

حیات حاصل شده باشد.^۱

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 نو افلاطونی است - در وحدت دیدگاه‌های دو فیلسوف یونانی گرفته بود، امکان پذیر شده است. در ادامه آنچه پیشتر 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 امکان پذیر نمی‌شود، اما فضیلت در فلسفه ارسطو و نیز افلاطون مبتنی بر دریافتی این جهانی یا بهتر بگوییم مدنی است، یعنی به نظر افلاطون و ارسطو، پیوستن به شهروندان یک شهر و شرکت در رایزنی درباره امور آن برترین فضیلت به شمار می‌آید. چنان‌که پیشتر 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، افاضه 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 آن‌جا 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. امّتی که همه مدینه‌های آن برای

رسیدن به سعادت تعاون کنند، اُمت فاضله است و همین طور، ارض معموره فاضله زمانی تحقق پیدا می‌کند که همه اُمت‌هایی که در آن زندگی می‌کنند، برای رسیدن به سعادت تعاون کنند.^۱

فارابی در دنباله فقره‌ای که پیشتر درباره دو کمال انسان از رساله فصول مستزعه 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.^۲ فارابی با این بیان، تعاون برای رسیدن به خیر و شر از طریق اجتماع مدینه را جانشین ضابطه مصلحت عمومی در تمیز میان مدینه‌های فاضله و ضاله 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،^۳ 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^۴ 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

۳ مدینه، ص ۱۳۷ و بعد

۲ فصول، فصل ۲۸

۱ آراء، ص ۲۵۴-۶

۴ آراء، ص ۳۷-۸

دموکراسی به گونه‌ای که در یونان، در عمل و نظر، به وجود آمد، ممکن نشد. در دوره اسلامی، از سوی، 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 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 حقیق (الملک فی الحقیقة) کسی است که غرض و مقصود صنعت او (صناعت) که به وسیله آن به اداره مدینه‌ها می‌پردازد، سعادت حقیق 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 المدینه).^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 علت موجوده و مَبْقِیة مدینه فاضله و امکان تحقق سعادت به شمار می‌آید، 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 پیشتر 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 موجه 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 این رو، 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 بگوییم 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 امکان‌پذیر 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 عبارت‌آخرای «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 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، می‌دانست که آن‌جا که بحران بنیادهای نظامی را متزلزل کرده باشد، با اصلاحی در قلمرو عمل نمی‌توان بر آن بحران فائق آمد. فارابی، برای تدوین نظریه‌ای 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 فاضله‌ای در عالم مجردات عقلی سازگار و یکسره از نظریه سیاسی اهل سنت و جماعت بیگانه بود. او، به درستی، دریافته بود که بسته شدن دایره نبوت — چنان‌که اهل سنت و جماعت به آن اعتقاد داشتند و نظریه خلافت بر شالوده آن استوار شده بود — در قلمرو سیاست، جز به تغلب نمی‌تواند 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 و ایسین 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 مدینه‌های موجود یگانه راهی را که تصور می‌کرد ممکن است به مدینه فاضله منتهی شود، گشود. فارابی به این اصل اساسی فلسفه سیاسی قدیم التفات پیدا کرده بود که نظام‌های مبتنی بر تغلب، بدترین شیوه‌های فرمانروایی اند و از تغلب جز تغلب بیرون نخواهد آمد. به نظر فارابی، شیوه فرمانروایی شورایی، یعنی دموکراسی، اگرچه در قیاس با مدینه فاضله نظام مطلوبی نیست، اما از آن جا 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:

مدینه جماعیه، مدینه 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 کونا کون به آن مدینه روی می‌آورند، بی حساب و بی اندازه به بزرگی آن افزوده می‌شود و در آن از هر نوع نسلی و خلق و خوئی کودکانی به وجود می‌آیند. فرزندان که نهادها و فطرت‌ها و تربیت‌های کونا کون دارند، در این گونه مدینه‌ها پا به عرصه 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 متبادی، 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 مدینه 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 اعمال تغلب 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، موفقی که ریاست آن به یک فردی از افراد اعطاء شود برای این است که مطیع مردم است و به اصطلاح مردم این کار را می‌کنند که بتواند هر نوع خواست و اراده‌ای را بر او تحمیل کند و با این که برابر این کار از او ثروت و مکنی دریافت می‌کند و یا مهربان‌تری دیگر بهترین رئیس به نزد ایند 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 بپر بتواند سود آنان را از دستبرد دشمنان نگهدارد و بپر خود از اموال آن‌ها به جز رفع حوائج ضروری زندگی چشم‌داشتی نداشته باشد، بلکه صرفاً به اندازه ضرورت زندگی خود از آنان برگردد قهراً در این گونه مدینه‌ها آن کسی که به معنای واقعی از اهل فصیلت باشد (یعنی آن کسی که اگر به ریاست برسد، کارها و اعمال آن را از ریایی 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 نیکوماخی، «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 ایران زمین 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 «میان‌پرده» 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 ایران زمین به طور کامل عملی نشده بود. فیلسوفی که توانست اخلاق یونانی را در دوره اسلامی بسط دهد، ابوعلی مسکویه رازی، یکی از بزرگ‌ترین نمایندگان خرد ایرانی در دوره اسلامی و از نزدیکان ابن عمید،^۱ وزیر

۱. این ابن عمید وزیر یکی از عجایب عصر زرین فرهنگ ایران به شمار می‌رود.

و استاد عضدالدوله در فلسفه و سیاست، بود. تأکید بر ویژگی‌های عصر بوییان و جایگاه آن در شکوفایی فعالیت‌های خردگرایی 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 خردگرایی فیلسوفان که با اقتدای به فلسفه یونانی و با برجسته کردن افق‌های باز فرزاندگی ملت‌ها و اقوام مختلف، به نوعی، به وحدت آن‌ها اعتقاد داشتند. تذکره‌نویسان در شرح سوانح شهاب‌الدین سهروردی عبارتی را از او نقل کرده‌اند که با آنچه پایین‌تر از مسکویه درباره وحدت افق‌های فرزاندگی خواهیم آورد، مطابقت دارد. شهرزوری می‌نویسد که شیخ مقتول «گفت:

ابوعلی مسکویه رازی که او را بیک می‌شناخت، در جایی‌جای تاریخ خود گزارش‌های بسیاری از او آورده است. مسکویه می‌نویسد که ابن عمید، از نوادر عصر آل بویه بود و افزون بر این که 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، بویزه الهیات، کسی، در زمان او، حرأت 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 می‌دانست 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 رئیس» یاد می‌کرد و از باب احترام، هرگز، از او بدون ذکر لقب نام نمی‌برد. تجارب، ج. ۶، ص. ۳۴۱ مسکویه از نگاه می‌افزاید: «عن ابوالحسن عامری را نزد او دیدم که از حراسان آمده، به بغداد رفته و بازگشته بود. او را فیلسوفی کامل می‌شناخت که کتاب‌های ارسطاطالیس را گزارش نوشته، در این راه بیر شده بود. چون او از دانش‌های استاد رئیس و ذهن گسترده او در آن روشن‌بینی و توان حافظه او در بر گرفتن نوشته‌ها آگاه شد، پیش او بماند و خواندن آن‌ها 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)

«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 سده چهارم، عبارتی را نقل می‌کند که گویا ابن زرعه از ارسطو ترجمه کرده بوده است. او می‌نویسد:

و از آن که 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 آن که 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

اندیشه «انسانیت به عنوان افق انسان»، که از سده‌ای پیش «اومانیسم دوره اسلامی» خوانده شده است، در عصر فرمانروایی آل بویه یکی از مباحث عمده اندیشه فلسفی بود تا جایی که به تعبیر شگفت‌انگیز ابوحنیفان توحیدی، انسان، به عنوان انسان، به مشکل انسان تبدیل شد.^۳ مفهوم بنیادین این نظام ارزش‌های اومانیستی، خرد، به عنوان ضابطه همه شؤون انسانی، بود و هر امری، حتی دیانت، می‌بایست با توجه به ضابطه استقلال و اصالت خرد انسانی مورد ارزیابی قرار می‌گرفت.^۴ جریان دوم از گروه‌هایی از شریعتمداران قشری فراهم

۱. شهرزوری، نزهة الارواح، ص. ۴۶۶. ۲. شهرزوری، همان، ص. ۴۱۸.
 ۳. کرمر از ابوحنیفان توحیدی نقل می‌کند که نوشتند بود: «ان الانسان قد اشکل عنیه الانسان»، یعنی «به راستی که انسان مهم‌ترین مشکل انسان است». کرمر، احیای فرهنگی در عهد آل بویه، ص. ۳۰۸. به نقل از ابوحنیفان، هوامل و شوامل، شماره ۶۸، ص. ۱۸۰.
 ۴. ابوالحسن عامری نیشابوری، که در فصل آینده درباره او سخن خواهیم گفت، می‌نویسد: «نفس از عقل مدد می‌گیرد و به طبیعت باری می‌رساند... عقل در جریان خود 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 ارج نمی‌نهد، جز با کنی نمی‌بندد و کار عقل رهانیدن جهان از سر است و نشان دادن آنچه برای جهانیان به صلاح است». عامری، السعادة و الاسعاد، ص. ۱۸۱، ۲.

آمده بود که وجه مشترک میان آنان فلسفه‌ستیزی بود. آنان، در مخالفت با افق‌های باز حکمت و فرزاندگی، 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 فلسفه‌ستیزی 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 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،

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

ناتوانی عملی و نابسامانی نظری دستگاه خلافت، پیش از هر زمان دیگری، آشکار شده بود، چنین می نمود که نهاد خلافت به نظریه مشروعیّت یابی نوآیینی نیاز دارد. پیشتر گفته ایم که دهه های پیش از آن که با حضور فرمانروایان بویه ای، در بغداد، اعتبار و مشروعیت دستگاه خلافت به مخاطره افتد، نشانه های 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 می توان هم چون نخستین کوشش برای تبیین نشانه های بحران خلافت فهمید. در دهه های 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، دوره ای 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 رساله ای در توجیه مشروعیت خلافت نوشت. ماوردی، به خلاف اکثریت اهل فلسفه که ایرانی تبار بودند و در محافل فرهنگی ایرانی بالیده بودند، عرب و به خلاف اندیشمندان ایرانی عصر فرمانروایی بوییان، که فیلسوفان خردگرای بودند، فقیهی به مذهب شافعی و به مشرب اشعری بود. او، در دهه های چیرگی ترکان بر خاندان های 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 واقع بینی سیاسی، نخستین بیانیۀ منسجم خلافت را تدوین کرد و با سود جستن از نوشته های پیشینیان شالوده استواری برای شریعتنامه نویسی 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 می آمد، به جد گرفته نشد. پیش از این، گفتیم 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 به رغم 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 این‌که 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 تسنجیده «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 آبشخورهای 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 سیطره خلافت عربی بود، نابود کند. برعکس، اندیشه فلسفی و تفسیر خردگرای دیانت، به گونه‌ای که بویژه در قلمرو فرهنگ و تمدن ایران زمین تدوین شد، در واقع، به نوعی، نظریه پایداری در برابر وحدت کلمه‌ای بود که نظریه پردازان خلافت. آن را حجابی برای وحدت دیانت اسلامی و تبار عربی قرار داده بودند. ایرانیان با بازگشت به آبشخورهای اندیشه ایرانشهری و اندیشه یونانی، تا زمان چیرگی ترکان بر ایران زمین – و البته، پس از آن، اما نه به

صورت پی‌گیر به 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 عربی تباری انحصارطلبانه شریعتنامه‌نویسان و دین عجایز آنان نیست. ابوعلی مسکویه رازی یکی از نمایندگان برجسته چنین دریافتی از دیانت و هویت «ملّی» بود و در رساله‌هایی چند درباره اخلاق توانست نظریه‌ای سازگار با الزامات عصر زرین فرهنگ ایران تدوین کند.

مسکویه رازی، افزون بر این‌که فیلسوف اخلاق و سیاست بود، یکی از بزرگ‌ترین تاریخ‌نویسان دوره 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 دوره اسلامی ایران است که چنان‌که خود او می‌گوید، در نوشتن تاریخ دوره ایرانی-اسلامی «خرد» را ضابطه 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 جنگی از سخنان حکیمانه فرزاندگان 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 همه ملت‌ها راد 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

۱ مسکویه، الحکمة الحالدة، ص ۳۷۵-۶ این فتره در ترجمه فارسی جاویدان خرد نسی‌الدین محمد نوشتری بیامده است. مسکویه، در مقدمه جاویدان خرد، در توضیح سبب تدوین آن رساله می‌نویسد: «بسی، با خود رای ردم و رأی‌ام به این قرار یافت که از وصت‌های هوشنگ را بر رسم به هماد وجه و نهجی که هست و او گفته است و بعد از آن تحقیق کنم به آن و در حل آن نامور در این کتاب، تمام آن سخنانی را که برچیده و برگزیده‌ام، از رساله‌ها، صحبت‌ها و آداب، حکمت‌هایی از چهار طبقه که اهل فارس و اهل هند و عرب

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 شریعتنامه نویسان 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:

این که شریعت و سنت‌های نیکو مردم را به دعوت کردن و جمع آمدن در مهانسراها خوانده‌اند، برای این است که انس در آنان بیشتر شود. شاید، این که شریعت، پنج بار گرد آمدن در مسجدها را بر مردم واجب کرده و نماز جماعت را به آن 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 مایه گرد آمدن آنهاست، نیرومند گردد. این گرد آمدن هر روزینه بر اهالی هر محله و کویی ناممکن نیست. دلیل این که غرض صاحب شریعت، همان است که گفتیم، این است که بر اهالی مدینه

۱ جاویدان، ص ۲۳. الحکمة الخالدة، ص ۲۵

واجب شده است که همگان، هر هفته یک روز، در مسجدی بزرگ گرد آیند. همین طور، همه اهالی محله‌ها و کوی‌ها هر هفته گرد می آیند، چنان‌که اعضای یک خانواده هر روز گرد می آیند. نیز صاحب شریعت واجب کرده است که اهالی مدینه، با ساکنان روستاها و دهکده‌های اطراف، در سال دو بار، در مصالایی وسیع، گرد آمده و در گستره آن پراکنده شوند تا انسی که آنان را به هم پیوند می دهد، 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 می آیند، به مقام انس و محبت و شمول خیر و سعادت نایل آیند. بدین سان، آنان با این انس طبیعی برای خیر مشترک خود گرد می آیند و علاقه به شریعت در میان آنان تجدید می شود.^۱

با توجه به تفسیری که مسکویه رازی از احکام شرع به دست می دهد، می توان دیانت او را دیانت مدنی خواند. مبنای تفسیر این دیانت مدنی، در تمایز آن با دریافت شریعتنامه نویسان، تأکید بر اهمیت «انس طبیعی» یا «جامعه پذیری طبیعی»^۲ انسان در مدینه است. چنان‌که گفته شد، این تفسیر مدنی از دیانت و تأکید بر جایگاه خرد در تفسیر شریعت، در دوره‌ای از تاریخ ایران زمین امکان پذیر شد که فلسفه، دایر مدار همه دانش‌ها و خرد، ضابطه سنجش همه

۱. تهذیب، ص ۱۴۰-۱

۲. چنان‌که ریشارد والتسر توضیح داده، مسکویه کنیات این بحث را از منابع یونانی گرفته و بسط داده است

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

محمد از کون در ترجمه فراسه خود از تهذیب الاخلاق اصطلاح «انس طبیعی» را به sociabilité و ریشارد والتسر در یادداشت شماره ۵ از مقاله یاد شده، به natural social feeling ترجمه کرده و آن را معادل φυσική κοινωνία یا φυσική κοινωνία دانسته است

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 اسباب و علل 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 اسباب و علل 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 عربان، در صورتی می‌توانست سیطره خود را اعمال کند که بر مبنای ظاهر شریعت وحدت کلمه‌ای میان امت واحد وجود بی‌آورد. نخست، در ایران‌زمین، تشیع فلسفی و جمعی که میان اندیشه ایرانی‌شهری 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 تهذیب الاخلاق و جاویدان خرد آمده، در اندیشه مسکویه رازی، موضعی اصولی است. مدینه و مناسبات مدنی در «منطقه فراع شرع»، در افق‌های باز فرزاندگی و خردمندی، قرار دارند و تدبیر امور آن نیز تنها بر مبنای عقل امکان‌پذیر است. از این رو، 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 تهذیب الاخلاق 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 هم‌اوستی آن‌که 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

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 شد از این رو، تهذیب الاخلاق مسکویه را باید نخستین رساله عسقلان در اخلاق یونانی دانست.

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 صرف تهذیب اخلاق سقوط نمی‌کند. مسکویه، به خلاف ارسطو که در آغاز و پایان اخلاق نیکوماخسی 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 نیکوماخسی 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 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 برشمردیم، 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 جهادات 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 بجرای 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 اومانیسم 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 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 عضوی 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 کل 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 حالی که 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 و بزرگی 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. نكوهش ما از اهل زهد نیز که از مردم کنارگیری 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 بر شمردیم، 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 ملک العدل» - 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 این‌که از شریعت تفسیری فلسفی به دست می‌دهد، با سود جستن از عناصر ایرانشهری، 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 این‌جا به مناسبت باید در اشاره‌ای به جایگاه پراهمیت امام و پادشاه در اخلاق مدنی مسکویه بگوییم که این اخلاق، صرف 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 ایرانشهری و شیعی «مُدَبِّرُ الْمُدُن» را نیز برجسته کرده است. بدین سان، توضیح مسکویه درباره ریاست مدینه، با جمع میان عناصر ایرانشهری و شیعی و اندیشه افلاطونی «مرد سیاسی»، از تحلیل ارسطویی در اخلاق نیکوماخسی فاصله می‌گیرد.

بر اداره‌کننده مدینه است که هر انسانی را به سوی سعادت که ویژه

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 وسیله 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 در یافت ایرانشهری، شیعی و افلاطونی «امامت» را با ضابطه ارسطویی انتخاب فرمانروایان شهر در اخلاق نیکوماخی جمع می‌کند و می‌نویسد:

امام، حاکم عادل، انواع این اَبی عدالتی‌ها 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 تطهر الانسان». ارسطو می‌گوید: «مردم کسی را به مرتبه 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، مایه ریاست و سروری حقیقی است.^۲

در این فقره از تهذیب الاخلاق، در ادامه آنچه درباره 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 اشاره اجمالی مسکویه نیز بر می‌آید، از توضیح ارسطو، در اخلاق نیکوماخی، درباره 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 چنان که شایسته است، پاداشی درخور دهیم، اما کسانی که این امتیازات بر آنان بسنده نیست، به فرمانروای خود کامه تبدیل می‌شوند.^۱

دیگر این که 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 آن که در امر نیکی، برتری داشته باشد، از احترامی بیشتر بهره می‌برد. از این رو، 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 نیکوماخی 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

۱ ر.ک. EN, V, 1134 b 1-5. مقایسه شود با R, 345 c 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 انواع خود که بر آن‌ها گماشته شده، اندیشه‌ای ندارد. حالا بگو ببینم آیا به گمان نوکسانی که در شهرها حکومت می‌کنند و به معنی حقیقی کلمه حاکم‌اند، به طیب خاطر حکومت می‌کنند؟ گفت: «گمان در این جا مورد ندارد، زیرا یقین دارم که این طور نیست.» به نقل از افلاطون، جمهور، ترجمه فؤاد روحانی، ص ۶۷.

2. EN, IV, 1124 a 20 sq.

پادشاهی، صبغه‌ای ایرانشهری داده است. همین طور، آنچه مسکویه به نقل از مأثورات اسلامی می‌آورد، از بسیاری جهات، 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 اجوهرا 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 همه 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 اندیشه ایرانشهری و نظریه شاهی آرمانی را باز یافت. در فقه‌های که پایین‌تر می‌آوریم، مسکویه عناصری از اندیشه یونانی و ایرانشهری را با عنصر شیعی-اسلامی اخلاق مدنی خود جمع و نظریه‌ای بدیع درباره 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 صناعت او، صناعت 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

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

دین سر باز می‌زد، او را پادشاه خودکامه می‌نامیدند (فیسگونه متغلباً) و او را شایسته پادشاهی نمی‌دانستند. اما دین، نهادی الهی 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 این که 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 ایرانی پادشاهی جمع می‌کند: امامت با پادشاهی پیشینیان یکی است، زیرا در نظر اینان پادشاه دینیار، پاسدار عدالت و حامی برابری بود، هم‌چنان که 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 ایرانی پادشاهی 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 تغلبیه اهل سنت و جماعت، زیرا اصل، در شاهی آرمانی اندیشه ایرانی پادشاهی، 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 ایرانی پادشاهی متأخر که خاص کلام زرتشتی دوره اسلامی بود و مسکویه زرتشتی‌آیین نو اسلام 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 «متغلب» برگردانده‌اند - رعایت مصلحت

عمومی از سوی پادشاه و عدم رعایت آن از سوی خودکامه می‌دانست. مفهوم مصلحت عمومی، به‌رغم اهمیتی که به عنوان بنیادین اندیشه سیاسی یونانی داشت، نظر مفسران دوره اسلامی را جلب نکرد. ابوعلی مسکویه، مانند ابونصر فارابی - و همه نویسندگان دوره اسلامی - نتوانست به اهمیتی که مفهوم بنیادین «مصلحت عمومی» برای نظام اخلاق مدنی او داشت، پی ببرد 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 ضابطه 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. اشاره ابوعلی مسکویه به رساله اخلاق نیکوماخی ارسطو در نهایت اجمال است و، در واقع، او در عبارت ارسطو تنها به تمایز میان فرمانروای شهر و خودکامه نظر دارد، بی آن‌که به ضابطه 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 رساله سیاست درباره 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 دوره اسلامی را می‌آورد.^۳ این بازگشت از اندیشه عقلی اخلاقی -

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

۳ تهذیب، ص ۱۴۲ ارسطو در جاهای دیگری از رساله اخلاق نیکوماخی نیز به این مسئله اشاره کرده است. *EN*, VIII b 2 sq; VIII a 3 sq.

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 نیکوماخسی 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 دست یابد. ابوعلی مسکویه، در تهذیب الاخلاق می‌نویسد:

رابطه پادشاه با رعیت، باید رابطه پدرانه، 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 ملاطفت باشد و پادشاه، به عنوان جانشین صاحب شریعت و حتی خود شارع (بل لمشرع 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