

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 إلى 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 بندگان 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 نیکوماخی، 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

می دهد.^۱ ارسطو، با توجه به مبادی فلسفی سیاست خود، بهترین نظم سیاسی را رابطه میان مردمان آزاد می داند و، به نظر او، در چنین نظامی است که دوستی و عدالت، معنا پیدا می کند، در حالی که میان پادشاه و رعیت،^۲ به گونه‌ای که در نزد پارسیان باستان وجود داشت، رابطه افزارمند و افزار برقرار است^۳ و نه رابطه سیاسی. دریافت مسکویه از شاهی آرمانی ایرانیان با تفسیر ارسطو از آن سازگار نیست. مسکویه، رابطه پادشاه و رعیت در نزد پارسیان باستان را خودکامه نمی داند، بلکه بر عکس، در این مورد، به موضع ارسطو، که پادشاه را نه پاسدار نفع شخصی، بلکه حافظ «مصلحت عمومی» می داند، نزدیک می شود و وظیفه او را «طلب مصلحت و دفع شر»^۴ از مردم و «حفظ نظم در میان آنان» می داند. آنچه در تفسیر مسکویه رازی از سخن ارسطو جالب توجه است، این است که در اندیشه 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 رابطه تغلب و سلطنت مطلقه، به گونه‌ای که در دوره اسلامی متأخر تدوین شد، فاصله‌ای بس دراز دارد. چنین توجیهی با ویژگی‌های عصر زرین فرهنگ ایران سازگار نبود و، در واقع، تبدیل نظریه شاهی آرمانی به توجیه سلطنت مطلقه با تحولی در تاریخ دوره اسلامی ایران زمین پیوند داشت که راه آن با سقوط دولت مستعجل دودمان‌های ایرانی تبار و چیرگی ترکان هموار شد. در فصل دیگری، به این بحث بازخواهیم گشت، اما به مناسبت، در ادامه بحث، بار دیگر، یادآور می شویم که فیلسوفان دوره اسلامی، از مجرای ترجمه رساله‌های یونانی، نتوانستند به اهمیت مفهوم «مصلحت عمومی»، به عنوان مفهوم بنیادین اندیشه یونانی، در توضیح سیاست فاضله و نظام مطلوب، پی ببرند. در هیچ یک از رساله‌های سیاسی دوره اسلامی به بحثی درباره این مفهوم و تحلیلی که یونانیان و بویژه ارسطو از آن مفهوم

1. EN, VIII, 1160 a 30 sq.

2. EN, VIII, 1160 b 26 sq.

3. EN, VIII, 1161 b 2 sq.

عرضه کرده بودند، بر نمی خوریم. این نکته شایان تأمل است که فیلسوفان یونان تحلیل خود از مفهوم «مصلحت عمومی» را وامدار سازماندهی ویژه شهر یونانی بودند و مدینه اسلامی سده فرمانروایی بویان نمی توانست 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 و ابوالحسن عامری نیشابوری، مفهوم سعادت را در کانون اخلاق مدنی دوره اسلامی قرار داد و دیگر عناصر اندیشه دوره اسلامی را با توجه به این مفهوم بنیادین سامان داد. جانشین

۱ محمد ارکون، در کتاب خود با عنوان بی معنای «اومانیسم عربی در سده چهارم مسکویه، فیلسوف و تاریخ نویس» شهر نویه‌ای را با شهر یونانی مقایسه کرده و نتیجه شکست انگیزی گرفته است ارکون، در این تحقیق، ماسد بسیاری محققان عرب، کوشش می‌کند برای هر بحث جدید اروپایی قرنهای در دوره اسلامی پیدا کند و آنگاه، با «عربی» خواندن آن، تاریخی برای تجدد در کشورهای عربی تدوین کند. البته، زبان «اومانیسم» مسکویه، و بسیاری از نویسندگان این دوره، عربی بود، اما اگر بتوان حریانی از اندیشه را که در سده‌های چهارم و پنجم تدوین شد، «اومانیسم» 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، نوصیحی «اندولوژیکی» درباره برخی همسانی‌های ظاهری میان واقعیت شهرهای یونانی و دریناسی حیاتیافته از بغداد است. Muhammad Arkoun, *Contribution à l'étude de l'humanisme arabe*, p. 192 sq.

شدن مفهوم «مصلحت عمومی» اندیشه یونانی با مفهوم سعادت برای تحول آتی اندیشه سیاسی در ایران دارای اهمیت بسیاری است و جای تأسف است که تاکنون مورد بررسی قرار نگرفته است. پایین تر، به نکته‌هایی در این باره اشاره خواهیم کرد؛ پیش از آن، به اجمال، توضیح مسکویه درباره مفهوم سعادت را می‌آوریم. مسکویه رازی، پس از تعریف سعادت به «خیر ما» که «تمامی خیرات و غایت آنهاست»^۱، دو قول متضاد فیلسوفان یونان را درباره سعادت می‌آورد و آن‌گاه به جمع آن دو قول می‌پردازد. نخستین قول، نظر افلاطون است که - برابر تفسیر فیلسوفان دوره 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 درباره آنان گفتیم که آنان، سعادت عظمی را فقط متعلق به نفس می‌دانند و انسان را نیز همین جوهر [نفس] می‌دانند و نه بدن؛ از این رو، 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، سعادت مند نیست. وانگهی، چون آنان ملاحظه کردند که نفس نمی‌تواند از طریق امور معقول به سبب این که با ظلمت هیولی - 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.^۲

۱ تهذیب، ص. ۷۸.

۲ تهذیب، ص. ۸۱.

نظر ارسطو را دربارهٔ سعادت 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. مسکویه،^۱ 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: «فقی، سعادت عظمی را در ثروت و مال می‌داند، مریض، در صحت و تندرستی، انسان خوارشده در شکوه و قدرت... اما در نظر فیلسوف اگر همهٔ این اغایات، مرتبه‌ای از تقسیم عقلی، یعنی پاسخگوی نیازی در وقت معین باشد، سعادت به شمار می‌آید»^۲.

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 این‌که «آدمی زادهٔ طرفهٔ معجون» 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 دوگونهٔ سعادت نبرده باشد، اگرچه به صورت آدمی باشد، نمی‌توان به سیرت آدمیان دانست.

چون هر یک از این دو گروه نظری ابراز 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 دارد

که فرشته نامیده می‌شوند و نیز فضیلتی جسمانی دارد که به واسطه 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، دریابیم. 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 مرتبه 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 مرتبه 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 بالغه می‌اندیشد و به آن‌ها اقتداء می‌کند. آن‌که به یکی از این دو مرتبه نرسیده باشد، در زمره چهارپایان و حتی گمراه‌تر از آن‌هاست ...^۱

تفصیل سخن مسکویه را دربارهٔ سعادت آوردیم و در این جا ضرورتی ندارد تا آنچه را که در فصل مربوط به فارابی گفته‌ایم، بار دیگر، تکرار کنیم. مفهوم سعادت دوگانه، در اندیشهٔ مسکویه، از سویی، با تکیه بر دریافت ویژه‌ای از اندیشهٔ یونانی و، از سوی دیگر، با توجه به اندیشهٔ فلسفی دورهٔ اسلامی تدوین شده است. چنان‌که از فقرهٔ بالا می‌توان دریافت، صبغهٔ افلاطونی اندیشهٔ اخلاقی مسکویه از فلسفهٔ 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 رسالهٔ احصاء العلوم نوشته بود که «دست یافتن به سعادت حقیقی در زندگی زودگذر این جهان غیرممکن است، بلکه رسیدن به چنین سعادت‌تی تنها در زندگی جاودانهٔ دیگرسرای امکان‌پذیر است».^۱ اما اخلاق مدنی مسکویه، با تمیز دو گونهٔ سعادت، امکان جمع میان سعادت جسمانی و روحانی انسان را جستجو 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 مسکویهٔ 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 عافیت‌طلبانهٔ 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 اشتی‌ناپذیرند. با تکیه بر تجربهٔ تاریخی دوران قدیم و اندیشهٔ فلسفی قدیم می‌توان گفت که سعادت‌تی که در کانون اندیشهٔ اخلاقی و سیاسی دوران قدیم قرار داشت، هرگز، از مجرای اعمال قهر و خشونت تحقق

۱ احصاء، ص. ۱۰۶. بزرگ درابی، کتاب النملة وصوص الاحرف، ص ۳۳ و برای سیر عربی فقره نقل شده، ر.ک. ص. ۶۹ از همان کتاب

نیافته است. افلاطون و ارسطو و نیز فیلسوفان دوره اسلامی، به درستی، آشتی ناپذیری نیل به سعادت با عمل به فضیلت و اعمال قهر و خشونت را می دانستند و توضیحات افلاطون در نامه هفتم در این باره و توصیه فارابی مبنی بر این که فیلسوف باید مهاجرت را بر دست زدن به قهر و خشونت ترجیح دهد، نشانی از توجه فیلسوفان دوره قدیم به ناسازگاری بنیادین میان فضیلت و خشونت است.

نظر مسکویه را درباره اهل عرفان و زاویه نشینی بالاتر آوردیم. آنچه مسکویه «توحش» در مقابل «تمدن» می نامد، ناظر بر این معناست که اخلاق و فضیلت، جز در مدینه و در درون مناسبات مدنی، مؤدی به عمل نمی تواند باشد. آن کس که زاویه نشینی را برای نیل به عالی ترین سعادت انتخاب می کند، در نهایت، ناچار، از فضیلت روی می گرداند، زیرا به فضیلت تنها در پیوند با دیگران می توان عمل کرد. اخلاق، نه دانشی نظری در میان دیگر دانش هاست و نه آدابی برای رستگاری فردی و سلوکی که جز با گسستن همه رشته های روابط انسانی امکان پذیر نمی گردد. هم چنان که اخلاق ارسطو، دیباچه ای بر سیاست او بود، اخلاق مسکویه نیز اخلاقی مدنی است و در درون مناسبات مدنی معنا پیدا می کند. مسکویه در بیان غرض خود از جمع و تدوین جاویدان خرد می نویسد: «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 حکمت ها را داشته باشند، بعد از من».^۱ پیوند میان علم و عمل، در اندیشه 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 ... چنان که در واقع و نفس الامر همان است» و عمل را آن می داند که «علم را به کار بندند و به فعل آورند».^۲ او، اندکی پایین تر، بار دیگر، با تأکید بر پیوند میان علم و عمل می نویسد:

نیز باید که بدانی علم و عمل فرینان یکدیگرند، یعنی می باید که با

۱ جاویدان، ص ۷

۲ جاویدان، ص ۱۰

یکدیگر مقارن باشند، مانند مقارنت روح با جسد، یعنی هم‌چون قرین بودن جان با تن که یکی از این دو 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. حاویدان، ص. ۱۱

۲. مسکویه، «پیمان»، به نقل از مسکویه، تعاریب الامم، ترجمه محمد فصیحی، 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، زدوده 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 همه‌سویه 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 آنجا 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 پربینج 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 بازنتاب 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 اخلاقی یونانی و رساله‌های ایرانشهری درباره اخلاق است که مفهوم بنیادین آن سعادت انسانی است. التفات به معنای عنوان نوشته ابوالحسن عامری، برای توضیح جایگاه آن در تداوم اندیشه اخلاقی

۱ درباره ابوالحسن عامری اشاره‌هایی در آدام منس، *تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری*، و نیز جونل کرمز، *احیای فرهنگی در عهد آل بویه*، آمده است. مقدمه احمد عبدالحمید غراب بر *الإعلام بمناب الإسلام*، حالی از فایده بیست، اما مقدمه نویسنده اردبی، سبحان خلیفات، بر رساله، به رغم آگاهی‌های کمابیش سودمند تاریخی، سرنساز از عصبیت عربی از نوع بسیار سخیف آن است و توضیحات مقدمه‌نویس درباره مباحث فلسفی بی‌سطحی‌تر از آن است که حدی گرفت و درباره آن سخنی گفت.

یونانی و ایرانی، گام نخست در تبیین مضمون آن است. ابوالحسن عامری در عنوان نوشته خود دو واژه «سعادت» و «اسعاد» را در کنار یکدیگر آورده است و این امر از سوی اندیشمندان نوآوری چون او، در آغاز عصر زرین فرهنگ ایرانی، فاقد مبنا 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 اندیشه عامری و پیوستگی نظام مفاهیم رساله اوست. عامری، رساله خود را در تداوم سنت اندیشه یونانی - که اخلاق را دیباچه‌ای بر سیاست می‌داند - و اندیشه ایرانی - که اگرچه موشکافی‌های خردورزانة 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 واسطةالعقد درباره عدالت آورده است که نمی‌تواند خواننده آگاه را به مقامی که دفتر پنجم در اخلاق نیکوماخی^۱ ارسطو و المقالة الرابعة در تهذیب الاخلاق^۲ دارد، توجه ندهد. بحث درباره 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.

نکته دیگری که عامری در هماوایی با سنت اندیشه فلسفی عصر زرین 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 جنگی مانند السعادة و الاسعاد که در آن، عبارات و

1. *EN*, V 1129 a sq.

۳. ابوالحسن عامری، السعادة و الاسعاد، ص ۲

۲. تهذیب، ص ۱۳۲ بر بعد

۴. عامری، همانجا، ص ۲۵۲ و بعد

فقراتی از نویسندگان مختلف، دربارهٔ مباحث متنوع به صورتی پراکنده آورده شده و رسالهٔ 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 اندیشهٔ خود و سخنان فرزندان را در معنا برجسته و راه تفسیر فلسفی دیانت را هموار کند.

ابوالحسن گوید: "آنچه جالینوس و غرغوریوس گفته و ارسطوطیلس 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 دربارهٔ 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 خورد و دریافت فرزندان همهٔ اقوام و همهٔ زمان‌ها را برجسته کرده باشد.

ابوالحسن می‌گوید: وصیت‌هایی که در این جا دربارهٔ عمل به تانی و حيله آوردیم، از نظر معنا به یکدیگر نزدیک‌اند. اگر من از مؤلفان بسیاری نقل قول کرده و عین گفتهٔ 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 رسالهٔ پراهمیت الاعلام بمناب الاسلام، همین دو نکته است که به اشاره از کتاب السعادة و الاسعاد او آوردیم. 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

۲ عامری، همان، ص. ۳۲۴

۱ عامری، همان، ص. ۳۲۳

بزرگ سده چهارم می آورد. بدیهی است که دفاع از برتری‌ها یا آنچه عامری «مناقب» اسلام می‌نامد، نه به دین عجایز، 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 پسرزرق و برق و آراسته به معانی و مفاهیمی پیچیده و ساختگی نیست و این همه به این منظور است که نادان مغرور را بفریبند و خیال پرداز 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. پیداست که آنچه به اقتضای عقل و برهان به دست می‌آید، با الزامات دین حق (ما یوجبہ الدین الحق) تضاد و تعارضی نخواهد

۱. ابوالحسن عامری نیشابوری، الاعلام بمناقب الاسلام، متن عربی، ص ۱۸۳. ترجمه فارسی، ص ۵۸. یادآور می‌شویم که در ترجمه فارسی بسیاری از طرایف بحث عامری فوت شده است. جر در یک ففوه، آنچه از این کتاب نقل می‌کسم، با دکتر گمبسی همایی، از ترجمه فارسی آورده شده است. در ارجاعات آتی، شماره صفحات متن عربی و ترجمه فارسی را با نشانه ^۱ از یکدیگر جدا کرده‌ایم.

۲. الاعلام، ص ۱۸۸-۹، ص ۶۲۳.

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 نمی آید.

ایمان باوری راستین و قطعی است و جایگاه آن، نیروی خرد است؛ و کفر عبارت است از پنداری دروغین و غیر قطعی که 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 می آید، به نیروی خرد خویش عرضه کند تا از آفات کذب، امین ماند، اما گاهی انسان از چنین عرضه کردنی، خودداری می ورزد تا مبادا به نقص و کذب سرزنش و نکوهش شود.^۲

پاسخ عامری به حشویان بر چنین پایه ای استوار است و سودی نیز که از آگاهی از علوم فلسفی برای درک احکام دین به دست می آید، از همین جاست، زیرا با تکیه بر علوم فلسفی می توان به حقیقت دین درست آگاه شد و از تقلید امور و سخنان وهم آلود دوری گزید. سود سه گانه ای که از علم به علوم فلسفی به دست می آید، به نظر عامری چنین است :

نخست این که شخص با تسلطی که بر ادراک حقایق موجودات پیدا می کند و با قدرتی که بر تصرف در آنها به دست می آورد، به استكمال فضایل انسانی خو می گیرد. دوم این که از تدبیرهای حکیمانه آفریدگار بزرگ، در آفرینش مخلوقات گوناگون و پی بردن به نظام موجود، در علت ها و معلول و نظم و سامان شگفت و هماهنگی و انتظام بسیار ظریف و حساب شده، تمتع می یابد. سوم این که هر سخنی را که بشنود و با هر مدعایی که روبه رو شود، آن را با میزان دلیل و برهان می سنجد و در نتیجه، از گرفتار شدن در دام

۲. الاعلام، ص. ۱۸۲، ص. ۶۰.

۱. الاعلام، ص. ۱۸۹، ص. ۶۳.

تقلید از مسلک‌های پوچ (التقلید للمذاهب الواهیه) ایمن می‌ماند.^۱
 دریافت ابوالحسن عامری از دیانت که اهل تقلید را با «چارپایی رام‌شده»^۲
 یکی می‌داند، چنان‌که از محتوای کتاب الاعلام بمنافب 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 دربارهٔ فقاہت 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 چگونه؟“ 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 رجال و نحن رجال!)^۳

افزون بر این، به نظر می‌رسد که عامری از نظر ابوحنیفه و پیروان او دربارهٔ
 استصلاح نیز که برای تحول درک سیاسی اسلام اهمیت به سزایی دارد، تأثیر
 پذیرفته باشد. او، به دنبال آن‌چه دربارهٔ 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 طہایعی گوناگون هستند

۲. الاعلام. ص. ۱۳۹.

۱. الاعلام. ص. ۱۸۹. ص. ۶۳.

۳. الاعلام. ص. ۲۲۱-۲. ص. ۸۸.

(ما یصلح به حاله فی معاده و معاشه) و مردم با آن بد 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 (یعود 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 بدانند، 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، ملک و ملت 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 و ویژه هر یک را پیدا کنند، در امر دین نیز اصولی جامع و فراگیر 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، دیانت 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 گزیند.^۳ بلکه باید نه تنها صناعات دیگر را به اهل آنها واگذارد، بلکه در هر فنی نیز به ارباب آن فنون مراجعه کند 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 کرامی 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

۱. الاعلام، ص ۲۲۱، ص ۱۱. ۲. الاعلام، ص ۲۲۳، ص ۱۱.
۳. الاعلام، ص ۲۲۲. ۴. الاعلام، ص ۲۲۳، ص ۱۹.

اشخاص شناخته می‌شود.^۱

تأکید بر اهمیت فقه، به عنوان صناعتی مدنی، در نزد ابوالحسن عامری، به معنای حکومت فقهاتی نیست؛ عامری با همه اهمیت که برای فقه و کلام قائل است - و از این نظر شاید بتوان او را با فارابی مقایسه کرد - و بنابراین، 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 بمناقب الاسلام از یکدیگر تمیز و توضیح داده است.^۲ این که 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»،^۳ 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.^۴

از سخن عامری می‌توان چنین استنباط کرد که به نوعی به جدایی میان دیانت و

۱ الاعلام، ص. ۲۲۴؛ ص. ۸۹
۲ الاعلام، ص. ۱۴۱
۳ الاعلام، ص. ۲۵۴؛ ص. ۱۱۵
۴ الاعلام، ص. ۱۳۹

سیاست، در عین پیوستگی آنها، اعتقاد دارد. پیامبری راستین و پادشاهی فرزانه، موهبتی الهی است و این که در برخی از آیات، به صورت متمایز به انبیاء و ملوک اشاره شده،^۱ دلیل بر این است که 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، چنان که 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 اندیشه شاهی آرمانی ایرانیان باستان حکایت می‌کند. عامری، در این مورد، مانند سیاستنامه نویسان ایرانی، پادشاه را در رأس هرم قدرت سیاسی قرار می‌دهد و رستگاری و گمراهی همهٔ 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.^۲

پادشاه باید به اخلاق نیک آراسته باشد، زیرا او آئینه و سرمشق همهٔ 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 جنبهٔ اخلاقی-مدنی آن توجه دارد و صبغه‌ای ایرانشهری به خود می‌گیرد. در فقراتی که در زیر می‌آوریم، عامری مباحثی از اندیشهٔ 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 آن جا که دین برای حکومت، به منزلهٔ پایه و اساس

۱. ۲۴. دو آیهٔ مورد استناد ابوالحسن عامری عبارت است از «ام بحسدون الناس علی ما اتاهم الله من فضله فقد اتینا آل ابراهیم الكتاب و الحکمة و انبئهم ملکاً عظیماً» (سورهٔ بقره، آیهٔ ۱۲۹)؛ «ادکروا نعمهٔ الله علیکم اذ جعل فیکم انبیاء و جعلکم ملوکاً» (سورهٔ مائده، آیهٔ ۲۰) ۲. الاعلام، ص. ۲۵۳؛ ص. ۱۱۴.

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 سپاس و اجر برخوردار شود. در این امر نیز تردید نمی‌توان کرد که اکتساب درجات بالای سپاس 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 ادیبانی 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 بمناقب 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 ایرانشهری 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

می تواند 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 (مصالح الدارين) 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: "قَوْلِيلٌ لِّلْمَصْلِيْنَ الَّذِيْنَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ، الَّذِيْنَ هُمْ يَرَاوُونَ وَ يَمْنَعُونَ الْمَاعُونَ". 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 (الإمامة) و افتخار خلیفه اللهی در استصلاح امور مرده را خواهد داشت و اگر بد و ناصواب به کار گیرد، مسئول سیاسی مملکت و انده مفتخر به حمل عنوان رهبری است. ناچار، در سیرت خودنامگان (بصفة المتغلبين) درخواهد آمد و ماندن او مایه رسوایی زمانه خواهد بود.^۱ توجه عامری به جنبه های اخلاقی-مدنی دیانت، و تأکیدی که الاعلام سناقب 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 مدیته فاصله می گیرد و دیدگاه او صبغه ای ایرانشهری پیدا می کند که اصلاح اخلاقی را در رأس امور قرار می داد.

بدیهی است که هر کس کمبود ملکات اخلاقی (الثنیات النفسانية) داشته باشد و از کسب آنها، یعنی استصلاح، حفظ و کاربرد آنها،

۱ الاعلام، ص ۲۵۶، ۷-۱۱۶۸ مترجمان فارسی اصطلاح فلسفه، ص ۱۰۰. در حد معادله از وی معنای «پدیده» و بدین ترتیب معنای فضیلت گرفته اند که هیچ یکی از این دو واژه معادل درسی نیست. درباره معنای این واژه سرخانی و پیوند آن - منطبق بر اصطلاح lexis به معنای «ملکه» در زبان 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

کوتاهی ورزد، فاقد ملکات مدنی (القنایات الکذخدايية) خواهد بود و نمی تواند فضایل مدنی را به نحوی بهتر، مانند فی 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.^۱

در رساله هایی که تاکنون از ابوالحسن عامری نیشابوری به دست آمده، 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، می توان گفت که عامری نه تنها از نظر زمانی حلقه واسط میان فارابی و ابن سینا بود، بلکه می توان یا توجه به جایگاه عامری در تاریخ اندیشه سیاسی نیز او را در موضعی میانی قرار داد. عامری، در رساله های خود، طبقه بندی علوم فلسفی را به صورتی که پس از او ابن سینا تدوین کرد و همه فیلسوفان دوره اسلامی تا زمان ملا صدرا، و حتی پس از او، پذیرفتند، نمی آورد. اگرچه ابونصر فارابی بنیادگذار فلسفه در دوره اسلامی و، شاید، مهم ترین فیلسوف این دوره بود، اما با توجه به تحولات آتی تاریخ فلسفه در دوره اسلامی، از بسیاری جهات، می توان ابن سینا را بزرگ ترین و نخستین فیلسوفان دوره اسلامی دانست و هم او منظومه ای چنان منسجم ترتیب داد که تا زمان واپسین فیلسوف بزرگ دوره اسلامی، صدرالدین شیرازی، فلسفه ایرانی در دوره اسلامی، به نوعی، جز بسط وجوه 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 نپرداخته ایم - البته، درباره جایگاه ابن سینا، به عنوان فیلسوف مباحث نظری - اعم از منطق، طبیعیات و الهیات - درست است، هر چند، تکرار می کنیم، 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 می توان

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 این‌جا به اجمال گفته‌ایم که در نخستین سده‌های دوره اسلامی، فیلسوفان، بویژه ابونصر فارابی، با توجه به آنچه از توضیح ارسطو در اخلاق نیکوماخی درباره پیوند اخلاق و سیاست و نظریه سامان‌بخش بودن سیاست دریافته بودند - و البته، به احتمال بسیار، با نظری به اندیشه سیاسی ایرانشهری - التفاتی ویژه به علم مدنی داشتند، صبغه مدنی اخلاق را برجسته می‌کردند و برای علم مدنی نوعی استقلال قائل بودند که آنان را به موضع ارسطو نزدیک می‌کرد. فارابی، با درک درستی که از مشکل پیوند اخلاق و سیاست در نزد ارسطو پیدا کرده بود، در احصاءالعلوم خود از سنتی در طبقه‌بندی علوم - که گفته می‌شود ارسطویی بود، اما چنان‌که خواهیم گفت مشایی و نیز نوافلاطونی است - فاصله گرفت و علم مدنی را در استقلال آن به عنوان علم سامان‌بخش مطرح کرد و فقه و کلام را در زمره علم سیاست قرار داد که با طبقه‌بندی 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 احصاءالعلوم، تقسیم حکمت عملی به سه بخش اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مُدُن 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 می‌نویسد: علم مدنی می‌گویند که 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، به اشتراک آن‌ها را به کار بندند. [علم مدنی] بیان می‌کند که این امر امکان‌پذیر 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 علاقه‌مند 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 درباره 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 دوره 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 دوره 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 دیباچه دانشنامه علایی خود نیز این تقسیم

۱ احصاء، ص. ۱۰۷.

۲ «فلسفه عملی سه قسم است. قسم اول، رفتار مرد با خویشش یا با شخصی معین؛ این قسم را علم اخلاق می‌گویند. قسم دوم، سامان دادن امور نزدیکان؛ این قسم را تدبیر مملکت

فلسفه به نظری و عملی و بخش‌های سه‌گانه هر یک را به اجمال توضیح داده بود، اما کامل‌ترین صورت این تقسیم‌بندی، در رساله‌ای با عنوان فی اقسام العلوم العقلية آمده است که نظر به اهمیتی که دارد، ترجمه کامل فقرات عمده 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 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 التفاتی به آنچه معلم ثانی، در احصاء العلوم، گفته بود، نکردند. 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

می‌نامند. قسم سوم، سازمان دادن کار عموم، این قسم را اداره اجتماع و مدنت و کشور می‌گویند» ابو عبدالله کتاب حواری می، مفاتیح العلوم، ص. ۱۲۸
۱. ابن سینا، فی اقسام العلوم العقلية، مع رسائل، ص. ۱۰۵

او در این دنیا و در آخرت سعادت‌مندانه باشد. کتابی از ارسطو تالیس در اخلاق، این بخش را شامل می‌شود. علم دوم به دومین بخش مربوط می‌شود و از بجرای این علم شخص می‌داند که تدبیر منزل او چگونه باید باشد... تا زندگی منظم و مؤدّی به سعادت به دست آید. علم سوم به سومین بخش مربوط می‌شود و 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 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 مَلک 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

۱. ابن سینا، همان، ص. ۱۰۷-۸. مقایسه شود با سخن مسکویه در رساله ترتیب السعادات: «ابصار فی الجزء العملي هذا العمل بعينه 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 المدن. فعمل [ارسطو] فی کل واحد کتائبا فیما يخص الانسان فی ذاته، فکتابه فی الاخلاق و هو کتاب عظیم جدا کثیر المنافع. علم فیه کیف یناسب الانسان هیئته فاضله و سحیبه محمودة، ینصّر عنها الافعال الجمیلة فالاعمال المرضیة و اما کتبه فی تدبیر المنزل و المدن فلم ینقل الی العربیة الا ما یوجد من کتابة فی تدبیر المدن و هو مقالشان و قد ذکر فی فهرسة کتبه» مسکویه، «ترتیب السعادات»، در هامش رصی الدین خیرسی، مکازم الاخلاق، ص ۲۱۲

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 نظری و عملی، به گونه‌ای که در نزد فیلسوفان اسلامی می‌توان یافت، با روح فلسفه 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 لوکتوم، آندروونیکوس رودسی - در سده نخست پیش از میلاد - بود که ترتیبی برای نوشته‌های بنیادگذار دبستان مشایی مقرر کرد و مفسران فلسفه 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، شالوده بسیاری از طبقه‌بندی‌های آثار ارسطو و البته، تقسیمات درونی اندیشه فلسفی او قرار گرفت و احتمال دارد، همین تدوین آثار، توسط آندروونیکوس، نخست، توسط فرفوروس - که در تدوین رساله‌های افلوپین به آندروونیکوس اقتداء کرد - و نوافلاطونیان مورد استفاده قرار گرفته و آن‌گاه، به اختصار، در «زندگی‌نامه ارسطو»، اثر بظلمیوس افلاطونی آمده باشد که از طریق ترجمه سریانی^۱ به عربی برگردانده شده و در دسترس فیلسوفان دوره 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

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

است.^۱ دیوگنس لائرتیوس که در سده سوم پس از میلاد تذکراتی در آثار و احوال فیلسوفان نام آور نوشت، در شرح حال ارسطو، پس از ذکر عنوان رساله‌های او، خلاصه فلسفه اول معلم را با تقسیم فلسفه آغاز می‌کند که به نظر می‌رسد نشان‌دهنده بیان کاملی است که در ادامه سنت اندروونیکوس به وجود آمده بود. دیوگنس لائرتیوس می‌نویسد:

به تحقیق، نوشته‌های این مرد جز این نیست و این مجموعه را می‌توان به دو گونه فلسفه تقسیم کرد: فلسفه عملی و 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.^۲

تاکنون، برای این تقسیم فلسفه به نظری و عملی - که فیلسوفان دوره اسلامی نیز به تکرار در نوشته‌های خود آورده‌اند - در نوشته‌های شناخته شده ارسطو معادل و قرینه‌ای پیدا نشده است. پژوهشگرانی که به بررسی موشکافانه این مشکل پرداخته‌اند، یادآور شده‌اند که، از سویی، تدوین منظومه فلسفی از ویژگی‌های دوره یونانی مابقی است و، به هر حال، با روح اندیشه فلسفی «سطوی» سازگار نیست.^۳ و، از سوی دیگر، چنان‌که یکی از مفسران اخیر فلسفه ارسطو توضیح داده است، در واقع، اندروونیکوس 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.^۴ در واقع، برای دو اصطلاح «حکمت عملی و نظری» یا به گفته دیوگنس در آثار و احوال فیلسوفان نام آور *ton kata philosophian logon, ton mén praktikon ton de theoretikou* در نوشته‌های ارسطو معادلی نمی‌توان پیدا کرد.^۵ اگرچه ارسطو، تنها یک بار در

1. Bodeüs, op. cit. p. 26.

2. Diogène Laëce, *Vies, doctrines et sentences des philosophes illustres*, V, 28, 1 p. 238. 3. I. Düring, *Aristotele in the ancient biographical tradition*, p. 422.

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

5. Diogène Laëce, op. cit. V, 28.