد گفت، آن را «به خرابات حوالت کرد»^۱ تا «بر جریده عالم ثبت» کند،^۲ اما، از سوی دیگر، از زمانی که با حکمت اشراق سهروردی آگاهی «ملّی» تاریخی به لامکان عالم مثال انتقال پیدا کرد، دوره‌ای در ادب فارسی، در تاریخ‌نویسی و فلسفه در ایران به سر آمد. جای شگفتی نیست که با قتل سهروردی فلسفه مشایی اهمیت خود را از دست داد و شارحان - بویژه شارحانی که برای جمع حکمت اشراق و فلسفه مشایی کوشش می‌کردند - جای فیلسوفان را گرفتند؛ در ادب فارسی شعر عارفانه جانشین ادب حماسی شد و واپسین شعله‌های تاریخ‌نویسی نیز در تندباد یورش مغولان خاموش شد.

دوره دوم ادب فارسی که با مرگ فردوسی آغاز شد، و با جامی به پایان رسید، سده‌های سیطره تدریجی عرفان بر ادب فارسی بود که همزمان با یورش مغولان به کمال رسید. در این دوره نیز از دیدگاه تأمل فلسفی در تقدیر تاریخی ایران زمین تنها یک شاعر به مقامی بلند دست یافت. حافظ شیرازی، در واقع، شاعری بود که پیش از آن که شعر قدیم فارسی در سراشیب انحطاط بیفتد، ادب فارسی را با دریافتی از اندیشه ایرانی‌شهری درآمیخت و آن را به تأملی در وجوهی از انحطاط ایران در دوره اسلامی تبدیل کرد. نویسندگان تاریخ ادبیات ایران و مفسران دیوان حافظ درباره سرشت درون‌مایه شعر این شاعر سخنان بسیاری گفته و از آن جا که در این دوره از تاریخ ایران، صوفیان به متفکران قوم تبدیل شده بودند، حافظ را در شمار شاعران عارف آورده‌اند. تردیدی نیست که زبان شعری حافظ، زبان ادب عارفانه است، اما کاربرد زبان ادب عارفانه، در دوره‌ای که تفکر در زاویه‌های صوفیان پناهگاهی امن یافته بود، خلاف آمد عادت نبود، بلکه، بر عکس، اهمیت حافظ در این است

۱. دیوان، ۲۴/۴. فقراتی که از غزل‌های حافظ در این صفحات می‌آوریم، مطابق با دیوان اوست که به کوشش پرویز ناتل خانلری منتشر شده است. در این ارجاعات، عدد سمت چپ شماره غزل و عدد سمت راست شماره بیت است. در صورتی که تنها یک شماره ذکر شده باشد، ارجاع به همه غزلی است که ذیل همان شماره در تصحیح یادشده آمده است.
۲. دیوان، ۱/۳.

که ظاهر ادب عرفانی را با باطن تأملی در تقدیر ایران زمین جمع کرده است. مناقشه‌های بسیار بر سر درون‌مایه شعر حافظ و این‌که او تنها شاعری است که - مانند فردوسی، اما در صورتی متفاوت - در تاریخ ایران، در میان ایرانیان، اجماعی درباره اهمیت و مقام او به وجود آمده، مبین این است که درون‌مایه شعر حافظ را نمی‌توان به صرف عرفانیات فروکاست. او، مانند بسیاری از شاعران پرآوازه ایرانی، به زبانی سخن می‌گوید که زبان عرفانی است، اما مضمون دیگری جز عرفان را در این زبان بیان می‌کند. شاید معنای «لسان‌الغیب» بودن حافظ نیز همین بوده است.

حافظ مانند بسیاری از شاعران طراز اول دوره‌ای که صوفیان به متفکران قوم تبدیل شده بودند، به زبان ادب عارفانه سخن می‌گفت، اما، به خلاف همه شاعران این دوره، شاعر عرفانی نبود، بلکه او «لسان‌غیب» وضعی از تاریخ ایران بود که «زبان و خط اُیغوری را فضل تمام» می‌شناختند و در نظام یاسای چنگیزی «هر مزدوری، دستوری و هر مزوری، وزیری»، «هر شیطانی، نایب دیوانی و هر کون خری، سر صدری» شده بود. پیشتر، این توصیف‌ها را از تاریخ جهانگشای جوینی آورده‌ایم؛ این آگاهی از وضع ایران همزمان با یورش مغولان پیدا شده بود، اما جالب توجه است که اشاره‌های حافظ در دیوان خود به این توصیف‌ها با تبیینی شاعرانه-فلسفی همراه است. حافظ، در واقع، زبان «غیب» دوره‌ای از تاریخ ایران بود که وجدان نگون‌بخت ایرانیان، به دنبال زوال اندیشه در ایران، اندیشمندی پیدا نمی‌کرد، اما «آن آتشی که هرگز نمی‌میرد، در دل» برخی نمایندگان فرهنگ ایرانی زنده بود. «جاویدان خرد» مسکویه رازی، «حکمت خسروانی» شهاب‌الدین سهروردی و «آتش نهفته در سینه»^۱ حافظ هم چون رمزی از همان غیبی است که حافظ را باید واپسین «اندیشمند» آن در ادب فارسی به شمار آورد. با تعمیم این ارزیابی، که در سده‌های متأخر دوره اسلامی صوفیان به متفکران قوم تبدیل شدند، به تاریخ

ایران، می‌توان گفت که در واقع، با پایان عصر زرین فرهنگ ایران، عرفان جانشین فلسفه شد و با زوال اندیشه، نظریه‌پردازی درباره تاریخ ایران ممکن نشد. تأکید ما در فصل‌های این دفتر بر این‌که تعادل میان شرع و عقل می‌بایست با توجه به مبنای عقل فهمیده می‌شد، به معنای این بود که در مورد ایران، در دوره اسلامی تنش‌هایی میان عناصری از فرهنگ و تمدن ایران – تنش میان شرع و عقل، تنش میان آگاهی «ملّی» و ادعاهای امت‌مدار خلافت – ایجاد شد، وضعی که با وام گرفتن از مفهومی که هگل در توضیح شکاف میان دین و دنیای مؤمن مسیحی سده‌های میانه، در پدیدارشناسی روح، به کار گرفته است، می‌توان آن را وجدان نگون‌بخت ایرانی در دوره اسلامی و بویژه در سده‌های میانه متأخر اسلامی توصیف کرد.

بیشتر، به برخی از این تنش‌ها اشاره کرده‌ایم. شکاف میان عمل و نظر، را که به گونه‌ای از سخن خواجه نصیر در اخلاق ناصری آوردیم، یکی از عمده‌ترین این پی‌آمدها بود. در سده‌های پس از مرگ خواجه به دو اشاره با معنا درباره شکاف میان نظر و عمل بر می‌خوریم: جلال‌الدین دوانی این شکاف را از دیدگاه تأکید بر مبنای شرع مورد بحث قرار داد و، از این رو، پایان حکمت عملی عقلی را اعلام کرد. نظام فکری دوانی را از این حیث اوج زوال اندیشه در ایران می‌دانیم که او، بی‌آن‌که توان طرح پرسش از تنش‌ها بر مبنای بحث عقلی را داشته باشد، با تأکید بر اصالت و استقلال مبنای شرع، کوشش کرد به طور کلی از طرح پرسش اعراض کند. بر عکس، در شرایطی که با مرگ خواجه نصیر طرح چنین پرسشی غیر ممکن شده بود، در نیمه‌راه دو سده میان مرگ خواجه تا مرگ دوانی، شعر حافظ به مکان طرح پرسش از شرایط وجدان نگون‌بخت ایرانی تبدیل شد و، با حافظ، آگاهی «ملّی» از مکان اندیشه خردگرایی، قلمرو حماسه «ملّی» و لامکان عالم مثال حماسه معنوی به اقلیم ادب فارسی انتقال پیدا کرد. در دوره نخست، در عصر زرین فرهنگ ایران، که مبنای عقل عامل تعادل میان عناصر فرهنگ ایران بود، به عنوان مثال، در آغاز سده پنجم هجری، شعر فردوسی، فلسفه اخلاق مسکویه رازی، فلسفه ابن

سینا و تاریخ‌نویسی مسکویه و بیهقی، به یکسان، مکان آگاهی «ملّی» ایرانیان بود. نویسندگانی که این دوره را «نوزایش اسلامی»، «میان‌پرده ایرانی» و «عصر زرین فرهنگ ایران» خوانده‌اند، نظر به این هماهنگی عناصر و نمودهای فرهنگی داشته‌اند و، در واقع، در این دوره، خردی یگانه هم‌چون روحی در کالبد وجوه گوناگون فعالیت‌های فکری ایرانیان دمیده شده بود. بدین سان، طرح پرشش از وجدان نگون‌بخت ایرانی در دوره اسلامی، که با یورش مغولان در قلمرو بحث خردگرایی و در دستگامی از مفاهیم فلسفی غیر ممکن شده بود، با حافظ در اقلیم ادب فارسی امکان‌پذیر شد. این‌که گفتیم حافظ نه اهل عرفان، بلکه «لسانِ غیب» وجدان نگون‌بخت ایرانی بود، به عنوان مثال، در مقایسه‌ای با سعدی، که شاید از دیدگاه ادبی و اسلوب‌های رایج شعری برتری‌هایی نیز بر حافظ داشته است، قابل توضیح است. حافظ، به‌رغم سعدی که طریقت او مبتنی بر شریعت فشری بود و، در نهایت، آن‌جا که پای اصول به میان می‌آمد، شعر و بیشتر از آن، نثر او شریعتمدارانه بود، مفرداتی از طریقت و زبان عارفانه را در شرایط «زمانه خونریز» و «ایام فتنه‌انگیز»^۱ و با توجه به «مزاج دهر»^۲ که «قَلابِ شهر به صرّاف آن»^۳ تبدیل شده بود، به گفته خود او، از دیدگاه «قلب‌شناسی»^۴ تفسیر می‌کند و از آن‌جا که خود او، به مقتضای زمان، «در محفلی حافظ، و دُردی‌کش مجلس دیگری» بود و با «خلق صنعت شوخی» می‌کرد،^۵ در شعر او می‌توان مفرداتی از نوعی پدیدارشناسی وجدان نگون‌بخت ایرانی را سراغ گرفت.

در دیوان حافظ به یکی از مهم‌ترین پی‌آمدهای وضعی که با یورش مغولان و تبدیل شدن صوفیان به متفکران قوم در ایران ایجاد شد، اشاره‌های پرمعنایی آمده است، اما دریافت حافظ، به عنوان «بدنام جهان»،^۶ به خلاف تلقی کنونی ما از صوفیان، ناظر بر توصیفی از زمانه «صوفی دجال‌کیش ملحدشکل»^۷ برای

۱. دیوان، ۴۲. ۲. دیوان، ۴۶۸/۹. ۳. دیوان، ۴۵/۷.
 ۴. دیوان، ۲۰۵/۸. ۵. دیوان، ۳۴۴/۳. ۶. دیوان، ۳۳۳/۲.
 ۷. دیوان، ۲۳۷/۶.

تیین پی آمدهای آن است. حافظ، به فراست، دریافته بود که دوره‌ای در تاریخ ایران آغاز شده است که او در یکی از غزل‌ها آن را «زمانه‌ای عجیب» خوانده است، زمانه‌ای که «مزاج دهر تبه» شده بود و عجب نبود که «فکر حکیمی و رای برهنمی» در افق پدیدار نمی‌شد.^۱ صوفیان، در غیاب «فکر حکیم و رای برهنمی»، با ادعای نسخ عقل، به متفکران قوم تبدیل شدند تا دفتر عقل را به آب پارسایی بشویند، اما در چنان «صعب روزی ... و پریشان عالمی»،^۲ هیچ سجاده تقوایی وجود نداشت که «به ساغری بیرزد».^۳ حافظ از این حیث توانست مفرداتی از پدیدارشناسی وجدان نگون‌بخت ایرانی را در شعر خود بیاورد که به خلاف اهل نظر «ترس محتسب خورده» و «نادرویشان خرقره‌پوش»^۴ که «به شعبده دستی بر می‌آوردند»،^۵ به پیروی از اندرز سلیمان، حتی آن‌گاه که باد بر مراد می‌وزید، «به باد گره نمی‌زد»،^۶ از «سالوس و طبل زیر گلیم»^۷ و از صوفیان «ازرق لباس و دل‌سیه»^۸ بیزار بود، اما اگرچه «بوی خیر از این اوضاع شنیده» نمی‌شد،^۹ «به زیر دلق مُلمَع کمندها»^{۱۰} بود و معلوم بود که «در خرقره بیش از آن منافق نتوان بود»،^{۱۱} ولی، به هر حال، حافظ شاعر این زمانه بود، به «دردی‌کشان یکرنگ» پناه می‌برد، «بر در میخانه علم می‌کند» و «خرقره به می شت شو می‌کرد». «لسان غیب» حافظ واپسین تأمل در تقدیر تاریخی ایران و وجدان نگون‌بخت ایرانیان بود. با صوفیان، به عنوان

۱. دیوان، ۴۶۸/۵-۹. برخی از مهم‌ترین بیت‌های آن غزل به قرار زیر است.

ببین در آینه جام نقش‌بندی غیب که کس به یاد ندارد چنین عجب زمینی
ز تند باد حوادث نمی‌توان دیدن در این چمن که گلی بوده است یا سمی
از این سموم که بر طرف بوستان بگذشت عجب که بوی گلی هست و رنگ یاسمی
مزاج دهر تبه شد درین بلا حافظ کجاست فکر حکیمی و رای برهنمی
۲. دیوان، ۴۶۱/۴. «صعب روزی، بوالعجب کاری، پریشان عالمی»

۳. دیوان، ۱۴۷/۲.

به کوی می‌فروشانش به جامی بر نمی‌گیرند

زهی سجاده تقوی که یک ساغر نمی‌ارزد

۴. دیوان، ۳۳۳/۵. ۵. دیوان، ۳۶۵/۶.

۶. دیوان، ۸۸/۲. «گره به باد نزن گرچه بر مراد وزد».

۷. دیوان، ۴۶۲/۵. ۸. دیوان، ۱۹۶/۷. ۹. دیوان، ۲۸۷/۳.

۱۰. دیوان، ۳۹۵/۲. ۱۱. دیوان، ۳۶۴/۵.

متفکران قوم، واپسین صورت اندیشیدن ایرانی به سرزمین‌هایی از اقلیم ادب فارسی رخت بر بست که به دنبال زوال اندیشه تاکنون نامکشوف مانده است. از این‌رو، بحث در زوال اندیشه ایران و کوشش برای ایضاح منطق آن یگانه راهی است که به گستره نوزایش - شاید، بتوان گفت، نوزایش دوم - ایران خواهد انجامید و از خلاف‌آمد عادت، این راه از سرزمین‌های ناشناخته‌ای می‌گذرد که این دفتر جز درآمدی موقتی بر آن نیست.

کتاب‌شناسی

۱. نوشته‌های فارسی و عربی

- ابن اثیر، الكامل فی التاريخ، به کوشش کارل تورنبرگ، لیدن، بریل ۱۸۶۴.
- ابوالفرج ابن جوزی، تلیس ابلیس، ترجمه علی‌رضا ذکاوتی فراگوزلو، تهران، مرکز نشر دانشگاهی ۱۳۶۸.
- عبدالرحمن ابن خلدون، التعریف، به کوشش محمد بن تاویت الطنجی، قاهره، لجنة التألیف و الترجمة و النشر ۱۳۷۰ ه.ق.
- عبدالرحمن ابن خلدون، مقدمه، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب ۱۳۳۶، ۲ جلد.
- ابن القفطی، تاریخ الحکماء، ترجمه فارسی، به کوشش بهین دارابی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران ۱۳۷۱.
- ابوعلی حسین ابن سینا، تسع رسائل، مصر، مطبعة هندیة بالموسکی ۱۹۰۸.
- ابوعلی حسین ابن سینا، الشفاء، «الالهیات»، به کوشش الاب قنوتی و سعید زاید، قاهره ۱۹۶۴، ۲ جلد.
- محمد بن علی ابن طباطبا مشهور به ابن طقطقی، تاریخ فخری، ترجمه محمد وحید گلپایگانی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی ۱۳۶۷.
- محمد بن اسحاق الندیم، مشهور به ابن ندیم، الفهرست، ترجمه محمد رضا تجدد، تهران، امیرکبیر ۱۳۶۶.
- احمد دینوری، اخبار الطوال، ترجمه محمود مهدوی دامغانی، تهران، نشر نی ۱۳۶۴.
- احمد بن ابی یعقوب، تاریخ یعقوبی، ترجمه محمد ابراهیم آیتی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی ۱۳۶۶.
- برتولد اشپولر، تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی، ترجمه جواد فلاطوری، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب ۱۳۴۹.
- و. و. بارتولد، خلیفه و سلطان، ترجمه سیروس ایزدی، تهران، امیرکبیر ۱۳۵۸.
- کلیفورد باسورث، تاریخ غزنویان، ترجمه حسن انوشه، تهران، امیرکبیر ۱۳۵۶.
- آ. ی. برتلس، ناصر خسرو و اسماعیلیان، ترجمه یحیی آریز پور، تهران، بنیاد فرهنگ ایران ۱۳۴۶.

- ابو ریحان بیرونی، آثار الباقیة، ترجمه اکبر دانا سرشت، تهران، امیرکبیر ۱۳۶۳.
- ابوالحسن علی بیهقی، تئمه صوان الحکمة، ترجمه فارسی با عنوان درة الاخبار و لمعة الانوار، تهران، انتشارات مجله مهر ۱۳۱۸.
- تاریخ عالم آرای صفوی، اثر مؤلف ناشناخته، به کوشش یدالله شکری، تهران، انتشارات اطلاعات ۱۳۶۳.
- ترجمه تاریخ یمینی، ابوالشرف ناصح جرفادقانی، به کوشش جعفر شعار، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب ۱۳۳۷.
- عبدالرحمن جامی، نفحات الانس من حضرات القدس، به کوشش مهدی توحیدی پور، کتابفروشی محمودی ۱۳۳۶.
- رسول جعفریان، دین و سیاست در دوره صفوی، قم، انتشارات انصاریان ۱۳۷۰.
- عطاءملک جوینی، تاریخ جهانگشای جوینی، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، بریل ۱۶-۱۹۱۱، ۳ جلد.
- جهانگشای خاقان، اثر مؤلف ناشناخته، به کوشش الله دتا مضطر، اسلام آباد، مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان ۱۳۶۴.
- حیدر آملی، جامع الاسرار، به کوشش هانری کربن و عثمان یحیی، تهران، انجمن ایران شناسی فرانسه ۱۳۴۶.
- فضل الله بن روزبهان خنجی، تاریخ عالم آرای امینی، به کوشش، تهران، نشر میراث مکتوب ۱۳۸۲.
- غیاث الدین بن همادالدین معروف به خواند میر، حبیب السیر، به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران، خیام ۱۳۵۳.
- رضا داوری، مقام فلسفه تاریخ در دوره اسلامی، تهران، دفتر مطالعات و برنامه ریزی فرهنگی ۱۳۵۶.
- رضا داوری، فلسفه مدنی فارابی، تهران، شورای عالی فرهنگ و هنر ۱۳۵۴.
- التون ذیل، تاریخ سیاسی و اجتماعی خراسان در زمان حکومت عباسیان، ترجمه مسعود رجب نیا، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی ۱۳۶۷.
- جلال الدین دوانی، اخلاق جلالی، لکهنو ۱۳۰۸ هـ.ق.
- جلال الدین دوانی، «عرض سپاه اوزون حسن»، مجله دانشگده ادبیات دانشگاه تهران، سال سوم، شماره سوم، تهران ۱۳۳۵.
- محمد بن علی بن سلیمان راوندی، راحة الصدور و آية السرور، به کوشش محمد اقبال، لیدن، بریل ۱۹۲۱.
- رشیدالدین فضل الله همدانی، جامع التواریخ، «قسمت اسماعیلیان و فاطمیان و

- نزاریان و داعیان»، به کوشش محمد تقی دانش‌پژوه و محمد مدرس زنجانی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب ۱۳۵۶.
- رشیدالدین فضل‌الله همدانی، جامع‌التواریخ، به کوشش بهمن کریمی، تهران، اقبال ۱۳۳۷، ۲ جلد.
- عبدالحسین زرین‌کوب، دو قرن سکوت، تهران، امیرکبیر ۱۳۳۶.
- عبدالحسین زرین‌کوب، تاریخ مردم ایران از ساسانیان تا پایان آل بویه، تهران، امیرکبیر ۱۳۶۷.
- شهاب‌الدین سهروردی، مجموعه مصنفات، به کوشش هانری کربن، تهران، انجمن فلسفه ایران ۱۳۵۵.
- راجر سیوری، ایران عصر صفوی، ترجمه کامبیز عزیزی، تهران، نشر مرکز ۱۳۷۲.
- میان محمد شریف، تاریخ فلسفه در اسلام، ترجمه گروه مترجمان، تهران، مرکز نشر دانشگاهی ۱۳۶۲.
- شمس‌الدین محمد بن محمود شهرزی، نزهة الارواح و روضة الفراح، ترجمه مقصود علی تبریزی، به کوشش محمد تقی دانش‌پژوه و محمد سرور مولایی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی ۱۳۶۵.
- ابوالحسن صابی هلالی، رسوم دارالخلافة، ترجمه محمد رضا شفیعی کدکنی، تهران، بنیاد فرهنگ ایران ۱۳۴۶.
- صدرالدین شیرازی، الشواهد الربوبية، با حواشی مآلهادی سبزواری، به کوشش سید جلال‌الدین آشتیانی، مشهد، کتابفروشی باستان
- صدرالدین شیرازی، مبدأ و معاد، ترجمه احمد بن محمد اردکانی، به کوشش عبدالله نورانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی ۱۳۶۲.
- صدرالدین شیرازی، الواردات القلیة فی معرفة الربوبية، به کوشش و ترجمه احمد شفیعیها، تهران، انجمن فلسفه ایران ۱۳۵۸.
- صدرالدین شیرازی، کسر الاصنام الجاهلیة، به کوشش محمد تقی دانش‌پژوه، تهران، دانشکده علوم معقول و منقول، ۱۳۴۰.
- صدرالدین شیرازی، سه اصل، به کوشش سید حسین نصر، تهران، دانشکده علوم معقول و منقول، ۱۳۴۰.
- صدرالدین شیرازی، فلسفه عالی، ترجمه الاسفارالاربعه، ترجمه جواد مصلح، تهران، انتشارات دانشگاه تهران ۱۳۳۷.
- ذبیح‌الله صفا، تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران

۱۳۳۶.

عبدالرزاق لاهیجی، گزیده گوهر مراد، به کوشش صمد موحد، تهران، طهوری
۱۳۶۴.

عبدالرزاق لاهیجی، گوهر مراد، تبریز ۱۳۱۳ ه.ق.

ابوالحسن عامری نیشابوری، السعادة و الاسعاد فی سیرة الانسانية، به کوشش
مجتبی مینوی، ویسبادن، انتشارات دانشگاه تهران ۱۳۳۶.

ابوالحسن عامری نیشابوری، الاعلام بمناقب الاسلام، به کوشش محمد
عبدالمحید غراب، ترجمه احمد شریعتی و حسین منوچهری، تهران، مرکز
نشر دانشگاهی ۱۳۶۷.

ابوالحسن عامری نیشابوری، رسائل ابوالحسن عامری، به کوشش محمد سبحان
خلیفات، ترجمه مقدمه مهدی نمدین، تهران، مرکز نشر دانشگاهی ۱۳۷۵.
کمال‌الدین عبدالرزاق سمرقندی، مطلع سعدین و مجمع بحرین، به کوشش محمد
شفیع، لاهور، ۱۹۴۶.

ابوالقاسم حسن عنصری، دیوان، به کوشش یحیی قریب، تهران، ابن سینا ۱۳۴۱.
امام محمد غزالی، فضایل الانام من رسائل حجة الاسلام، به کوشش عباس اقبال،
ابن سینا ۱۳۳۳.

قاسم غنی، تاریخ تصوف در اسلام، تهران، زوار ۱۳۴۰.

ابونصر فارابی، رسائل فارابی، حیدرآباد دکن ۱۹۲۶.

ابونصر فارابی، احصاء العلوم، ترجمه حسین خدیو جم، تهران، شرکت انتشارات
علمی و فرهنگ ۱۳۶۴.

ابونصر فارابی، کتاب الملة و نصوص أخرى، به کوشش محسن مهدی، بیروت،
دارالمشرق ۱۹۶۸.

ابونصر فارابی، السياسة المدنية،

ابونصر فارابی، «السیاسة»، مجموع فی السیاسة، به کوشش عبدالمنعم احمد،
اسکندریه، مؤسسه شباب الجامعة ۱۹۸۴.

ابونصر فارابی، فصول منتزعه، ترجمه و شرح حسن ملکشاهی، تهران، سروش
۱۳۸۲.

ابونصر فارابی، الجمع بین رأی الحکیمین، به کوشش البیر نصری نادر، بیروت،
دارالمشرق ۱۹۶۸.

محسن فانی، اخلاق عالم آراء، به کوشش خ. جاویدی، لاهور، مرکز تحقیقات
فارسی ایران و پاکستان ۱۳۶۱.

- محمد بن عمر فخر رازی، جامع‌العلوم، به کوشش محمد حسین تسییحی، تهران، انتشارات اسدی ۱۳۴۶.
- ریچارد فرای، عصر زرین فرهنگ ایران، ترجمه مسعود رجب‌نیا، تهران، سروش ۱۳۶۴.
- فرخی سیستانی، دیوان، به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران، اقبال ۱۳۳۵.
- والتر فیشل، ابن خلدون و تیمور لنگ، ترجمه سعید نفیسی و نوشین‌دخت نفیسی، تهران، زوار بی تا.
- قطب‌الدین رازی، درة التاج، به کوشش سید محمد مشکوة، تهران، انتشارات حکمت ۱۳۶۵.
- قطب‌الدین رازی، درة التاج، به کوشش ماهدخت بانو همای، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگ ۱۳۶۹.
- هانری کربن، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه جواد طباطبایی، تهران، کویر ۱۳۷۳.
- هانری کربن، فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی، ترجمه جواد طباطبایی، تهران، توس ۱۳۶۹.
- جوئل کرمر، احیای فرهنگی در عهد آل بویه: انسان‌گرایی در عصر رنسانس اسلامی، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی ۱۳۷۵.
- جوئل کرمر، فلسفه در عصر رنسانس اسلامی: ابوسلیمان سجستانی و مجلس او، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی ۱۳۷۹.
- حسین کریمان، سیره و قیام زید بن علی بن علی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی ۱۳۶۴.
- دیمتری گوتاس، تفکر یونانی، فرهنگ عربی: نهضت ترجمه کتاب‌های یونانی به عربی در بغداد و جامعه آغازین عباسی، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی ۱۳۸۱.
- سیر صادق گوهرین، حجة الحق ابوعلی سینا، تهران، توس ۱۳۵۶.
- ابوالحسن ماوردی، الاحکام السلطانية والولايات الدينية، قاهره، مكتبة مصطفى البابي ۱۳۹۳ هـ.ق.
- آدام منتز، تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگزلو، تهران، امیرکبیر ۱۳۶۳.
- مجموع فی السياسة، به کوشش فؤاد عبدالعظیم احمد، اسکندریه، مؤسسه شباب الجامعة ۱۹۸۴.
- مجموع التواریخ و القصص، به کوشش ملک‌الشعراء بهار، تهران، کلاله خاور

۱۳۰۹.

محمد مدرس رضوی، احوال و آثار خواجه نصیر طوسی، تهران، بنیاد فرهنگ ایران ۱۳۵۴.

محمد مدرس رضوی زنجانی، سرگذشت و عقاید فلسفی خواجه نصیر طوسی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران ۱۳۳۵.

منوچهر مرتضوی، مسائل عصر ایلخانان، تهران، انتشارات آگاه ۱۳۷۰.
ابوالحسن مسعودی، مروج الذهب، به کوشش باریبه دو منار، پاریس، چاپخانه ملی ۱۹۱۴.

ابوالحسن مسعودی، مروج الذهب، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی ۱۹۱۴.

ابوالحسن مسعودی، التنبیه و الاشراف، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، انتشارات علمی و فرهنگ ۱۳۶۵.

ابوعلی مسکویه رازی، الحکمة الخالدة، به کوشش عبدالرحمن بدوی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران ۱۳۵۸.

ابوعلی مسکویه رازی، تجارب الامم، ج. نخست، ترجمه ابوالقاسم امامی، تهران، انتشارات سروش ۱۳۶۹.

ابوعلی مسکویه رازی، تجارب الامم، ج. پنجم و ششم، ترجمه علی نقی منزوی، تهران، توس ۱۳۷۶.

ابوعلی مسکویه رازی، جاویدان خرد، ترجمه تقی‌الدین محمد شوشتری، به کوشش بهروز ثروتیان، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مگ‌گیل ۱۳۵۸.

ابوعلی مسکویه رازی، تهذیب الاخلاق، به کوشش قسطنطین زریق، بیروت، الجامعة الامیرکية ۱۳۵۸.

ابوعلی مسکویه رازی، «ترتیب السعادات»، در هامش رضی‌الدین طبرسی، مکارم الاخلاق، تهران ۱۳۱۴ ه.ق.

ابوعلی مسکویه رازی، تجارب الامم، ترجمه محمد فضایی، تهران، انتشارات زرین ۱۳۶۶.

تقی‌الدین علی مقریزی، کتاب المواعظ و الاعتبار بذكر الخطط و الآثار، قاهره، بولاق ۱۸۵۳.

مارتین مکدرموت، اندیشه‌های کلامی شیخ مفید، ترجمه احمد آرام، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مگ‌گیل ۱۳۶۳.

- ابوبکر محمد نرشخی، تاریخ بخارا، به کوشش محمد مدرس رضوی، تهران، توس ۱۳۶۳.
- خواجه نصیر طوسی، اوصاف الاشراف، به کوشش سید نصرالله تقوی، برلین، مطبعة دولتی آلمان ۱۳۰۶.
- خواجه نصیر طوسی، «مقدمه قدیم اخلاق ناصری»، به کوشش جلال همایی، مجله دانشکده ادبیات دانشگاه تهران، سال سوم، شماره سوم، تهران ۱۳۳۵.
- خواجه نصیر طوسی، اخلاق ناصری، به کوشش مجتبی مینوی و علی‌رضا حیدری، تهران، خوارزمی ۱۳۶۴.
- خواجه نصیر طوسی، مجموعه رسائل، به کوشش محمد مدرس رضوی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران ۱۳۳۵.
- خواجه نصیر طوسی، فصول، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، انتشارات دانشگاه تهران ۱۳۳۵.
- خواجه نصیر طوسی، تصورات یا روضة التسليم، به کوشش ویلادیمیر ایوانف، تهران، نشر جامی ۱۳۶۳.
- خواجه نصیر طوسی، تجرید الاعتقاد، با شرح علامه حلی، به کوشش ابراهیم موسوی زنجانی، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات ۱۹۷۹.
- خواجه نصیر طوسی، اخلاق محتشمی، به کوشش محمد تقی دانش‌پژوه، تهران، انتشارات دانشگاه تهران ۱۳۶۱.
- محمد شریف نظام‌الدین، انواریه، به کوشش حسین ضیایی، تهران، امیرکبیر ۱۳۵۸.
- نظام‌الدین شامی، ظفرنامه، به کوشش فیلکس تاور، بیروت، مطبعة آمریکایی ۱۹۳۷.
- خواجه نظام‌الملک طوسی، سیاستنامه، به کوشش هیوبرت دارک، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی ۱۳۶۴.
- سعید نفیسی، تاریخ خاندان طاهری، تهران، اقبال ۱۳۳۵.
- هندو شاه نجوانی، تجارب السلف، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران، طهوری ۱۳۵۷.
- ملا حسین واعظ کاشفی، اخلاق محسنی، بمبئی، مطبعة صفدری ۱۳۱۱ ه.ق.
- وصاف الحضرة، تجزیة الامصار و ترجیة الامصار، بمبئی ۱۲۶۹ ه.ق.
- ملا هادی سبزواری، اسرارالحکم، به کوشش سید ابراهیم میانجی و مقدمه ابوالحسن شعرانی، تهران، کتابفروشی اسلامیة ۱۳۶۲.

هندو شاه نخجوانی، تجارب السلف، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران،
طهوری ۱۳۵۷.
یحیی بن عدی، تهذیب الاخلاق، به کوشش و ترجمه محمد دامادی، تهران،
انتشارات علمی و فرهنگی ۱۳۶۵.

۲. به زبان‌های اروپایی

- D.J. Allan, *Aristote le philosophe*, traduit de l'anglais par Ch. Lefevre, Louvain-Paris, 1962.
- Aristote, *Métaphysique*, introduction et notes par J. Tricot, Paris, Vrin 1986.
- Aristote, *Ethique à Eudme*, introduction et notes par Vianney Décarie, Paris, Vrin 1984.
- Aristote, *Ethique à Nicomaque*, introduction et notes par J. Tricot, Paris, Vrin 1958.
- Aristote, *Politique*, texte établi et traduit par Jean Aubonnet, Paris Belles-Lettres 1991.
- Aristote politique : Etudes sur la Politique d'Aristote*, sous la direction de Pierre Aubenque publiées par Alonso Tordesillas, Presses Universitaires de France Paris 1993.
- M. Arkoun, *Contribution à l'étude de l'humanisme arabe au IV-Xe siècle : Miskawayh, philosophe et historien*, Paris, Vrin 1970.
- M. Arkoun, *Pour une critique de la raison islamique*, Paris, Maisonneuve & Larsose 1984.
- M. Arkoun, *Essais sur la pensée islamique*, Paris, Maisonneuve & Larsose 1984.
- P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote : Essai sur la problématique aristotélicienne*, Paris, Presses Universitaires de France 1962.

- P. Aubenque, *La prudence chez Aristote*, Paris, Presses Universitaires de France 1976.
- R. Bodeüs, *Le philosophe et la cité : Recherches sur les rapports entre morale et politique dans la pensée d'Aristote*, Paris, Belles-Lettres 1982.
- Luc Brisson, Platon, *Les mots et les mythes*, Paris, François Maspero 1982.
- Carl Brockelmann, *Lexicon syriacum*, Leibzig 1928.
- The Cambridge History of Iran*, vol. 4 : «the period from the arab invasion to the Saljugs», edited, by R.-N. Frye, Cambridge University Press 1975.
- Janine Chanteur, *Platon, le désir et la cité*, Paris, Sirey 1980.
- J.-M. Charrue, Plotin, *lecteur de Platon*, Paris, Belles-Lettres 1987.
- Henry Corbin, *En inlam inanien*, tome 2, *Sohravardi et les Platoniciens de Perse*, Paris, Gallimard 1971.
- Henry Corbin, *L'Iran et la philosophie*, Paris, Fayard 1990.
- Henry Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, Gallimard 1986.
- Diogène Laërce, *Vies, doctrines et sentences des philosophes illustre*, traduction et notes par Robert Genaille, Paris, Flammarion 1965, 2 vols.
- I. During, *Aristote in the ancient biographical tradition*, Goteborg 1957.
- I. During, *Aristoteles, Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Heidelberg 1966.
- Epicure et les épicuriens*, textes choisis par Jean Brun, Paris, Presses Universitaires de France 1961.
- Essays on the foudations of Aristotelians political science*, edited by Carnes Lord and David K. O'Conner, Berkeley-Los Angeles, University of Califonia Press 1991.
- Fârâbî, *On the perfect state*, a revised text with an introduction, translation and commentary by Richard Walzer, Oxford, Clarendon Press 1985.
- Fârâbî, *Fusûl al-Madanî*, edited with an english tranlation by D. M.

- Dunlop, Cambridge University Press 1961.
- Moses I. Finley, *Politics in the ancient world*, Cambridge University Press 1983.
- Hermann Fränkel, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, München, C.H. Beck 1976.
- Julien Freund, *La décadence*, Paris, Sirey 1984.
- Louis Gardet, *La cité musulmane; vie sociale et politique*, Paris, Vrin 1981.
- Hamilton A.R. Gibb, *Studies on the civilization of islam*, Princeton University Press 1962.
- Gherardo Gnoli, *The idea of Iran : an essay on its origin*, Roma, Is. M.E.O. 1989.
- Ignaz Goldziher, *Gesammelte Schriften*, Hilesheim, Georg Olms 1970.
- Dimitri Gutas, *Avicenna and the aristotelian tradition*, Leiden, E.J. Brill 1988.
- Hérodote, *Histoire*, texte établi et traduit par ***, Paris, Belles-Lettres 1989.
- J. Kraemer, *Humanism in the renaissance of islam : the cultural revival during the Büyid age*, Leiden, Brill 1986.
- J. Kraemer, *Philosophy in the renaissance of islam:* , Leiden, Brill 1986.
- Ann K.S. Lambton, *State and government in medieval islam*, Oxford U.P. 1981.
- Henri Laoust, *La profession de foi d'Ibn Batta*, Damas, I.F.D.,1958.
- Levêque, P. Vidal-Naquet, *Clisthène l'Athénien*, Paris, Deucalion 1983.
- Maçoudi, *Les prairies d'or*, texte et traduction par Barbier de Meynard et Pavet de Courteille, Imprimerie nationale, Paris 1914.
- Muhsin Mahdi, *La fondation de la philosophie politique en islam : la cité vertueuse d'Alfarabi*, Paris, Flammarion 2000.
- Chistian Meier, *Entstehung des Politischen bei den Griechen*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag 1980.
- Christian Meier, *Introduction a l'anthropologie de l'antiquité classique*,

- Paris, Presses Universitaires de France 1984.
- Christian Meier, *De la tragédie grecque comme art politique*, Paris, Belles-Lettres 1991.
- V. Minorsky, «La domination des dailamites», *Iranica*, twenty articles, Publications of the University of Tehran 1964.
- Miskawayh, *Traité d’Ethique*, traduction française avec introduction et notes par M. Arkoun, Institut Français de Damas 1969.
- Paul Moraux, *A la recherche de l’Aristote perdu : Le dialogue «Sur la justice»*, Louvain, Publications Universitaires de Louvain 1957.
- J. Moreau, *Aristote et son école*, Paris, Presses Univeritaires de France 1985.
- Claude Mossé, *Politique et société en Grèce ancienne : Le modèle athénien*, Paris, Aubier 1995.
- Sh. Pin s, «Aristote’s *Politics* in arabic philosophy», *Studies in arabic vessions of greek texts in mediaeval science*, Leiden, The Magnes Press-Brill 1986.
- Sh. Pin s, «un texte inconnu d’Aristote en version arabe», in op. cit.
- Platon, *La lettre VII*, texte établi et traduit par *** Paris, Belles-Lettres 1989.
- Platon, *Lexique*, par Edouard des Places, Paris, Belles-Lettres 1989.
- Platon, *République*, texte établi et traduit par Emile Chamry, Paris, Belles-Lettres 1989.
- Platon, *Lois*, texte établi et traduit par Edouard des Places, Paris, Belles-Lettres 1976.
- Platon, *Le politique*, texte établi et traduit par Auguste Di s, Paris, Belles-Lettres 1976.
- Platon, *Protagoras*, texte établi et traduit par Alfred Croiset, Paris, Belles-Lettres 1984.
- M. Plessner, *Der Oikonimikos der Neupythagoreers Bryson und sein Einfluss auf die islamische Wissenschaft*, Heidelberg, Carl Winter 1929.

- Plotin, *Ennéade*, texte établi et traduit par Emile Bréhier, Paris, Belles-Lettres 1976.
- Plutarque, *Thésèe*, texte établi et traduit par ****, Paris, Belles-Lettres 1989.
- François de Polignac, *Naissance de la cité grecque*, Paris, La découverte 1984.
- The political aspects of Islamic philosophy : essays in honor of Muhsin Mahdi*, edited by Charles E. Butterworth, Cambridge Mas., Harvard University Press 1992.
- La «Politique» d'*Aristote*, Entretiens sur l'antiquité classique, tome XI, Genève, Fondation Hardt 1965.
- Les Présocratiques*, édition établie par Jean-Paul Dumond, Paris, Gallimard 1988.
- G. Rodis-Lewis, *Epicure et son école*, Paris, Gallimard 1975.
- Jacqueline de Romilly, *Problèmes de la démocratie grecque*, Paris, Hermann 1975.
- Jacqueline de Romilly, *Histoire et raison chez Thucydide*, Paris, Belles-Lettres 1967.
- Jacqueline de Romilly, *La Grèce antique à la découverte de la liberté*, Paris, Fallois 1989.
- Jacqueline de Romilly, *Les grands sophistes dans l'Athènes de Périclès*, Paris, Fallois 1988.
- Jacqueline de Romilly, *La loi dans la pensée grecque*, Paris, Belles-Lettres 1972.
- Erwin I.J. Rosenthal, *Political thought in medieval islam*, Cambridge, Cambridge University Press 1962.
- Leo Strauss, *Persecution and the art of writing*, Illinois, The Free Press 1952.
- Leo Strauss, *The argument and the action of Plato's Laws*, The University of Chicago Press 1975.
- Leo Strauss, *Maïmonide*, Paris, Presses Universitaires de France 1982.

- Thucydide, *La guerre du Péloponnèse*, texte établi et traduit par Jacqueline de Romilly, Paris, Belles-Lettres 1981.
- Thucydides, *History of Peloponesian war*, with an English translation by Charles Foster Smith, Cambridge, Harvard University Press 1953.
- «*Transition periods in iranian history*», *Studia Iranica*, Cahier 5, Paris 1987.
- Jean-Claude Vadet, «Une défense philosophique de la sunna», *Revue des Etudes Islamiques*, XLII(2) 1974.
- Jean-Pirre Vernant, *Les origines de la pensée grecque*, Paris, Presses Universitaires de France 1983.
- Jean-Pirre Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, La découverte 1985.
- Pierre Vidal-Naquet, *La démocratie grecque vue d'ailleurs*, Paris, Flammarion 1990.
- Richard Walzer, «Some aspects of Miskawaih's, Tahdhib al-Akhlâg», *Greek into Arabics*, Bruno Cassirer, Oxford 1962.
- Richard Walzer «Al-Farabi, a theory of prophecy and divination», *Greek into Arabic*, Oxford, Bruno Cassirer 1962.

نمایه نامها

ابن ندیم، ۱۲۲	آتن، ۲۷، ۲۹، ۳۲-۳۴، ۴۱-۴۸، ۵۰، ۵۲
ابوالحسن علی بیهقی، ۱۴۵	۵۵، ۵۶، ۵۷، ۷۷، ۹۰، ۹۱، ۱۰۷
ابوحنیفه، ۱۴۲، ۱۴۴، ۱۹۰، ۲۲۷، ۲۲۸	۱۱۰، ۱۵۹، ۱۶۵، ۱۶۶
ابوریحان بیرونی، ۱۴۱	آذربایجان، ۱۳۰، ۱۴۰
ابومسلم، ۱۲۳، ۱۲۵	آگامنون، ۲۷
اییکور، ۱۱۲، ۱۱۳	آلبارسلان، ۱۳۲، ۳۲۵
احمد بن ابی یعقوب، ۱۴۵	آل برامکه، ۱۲۵
اردشیر بابکان، ۱۲۱	آل بویه، ۱۱۹، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۲، ۱۳۳
اروپا، ۱۷، ۲۲، ۲۳، ۲۸، ۱۵۲، ۱۷۷، ۲۱۳	۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۸، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۶
۳۳۳، ۳۳۶، ۳۳۹، ۳۵۳-۳۵۶	۱۴۷، ۱۸۷-۱۹۰، ۱۹۳، ۱۹۸، ۲۲۲
۳۵۸-۳۶۰، ۳۶۲	آل سلجوق، ۱۴۲، ۱۴۳
اسپارت، ۴۷	آمل، ۱۲۲
ارسطو، ۳۵، ۴۱-۴۳، ۵۴، ۶۶، ۷۰، ۷۴	آندرونیکوس، ۲۳۹، ۲۴۰
۷۶، ۸۴، ۸۸-۱۱۳، ۱۵۵، ۱۵۹	آیگئوس، ۴۳
۱۶۱-۲۱۲، ۲۱۵، ۲۱۸، ۲۲۳-۲۳۳	ابروسن، ۲۴۲، ۳۰۰، ۳۰۱
۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۸-۲۴۴، ۲۵۱	ابن اثیر، ۱۳۵، ۱۳۶
۲۶۲-۲۶۴، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۹۰، ۲۹۱	ابن خلدون، ۷، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳
۳۰۰-۳۰۳، ۳۱۰، ۳۲۱، ۳۳۱، ۳۳۹	۱۲۴، ۱۲۷، ۱۴۱، ۱۵۳، ۱۷۷، ۲۴۴
۳۴۴	۲۷۲، ۳۵۸، ۳۵۹
اسکندر، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۵۱	ابن رشد، ۱۵۲، ۳۳۵، ۳۳۷، ۳۳۹
۱۵۴، ۳۰۹	ابن سینا، ۲۲، ۱۴۴، ۱۵۲، ۱۹۴
اشتراوس، ۱۵۳، ۲۴۳	۲۳۴-۲۳۸، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۴-۲۴۸
افلاطون، ۳۵-۹۰، ۹۲، ۹۴، ۹۹-۱۰۲	۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۸، ۲۶۵، ۲۷۱
۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۵۴-۱۵۶	۲۷۵-۲۷۸، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۶، ۳۰۱
۱۵۹-۱۶۱، ۱۶۴-۱۶۷، ۱۷۳	۳۰۳، ۳۳۹، ۳۴۲، ۳۴۴
۱۷۶-۱۷۹، ۱۸۱، ۱۸۳، ۱۸۴، ۲۰۶	ابن طقطقی، ۱۳۳، ۱۳۴
۲۰۹، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۸، ۲۳۸، ۲۴۲	ابن مقفع، ۱۲۲

- بغداد، ۱۱۹، ۱۲۳، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۳۰،
 ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۶، ۱۳۸،
 ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۶، ۱۸۷، ۱۹۰، ۱۹۱،
 ۲۱۳، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۷۶
 بنی‌امیه، ۱۲۵
 بنی‌عباس، ۱۴۱، ۱۴۴، ۱۴۶
 بوییان، ۱۱۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۲-۱۳۴،
 ۱۳۸، ۱۴۱، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۵۳، ۱۸۷،
 ۱۸۸، ۱۹۰-۱۹۲، ۱۹۴، ۲۱۳
 بهاء‌الدوله، ۱۲۸، ۱۳۱
 پاریس، ۷، ۱۲
 پریکلس، ۴۵، ۴۶، ۴۷
 پلوتارخس، ۴۲
 پولس رسول، ۱۱۳
 پولوکراتوس، ۳۵
 پیستراتس، ۳۴، ۴۱
 تازیان، ۱۱۷، ۱۱۹-۱۲۲، ۱۲۹
 تبریز، ۱۵، ۱۴۷، ۲۷۶
 تسئوس، ۲۹، ۴۲، ۴۳
 توکودیدس، ۴۵، ۴۷، ۴۹
 تهران، ۸، ۱۵
 تیمور گورکانی، ۳۲۷
 تیمور لنگ، ۲۷۲، ۳۲۳
 ثابت بن قره، ۱۴۵
 جالینوس، ۲۲۴
 عبدالرحمان جامی، ۱۴۷
 جرجان، ۱۲۵، ۱۴۰
 جرفادقانی، ۱۲۸، ۱۲۹
 جلال‌الدین خوارزمشاه، ۳۲۵
 جلال‌الدین رومی، ۲۷۶، ۳۳۷، ۳۶۳
 جوزجان، ۱۲۵
 ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۶، ۲۶۸، ۲۶۹،
 ۲۸۷، ۳۰۱، ۳۴۲، ۳۵۹
 افلوپین، ۲۳۹
 الطایع لله، ۱۲۸، ۱۳۱
 القادر، ۱۲۸، ۱۳۱، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵،
 ۱۳۷، ۱۹۱
 المتوکل، ۱۳۳، ۱۴۵، ۱۴۶
 المستکفی، ۱۳۱، ۱۳۳
 امویان، ۱۲۴، ۱۲۵
 انوشیروان، ۳۰۹، ۳۱۹
 اوتانس، ۳۶، ۳۸، ۴۱
 ایران، ۱۵۷، ۴۱، ۴۳، ۹۵، ۱۱۷-۱۳۰،
 ۱۳۲، ۱۳۴، ۱۳۷-۱۴۱، ۱۴۶-۱۴۹،
 ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۷، ۱۶۹، ۱۷۶، ۱۷۷،
 ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۹۱-۱۹۵، ۱۹۷، ۱۹۸،
 ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۱۰-۲۱۴، ۲۱۷،
 ۲۱۹، ۲۲۱-۲۲۳، ۲۳۱، ۲۳۵، ۲۴۸،
 ۲۴۹، ۲۵۱-۲۵۶، ۲۶۰، ۲۶۷،
 ۲۷۲-۲۷۵، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۹۲، ۲۹۳،
 ۲۹۸-۲۹۵، ۳۰۰-۳۰۲، ۳۰۵، ۳۰۶،
 ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۷، ۳۲۰، ۳۲۱،
 ۳۲۳-۳۲۹، ۳۴۳، ۳۵۱، ۳۵۸-۳۵۳،
 ۳۶۰-۳۶۸
 بارتولد، ۱۲۸، ۱۴۱
 باطنیان، ۱۳۵، ۱۷۲
 برتلس، ۱۳۵
 بردیای دروغین، ۳۶
 برلین، ۷، ۱۲
 برمکیان، ۱۲۶
 بصره، ۱۹۱، ۲۵۳
 بطلمیوس، ۲۳۹

چنگیزخان، ۳۲۳، ۳۲۵	رافضیان، ۱۳۵
حافظ، ۱۸۷	راوندی، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴
حافظ، ۱۲۲، ۲۹۳، ۳۲۰، ۳۳۱، ۳۵۰	رضا داوری، ۱۴۷، ۱۵۱، ۱۵۲
۳۵۱	۱۵۹-۱۶۳، ۲۸۱، ۲۹۵، ۳۰۰
حیدر آملی، ۱۵۷، ۳۶۲	رُم، ۳۵۶
خراسان، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۸، ۱۳۰	رودکی، ۱۴۹، ۳۶۳
۱۳۲، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۳	ریچارد فرای، ۱۱۷، ۱۱۸
۱۴۶، ۱۸۷، ۱۹۰، ۲۷۶، ۳۲۶، ۳۵۱	زرین کوب، عبدالحسین ۱۱۹، ۱۲۰
خلیفات، سبحان ۲۲۲	۱۴۰، ۱۴۹
خواجه نصیر طوسی، ۱۶۸، ۲۹۶، ۲۳۵	ساسان، ۱۲۱
۲۴۱، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵	ساسانیان، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۴۱
۲۵۶، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۱، ۲۶۶	سامانیان، ۱۱۸، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰
۲۶۷، ۲۶۸، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳	۱۳۲، ۱۳۵، ۱۳۸، ۱۴۱، ۱۴۳، ۱۴۴
۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱	۱۹۲
۲۸۶، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۳	ساموس، ۳۵
۳۰۴، ۳۰۸، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷	ملا هادی سبزواری، ۱۷، ۳۲۳، ۳۴۲
۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۲، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲	۳۴۷-۳۵۱
۳۳۵، ۳۴۶، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷	سعدی، ۲۷۵، ۲۹۵، ۳۶۳، ۳۶۷
خوارزم، ۱۲۲	سقراط جوان، ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۵
خواند میر، ۳۳۳، ۳۳۴	سلجوقیان، ۱۱۷، ۱۴۱، ۱۴۳، ۱۴۶
خیام، ۳۶۳	سلطان محمود، ۱۲۹، ۱۳۲، ۱۳۴، ۱۳۵
داریوش، ۳۹	۱۳۶
دنیل، التون ۱۲۳، ۱۲۴	سلم بن احوز، ۱۲۵
دوانی، ۱۸، ۲۴۲، ۲۵۲، ۲۹۵، ۲۹۷-۲۹۹	سُلن، ۳۳، ۴۲، ۹۰
۳۰۱-۳۱۹، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۳۰، ۳۳۲	سنک، ۱۱۲
۳۶۶، ۳۶۷	سوکلس، ۴۲
دیلیم، ۱۳۲، ۱۳۵، ۱۴۰	سهروردی، ۶۱، ۱۴۷، ۱۵۲، ۱۵۷، ۱۶۵
دیلیمان، ۱۳۴	۱۷۰، ۱۷۶، ۱۸۸، ۳۰۲-۳۰۴، ۳۶۱
دینوری، ۱۴۴، ۱۴۵	۳۶۴، ۳۶۶
دیوگنس، ۱۱۳، ۲۴۰	سیراکوس، ۷۸، ۸۴، ۸۵، ۸۶
دیون، ۷۷، ۸۲-۸۷	سیستان، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۳۰، ۱۴۰

- عیسی، ۱۸۹، ۳۲۰
 غزالی، ۱۳۷، ۱۴۶، ۱۷۷، ۱۹۰، ۱۹۱،
 ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۱۱،
 ۳۳۷
 غزنویان، ۱۲۸، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۴۱،
 ۱۴۳، ۱۴۶
 غزنه، ۱۳۶، ۱۴۰
 فارابی، ۱۷، ۱۸، ۲۲، ۵۳، ۵۴، ۶۰، ۶۱،
 ۷۳، ۸۱، ۹۶، ۹۹، ۱۵۱-۱۸۷، ۱۹۱،
 ۱۹۴، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۴، ۲۰۹، ۲۱۰،
 ۲۱۳، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۲۱، ۲۲۲،
 ۲۲۸-۲۳۸، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۷، ۲۴۸،
 ۲۵۲، ۲۶۷، ۲۷۱، ۲۷۵، ۲۷۸، ۲۸۱،
 ۲۸۶-۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۲، ۲۹۸، ۳۰۰،
 ۳۱۶، ۳۳۴، ۳۳۹، ۳۴۲، ۳۴۴، ۳۴۸
 فارس، ۱۲۲، ۱۳۰، ۱۴۰، ۱۸۷، ۱۹۳
 فاطمیان، ۱۴۶، ۱۵۳
 فخر رازی، ۳۱۷، ۳۱۸
 فرخی سیستانی، ۱۳۶
 فردوسی، ۱۴۱، ۱۴۹، ۱۵۳، ۳۲۰، ۳۶۱،
 ۳۶۳-۳۶۵، ۳۶۷
 فرفوروس، ۲۳۹، ۲۴۱
 فضل‌الله بن روزبهان، ۱۷۷، ۳۱۶
 فیلیپ، ۱۱۰
 فینیقیان، ۲۵، ۳۰
 قمرطیان، ۱۳۵
 قهستان، ۲۵۳، ۲۵۶، ۲۵۹، ۲۶۹
 کاتب خوارزمی، ۲۳۶
 واعظ کاشفی، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳
 کرین، هانری، ۱۵۷
 کرمان، ۱۳۱، ۱۴۰
- سیسیل، ۷۷، ۸۷
 شافعی، ۱۹۰، ۱۹۱
 شاه اسماعیل، ۳۳۳
 شاه‌خ میرزا بهادر، ۳۲۷
 شاه عباس دوم، ۳۴۶
 شهرزوری، ۱۸۸، ۱۸۹
 شیراز، ۱۸، ۵۳، ۱۷۶، ۲۳۴، ۲۷۵-۲۸۰،
 ۲۸۱، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۶، ۲۸۷،
 ۲۸۹-۲۹۲، ۲۹۹، ۳۰۳، ۳۲۰،
 ۳۲۳-۳۴۳
 صدرالدین شیرازی، ۱۸، ۵۳، ۱۷۶، ۲۳۴،
 ۳۲۳-۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳؛ نیز ر.ک. ملا
 صدرا
 صفاریان، ۱۲۵، ۱۲۸
 صفویان، ۱۳، ۲۷۵، ۲۹۹، ۳۲۲، ۳۳۳،
 ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹
 صلاح‌الدین ایوبی، ۱۴۶
 صوفیان، ۱۴۷، ۱۷۳، ۲۰۱، ۲۱۷، ۲۸۱،
 ۲۹۵، ۲۹۶، ۳۱۴، ۳۲۹، ۳۴۰
 طاهریان، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴
 طبرستان، ۱۳۰، ۱۴۰
 طلیطله، ۳۳۹
 ابوالحسن عامری، ۱۷، ۱۸۷، ۱۸۹، ۱۹۱،
 ۲۱۳، ۲۲۱-۲۳۴، ۲۳۷، ۲۴۸، ۲۸۹
 عباسیان، ۱۱۹، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶،
 ۱۳۳، ۱۴۱، ۱۵۳، ۲۵۲، ۳۲۸
 عراق، ۱۲۳، ۱۳۲، ۱۴۶، ۲۷۶
 عطاء‌ملک جوینی، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶
 علامه حلی، ۲۷۰
 عنصرالمعالی، ۱۴۹
 عنصری، ۱۳۶

معتزلیان، ۱۳۵	کرمر، جوئل ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۵، ۱۴۷،
معزالدوله، ۱۳۱، ۱۳۸	۱۸۹، ۲۱۳، ۲۲۲
مغولان، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۳۸، ۱۴۸، ۱۷۶،	کمال‌الدین عبدالرزاق، ۳۲۷، ۳۲۸
۲۰۱، ۲۵۲، ۲۵۳-۲۵۵، ۲۶۰، ۲۶۱،	کمبوجیه، ۳۶
۲۶۷، ۲۷۵-۲۷۷، ۲۸۲، ۲۹۲، ۲۹۳،	کندی، ۱۲۲
۲۹۵، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۲، ۳۱۴، ۳۲۱،	گیلان، ۱۴۰
۳۲۳-۳۲۹، ۳۳۲-۳۳۵	لائرتیوس، ۲۴۰
مقریزی، ۱۴۶	لاکدمونیا، ۴۲
مکدموت، ۱۳۵	عبدالرزاق لاهیجی، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶،
مگابیز، ۳۸، ۳۹	۳۴۷
ملا صدرا، ۱۵۲، ۲۳۴، ۳۴۰؛ نیز ر.ک.	لوکثوم، ۲۳۹
صدرالدین شیرازی	ماوراءالنهر، ۱۳۲
ملکشاه سلجوقی، ۳۰۹	ماوردی، ۱۷۷، ۱۹۱، ۲۹۷، ۳۰۶، ۳۰۷،
منصور بن طلحه، ۱۲۲	۳۱۱، ۳۱۹، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۲
مینورسکی، ولادیمیر ۱۹۰، ۳۶۰	مایاندریوس، ۳۵
مینوی، مجتبی ۲۲۱	متز، آدام ۱۸۴، ۲۶۸
نخجوانی، ۱۳۳	مجدالدوله، ۱۳۴
نرشخی، ۱۲۷، ۱۲۸	مجلسی، محمدباقر ۳۳۷
نصر بن احمد، ۱۲۷	محسن مهدی، ۱۵۱، ۱۵۳، ۱۷۵
نظام‌الدین شامی، ۳۲۷	محمد بن طاهر، ۱۲۶
نظام‌الملک طوسی، ۷، ۱۳۲، ۱۴۶، ۲۹۲،	مدرس رضوی، ۲۵۲، ۲۵۴
۳۱۱، ۳۲۵	مدرسی زنجانی، ۲۵۲
نقیسی، سعید ۱۲۳	مرو، ۱۲۲
نیشابور، ۱۲۶، ۱۳۶، ۱۴۰، ۱۸۹، ۱۹۱،	مسکویه، ۱۷، ۱۲۹، ۱۳۱، ۱۳۴، ۱۳۸،
۲۱۳، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۵، ۲۳۴، ۲۴۸،	۱۴۴، ۱۵۳، ۱۷۵، ۱۸۷، ۱۸۸،
۲۴۸، ۲۶۸، ۱۶۸، ۱۶۵، ۱۵۸، ریشارد	۱۹۱-۲۱۹، ۲۲۱، ۲۳۵، ۲۳۸، ۲۴۸،
۲۲۲	۲۵۱-۲۵۸، ۲۶۹، ۲۷۱، ۲۷۸، ۲۸۱،
وصاف‌الحضرة، ۲۵۳	۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۸-۳۰۰، ۳۰۲، ۳۰۵،
هرودت، ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۳۹، ۴۲، ۷۰،	۳۰۸، ۳۱۳-۳۱۶، ۳۳۱، ۳۳۴، ۳۴۴
هگل، ۳۶۶	مسعودی، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۵، ۱۳۱، ۱۴۱،
هلاکوخان، ۲۵۳، ۲۵۹، ۳۳۲	۱۴۵، ۱۴۶

یونانیان، ۲۱-۲۵، ۲۸، ۳۰، ۳۱، ۳۳-۳۶،
۴۱، ۴۵، ۵۰، ۵۱، ۵۴، ۶۷، ۶۸، ۷۰،
۷۳، ۸۴، ۸۸، ۹۲، ۱۱۰، ۱۷۹، ۲۰۸،
۲۱۲، ۲۱۳، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۶۷-۲۶۹،
۲۷۸، ۲۹۵، ۲۹۸، ۳۰۳، ۳۰۶، ۳۱۳،
۳۱۵، ۳۳۰، ۳۳۴

یحیی بن زید، ۱۲۴، ۱۲۵
یحیی بن عدی، ۱۹۹، ۲۰۴
یزدگرد، ۱۲۰
یعقوب لیث، ۱۲۵، ۱۲۶
یونان، ۸، ۹، ۲۳، ۲۴، ۲۵، ۲۶، ۲۸، ۲۹،
۳۲، ۳۴، ۴۲، ۴۵، ۴۷، ۶۹، ۸۷، ۸۹،
۱۱۱، ۱۶۵، ۱۸۲، ۱۹۲، ۲۰۷، ۲۱۳،
۲۱۴، ۲۴۳، ۲۶۷، ۲۹۱، ۲۹۸، ۳۰۲

نمایه مفاهیم

- آگاهی «ملّی»، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۲، ۳۶۷
- اتصال به عقل فعال، ۱۵۸، ۱۷۰، ۱۷۱
- اخلاق صوفیانه، ۱۸۷، ۲۹۹، ۳۱۴
- اخلاق مدنی، ۱۸۷، ۱۹۵، ۱۹۸، ۲۰۰-۲۱۳، ۲۱۷، ۲۱۹، ۲۵۱، ۲۶۹
- ۲۹۶، ۲۹۸، ۳۰۲، ۳۱۴، ۳۱۵
- استصلاح، ۲۲۷، ۲۳۳، ۲۳۴
- اسعاد، ۲۲۳
- امامت، ۱۲۸، ۱۵۷-۱۶۰، ۱۶۵، ۱۸۲، ۱۸۴، ۲۰۴-۲۰۸، ۲۱۰، ۲۳۲، ۲۴۶
- ۲۶۸-۲۷۰، ۲۸۷، ۳۱۷، ۳۱۹، ۳۳۳
- ۳۴۷-۳۵۱
- انحطاط تاریخی، ۱۰، ۱۱، ۱۴، ۱۵، ۱۳۸، ۲۷۴، ۲۹۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۵۳، ۳۵۵
- ۳۶۳، ۳۵۷
- اندرزنامه نویسی، ۱۹۹، ۲۱۰، ۲۹۹
- اندیشه ایرانشهری، ۱۱۷، ۱۳۷، ۱۴۲، ۱۴۸، ۱۴۸، ۱۹۸، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۳۱، ۲۳۲
- ۳۰۲، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۵، ۳۷۱
- اندیشه خردگرا، ۴۷، ۱۲۹، ۲۹۳، ۲۹۸، ۳۳۶-۳۳۹، ۳۶۱، ۳۶۷
- اندیشه سیاسی، ۷-۱۵، ۲۱، ۲۴، ۲۶، ۳۲-۳۵، ۴۲-۴۵، ۵۰، ۶۸، ۶۹، ۷۰، ۸۵، ۸۸، ۹۸، ۱۰۱، ۱۰۳، ۱۰۸، ۱۱۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۸-۱۵۷، ۱۵۸، ۱۶۰-۱۶۶، ۱۷۱، ۱۷۵، ۱۷۷، ۱۷۹
- ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۹۴، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۳۰، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۷، ۲۴۴-۲۴۹، ۲۵۲، ۲۵۵، ۲۶۳، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۸۱، ۲۸۵، ۲۹۰، ۲۹۲، ۲۹۵، ۲۹۷-۳۰۲، ۳۱۱، ۳۱۷، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۲، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۲-۳۳۹، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۶، ۳۵۱-۳۵۵، ۳۷۱
- انقلاب، ۸۳، ۹۱، ۱۱۲
- باطن نبوت، ۱۵۷
- برابری، مفهوم، ۲۴، ۳۱-۳۷، ۴۱، ۸۰، ۸۴، ۹۰، ۱۱۰، ۲۰۵-۲۰۸، ۲۳۲
- بسط فلسفه در دوره اسلامی، ۵۳، ۱۱۱، ۱۵۹، ۱۷۹، ۱۸۳، ۲۹۸
- تاریخ نویسی، ۱۱۸، ۱۱۹، ۳۲۴، ۳۵۳-۳۵۹، ۳۶۷
- تدبیر منزل، ۴۱، ۴۹، ۹۶، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۸، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۷، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۷۸، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۶، ۳۱۲
- تشیع فلسفی، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۶۰، ۱۹۰، ۱۹۴، ۱۹۸، ۲۹۶
- «توحش»، ۲۰۳، ۲۱۸، ۲۹۵
- حسن و قبح، ۲۷۹
- حکمت عملی، ۹۴، ۱۵۱، ۱۸۷، ۱۹۹-۲۰۱، ۲۳۴-۳۰۷، ۳۱۰-۳۱۶، ۳۱۹-۳۲۲، ۳۳۰، ۳۳۲-۳۴۸، ۳۶۷
- حکمت نظری، ۲۳۳، ۲۳۷، ۲۴۸، ۲۵۱، ۲۷۵، ۲۷۷، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۸

۳۵۵، ۳۵۶، ۳۶۳، ۳۷۰، ۳۷۳
 دوران قدیم، ۹، ۶۴، ۸۳، ۱۸۳، ۲۱۷،
 ۲۵۵
 رئیس اول، ۱۶۰-۱۶۴، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۷۰؛
 نیز ر.ک. رئیس مدینه
 رئیس مدینه، ۱۰۹، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۸،
 ۱۸۱، ۱۸۲، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۸۳، ۲۸۹،
 ۲۹۰
 رابطه تغلب، ۱۰۰، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲
 رابطه نیروها، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۴۳، ۳۳۳
 زوال اندیشه، ۷، ۱۰، ۱۴، ۱۵، ۱۳۸،
 ۱۵۳، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۷۴، ۳۰۰،
 ۳۰۲، ۳۳۳، ۳۳۸-۳۳۶، ۳۵۳، ۳۵۵
 ۳۵۷، ۳۵۹، ۳۶۳، ۳۶۶-۳۶۸، ۳۷۱
 سامان‌بخش، علم سیاست به عنوان علم،
 ۹۵، ۹۶، ۹۸، ۱۷۴، ۲۳۵، ۳۲۷
 سعادت، ۵۹، ۶۱، ۶۳-۷۳، ۷۵، ۸۱
 ۸۲، ۸۴، ۹۶، ۹۷، ۱۰۱، ۱۰۹، ۱۱۰،
 ۱۱۲، ۱۲۹، ۱۵۶، ۱۵۸، ۱۶۷،
 ۱۶۹-۱۷۴، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۹-۱۸۳،
 ۱۸۶، ۱۹۷، ۲۰۰-۲۰۴، ۲۰۸،
 ۲۱۳-۲۱۸، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۸، ۲۳۲،
 ۲۳۸، ۲۸۷، ۲۹۰، ۳۱۷، ۳۲۸، ۳۵۱
 سلطنت مطلقه، ۱۲۴، ۱۵۳-۱۵۵، ۱۵۹،
 ۱۸۲، ۲۱۲، ۲۸۳، ۲۸۷-۲۸۹، ۳۱۱،
 ۳۲۳، ۳۳۰-۳۳۵
 سیاست مدن، ۱۵۳، ۱۵۵، ۲۳۵، ۲۴۱،
 ۲۴۲، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۶۸، ۲۷۸، ۲۸۰،
 ۳۰۰-۳۰۴، ۳۱۶
 سیاستنامه نویسی، ۱۸۲، ۱۹۹، ۲۱۲،
 ۲۸۱، ۲۹۰، ۲۹۲، ۲۹۷، ۳۰۴، ۳۱۱

حکومت شورایی، ۴۳، ۸۸، ۱۸۱؛ نیز
 ر.ک. دموکراسی
 خاندان‌های فرمانروای ایرانی، ۱۲۴،
 ۱۹۱
 خدايانگان و بنده، ۳۵، ۷۵، ۷۸، ۸۱، ۱۰۱،
 ۱۷۷
 خردستیزی، ۱۴۸، ۲۶۱، ۲۹۶،
 ۳۳۵-۳۳۷، ۳۷۱
 خردگرایی، ۱۸۸، ۱۹۰، ۱۹۴، ۲۶۱، ۳۳۷،
 ۳۳۹، ۳۶۰، ۳۶۱
 خشونت، ۷۴، ۷۵، ۷۸، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۸۵،
 ۱۵۶، ۲۱۷، ۲۱۸
 خلافت، ۸۸، ۱۱۷-۱۴۵، ۱۵۲-۱۵۹،
 ۱۶۵، ۱۶۸، ۱۷۶، ۱۸۲، ۱۸۴، ۱۸۷،
 ۱۸۸، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۴، ۱۹۸،
 ۲۰۸، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۵۲-۲۵۴، ۲۸۳،
 ۲۸۵، ۲۹۷، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۷-۳۳۰،
 ۳۳۲، ۳۳۵، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۷، ۳۷۰
 خودکامگی، ۳۶، ۳۸، ۴۱، ۴۲، ۶۸، ۷۲،
 ۷۳، ۷۶، ۷۷، ۱۷۸، ۲۱۱، ۲۱۳
 خیر مطلق، ۱۸۱
 دایره کیهانی، ۶۹، ۷۰
 دایره نبوت، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۶۵، ۱۸۴
 شهر «در سخن»، ۴۶، ۶۰-۶۴، ۱۲۶،
 ۱۳۱، ۱۴۹، ۱۸۳، ۲۰۷، ۲۸۱
 دموکراسی، ۳۱-۳۴، ۳۹، ۴۳، ۴۵-۵۷،
 ۶۸، ۷۲، ۷۴-۹۲، ۱۰۵، ۱۰۷، ۱۱۳،
 ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۶، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۵،
 ۱۸۶، ۳۵۸
 دوران جدید، ۹، ۲۱، ۲۳، ۵۴، ۵۵، ۱۰۴،
 ۱۷۷، ۲۷۲، ۳۳۶، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۵۱

- ۳۰۵، ۳۰۲، ۲۹۵، ۲۹۲، ۲۸۲، ۲۷۵
 ۳۵۳، ۳۳۹، ۳۳۸، ۳۲۷، ۳۲۰، ۳۱۴
 ۳۷۹، ۳۶۸، ۳۶۷، ۳۶۴، ۳۵۹، ۳۵۵
 عقل و شرع، ۱۵۲، ۱۹۰، ۱۹۱، ۲۲۵
 ۳۰۶، ۳۰۵، ۲۹۹-۲۹۶، ۲۷۱، ۲۶۵
 ۳۲۲؛ ۳۳۶؛ نیز ر.ک. عقل و نقل
 عقل و نقل، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۸، ۱۹۹
 ۲۶۶، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۹۹، ۳۰۸
 علم اخلاق، ۹۶، ۹۷، ۱۷۳-۱۷۵، ۲۳۶
 علم فقه، ۲۶۶، ۲۸۰
 علم نوامیس، ۲۷۸، ۲۸۰، ۲۸۱
 غلامان ترک، ۱۱۸، ۱۲۰، ۱۳۰، ۱۳۳
 ۱۳۴، ۱۳۷-۱۳۹، ۱۴۲، ۳۶۱
 فرقه ناجیه، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۹۱
 فضیلت، ۴۶، ۶۱، ۶۵، ۶۷، ۷۴، ۷۵، ۷۸
 ۸۲-۸۴، ۹۲، ۹۴، ۹۶، ۹۷، ۹۸
 ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۱۰، ۱۴۷
 ۱۵۶، ۱۶۴، ۱۶۹-۱۷۳، ۱۷۷، ۱۷۹
 ۱۸۳، ۱۸۵، ۱۸۶، ۲۰۷-۲۰۰، ۲۱۳
 ۲۱۷-۲۱۹، ۲۳۱-۲۳۳، ۲۳۶، ۲۴۷
 ۲۸۲، ۲۸۳، ۳۰۲، ۳۱۳، ۳۱۵
 فلسفه ستیزی، ۱۹۰، ۳۰۶، ۳۳۷
 فلسفه اسلامی، ۱۵۱، ۱۵۷، ۱۵۹، ۱۶۱
 ۱۶۳، ۱۷۶، ۱۹۲، ۳۳۴، ۳۸۰
 فلسفه سیاسی، ۷-۱۰، ۱۵، ۲۱، ۲۳، ۴۲
 ۴۵، ۴۷، ۵۸-۵۳، ۶۰، ۶۴، ۶۶-۷۰
 ۷۲، ۷۴-۸۲، ۸۵-۸۹، ۹۲، ۹۴، ۹۵
 ۹۹-۹۷، ۱۰۲-۱۰۴، ۱۰۷، ۱۱۰
 ۱۱۱-۱۱۵، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۵، ۱۶۳
 ۱۶۶، ۱۷۳، ۱۷۵-۱۷۷، ۱۸۱-۱۸۵
 ۱۸۷، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۲۱، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۶
- ۳۳۰، ۳۱۶
 شاهی آرمانی، ۴۱، ۱۲۳، ۱۶۴، ۱۶۵
 ۱۶۷، ۱۸۲، ۱۸۴، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۱۰
 ۲۱۲، ۲۳۱، ۲۸۷، ۳۰۲، ۳۳۰
 شریعتنامه نویسی، ۱۸۲، ۱۹۱، ۱۹۲
 ۲۹۷، ۳۱۹
 شکاف میان نظر و عمل، ۱۶۷، ۲۱۹
 ۲۵۶، ۲۷۴، ۳۰۲، ۳۲۰، ۳۶۷
 شهر، ۲۲-۲۴، ۲۷، ۳۰-۳۴، ۴۱-۴۳
 ۴۵-۴۸، ۵۰-۵۱، ۸۳، ۸۵، ۸۶
 ۹۰-۹۲، ۹۵-۱۱۰، ۱۱۳، ۱۴۹، ۱۵۶
 ۱۶۴، ۱۷۹، ۱۸۹، ۲۰۳، ۲۰۵
 ۲۰۷-۲۱۳، ۳۰۳، ۳۱۳-۳۱۶، ۳۳۳
 ۳۳۹، ۳۶۸
 شهر زیبا، ۵۹-۶۴، ۶۹، ۷۶-۸۸، ۱۵۶؛ نیز
 ر.ک. مدینه فاضله
 شیوه فرمانروایی، ۲۱، ۳۷-۴۲، ۴۷-۴۵
 ۵۰، ۵۲، ۵۷، ۵۹، ۶۶-۶۸، ۷۸-۷۷
 ۸۱، ۸۸، ۹۸، ۹۹، ۱۰۲، ۱۷۷، ۱۸۵
 صاحب کرامت، ۲۰۶
 ظاهر شریعت، ۱۴۳، ۱۴۷، ۱۵۶، ۱۹۰
 ۱۹۶، ۱۹۸، ۲۶۷، ۲۹۶، ۳۲۷
 عدالت، ۳۳، ۵۰، ۵۶، ۹۱، ۱۰۴، ۲۰۱
 ۲۰۶-۲۰۸، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۲۳، ۲۴۵
 ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۹۰، ۲۹۱، ۳۰۸، ۳۰۹
 ۳۱۰، ۳۱۲، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۲۱، ۳۲۸
 ۳۳۱، ۳۳۲
 عصر زرین فرهنگ ایران، ۹۵، ۱۱۷
 ۱۱۸، ۱۳۰، ۱۳۷، ۱۷۶، ۱۸۷
 ۱۹۱-۱۹۵، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۱۲، ۲۱۷
 ۲۲۳، ۲۳۱، ۲۵۲، ۲۵۵، ۲۶۷، ۲۷۴

- مدینه ضروری، ۱۷۸
 مدینه فاضله، ۵۷، ۵۹-۶۲، ۶۸، ۸۸، ۱۵۳،
 ۱۵۶-۱۷۱، ۱۷۶-۱۸۶، ۱۹۱، ۲۰۴،
 ۲۲۲، ۲۴۴، ۲۷۰، ۲۸۸، ۳۴۲؛ نیز
 ر.ک. شهر زیبا
 مشروطه خواهی، ۱۰، ۱۴۹، ۲۹۵، ۳۳۵،
 ۳۶۳، ۳۷۱، ۳۷۲
 مشرووعیت، ۱۱۷، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۷،
 ۱۲۹، ۱۳۲-۱۳۴، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۴۲،
 ۱۴۳، ۱۹۱، ۲۸۳، ۳۶۹
 مصالح عمومی، ۲۲، ۲۳، ۴۶، ۴۷، ۷۰،
 ۷۳، ۷۶، ۸۴، ۸۶، ۲۲۸، ۲۸۵؛ نیز
 ر.ک. مصلحت عمومی
 مصلحت عامه، ر.ک. مصلحت عمومی
 مصلحت عمومی، ۲۸، ۳۰، ۴۱، ۵۷، ۶۶،
 ۷۴-۷۷، ۸۳، ۸۴، ۱۰۴-۱۰۷،
 ۱۴۰، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۷۷، ۱۷۹-۱۸۴،
 ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۲-۲۱۴، ۳۷۲
 معاد و معاش، ۲۶۵
 مناسبات شهروندی، ۴۱، ۴۵، ۴۹، ۵۰،
 ۶۶، ۷۳، ۸۰، ۸۸، ۹۷-۹۵، ۹۹-۱۰۲،
 ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۷۶، ۱۷۷، ۲۱۲، ۲۶۴،
 ۲۹۱، ۲۹۵، ۳۰۲-۳۰۴، ۳۱۵،
 ۳۵۸
 منافع خصوصی، ۲۲، ۴۶
 منطقه فراغ شرع، ۱۹۰، ۱۹۹
 میان‌پرده ایرانی، ۱۹۰، ۳۶۱، ۳۶۸
 نظام شورایی، ۲۱، ۴۱، ۴۲، ۴۵، ۸۹،
 ۱۰۷، ۱۱۱، ۱۶۶؛ نیز ر.ک.
 دموکراسی
 نظام‌های سیاسی، ۵۶، ۵۷، ۷۳، ۸۹،
 ۲۴۸، ۲۵۲، ۲۶۸، ۲۹۰، ۲۹۷،
 ۲۹۸، ۳۰۳، ۳۱۱، ۳۱۹، ۳۵۵، ۳۷۳
 فلسفه عربی، ۱۵۲
 فلسفه مدنی، ۵۴، ۸۱، ۱۵۱، ۱۵۳، ۱۵۵،
 ۱۵۶، ۱۶۳، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۱، ۱۷۳،
 ۱۷۶، ۱۷۹، ۱۸۱-۱۸۴، ۱۸۷، ۱۹۱،
 ۱۹۹، ۲۰۲، ۲۰۴، ۲۱۳، ۲۱۷، ۲۹۸،
 ۳۰۰، ۳۳۹، ۳۷۷
 فلسفه نظری، ۹۴، ۲۴۰؛ نیز ر.ک.
 حکمت نظری
 فلسفه یونانی، ۱۰، ۲۱، ۵۳، ۵۴، ۹۲،
 ۱۱۳، ۱۳۹، ۱۵۱-۱۵۵، ۱۵۹، ۱۶۱،
 ۱۶۸، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۸، ۱۹۴، ۱۹۸،
 ۲۶۱، ۲۷۱، ۲۷۳، ۲۹۸، ۳۰۳، ۳۱۵،
 ۳۲۰، ۳۲۲، ۳۳۴، ۳۶۳
 قانون، ۲۲، ۲۹، ۳۰-۳۶، ۳۹-۴۳، ۴۵، ۴۶،
 ۴۸، ۵۰، ۵۲، ۵۵، ۵۶، ۶۰، ۶۶،
 ۷۴-۷۶، ۷۹-۸۲، ۸۸، ۹۸-۹۶، ۱۰۱، ۱۰۸،
 ۱۰۹، ۱۱۳، ۱۵۶، ۲۰۹، ۲۴۴، ۲۴۷، ۲۷۹،
 ۳۱۸، ۳۳۱، ۳۴۵، ۳۷۱
 قیام به سیف، ۱۲۲-۱۲۵، ۳۴۹
 مبنای شرع، ۱۶۷، ۱۸۴، ۱۹۰، ۲۷۱،
 ۲۹۶، ۳۶۷
 مبنای عقل، ۱۵۲، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۸،
 ۱۹۹، ۲۵۵، ۲۶۷، ۲۷۱، ۳۰۵، ۳۲۱،
 ۳۶۷
 متفکران قوم، صوفیان به عنوان، ۲۸۱،
 ۲۹۵، ۲۹۶، ۳۶۳، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۸
 مدیرالمدن، ۲۰۴
 مدینه جماعیه، ۱۶۶، ۱۸۵، ۱۸۶

یورش مغولان، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۳۸، ۱۴۸،
۱۷۶، ۲۰۱، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۶۱، ۲۶۷،
۲۷۳-۲۷۵، ۲۸۲، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۵،
۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۲، ۳۱۴، ۳۲۱-۳۲۷،
۳۲۹، ۳۳۱، ۳۳۳-۳۳۵، ۳۵۳، ۳۵۵
۳۵۸-۳۶۹
یونانی‌مآبی، ۴۲، ۹۲، ۱۱۱-۱۱۳، ۱۷۳،
۲۴۰، ۲۴۳، ۲۴۴، ۳۰۱

۱۰۴-۱۰۷، ۱۶۵، ۱۶۷-۱۷۹، ۲۰۸،
۲۱۱، ۲۱۳، ۲۶۳؛ نیز ر.ک. شیوه
فرمانروایی
نظریه خلافت، ۱۵۴، ۱۵۸، ۱۸۴، ۳۲۹،
۳۳۰، ۳۳۲، ۳۶۲
نظریه سلطنت، ۲۸۳، ۲۸۵، ۲۸۷، ۲۸۸،
۲۸۹، ۲۹۰، ۳۱۹، ۳۲۳، ۳۳۰، ۳۳۲،
۳۳۵
نوزایش اسلامی، ۱۳۰، ۱۹۱، ۳۵۵، ۳۶۸

نمایة کتابهای عربی و فارسی

- آثار الباقية، ۱۴۲
- آثار و احوال فیلسوفان نام آور، ۲۴۰
- آراء اهل المدينة الفاضلة، ۱۷
- آراء اهل مدينة فاضله، ۱۵۳، ۱۵۶، ۱۶۰، ۱۶۷، ۱۶۹، ۱۷۱، ۱۸۰، ۱۹۱، ۲۲۲، ۳۴۲
- ابن خلدون و تیمور لنگک، ۲۷۲
- ابن خلدون و علوم اجتماعی، ۷
- احصاء العلوم، ۱۷، ۱۶۴، ۱۷۳، ۱۷۴، ۲۱۷، ۲۳۶، ۲۳۷
- احکام السلطانية، ۳۰۶، ۳۱۹، ۳۲۹، ۳۳۰
- احوال و آثار خواجه نصیر طوسی، ۲۵۲
- احیای فرهنگي در عهد آل بویه، ۱۲۹، ۱۳۶، ۱۴۸، ۱۸۹، ۲۲۲
- احیاء علوم الدین، ۱۹۱
- احیاء علوم الدین، ۲۹۹، ۳۰۶
- اخبار الطوال، ۱۴۵
- اخلاق جلالی، ۱۸، ۲۵۲، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۴، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۹-۳۲۱
- اخلاق محتشمی، ۲۷۰، ۲۷۲
- اخلاق محسنی، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳
- اخلاق ناصری، ۱۷، ۹۹، ۲۳۵، ۲۴۱، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۹-۲۶۷، ۲۶۹-۲۷۳، ۲۷۵، ۲۷۷-۲۸۲، ۲۸۶، ۳۰۷-۲۹۹، ۳۱۰، ۳۱۳-۳۲۱، ۳۳۱
- ۳۶۷، ۳۴۶
- اخلاق نیکوماخسی، ۸۸، ۹۴، ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۱۱۰، ۱۵۵، ۱۶۳، ۱۷۵، ۱۸۳، ۱۸۶، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۲۳، ۲۳۵، ۲۴۱، ۲۶۴، ۲۶۶، ۲۶۹، ۲۹۱، ۳۰۸، ۳۲۱، ۳۳۱
- ادب الدنيا و الدین، ۳۰۶
- اسرار الحکیم، ۱۷، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲
- اصول حکومت آتن، ۴۱
- الاحکام السلطانية، ۳۲۹
- الاسفار الاربعه، ۳۴۳
- الاعلام بمناب الاسلام، ۱۷، ۲۲۲، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۷، ۲۳۰، ۲۳۲، ۲۳۳
- التعريف، ۲۷۳
- التنبيه على سبيل السعادة، ۱۷۱، ۱۷۴، ۱۷۵
- التنبيه و الاشراف، ۱۴۲
- الجمع بين الرأي الحکیمين، ۱۷۹
- الحکمة الخالدة، ۱۹۳، ۱۹۶، ۲۲۲، ۲۲۱، ۱۸۹، ۲۲۲
- ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۳۲، ۲۳۴، ۲۸۹
- السیاسة، ۲۴۲، ۳۰۰
- السیاسة الشرعية، ۳۰۶، ۳۱۹
- السیاسة المدنية، ۱۸
- الشواهد الروبوية، ۳۴۲

- الفهرست، ۱۲۳، ۱۴۶
 القادرية، ۱۳۶
 المؤسس في الموسيقى، ۱۲۲
 الواردات القلبية، ۱۸
 اندیشه های کلامی شیخ مفید، ۱۳۶
 اوصاف الاشراف، ۲۷۲
 بنیاد فلسفه سیاسی در غرب، ۸
 پدیدارشناسی روح، ۳۶۷
 پروتاگوراس، ۴۹
 تاریخ هروودت، ۳۵
 تاریخ الحکما، ۱۴۸، ۳۲۱
 تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی،
 ۱۱۸
 تاریخ بخارا، ۱۲۷، ۱۲۸
 تاریخ تصوف در اسلام، ۱۴۷
 تاریخ جنگ های پلونسی، ۴۵
 تاریخ جنگ های پلونسی، ۴۷
 تاریخ جهانگشای جونی، ۳۲۴، ۳۲۶
 ۳۶۶
 تاریخ خاندان طاهری، ۱۲۳
 تاریخ سیاسی و اجتماعی خراسان در
 زمان حکومت عباسیان، ۱۲۳
 تاریخ سیستان، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷
 تاریخ عالم آرای صفوی، ۳۳۳
 تاریخ غزنویان، ۱۳۶
 تاریخ فخری، ۱۳۳، ۱۳۴
 تاریخ فلسفه اسلامی، ۱۵۷
 تاریخ مردم ایران، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۴۰
 ۱۴۹
 تاریخ یعقوبی، ۱۴۶
 تنمۀ صوان الحکمة، ۱۴۵
 تجارب الامم، ۱۷، ۱۹۳، ۱۹۵، ۲۱۹
 تجارت السلف، ۱۳۳
 تجرید الاعتقاد، ۲۷۰
 تحصیل السعادة، ۱۶۰، ۱۷۱
 تدبیر منزل، ۳۰۰، ۳۰۱
 ترتیب السعادات، ۲۳۸
 ترتیب السعادات، ۲۵۱
 ترجمۀ تاریخ یمنی، ۱۲۸
 تسع رسائل، ۲۳۷
 تصورات، ۲۶۹، ۲۷۰
 تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری،
 ۲۲۲
 تهذیب اخلاق، ۱۹۵، ۲۵۶؛ نیز ر.ک.
 تهذیب الاخلاق
 تهذیب الاخلاق، ۱۷، ۱۷۵، ۱۹۶، ۱۹۷،
 ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۹،
 ۲۱۰، ۲۲۳، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۷۸،
 ۲۹۹، ۳۰۴، ۳۰۸، ۳۱۵، ۳۲۱، ۳۳۱
 جامع التواریخ، ۲۵۳
 جامع العلوم، ۳۱۷، ۳۱۸
 جاویدان خرد، ۱۷، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵،
 ۱۹۶، ۱۹۹، ۲۱۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۶۴
 جمهور، ۵۰، ۵۲، ۵۶، ۵۸، ۶۰، ۶۲، ۶۳،
 ۶۵، ۶۸، ۷۱، ۷۳، ۷۸، ۸۰، ۱۵۵
 ۱۶۵، ۱۶۶، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۶،
 ۲۶۴، ۳۴۲
 جهانگشای خاقان، ۳۳۳
 حیب السیر، ۲۹۹
 خداوندان اندیشه سیاسی در غرب، ۸
 خلیفه و سلطان، ۱۲۸
 دانشنامه علایی، ۲۲، ۲۴۱، ۲۷۶

- درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه
سیاسی در ایران، ۱۲، ۱۳
درباره سرشت چیزها، ۱۱۲
درباره طبیعت، ۵۱
درباره نبستی، ۵۱
درة الاخبار و لمعة الانوار، ۱۴۵
دُرّة التاج، ۱۸، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۹-۲۸۲،
۲۸۴، ۲۸۶-۲۹۲، ۳۰۳
دیاچه‌ای بر نظریه انحطاط ایران، ۸
دیوان حافظ، ۳۲۰
راحة الصدور، ۱۴۳
ردّ بر ریاضیدانان، ۵۱
رسائل فارابی، ۱۷۵
رسوم دارالخلافة، ۱۳۲
روضه التسليم، ۲۶۹، ۲۷۰
سرگذشت و عقاید فلسفی خواجه
نصیر طوسی، ۲۵۲
سیاست، ۷۶، ۸۱، ۸۹، ۹۲، ۹۵، ۹۷، ۹۸،
۹۹، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۶۳،
۱۷۵، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۹،
۲۱۱، ۲۴۳، ۲۶۸، ۳۰۰
سیاست مدنیّه، ۱۶۰، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۸۰
شاهنامه، ۱۴۱، ۳۲۰
شرح مقاصد، ۳۴۸
شفا، ۲۳۶، ۲۴۴، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۵۱،
۲۸۰، ۲۸۱، ۳۴۲، ۳۴۴
ظفرنامه، ۳۲۷
عرض سپاه اوزون حسن، ۳۱۸
فصول مستتره، ۱۸، ۱۸۱، ۲۸۶، ۲۸۸،
۳۴۲
فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی، ۱۵۷
- فلسفه مدنی فارابی، ۸۱، ۱۵۳، ۱۵۶،
۱۶۳، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۳، ۱۷۶، ۱۸۲،
۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۷، ۲۱۷، ۲۹۸، ۳۰۰
فی اقسام العلوم العقلیة، ۲۳۶، ۲۳۷،
۲۳۸، ۲۴۱، ۲۴۸، ۲۵۱، ۲۷۷، ۲۷۸،
۲۸۰، ۳۰۱
کسر الاصنام الجاهلیة، ۳۴۰
گوهر مراد، ۳۴۴، ۳۴۶، ۳۴۷
مابعدالطبیعه، ۲۴۱
مبداء و معاد، ۳۴۲
مجمّل التواریخ و القصص، ۱۳۱، ۱۳۲،
۱۳۳، ۱۳۵، ۱۳۶
مجموعه رسائل، ۲۶۰
مجموعه مصنفات، ۱۷۰، ۳۰۴
مرد سیاسی، ۶۹، ۷۰، ۷۱، ۷۳، ۷۵، ۷۸،
۱۰۹
مُرُوج الذهب، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۵، ۱۴۶
مطلع سعدین و مجمع بحرین، ۳۲۸
مفاتیح العلوم، ۲۳۶
مقام فلسفه در تاریخ دوره اسلامی،
۱۴۸، ۲۸۱
ناصر خسرو و اسماعیلیان، ۱۳۵
نامه هفتم، ۵۰، ۵۸-۵۴، ۷۷، ۷۸، ۸۳-۸۰
۸۵، ۸۶، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۹، ۲۱۸
نصیحة الملوك، ۳۰۶، ۳۱۱
نفحات الانس من حضرات القدس،
۱۴۸
نوامیس، ۵۰، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۶، ۷۵، ۸۰،
۱۵۵، ۱۶۵، ۱۶۶، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴،
۲۴۶، ۳۴۲

از نویسنده همین کتاب

کتاب‌های منتشر شده : تألیف

درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، چاپ نخست ۱۳۶۷، چاپ نهم ۱۳۸۷.

زوال اندیشه سیاسی در ایران، چاپ نخست ۱۳۷۳، چاپ سوم ۱۳۷۷.

ابن خلدون و علوم اجتماعی، چاپ نخست ۱۳۷۴، چاپ سوم ۱۳۸۶.

خواجیه نظام‌الملک، چاپ نخست ۱۳۷۵، چاپ دوم ۱۳۸۵.

مفهوم ولایت مطلقه در اندیشه سیاسی سده‌های میانه، چاپ نخست ۱۳۸۰ چاپ دوم ۱۳۸۱.

تأملی درباره ایران، جلد نخست : دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط ایران، چاپ نخست ۱۳۸۰، چاپ هفتم ۱۳۸۶.

اندیشه سیاسی جدید در اروپا : ۱۷۸۹-۱۵۰۰، ۱۳۸۲، بخش نخست از جلد نخست، جدال قدیم و جدید، چاپ نخست، ۱۳۸۲، چاپ دوم ۱۳۸۵.

زوال اندیشه سیاسی در ایران : گفتار در مبانی نظری انحطاط ایران، ویراست دوم، چاپ نخست ۱۳۸۳، چاپ چهارم ۱۳۸۶.

سقوط اصفهان به گزارش کروسینسکی، چاپ نخست ۱۳۸۲، چاپ سوم ۱۳۸۶.

تأملی درباره ایران، بخش نخست از جلد دوم : مکتب تبریز و مبانی تجددخواهی، چاپ نخست ۱۳۸۵، چاپ دوم ۱۳۸۶.

تأملی درباره ایران، بخش دوم از جلد دوم : نظریه حکومت قانون در ایران، چاپ نخست ۱۳۸۶.

ترجمه

هانری کربن، فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی، چاپ نخست ۱۳۶۵.

هانری کربن، تاریخ فلسفه اسلامی، جلد دوم، چاپ نخست ۱۳۶۶.

هانری کربن، تاریخ فلسفه اسلامی، متن کامل، چاپ نخست ۱۳۷۳، چاپ چهارم ۱۳۸۴.

در دست تهیه

اندیشهٔ سیاسی جدید در اروپا: ۱۷۸۹-۱۵۰۰، بخش دوم از جلد نخست، مفاهیم نوآیین در اندیشهٔ سیاسی.

اندیشهٔ سیاسی جدید در اروپا: ۱۷۸۹-۱۹۱۴، بخش نخست از جلد دوم، فلسفهٔ انقلاب فرانسه از کانت تا مارکس.