

رساله مابعدالطبیعه، از فلسفه‌های نظری یا philosophiai theoretikai سخن به میان آورده است،^۱ اما قرینه آن، یعنی اصطلاح philosophia praktiké به معنای «حکمت عملی»، در نوشته‌های ارسطو به کار نرفته است، زیرا چنان‌که مفسران فلسفه ارسطو توضیح داده‌اند، «ارسطو، به خلاف برخی از مشایبان متأخر»، بحث درباره سیاست و اخلاق را «وارد در قلمرو فلسفی صرف نمی‌دانسته و اصطلاح "فلسفه عملی"، با توجه به مبانی فلسفه ارسطویی، دارای تناقض بوده است».^۲ جالب توجه است که ارسطو، مقولات «عملی» و «نظری» را در نوشته‌های خود به عنوان صفتی برای دو وجه خرد - یا logos - اندیشه - یا dianoia - و توانایی دریافت علمی - epistémé - می‌آورد^۳ و نه دو نظام گفتار فلسفی یا logoi.^۴ بدین سان، بحث ارسطو درباره اخلاق و سیاست و پیوند آن دو، به گونه‌ای که در فصل سوم توضیح داده شد، از مباحث «حکمت عملی» ارسطویی نیست و بنابراین، تقسیم‌بندی درونی آن نیز به سه بخش اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مُدُن با توجه به آنچه تا این جا گفته شد، به هیچ وجه نمی‌تواند ارسطویی باشد. اینک، با تکیه بر این توضیح اجمالی، می‌توانیم به فقراتی که بالاتر درباره حکمت عملی از ابن سینا آوردیم، بازگردیم. ابن سینا، در رساله فی اقسام العلوم العقلیة، با ذکر منابع بخش‌های مختلف حکمت عملی توضیحی را که در دانشنامه علایی آورده بود، بسط می‌دهد و راهی را هموار می‌کند که پس از او همه فیلسوفان دوره اسلامی، بویژه خواجه نصیر طوسی در اخلاق ناصری، دنبال خواهند کرد. می‌دانیم که برای همه فیلسوفان دوره اسلامی، کتاب اخلاق نیکوماخی همراه با شرح حکیم نوافلاطونی، فرفور یوس، یگانه منبع بحث در اخلاق یونانی بود، اما، از سویی، از ارسطو، رساله‌ای مستقل در تدبیر منزل، به گونه‌ای که فیلسوفان دوره اسلامی می‌فهمیدند، باقی نمانده بود و، از سوی دیگر، فیلسوفان دوره اسلامی، رساله سیاست ارسطو را - که در زبان عربی ترجمه‌ای از آن وجود نداشت - و اخلاق نیکوماخی، در نظر معلم اول،

1. Aristote, *Métaphysique*, 1026 a 19.

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

3. Bodeüs, op. cit. p. 33.

4. Bodeüs, op. cit. 33-4.

دیباچه‌ای بر آن بود، نمی‌شناختند. ابن سینا در افزودن بخش تدبیر منزل به حکمت عملی مشکل چندانی نداشت، زیرا ترجمه اثری در تدبیر منزل از حکیمی نوفیثاغورثی در دسترس فیلسوفان دوره اسلامی قرار داشت که مضمون آن با توجه به اوضاع و احوال تحریر آن رساله با نظرات فیلسوفان اسلامی سازگار بود. فارابی تحریری با عنوان *السیاسة* از همین رساله عرضه کرده بود^۱ و از این رو، بحثی که مهر تأیید مؤسس فلسفه دوره اسلامی را نیز بر خود داشت، به آسانی، می‌توانست در نظام منسجم حکمت عملی ابن سینا ادغام شود، اما بحث درباره سیاست یا سیاست مڈن مشکلی اساسی‌تر به شمار می‌آمد. ابن سینا، افزون بر کتاب‌های جمهور و نوامیس افلاطون، از دو کتاب دیگر با همین عنوان از ارسطو نام می‌برد که به احتمال بسیار، باید اشاره‌ای به دو تلخیص کتاب‌های یادشده افلاطون بوده باشد که در فهرست‌های قدیمی نوشته‌های ارسطو از آن‌ها نام برده‌اند، اما به هر حال روشن است که ابن سینا، مانند دیگر فیلسوفان دوره اسلامی، رساله سیاست ارسطو را نمی‌شناخته است. تردیدی نیست که عدم انتقال سیاست ارسطو، به تمدن اسلامی، افزون بر عوامل بیرونی، با توجه به الزامات و منطق دوره اسلامی، سببی درونی و اساسی نیز داشته است، زیرا در نظر فیلسوف این دوره، با توجه به شریعتی که پیامبر اسلام از جانب خداوند برقرار کرده بود، بحث در بهترین نظام حکومتی و قوانین آن، به گونه‌ای که ارسطو در سیاست و نیز از دیدگاه متفاوتی افلاطون در جمهور و نوامیس آورده بودند، وجهی نمی‌توانست داشته باشد. بر عکس، از دیدگاه فیلسوفان اسلامی، مسئله اصلی آن بود که قانونی که به صورت شریعت به واضع شریعت از طریق وحی نازل شده بود، فهمیده شود. بدیهی است که با تکیه بر فلسفه و نوشته‌های

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

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

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

ارسطو تفسیر شریعتی الهی ممکن نبود، اما چنان‌که لئو اشتراوس، به درستی، توضیح داده است، تأملات افلاطون درباره «نوامیس» - یا νόμοι - در رساله‌ای با همین عنوان، بویژه در تفسیر نوافلاطونی آن، می‌توانست هم‌چون ابزار مناسبی در اختیار فیلسوفان دوره اسلامی قرار گیرد.^۱

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

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

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

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

دریافتی از فلسفه سیاسی افلاطون با تأکید بر نوامیس و دگرگونی‌هایی اساسی که در دوره یونانی‌مآبی در آن وارد شد، مبنی بر این‌که فیلسوف-پادشاه افلاطون، جز پیامبر نمی‌تواند باشد، راهی در برابر فیلسوفان اسلامی گشود که پی‌آمدهای آن، برای تاریخ تحول اندیشه سیاسی در دوره اسلامی هنوز مورد بررسی قرار نگرفته است.

با توجه به این مقدمات، که به اجمال آوردیم، ابن سینا بحث درباره سیاست را در «الهیات» شفاء وارد کرد و آن را با تأملی درباره نبوت، از دیدگاه فلسفی، مرتبط دانست. سیاست، در نظر ابن سینا، جز از مجرای قانونگذاری برای تأسیس مدینه فاضله، امکان‌پذیر نیست و بارزترین و عالی‌ترین نمونه این قوانین، قانون شریعت، و واضع آن، پیامبر است.^۱ از این‌رو، ابن سینا، ضمن این‌که بحث درباره سیاست را به دو بخش سیاست به معنای دقیق کلمه، یعنی ریاست سیاسی مدینه یا کشور، و نبوت، یعنی بحث درباره تشریح، تقسیم می‌کند، با تأکید بر هماهنگی دیدگاه‌های افلاطون و ارسطو، در این باره، تفسیر ویژه‌ای از دو کتاب جمهور و نوامیس افلاطون عرضه می‌کند و دو کتاب، با همان عنوان‌ها، به ارسطو نسبت می‌دهد که چنان‌که گفتیم احتمال دارد از آثار جوانی ارسطو و خلاصه‌ای از دو کتاب افلاطون بوده باشد. وانگهی، ابن سینا کوشش می‌کند توجیهی برای هماهنگی میان ضرورت تشریح اسلامی و تأسیس و اداره مدینه پیدا کند. هرچند که با توجه به شیوه استدلال او، در مقاله دهم از «الهیات» شفاء، چنان‌که پس از او ابن خلدون اشاره خواهد کرد، اثبات پیوند و هماهنگی میان نبوت و سیاست، چندان موجه به نظر نمی‌رسد.

معلوم است که انسان از این حیث از سایر حیوانات متمایز است که معاش او، در صورتی که تنها بوده و، بدون این‌که یاری‌کننده‌ای برای تأمین نیازهای ضروری او وجود داشته باشد، بخواهد به تنهایی به تدبیر امور خود بپردازد، به خوبی تأمین نمی‌شود. پس، باید فرد دیگری از نوع خود او، در این راه او را یاری رساند،

۱. F. J. Rosenthal, *Political thought in medieval Islam*, p. 147.

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

۱ اس سینا، الشفاء، «الالهیات»، ص ۲-۴۲۱.

آنچه در ادامه توضیح ضرورت نبوت و شریعت الهی، که به نظر می‌رسد، به طور عمده، تفسیری اسلامی از نوامیس افلاطون است، می‌آید، مطالبی است که از جمهور افلاطون، در برخی تدابیر مربوط به تأسیس مدینه مطلوب، برگرفته شده است. ابن سینا، در توضیح نبوت، تنها به نوامیس توجه دارد که با توجه به تفسیرهای نوافلاطونی آن می‌تواند با بحث نبوت، در دریافت اسلامی آن، سازگار باشد در حالی که تأسیس مدینه و تدابیر مربوط به اداره آن، بیش از آن که با توجه به مبانی شریعت اسلامی و به طریق اولی با تکیه بر تجربه عملی یا نظریه ایرانی سیاست طرح شده باشد، ناظر بر جمهور افلاطون است. تقسیم جامعه به سه طبقه مدیران، پاسداران و اهل حرف،^۱ ضرورت تعیین شغلی برای هر یک از افراد جامعه، مخالفت با بیکاری، تأکید بر ضرورت تنظیم قواعد ازدواج به عنوان یکی از تدابیر اساسی و تفصیل بحث در این باره، در فصل چهارم از مقاله دهم «الهیات» شفاء، مبین تأثیر ژرف جمهور بر ابن سیناست.^۲ ابن سینا، افزون بر فلسفه سیاسی افلاطون، از جریان‌های دیگر اندیشه نیز تأثیر پذیرفته و در تدوین اندیشه سیاسی خود از آنها بهره جسته است، هرچند که توضیح این تأثیرپذیری همیشه آسان نیست. اندیشه سیاسی ابن سینا، در اجمال آن، چنان که از فقره‌ای که در زیر می‌آوریم، می‌توان دریافت، خالی از ابهام‌هایی جدی نیست و آنچه در واپسین فصل «الهیات» شفاء درباره خلافت و امامت آمده، مبین همین ابهام‌ها در توضیح منشأ و سرشت قدرت سیاسی است.

بر قانونگذار است که اطاعت از جانشین خود را واجب کند. نصب خلیفه یا از سوی قانونگذار انجام می‌گیرد و یا با اجماع ریش سفیدان (با جماع من اهل السابقة)، به گونه‌ای که آنان، در حضور جمهور مردم، گواهی دهند که قدرت سیاسی، تنها به شخص مورد نظر تعلق دارد و هم او دارای عقل سلیم و فضایل اخلاقی، از قبیل شجاعت، عفت و حسن تدبیر بوده و بیش از هر شخص دیگری با شریعت آشنایی دارد. این گواهی ریش سفیدان، باید آشکارا در برابر جمهور مردم و

۱ ابن سینا، همان، ص. ۴۴۷.

۲ ابن سینا، همان، ص. ۴۴۷-۵۱.

به اتفاق رأی اعلام شود. نیز بر قانونگذار است که بر ریش سفیدان معلوم کند که اگر آنان، دستخوش اختلاف رأی بوده و با پیروی از هوی و هوس، با یکدیگر به نزاع پردازند و کسی را به خلافت انتخاب کنند که اهل فضیلت نیست، به خداوند کفر ورزیده‌اند. نصب خلیفه، از طریق نصّ به صواب نزدیک‌تر است، زیرا این امر، اختلاف و نفاق به دنبال نمی‌آورد. نیز باید که در قانون ذکر شود که هر کس به مال یا به قهر بر خلیفه خروج کند، مبارزه با او و کشتن او، بر همگان لازم خواهد بود. اگر مردم بتوانند به این امر مباشرت کنند، اما از آن ابا نمایند، آنان مرتکب گناه شده و به خدا کفر ورزیده‌اند و لازم است که در قانون ذکر شود که پس از ایمان به پیامبر اکرم، هیچ امری، بیشتر از کشتار این جبار، انسان را به خدا نزدیک نمی‌کند.^۱

ابن سینا، چنان‌که از فقره بالا برمی‌آید و اختصار بحث سیاسی وی در واپسین فصل‌های الهیات شفاء نیز مؤید همین امر است، اهمیت چندانی به بحث سیاسی، به گونه‌ای که در دوره اسلامی با فارابی آغاز شده بود، نمی‌دهد. بحث درباره امام یا خلیفه‌ای که، در بهترین حالت، از طریق نصّ و از سوی صاحب شریعت انتخاب می‌شود، در واقع، بیش از آنچه ابن سینا در این باره سخن گفته است، تفصیل چندانی نمی‌طلبد. به نظر نمی‌رسد که ابن سینا - که رساله‌هایی مستقل، درباره اخلاق و تدبیر منزل نوشته بود - با توجه به طبیعت دوره اسلامی و با تکیه بر تفسیر شیعی - فلسفی ویژه‌ای که او از دیانت داشت، بحث مستقلی درباره سیاست را ضروری دانسته باشد و به همین دلیل، اندیشه سیاسی ابن سینا - به معنای رایج اندیشه سیاسی - نمی‌تواند وجود داشته باشد. به سخن دیگر، اندیشه سیاسی ابن سینا، اندیشه‌ای عدمی و مبین امتناع تدوین اندیشه سیاسی بر شالوده الهیاتی است که خود او بسط داده بود. ابن سینا، سیاست را به بحثی فرعی از نبوت تبدیل و بحث نبوت را به عنوان یکی از

مباحث الهیات طرح کرد، اما ابن سینا به این تعارض بنیادین - که خود یکی از تعارض‌ها و ابهام‌های فلسفه او بود - توجهی نداشت که چگونه پراهمیت‌ترین بحث حکمت عملی می‌تواند در نظری‌ترین بخش حکمت نظری، یعنی الهیات، مطرح شود. گفتیم که ابن سینا، در رساله فی اقسام العلوم العقلیة، بی‌آن‌که بتواند مشکلی را مورد توجه قرار دهد که فیلسوفان یونانی، در پیوند فلسفه و سیاست مطرح کرده بودند، بر تمایز و جدایی میان دو وجه حکمت تأکید کرد و به همین سبب حکمت عملی را در بن‌بست الهیات دوره اسلامی و بیشتر از آن در سرایش هبوط راند. با ابن سینا، استقلال بحث سیاسی از میان رفت و اندیشه فلسفی در ایران نتوانست خود را از سیطره الهیات، به گونه‌ای که با ابن سینا تدوین شد، رها کند و قلمروهایی غیر از وجود مطلق را مورد توجه و تأمل قرار دهد. از این دیدگاه، به نظر ما، دوره شکوفایی فلسفه سیاسی در ایران، با مرگ ابن سینا به پایان رسید و در این دوره تنها فارابی و تا حدی فیلسوفانی هم‌چون ابوالحسن عامری نیشابوری و مسکویه رازی بودند که توانستند گام‌هایی در جهت طرح پرسش‌های بنیادین زمان خود و زندگی اجتماعی و سیاسی بردارند و این پرسش‌ها را در درون منظومه‌ای از اندیشه فلسفی بسط دهند؛ اما به هر حال، این دوره کوتاه، دولت مستعجل بود و با مرگ ابن سینا، هزاره‌ای آغاز شد که هزاره زوال اندیشه سیاسی و بدیهه‌پردازی در عمل سیاسی بود و نمی‌توانست سده‌هایی هبوط‌گریزناپذیر به دنبال نداشته باشد.

بخش سوم

زوال اندیشه سیاسی در ایران

www>KerobFarsi.com

[www>KetabFarsi.com](http://www.KetabFarsi.com)

فصل هشتم

خواجه نصیر طوسی و تدوین نظام حکمت عملی

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

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

تاریخ‌نویسان در سوانح احوال خواجه نصیر طوسی و پیوندهای ناروشن او با مغولان روایت‌های گوناگون و پرتعارض بسیار آورده و موافقان و مخالفان خواجه از سر مهر و کین، سخنان فراوانی گفته‌اند که مجال باز گفتن آن سخنان، در این جا، فراهم نیست. در این‌که خواجه، چه نقشی در زندگی سیاسی زمانه خود و بویژه در سقوط فرمانروایی اسماعیلیان و زوال دولت خلافت ایفاء کرده است، جای آن دارد که در فصلی از تاریخ اندیشه سیاسی در ایران و در پیوند با مسائل عمومی تحول اندیشه از عصر زرین فرهنگ ایران به دوره مغول، پژوهشی اساسی صورت گیرد. این بخش از تاریخ اندیشه و نیز تاریخ دنیای اسلام و تنش‌ها و کشمکش‌های درونی آن، پیکارهای صد و هفتاد ساله پادشاهی اسماعیلیان نزاری با چیرگی خلافت بغداد و همراهی نظریه پرداز بزرگ شیعی، خواجه نصیر طوسی، با مغولان و ترغیب اینان به پایان بخشیدن به کار خلافت پانصد ساله عباسیان و نیز فرمانروایی اسماعیلیان و دعوت جدید، از عمده‌ترین مباحث تاریخ و تاریخ اندیشه در این دوره است که تاکنون، به دور از تعصبات و جدای از موضع‌گیری‌های مهرآمیز و کینه‌توزانه تاریخ‌نویسان اهل سنت و راویان شیعی مذهب، موضوع پژوهشی جدی قرار نگرفته است.^۱ به هر حال، جالب

۱ متأسفانه در این باره هنوز تحقیق تاریخی مهمی صورت نگرفته است. ده تألیف فارسی زیر نوشته‌هایی فاقد اهمیت‌اند: محمد مدرس رضوی، احوال و آثار خواجه نصیر طوسی؛ محمد مدرس رحمانی، سرگذشت و عقاید فلسفی خواجه نصیر طوسی.

توجه است که فیلسوف و اندیشمند اخلاقی بزرگ و شخصیت پیچیده‌ای مانند خواجه نصیر طوسی، در آغاز، در قلعه قهستان، به خدمت شیعیان اسماعیلی درآمد و به یکی از نظریه‌پردازان بلندپایه آنان تبدیل شد، اما هم‌او، چنان‌که از تاریخ‌ها برمی‌آید، در مقام نظریه‌پردازی اسماعیلیان، در خدمت ناصرالدین، محتشم اسماعیلیان، و در حصار قلعه قهستان، زمانی که روزگار مساعدی می‌یافت، به توطئه‌ای نیز دست می‌یازید تا به خدمت خلیفه عباسی باریابد و با افشای توطئه از سوی وزیر خلیفه، که او نیز مردی شیعی بود، و پیوستن خواجه به خدمت خلیفه را تهدیدی به مقام خود تلقی می‌کرد، توطئه نافرجام، بیشتر از آن‌که سبب‌ساز باشد، سبب‌سوز شد و خواجه از چاله قهستان به چاه قلعه کهن‌دز و الموت فروافتاد.^۱ در چنین شرایطی، طبیعی است که خواجه از فروپاشی دستگاه دعوت جدید به دست هلاکو خان مغول، استقبال کرده و تا جایی که می‌توانست زمینه آن را فراهم کرده باشد. خواجه، در خدمت خان مغول و همراه با او، اگر نه همدل، فاصله دردناک و غرقه به خون میان قلعه‌های متلاشی اسماعیلیان تا بصره و بغداد را، که ناهمواری‌هایی فراهم آمده از پشته‌های پیکرهای کروژکروور زن و کودک از دم تیغ آبداده مغولان گذشته، داشت، پیمود و در رایزنی با مغولان و عرضه کردن رهنمودهایی هم‌چون جواز تمدمالی خلیفه مدعی زعامت مسلمانان به دست هلاکویی که ملحد به شمار می‌آمد، ابایی نداشت - امری که برای وجدان مسلمان سده هفتم هجری به هیچ وجه توجیهی نمی‌توانست داشته باشد. یکی از نویسندگان شرح حال خواجه در توجیه این عمل او می‌نویسد که «باید این نکته را متوجه بود که چنان‌که این امر از نظر یک نفر سنی متعصب، ذنب لایغفر است، از نظر یک نفر شیعی مذهب که به مسئله خلافت معتقد نیست و خاندان آل عباس را غاصب حق آل محمد می‌داند، نه این‌که گناه نیست، بلکه تقرب به یزدان و احراز اجر و ثواب است. و خواجه طوسی مردی شیعی مذهب بوده و مبادرت به این عمل را تکلیف شرعی و

۱ رشیدالدین فضل‌الله همدانی، جامع‌التواریخ، به کوشش بهمن کریمی، ج. دوم، ص. ۶۹۶ و بعد؛ نیز و صاف‌انحصره، تاریخ و صاف، ج. اول، ص. ۳۰، و...

وظیفه مذهبی خود می دانسته است»^۱ اما این سخن بیشتر از آنکه از توضیحی درباره نظر خواجه نسبت به خلافت برآمده باشد، ریشه در دریافتی جدید از مناسبات سیاسی دارد و باید به دقت مورد ارزیابی قرار گیرد.

بدیهی است که بحث بر سر رفتار خواجه نصیر و داوری کارهای او نیست. خواجه یکی از بزرگ‌ترین فیلسوفان و دانشمندان و نیز از بلندآوازه‌ترین کارگزاران حکومتی دوره‌ای از تاریخ ایران است. از این‌رو، تجلیل هواداران شیعی خواجه و مخالفت‌های ستیزه‌جویانه نویسندگانی از اهل سنت و جماعت از او، امروز، تنها از نظر تاریخ کلام جالب توجه است. بنابراین، داوری درباره مقام خواجه و نظرات کلامی او از دیدگاه تاریخ علم کلام در تمدن اسلامی را نباید به داوری درباره رفتار خواجه تعمیم داد. داوری درباره رفتار خواجه، به عنوان عمل اجتماعی و سیاسی یکی از برجسته‌ترین متکلمان و شارحان فلسفه در دوره اسلامی ایران، بیشتر از آنکه صرف داوری درباره رفتار فردی بوده باشد، بحثی درباره نسبت عمل و نظر در دوره‌ای از تاریخ ایران است که با یورش مغولان آغاز شد. قصد ما، در این مختصر، داوری در رفتار سیاسی خواجه نیست، بویژه این‌که آگاهی و دانسته‌های ما به گزارش‌های مهرآمیز و کینه‌توزانه تاریخ‌نویسانی محدود می‌شود که در درستی بنیاد نوشته‌های آنان تردیدهای بسیار می‌توان روا داشت. البته، حتی اگر می‌توانستیم آگاهی دقیق و درستی از آنچه به واقع بر خواجه گذشته است، به دست آوریم، می‌بایست از چنین داوری خودداری می‌کردیم، زیرا زمانه خواجه، با همه ویژگی‌های آن، برای همیشه، به سر آمده است، اما خواجه نصیر طوسی، جدای از شخصیت فردی، در دوره‌ای از تاریخ ایران، منش و رفتاری عام و یا دست‌کم قابل تعمیم داشته است و در بررسی دیدگاه‌های نظری خواجه نمی‌توان این وجه از رفتار خواجه را نادیده گرفت. تردیدی نیست که اگر خواجه تنها وزیری در سیرت اهل سیاست می‌بود، لازم می‌بایست رفتار و منش او را به محک معیارهای سیاسی می‌زدیم و با ضابطه‌های اخلاق سیاسی می‌سنجیدیم، اما خواجه، افزون بر این‌که یکی از

برجسته‌ترین نظریه‌پردازان مذهب تشیع بود، مهم‌ترین رساله اخلاق فلسفی دوره اسلامی، یا به سخن دیگر، رایج‌ترین و پرآوازه‌ترین کتاب در حکمت عملی، را نیز تدوین کرده است. پرسش اساسی این است که سوانح زندگی سیاسی خواجه نصیر با جایگاه بلند مردی که بر تارک تاریخ علم و دانش و بویژه «مدیریت علمی» ایرانی می‌درخشد، چه نسبتی دارد؟

دامنه این پرسش بنیادین را نمی‌توان تنها به مورد خواجه نصیر طوسی محدود کرد. رساله‌های خواجه را نیز مانند همه نوشته‌های دوران قدیم می‌توان از دیدگاه‌های متفاوت تفسیر کرد و با تکیه بر برخی از فقرات این رساله‌ها از موضع خواجه دفاع یا از او انتقاد کرد. برخی از مفسران نوشته‌های خواجه به چنین کوششی دست زده‌اند، اما به نظر نمی‌رسد که رفتار شخصیت پیچیده‌ای مانند خواجه را بتوان جدای از تاریخ نسبت عمل و نظر در سده‌های متأخر دوره اسلامی مورد بررسی قرار داد. از این‌رو، معنای رفتار خواجه و برخی از فقرات مهم اخلاق ناصری را - که بر حسب معمول، نظر مفسران رساله‌های خواجه را جلب نکرده است - ناچار، باید در متن عمومی دگرگونی‌های اندیشه در سده‌هایی از تاریخ دوره اسلامی مورد بررسی قرار داد که شکاف میان عمل و نظر ژرفای بی‌سابقه‌ای پیدا کرده بود و چنان‌که پایین‌تر خواهیم گفت خواجه یکی از نخستین نویسندگانی بود که اشاره‌ای به این مطلب کرده است. این مشکل، اگر بتوان بیان درست و کمابیش دقیقی از آن عرضه کنیم، می‌تواند پرتوی بر یکی از پیچیدگی‌های تاریخ اندیشه سیاسی در دوره اسلامی ایران بیندازد. با یورش مغولان، نظریه تعادل شرع و عقل - که در عصر زرین فرهنگ ایران بر پایه استقلال مبنای عقل تدوین شده بود - جای خود را به ترکیبی از طریقت و شریعت داد و در غیاب ضابطه عقل رخنه‌ای در هماهنگی وجوه متنوع اندیشه در ایران افتاد. در فصل‌های دیگر این دفتر، با اندک تفصیلی، به این مباحث اشاره کرده‌ایم، اما از باب طرح پرسش باید بگوییم که از پی آمده‌های از میان رفتن ضابطه عقلی و این‌که، بویژه در دوره‌ای که به دنبال یورش مغولان آغاز شد، ضابطه شرع شرعی جانشین استقلال مبنای عقل شد، پدیدار شدن

تنش‌هایی در نظام فکری بود که رفع آن تنش‌ها با امکانات ترکیب شریعت-طریقت عملی نبود. بدین سان، دوره‌ای در تاریخ اندیشه در ایران آغاز شد که ژرف‌تر شدن شکاف میان عمل و نظر و بی‌معنا شدن بسیاری از وجوه اندیشه را می‌توان از مهم‌ترین پی‌آمدهای آن دانست. چنین می‌نماید که خواجه نصیر طوسی یکی از پرآوازه‌ترین نمایندگان فکری این دوره بود که، با تدوین رساله‌هایی با مبانی نظری گوناگونی در اخلاق، در قلمرو «حکمت عملی»، پایان دوره تعادلی که در زیر لوای عقل ایجاد شده بود، اعلام کرد، اما این نکته درباره دیدگاه‌های نظری خواجه جالب توجه است که اگرچه او، به گونه‌ای که پایین‌تر از اخلاق ناصری خواهیم آورد، به شکاف میان نظر و عمل، در محدوده «حکمت عملی» یونانی، التفات پیدا کرده بود، ولی به هر حال، توضیح منطق حکمت عملی نظری با مبانی نظری خواجه امکان‌پذیر نبود. توضیح معنای رفتار خواجه در سیاست عملی و منطق شکاف نظر و عمل نیازمند نظریه‌ای درباره دگرگونی‌های تاریخ اندیشه در ایران است و بدیهی است که تدوین چنین نظریه‌ای از محدوده صرف موافقت و مخالفت با او و تبعات ادبی-تاریخی مرسوم ایران‌شناسی بسی فراتر می‌رود.

در «مقدمه قدیم» اخلاق ناصری، خواجه در بیان چگونگی تحریر کتاب می‌گوید که در حضرت بزرگوار شهریار کامکار، ناصرالحق و الدین، خسرو جهان، شهریار، محتشم قهستان، ذکری از کتاب تهذیب الاخلاق استاد فاضل و حکیم کامل، ابوعلی مسکویه می‌رفت که «تهذیب اخلاق ساخته است و سیاحت آن بر ایراد بلیغ‌ترین اشاراتی در فصیح‌ترین عبارتی پرداخته ...»^۱ خواجه در ادامه سخن خود می‌نویسد:

بر لفظ گهربار، با این بنده هوادار، خطاب رفت که این کتاب نفیس را به تبدیل کسوت الفاظ و نقل از زبان تازی با زبان پارسی تجدید ذکری باید کرد. چه اگر اهل روزگار که بیشتر از حلیت ادب خالی‌اند، از مطالعه جواهر معانی چنان دفتری به زینت فضیلتی

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

حالی شوند، احیای چیزی بُوَد، هر چه تمام تر.^۱

خواجه، به دو دلیل، از امثال فرمان شهریار خودداری می‌کند و در توضیح عذر خود می‌افزاید که، از سویی، مسکویه رازی در رساله خود معانی شریف را چنان هنرمندانه در جامه الفاظ لطیف پوشانده است که ارباب خرد جدا کردن این از آن را که عین مسخ معنا و کلام است، طیره عقل خواهند دانست: ترجمه تهذیب الاخلاق از عربی به فارسی تبدیل قبایی به لباس عبارتی واهی است که مسکویه بر بالای معانی اخلاق دوخته و این عرض خود بردنی بیش نیست، زیرا معانی بدان شریف، از الفاظی بدان لطیفی که گویی قبایی است بر بالای آن دوخته، سلخ کردن و در لباس عبارتی واهی نسخ کردن، عین مسخ کردن بُوَد و هر صاحب طبع که بر آن وقوف یابد، از عیب جویی و غیب‌گویی، مصون نماند.^۲

دیگر این که تهذیب الاخلاق، چنان که از عنوان آن بر می‌آید، رساله‌ای در اخلاق است و در آن رساله به دو باب از باب‌های سه‌گانه حکمت عملی اشاره شده است. از آن جا که با گذشت زمان، حکمت عملی به فراموشی سپرده شده است، ترجمه رساله مسکویه کافی نخواهد بود و باید، با افزودن دو باب دیگر، در تدبیر منزل و سیاست مُدُن، به ترجمه فارسی رساله مسکویه، کتابی جامع در حکمت عملی تدوین شود. خواجه می‌نویسد که اگرچه تهذیب الاخلاق

مشمول بر شریف‌ترین بابی است از ابواب حکمت عملی، اما از دو قسم دیگر خالی است، یعنی از حکمت مدنی و حکمت منزلی، و تجدید مراسم این دو رکن نیز که به امتداد روزگار اندراس یافته است، مهم است و بر مقتضای قضیه گذشته، واجب و لازم؛ پس، اولی آن که ذمه، به عهده ترجمه این کتاب مرهون نباشد و تقلد طاعت را به قدر استطاعت، مختصری در شرح تمامی اقسام حکمت عملی، بر سبیل ابتداء، نه شیوه ملازمت اقتداء، چنان که مضمون قسمتی که بر حکمت خلقی مشتمل خواهد بود، خلاصه معانی کتاب

۱ همان جا. ۲ نصیر طوسی، همان، ص ۲۴-۵

استاد ابوعلی مسکویه را شامل بود، مرتب کرده آید و در قسم دیگر از اقوال و آراء دیگر حکما مناسب فن اول، منطقی تقریر داده آید.^۱

خواجه نصیر طوسی، در ادامه سنت ابن سینایی، طرحی را که او برای حکمت عملی، درافکننده بود، ضمن این که به زبان پارسی، تجدید ذکری از کتاب استاد ابوعلی مسکویه می کند، با تکمیل طرح ابن سینا، در حکمت عملی، تجدید مراسم دو رکن دیگر حکمت عملی را نیز که به امتداد روزگار اندراس یافته بوده است، وجهه همت خویش قرار می دهد و این امر را، چنان که خود تأکید می کند، «بر سبیل ابتداء» انجام می دهد و نه «شیوه ملازمت اقتداء»، یعنی این که خواجه در تدوین رساله‌ای در حکمت عملی نه به تقلید از حکمای پیشین، بلکه «بر سبیل ابتداء» عمل کرده است تا کتابی جامع همه باب‌های حکمت عملی و شامل سخنان فیلسوفان در اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مۇدن تحریر کند. این ادعای خواجه را باید از نزدیک مورد بررسی قرار داد، زیرا تجدید مراسم حکمت عملی، «بر سبیل ابتداء»، از سوی خواجه نصیر، تنها به یک معنا درست می نماید و این نکته باید به درستی درک شود تا جایگاه او در مجموعه تحول حکمت عملی روشن شود. ادعای خواجه از این نظر درست است که او، نخستین بار، طرح ابن سینا در حکمت عملی را در رساله‌ای مستقل بسط می دهد، اما هم او، در تکمیل این طرح، از موادی سود می جوید که، به طور عمده، به میراث اندیشه فلسفی یونانی تعلق دارد. به سخن دیگر، خواجه تنها در تکمیل طرح ابن سینا «بر سبیل ابتداء» عمل می کند، در حالی که در اقدام ابتکاری خود در بسط طرح حکمت عملی «شیوه ملازمت اقتداء» به پیشینیان را در پیش گرفته و سخنان آنان را نقل کرده است؛ به اجمال، می توان گفت که ادعای عدم تقلید، از سوی خواجه، تنها در محدوده بسط طرح ابن سینا و تکمیل تهذیب الاخلاق مسکویه رازی درست است و گر نه، چنان که از بیان خود خواجه نیز خواهیم آورد، همه حکمت عملی خواجه، در بهترین حالت، تقلیدی از آراء فیلسوفان پیشین است که، پایین تر، درباره پی آمدهای این تقلید در تحول

حکمت عملی بحث خواهیم کرد.

اگر خواجه نصیر طوسی، با این دیباچه کوتاه، به عنوان فیلسوفی اخلاقی، به جمع و تدوین کتابی در اخلاق پرداخته بود، می توانست جایی در تاریخ حکمت عملی داشته باشد، اما بدیهی است که جایگاه او در این تاریخ چندان پراهمیت نمی بود. جایگاه خواجه، در تاریخ حکمت عملی، از این حیث، پراهمیت است که در واقع، اخلاق ناصری، خاستگاه بی معنا شدن حکمت عملی است، هم چنان که رفتار سیاسی و نیز اندیشه او سرآغاز تثبیت نظری جدایی نظر و عمل در دوره اسلامی است. فقرات نقل شده در بالا را از مقدمه قدیم اخلاق ناصری، آوردیم که خود خواجه آن را در مقدمه نسخه ای که پس از فروپاشی دستگاه اسماعیلیان الموت برای تقدیم اخلاق ناصری به هلاکو خان تنظیم کرده، نیاورده است. خواجه نصیر، پس از سقوط دولت اسماعیلیان، مقدمه کتاب را نو و به اسم پادشاه عالم، هلاکو، کرد و در همان جا، ماجرای پنهان تحریر کتاب اخلاق ناصری را به عیان بازگفت:

تحریر این کتاب، که موسوم است به اخلاق ناصری، در وقتی اتفاق افتاد که [محرّر آن] به سبب تقلب روزگار، جلای وطن، بر سبیل اضطرار، اختیار کرده بود و دست تقدیر او را به مقام خطه قهستان پای بند گردانیده، و چون آن جا، به سببی که در صدر کتاب مسطور است، در این تألیف شروع پیوست ... جهت استخلاص نفس و غرض، از وضع دیباچه بر صیغتی موافق عادت آن جماعت، در ثنا و اطرای سادات و کبرای ایشان — و اگرچه آن سیاق مخالف عقیدت و مباین طریقت اهل شریعت و سنت است — چاره نبود، به این علت، کتاب را خطبه بر وجه مذکور ساخته شد.^۱

در این فقره، خواجه با اعراض از گذشته اسماعیلی خود، به بهانه این که به سبب تقلب روزگار، جلای وطن اختیار کرده بوده است، تعلق خاطر خود به تشیع امامی را نیز به سکوت برگزار کرده و این بار، شاید، از بد حادثه و به سبب این که

تکلیف دیانت رسمی، با آغاز کار مغولان در ایران، هنوز روشن نشده بود، در نهایت ابهام، از «طریقت اهل شریعت و سنت» سخن به میان می‌آورد تا دیدگاه کلامی و مذهب مختار خود را آشکار نکرده باشد. پیش از این، خواجه، در رساله کوتاهی با عنوان «نموداری از صورت اعتقاد و شمه‌ای از شرح حال خود که بر رأی حقیقت‌نمای مجلس عالی سلطان‌الدعاة و الوزراء دام‌عالیاً» عرضه داشته بود تا آن بارگاه معلمی که منبع افادات اسرار حکمت و مظهر انوار رأفت است، تشریف ارشاد و تنبیه بر صواب و خطا و استقامت و انحراف به قدر استعداد [آن] بنده کمترین، ارزانی فرمایند و به آن چه صلاح کار او، اقتضاء کند، دیناً و دنیاً اشارات رساند،^۱

به تفصیل گفته بود که چون، پس از فراغت از تحصیل علم کلام، «جز معرفت احوال از باب مقالات، فایده‌ای دیگر نیافت، از آن نفور شد» و به حکمت پرداخت و آن را علمی شریف و بسیار فایده یافت.^۲ به نظر خواجه علم کلام فایده‌ای جز آگاهی از سخنان متعارض و متناقض متکلمان نداشت. در حالی که اهل حکمت اهل رأی بودند و مقتضای عقل را مبنای امور می‌دانستند، ویژگی اهل حکمت، در نزد خواجه آن بود که

عقل را در معرفت حقایق، بجالی خاص می‌دهند و بر تقلید وضعی معین، اجبار نمی‌کنند، بل بنای مذهب، بر مقتضای عقل می‌نهند، در اکثر احوال الی ما شاء الله.^۳

خواجه می‌افزاید که پس از تأمل بسیار در حکمت و غور در سخنان فیلسوفان، دل او بر

مقالات ایشان قرار نگرفت و قواعد اهل حکمت را در معرفت حق و علم مبدأ و معاد ناستوار یافت، چه عقل از احاطه به واهب عقل و مبادی قاصر است و ایشان چون به نظر و عقل خود مغرورند، در آن وادی خطا می‌کنند و بر حسب ظنون و خوش آمد، عقل را در

۱. خواجه نصیر طوسی، مجموعه رسائل، ص. ۳۶.
 ۲. نصیر طوسی، همان، ص. ۳۹. ۳. همان جا.

معرفت آن چه نه در حدّ اوست استعمال می کنند.^۱

از آن جا که خواجه در این شرح حال خود نوشت آورده، به اسانی می توان دریافت که گرایش او به اسماعیلیان و این که توانسته است، رساله‌هایی در بیان اندیشه اسماعیلی تحریر کند، از موضع نقادانه وی در باب عقل و این اندیشه بنیادین برمی خیزد. در دوره‌ای از زندگی خود، خواجه نصیر نیز مانند همه اهل باطن پای چوبین استدلال را در معرفت حق و علم مبدأ و معاد سخت بی تمکین می دانست. عقل، پیوسته، از احاطه به واهب عقل قاصر خواهد بود. در حالی که اهل تاویل و تعلیم اسماعیلی، به درستی، گفته‌اند که «بی تعلیم معلّمی و اِکمال مکملی به حق رسیدن، ممکن نیست».^۲ البته، این موضع‌گیری، در باب عقل و اهل حکمت، منحصر به خواجه نصیر طوسی نیست، بلکه درک فلسفه یونانی، با توجه به تفسیر نوافلاطونی آن و سیطره اندیشه عرفانی و چیرگی خردستیزی آن، با خردگرایی فلسفه یونانی، بویژه، همزمان با یورش مغولان و آغاز دوره انحطاط دانش‌های عقلی، راه را بر چنین نتیجه‌گیری هموار کرده بود.

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

به حکم آن که مضمون کتاب، مشتمل بر فنی از فنون حکمت است و به موافقت و مخالفت مذهبی و نحلتی، تعلق ندارد، طلاب فواید را با اختلاف عقاید به مطالعه آن رغبت افتاد و نسخه‌های بسیار از آن کتاب در میان مردم منتشر گشت. بعد از آن، چون لطف کردگار،

۱. نصیر طوسی، همان، ص. ۴۰. ۲. همان‌جا

جَلَّتْ اسماؤه، به واسطه عنایت پادشاه روزگار، عَمَّتْ معدلته، این بنده سپاس دار را از آن مقام نامحمود، مخرجی کرامت کرد، چنان یافت که جمعی از اعیان افاضل و ارباب فضایل این کتاب را به شرف مطالعه خود، مشرف گردانیده بودند و نظر رضای ایشان، رقم ارتضاء بر آن کشیده، خواست که دیباچه کتاب را که بر سیاقی غیر مرضی بود، بدل گرداند تا از وصمت آن که کسی به انکار و تغییر مبادرت نماید، پیش از وقوف بر حقیقت حال و ضرورتی که باعث بوده بر آن مقال، بی ملاحظه معنی لَعْلَ لَهُ عُدْرًا و اَنْتَ تَلُومُ خِصَالی ماند. پس، به موجب این اندیشه، این دیباچه، بدل آن تصدیر کرد. اگر ارباب نُسُخ که بر این کلمات، واقف شوند، مُفْتَحِ کتاب را با این طرز کنند، به صواب نزدیک تر باشد.^۱

آنچه خواجه در توجیه تبدیل مقدمه اخلاق ناصری می گوید، و این که کسانی از اهل تحقیق در فلسفه دوره اسلامی، برحسب عادت، بی هیچ توجهی، اساس این استدلال را بدیهی تصور کرده اند، باید از نزدیک مورد تأمل و بررسی قرار داد. آنچه درباره دریافت ارسطو از اخلاق و سیاست در فصل های پیشین آورده شد، می تواند ما را در درک درست جایگاه اخلاق و سیاست در نزد فیلسوفان یونانی و بسط اندیشه یونانی در دوره اسلامی یاری رساند. پیدایش اندیشه فلسفی در دوره یونانی، چنان که در فصل نخست به اجمال آورده شد، به دنبال نوعی عرفی شدن حیات سیاسی یونانی انجام شد که جدایی اسطوره و اندیشه عقلی، از سویی، و پایان یافتن فرمانروایی پادشاهانی که قدرت آنان از اندیشه اساطیری منبعث بود و ظهور شهرهای یونانی، از سوی دیگر، از ویژگی های آن به شمار می آمد. اخلاق و سیاست در نزد فیلسوفان یونانی، و بویژه ارسطو، اخلاق انسان یونانی و سیاست شهرهای یونانی است و اگر ارسطو اخلاق را چونان دیباچه ای بر سیاست قرار می دهد، معنای درست سخن او و جایگاه این پیوند میان سیاست و اخلاق با توجه به همین توضیح قابل درک است. بنابراین، اخلاق و

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

دلیل دوم، به سرشت طرح سیاسی ارسطو مربوط می‌شود. طرح سیاسی ارسطو، چنان‌که از رساله‌های اخلاق بیکوماخی و سیاست می‌توان دریافت، تأملی نظری در نظام‌های سیاسی است و حاصل این تأمل نظری، در نظام‌های سیاسی، باید در دسترس سیاستمداران و قانونگذاران قرار گیرد تا بتوانند به بهترین وجهی برای شهری معین به قانونگذاری بپردازند. بنابراین، اگرچه بحث در اخلاق و سیاست، با تأملی نظری آغاز می‌شود، اما غایت و شیوه کاربرد این تأمل نظری در محدوده شهری معین انجام می‌پذیرد و درست به همین دلیل، ارسطو اخلاق را نه دانشی مستقل، بلکه چنان دینامیکی بر سیاست می‌داند که

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

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

پیش از ارسطو، افلاطون نیز دریافت ویژه ای از خدا و ارتباط آن با جهان و انسان عرضه کرده بود که با عمل و اراده آزاد انسانی سازگار بود. افلاطون، در جمهور، در مقام مخالفت با این پندار عمومی که خدا را علت همه امور انسانی می داند، می گوید که

به خلاف عقیده عموم، خداوند چون خوب است، علت همه امور نیست، بلکه تنها بخش کوچکی از آنچه برای انسان رخ می دهد از جانب خداوند است.^۳

بدیهی است که چنین دریافتی از رابطه میان خدا و انسان در نظر افلاطون با تفسیرهای نوافلاطونی و مسیحی سازگار نمی توانست باشد، در حالی که در نظر فیلسوفان یونانی، عمل و اراده آزاد انسانی، توجیهی با توجه به رابطه خاص

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

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

3. *R*, II, 376 b.

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

خواجه نصیر طوسی، در مقدمه اخلاق ناصری، که هم‌زمان با تحریر شرح حال خود نوشت او که پیشتر، فقره‌ای از آن آوردیم، حکمت عملی را بر پایه دو مبنای متفاوت «وضع و طبع» یا عقل و شرع استنتاج می‌کند و می‌نویسد که «مبادی مصالح اعمال و محاسن افعال نوع بشر که مقتضی نظام امور و احوال ایشان بود، در اصل یا طبع باشد یا وضع».^۱ حکمت عملی، دانش مصالح حرکات ارادی و افعال صناعی نوع انسانی و «مؤدی به نظام احوال معاد و معاش ایشان» است و مبدأ آن، طبع است و

تفصیل آن، مقتضای عقول اهل بصارت و تجارب ارباب کیاست بود و به اختلاف ادوار و تقلب سیر و آثار، مختلف و مبدل نشود.^۲

اما احوال معاد و معاش را می‌توان بر مبنای وضع نیز بنیاد کرد که اگر سبب وضع، اتفاق رأی جماعتی بود بر آن، آن را آداب و رسوم خوانند و اگر سبب، اقتضای رأی بزرگی بود، مانند پیغمبری یا

۱. ناصری، ص. ۴۰.

۲. ناصری، ص. ۲۰۰.

امامی، آن را نوامیس الهی گویند... و چون مبدأ این جنس اعمال، مجرد طبع نباشد، وضع است، به تقلب احوال و تغلب رجال و تطاول روزگار و تفاوت ادوار و تبدل ملل و دول در بدّل افتد. و این باب از روی تفصیل، خارج افتد از اقسام حکمت؛ چه نظر حکیم مقصور است بر تتبع قضایای عقول و تفحص از کلیات امور که زوال و انتقال بدان متطرق نشود و به اندراس ملل و انصرام دول مندرس و مبتدل نگردد و از روی اجمال، داخل مسائل حکمت عملی باشد.^۱

خواجه نصیر طوسی، این سخن را که حکمت، بحث در کلیات امور می‌کند و بنابراین، حکمت عملی با اندراس ملل و انصرام دول از میان نمی‌رود، در حالی که سه صنف نوامیس الهی، یعنی عبادات و احکام، مناکحات و معاملات و حدود و سیاسات - که آن‌ها را «علم فقه خوانند» - با دگرگونی زمانه و تحوّل اوضاع و احوال در بدّل می‌افتد، بنا بر مشرب حکما بیان کرده است. این سخن، با بحث کلامی وی، در باب نوامیس الهی، درست در نمی‌آید. خواجه، به مقتضای مذهب مختار خود، شریعت پیامبر اسلام را ناسخ شرایع می‌داند، می‌گوید که این

شریعت تا بقای خلق در دار دنیا باقی خواهد بود.

البته، خواجه که تعارضی میان عقل و نقل نمی‌بیند، می‌افزاید که

اگر نقل، معلوم گردد که معارض عقل افتد و محتاج به تأویل بود، از انکار احتراز باید کرد و در حکم آن توقف نمود، تا سرّش معلوم گردد.^۲

اما به هر حال، حکمت یونانی را عام و غیرقابل تبدیل و فقه را خاص دوره‌ای و قابل تبدیل دانستن، با نظر کلامی خواجه سازگار نیست.

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

بنیادین میان سیاست شرعی و حکمت عملی را برجسته ساخت. به نظر ما، آنچه خواجه، در مقدمه جدید اخلاق ناصری آورده است، با توجه به مبنای عقل و شالوده نظری حکمت عملی است که از یونان به تمدن اسلامی انتقال یافته است، اما خواجه نصیر طوسی که در پایان عصر زرین فرهنگ ایران، در دوره اسلامی، به اندیشه فلسفی روی می‌کند که رابطه میان حکمت و شریعت خلط شده و حدود و ثغور روشن آن دو از میان رفته است، ناگزیر در متن اخلاق ناصری و پیش از سقوط ایران زمین، بر اثر یورش مغولان و احساس نیاز به تجدید مقدمه کتاب، برابر سنتی سخن می‌گوید که به امکان جمع میان حکمت عملی عقلی یونانیان و ظاهر شریعت، از سویی، و باطن شریعت در اندیشه اسماعیلی، از سوی دیگر، باور دارد. در فقره‌ای که، بالاتر، مورد تفسیر قرار گرفت، دیده شد که خواجه، مرزهای حکمت و شریعت را به درستی از یکدیگر تمیز داد و تأکید کرد که بحث حکمت عملی، بحث عقلی است و التزام به شریعت در آن بحث نمی‌تواند لحاظ شود. مفهوم سخن خواجه، درباره در بدل افتادن شریعت، با دگرگونی اوضاع و احوال زمانه، این بود که با سقوط اسماعیلیان، شریعت آنان نیز برافتاده است، اما آن سقوط و این برافتادن شریعت اسماعیلی به اعتبار حکمت عملی خواجه که بحثی بر مبنای «طبع» و بحثی عقلی است، خللی وارد نمی‌کند. بدیهی است که با تکیه بر «حکمت عملی» یونانیان می‌توان به اثبات چنین نظری پرداخت، اما با توجه به میل به جمع میان حکمت و شریعت که بویژه در دوره مفسران نخستین فیلسوفان بزرگ ایرانی، ابونصر فارابی و ابوعلی سینا، ظاهر شد و شخصیت‌های جامعی به وجود آمدند که به یکسان اهل حکمت و شریعت بودند، مقدمه جدید اخلاق ناصری نمی‌توانست قابل توجیه باشد. خواجه، در مقدمه جدید اخلاق ناصری پس از طرح دو شیوه بحث در «مبادی مصالح و محاسن افعال نوع بشر که مقتضی نظام امور و احوال ایشان بود»،^۱ به تأکید می‌گوید که کتاب اخلاق ناصری، ناظر بر مسائل حکمت عملی است که از اقسام علوم حکمت به شمار می‌آید،^۲ اما آن‌جا که در مقاله سوم، در

۱ ناصری، ص ۴۰

۲ ناصری، ص ۴۱

بحث مربوط به سیاست مُدن، «تعلق سیاست ملک و سیاست جماعت به یکدیگر» را مورد بحث قرار می‌دهد که، در واقع، اساسی‌ترین بحث فلسفه سیاسی است، به طور کلی، توجیهی را بر مبنای جمع میان حکمت و شریعت می‌آورد که نه تنها شالوده سخن خود خواجه، بلکه شالوده حکمت عملی یونانیان را نیز متزلزل می‌کند:

سیاسات، بعضی تعلق به اوضاع دارد، مانند عقود و معاملات، و بعضی تعلق به احکام عقلی، مانند تدبیر مُلک و ترتیب مدینه؛ و هیچ کس را نرسد که بی‌رجحان تمیزی و فضل معرفتی به یکی از این دو نوع قیام نماید، چه تقدّم او بر غیر، بی‌وسیلت خصوصیتی، استدعای تنازع و تخالف کند. پس، در تقدیر اوضاع به شخصی احتیاج باشد که به الهام الهی ممتاز بود از دیگران تا او را انقیاد نمایند، و این شخص را در عبارت قدما، صاحب ناموس گفته‌اند و اوضاع او را ناموس الهی، و در عبارت محدثان او را شارع و اوضاع او را شریعت؛ و افلاطون در مقالت پنجم از کتاب سیاست، اشارت بدین طایفه بر این وجه کرده است که هُم اصحاب القوی العظيمة الفائقة و ارسطاطاليس گفته است که هُم الذین عنایة الله بهم اکثر. و در تقدیر احکام به شخصی احتیاج افتد که به تأییدی الهی ممتاز بود از دیگران تا او را تکمیل ایشان میسر شود، و آن شخص را در عبارت قدما، مَلِكِ علی الاطلاق گفته‌اند و احکام او را صناعت مُلک، و در عبارت محدثان، او را امام و فعل او را امامت؛ و افلاطون، او را مُدبّر عالم خواند و ارسطو، انسان مدنی، یعنی انسانی که قوام تمدن به وجود او و امثال او صورت بندد.^۱

بحث خواجه، چنان‌که خود او می‌گوید، بحث عقلی در حکمت عملی و «سیاسات» است که به «روایت از حکمای متقدم و متأخر بازگفته می‌آید»،^۲ اما در فقره‌ای که تمامی آن آورده شد، او، به هیچ وجه، به بحث عقلی نمی‌پردازد.

تصوری که خواجه از سیاست ارسطو دارد و تفسیری که از آن عرضه می‌کند، به طور کلی، بی‌معناست و درباره تفسیر «انسان مدنی» معلم اول به امام کمترین سخنی که می‌توان گفت، این است که خواجه، کوچک‌ترین آگاهی از مبانی و مبادی سیاست ارسطویی ندارد.^۱ همین‌طور، درباره تفسیر او از اندیشه تعقلی و سیاست افلاطونی، باید به اشاره بگوییم که خواجه، مانند اغلب فیلسوفان و مفسران دوره اسلامی، افلاطون را از مسجرات اندیشه اشراقی و نوافلاطونی می‌فهمد و بنابراین، میان نظریه امامت - بویژه در اندیشه اسماعیلی - و فیلسوف - شاه افلاطونی، یکسانی و پیوندی برقرار می‌کند که به هیچ وجه موضوع نیست. این سخن خواجه نصیر طوسی با آنچه در رساله اسماعیلی تصورات یا روضة التسلیم که در دوره اسماعیلی‌گری خواجه نوشته شده است، سازگار و هماهنگ نیست. در نسخه ویراسته‌ای از اخلاق ناصری که خواجه نصیر، پس از سقوط الموت، ترتیب داده، نشانه‌های فراوانی وجود دارد که اندیشه او، حتی در دوره‌ای که از محبس قلعه قهستان رهایی یافته و به مذهب امامی بازگرویده بوده، در قلمرو حکمت عملی، تحت تأثیر اندیشه اسماعیلی باقی مانده است. سبب آن امر، شاید، این باشد که تفسیر نوافلاطونی اندیشه فلسفی افلاطون و خلطی که میان «شیخ یونانی» و ارسطو انجام شده بود، راه جمع میان حکمت یونانیان - به گونه‌ای که در تمدن اسلامی فهمیده شده بود - و نظرات باطنی اسماعیلی را چنان هموار کرده بود که خواجه نصیر - و همین‌طور بیشتر فیلسوفان و مفسران متأخر - نمی‌توانسته است، در آن قدم نگذارد. از مقایسه میان نوشته‌های خواجه در کلام مذهب امامی و اخلاق ناصری، و نوشته‌های اسماعیلی وی چنین برمی‌آید که حکمت عملی خواجه، از بسیاری جهات، با

۱. به احتمال زیاد خواجه نصیر طوسی خود به خلط دو بحثی پرداخته است که از ناطق به بکلیدگر ندارند ابوخلی مسکوبه زاری در کاربرد واژه «امام» به اخلاق نیکوماخی ارسطو (EN, 1134 b 1 sq) توجه دارد و از این نظر می‌توان گفت که کاربرد واژه امام در رساله مسکوبه به صرف معنای اصطلاحی و دبی آن محدود نمی‌شود. اما این امکان نیز وجود دارد که نا توجه به این که مسکوبه، ایرانی درستی، به نشیخ گرویده بود. «امام» را به معنای اصطلاحی شیعی استعمال کرده باشد. تفصیل این بحث، پیش از این، فصل «اخلاق مدنی مسکوبه» آمده است.

اندیشه کلامی خواجه سازگار نیست، در حالی که گرایش اسماعیلی وی تأثیر ژرفی در اخلاق ناصری داشته است. در واقع، بحث امامت، به گونه‌ای که در روضة‌التسلیم آمده، هم‌چون «الگوی» است که خواجه نصیر، در تفسیر خود از ریاست مدینه فاضله، با دقت به کار گرفته و اندیشه یونانی «سیاست فاضله» را با امامت اسماعیلی جمع کرده است.^۱

راهی را که خواجه نصیر طوسی در قلمرو حکمت عملی هموار کرد، در نهایت، به بی‌معنا شدن کامل حکمت عملی و توجیه نظری جدایی میان نظر و

۱. خواجه می‌نویسد: «سیاست فاضله... که آن را امامت خوانند». ناصری، ص. ۳۰۰. درباره امامت و نبوت ر.ک. خواجه نصیر طوسی، تصورات با روضة‌التسلیم. «نصیر نسبت و چهارم»، ص. ۱۰۱ و بعد: پیر ر.ک. خواجه نصیر طوسی، تجرید الاعتقاد همراه با شرح علامه حلی، ص. ۲۷۷ و بعد و ص. ۳۸۸ و بعد. خواجه در تصورات می‌نویسد: «و معنی امام و قائم هر دو یکی اند، اما مردم آن امام را قائم خوانند که در شریعت تصرف زیادت کند و چون قائم ظهور ظهور شکنی کند. یعنی دعوت فعلی کند و نه فوننی، او را مالک الرفاق خوانند و چون ظهور معبوی کند، یعنی دعوت، هم فوننی کند و هم فعلی، او را مالک الفلوج خوانند. چون مصلحت همه خلافت عالم هر وقت و هر زمان در آن باشد که می‌فرماید، وقتی باشد که مصلحت در آن داند که بر تخت جمشید ننشیند و مملکت و گنج و خزانه بسیاری باشد و در دعوت خود که رحمت بزرگ‌ترین است، بر خلافت عالم نگشاید و با همه کس عینی العموم حلم و رفق و مدارا فرماید و همگان در عهد بزرگوار او مرتفع و نیکو حال باشند و وقتی باشد که از همه اسباب محفل مملکت و نسف سلطنت سحاشی نماید و خلافت را در گرد دور امتحان افکنند و محبت‌های ساقه بر اینار گذارد و با هیچ کس مجادله به کار ندارد و با دین و مملکت آن کند که کم‌دنی طاق آن نیاورد، چنان‌که همه حقوق را از حقی برد و هیچ حقی نگذارد که او را به آن تنوار ساخت و آن گوید و کند که گوش در یابد و کندن چشم بر همه بند و از سخنان ایشان یکی این است... امر، دشواری در بی دشواری است و پوشیده در بی پوشیده و درستی در بی درستی، یعنی کسی را عقل و فهمش نرسد که احتمال و امتحان آن کند، الا فرشته مقرب و پیغمبر مرسل و یا مؤمن مع حد باشد که دل او را حدای تعالی به ايمان امتحان کرده باشد». خواجه نصیر طوسی، تصورات، ص. ۱۹۹-۲۰۰. مقایسه شود با تصورات، ص. ۹۷. «... هر عاقلی و عالمی که به محقق وقت اقرار ندهد و از حد عقل و علمی که آن را به عقل و علم دارد، برنگذارد که آن کفر محضی باشد... زیرا که عقل او آن باشد شبیه بالعقل و نیست بعقل و عینش از که آن من العلم لجهلا». به هر حال، این‌که خواجه در مقدمه جدید اخلاق ناصری ادعا کرده است که تنها «دیباچه کتاب را که بر سیافنی غیر مرضی بود، بدل گردانده» (ص. ۳۵) و به این ترتیب نهضت اسماعیلی‌گری را از خود دور کرده است، نباید چندان حدی گرفت. کتاب اخلاق ناصری، شالوده‌ای اسماعیلی و باطنی دارد و با حذف برخی از فقراتی که در ظاهر اسماعیلی است، می‌توان کار را خاتمه یافته تلقی کرد. فقراتی از اخلاق ناصری و تصورات با فقراتی مشابه در اخلاق محتشمی که اندر زبانه‌ای به قلم خواجه است، قابل مقایسه و تأمل است. خواجه نصیر طوسی، اخلاق محتشمی، ص. ۲۳، بندهای ۲۸-۳۱؛ پیر ص. ۳۰، ص. ۳۵ و ص. ۱۳۱، بندهای ۱۲-۱۱.