

عمل می‌انجامید. او، در پایان مقدمه اخلاق ناصری، به نکته‌ای اشاره می‌کند که، اگرچه، در ظاهر، بسیار بی‌اهمیت می‌نماید و شاید به همین دلیل، نظر مفسران را به خود جلب نکرده است، اما از دیدگاه تاریخ تحول حکمت عملی در دوره اسلامی و تعارضی که مبنای عقل یونانی با مبنای شرع پیدا کرد، باید مورد توجه قرار گیرد. خواجه در این فقره، به صراحت، به بی‌معنایی حکمت عملی اشاره کرده و تأکید می‌کند که خود را متعهد صحت و سقم مطالب کتاب اخلاق ناصری نمی‌داند:

و پیش از خوض در مطلوب می‌گوییم، آنچه در این کتاب تحریر می‌افتد، از جوامع حکمت عملی، بر سبیل نقل و حکایت و طریق اخبار و روایت، از حکمای متقدم و متأخر بازگفته می‌آید، بی آن‌که در تحقیق حق و ابطال باطل، شروعی رود، یا به اعتبار معتقد، ترجیح رأیی و تزییف مذهبی، خوض کرده شود. پس، اگر متأمل را در نکته‌ای اشتباهی افتد یا مسأله‌ای را محل اعتراض شمرد، باید که داند محرر آن، صاحب عهده جواب و ضامن استکشاف از وجه صواب نیست.^۱

نیازی به گفتن نیست که حکمت عملی اگر بخواهد مؤدی به عمل باشد، نمی‌تواند مطالبی را بر سبیل نقل و حکایت، از دیگر فیلسوفان، تکرار و از توجه به حق و باطل احکام اخلاقی اعراض کند، اما حکمت عملی خواجه نصیر طوسی، با توجه به سرشت آن و نیز سرشت اندیشه خواجه که فرآورده‌ای از ترکیب کلام، فقه، عرفان، حکمت باطنی و فلسفه یونانی بود، به ضرورت، نمی‌توانست مؤدی به عمل باشد. مشکل اساسی خواجه، آن بود که به خلاف نخستین فیلسوفان دوره اسلامی، از فزایی تا مسکویه و ابن سینا، که شالوده استواری از تأمل درباره رابطه عقل و شرع، برای اندیشه خود فراهم آورده و با تفسیری عقلی از شریعت توانسته بودند جمعی میان حکمت و شریعت و عقل و نقل ایجاد کنند، تعادل ناپایدار حکمت و شریعت و عقل و نقل را به نفع

شریعت از میان برد و بدیهی است که از دیدگاه کلام - و البته با توجه به عرفان خواجه، به صورتی که در رساله اوصاف الاشراف بیان شده است - حکمت عملی، بویژه با تأکیدی که در دوره متأخر بسط آن، بر تهذیب اخلاق شده بود، نمی توانست معنایی داشته باشد.^۱

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

۱. خواجه نصیر طوسی در مقدمه رساله اوصاف الاشراف در سبب تألیف و ارتباط موضوع آن با کتاب اخلاق ناصری می نویسد: «محرر این رسالت و مقرر این مقالت، محمد الطوسی را بعد از تحریر کتابی که موسوم است به اخلاق ناصری و مشتمل است بر بیان اخلاق کریمه و سیاسات مرضیه بر طریقه حکما، اندیشه مند بود که مختصری در بیان سیر اولیاء و روشن اهل بینش بر قاعده سالکان طریقت و طالبان حقیقت مبتنی بر قواعد عقلی و سمعی و منبی از دقایق نظری و عملی که به منزلت لب آن صناعت و خلاصه آن فن باشد، مرتب گرداند و اشغال بدان مهم از اکثریت سواغلی بی اندازه و موانع بی فایده میسر نمی شد و اخراج آنچه در ضمیر بود، از فوه به فعل دست نمی داد...» خواجه نصیر طوسی، اوصاف الاشراف، ص. ۲. مقدمه خواجه بر اخلاق محتشمی نیز از این دیدگاه جالب توجه است.

۲. بدیهی است که منظور از اندیشه نو اندیشه نحدد و دوران جدید نیست، بلکه نحوی است که سده‌هایی پس از خواجه و در مغرب سرزمین‌های اسلامی این خلدون به انجام رساند. اما با کمال تأسف: با مرگ ابن خلدون، که پیروانی نداشت، آن تحول دنبال نشد. ابن

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

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

خلدود که شبیه نا با تاسیس طبره‌ای بر پایه منطق پدیدارهای اجتماعی و سیاسی، خرد فلسفی دوره اسلامی را در مسیر جدیدی هدایت کند، اما بدرغم گام بلندی که او برداشته بود، هیچ‌یک از بیروان‌وی نتوانستند نظام فکری نویسنده مقدمه را سطر دهند و نحولی اساسی در اندیشه دوره اسلامی ایجاد کنند و اکنش این خلدود در برابر نیمور لنگ، و این‌که به خلاف خواجه، که در خدمت مغولان قرار گرفت، این خلدون داهیانہ از دادن هرگونه اطلاعی که می‌توانست دروازه‌های بخش‌هایی از سرزمین‌های غربی اسلام را بر روی نیمور سارکنند، خودداری کرد. با تکیه بر همین درک نو از منطق پدیدارهای اجتماعی و سیاسی امکان‌پذیر شد این رویارویی و نوبزه این‌که این خلدون داهیانہ از دادن هرگونه اطلاعی درباره وضع سوق‌الجیشی سرزمین‌های مغرب اسلامی به نیمور لنگ طفره رفته است. با رویارویی خواجه نصیر طوسی و هولاکو خان قابل مقایسه است درباره اطلاعی که این خلدون در این باره می‌دهد راک عبدالرحمن ابن خلدون، الشریف، ص ۳۶۶. برای ترجمه متن گزارش و توضیحی در این باره، والتر فیسل، ابن خلدون و نیمور لنگ، ص ۷۴

پرتضاد اوست و این موضوع از مورد خواجه فراتر می‌رود: شکاف میان نظر و عمل، که پیشتر در عمل ایجاد شده بود، با خواجه، در قلمرو نظر، ژرف‌تر شد و توجیه نظری پیدا کرد. خواجه نصیر طوسی را، به لحاظ جایگاهی که در دانش‌های عقلی زمان خود داشت، می‌توان در شمار واپسین نمایندگان عصر زرین فرهنگ ایران آورد، اما با یورش مغولان دوره‌ای در تاریخ ایران آغاز شده بود که باید آن را دوره زوال اندیشه و انحطاط تاریخی ایران خواند، سده‌هایی که به نوعی «قرون وسطای» ایران بود و از خلاف آمد عادت به دنبال عصر نوزایش تاریخ ایران آمد، ولی به سبب تعارض‌ها و تضادهایی که در نظام فکری و نیز در عمل او وجود دارد، می‌توان او را فیلسوف دوره انتقال از عصر زرین فرهنگ ایران به «قرون وسطای» خواند.

فصل نهم

دانشنامه فلسفی قطب‌الدین شیرازی

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

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

قطب‌الدین شیرازی، در حدود یک دهه پیش از مرگ خود - که به سال ۷۱۰ در تبریز روی داد - دانشنامه‌ای شامل همه دانش‌های زمان فراهم آورد، آن را *دُرَّةُ النَّجِّ لِعُرَّةِ الدَّبَاجِ* نامید و به امیر دباج، فرزند فیل شاه، از شاهزادگان مازندران تقدیم کرد. این کتاب مفصل، به خلاف دانشنامه علایی ابن سینا که به علوم عقلی اختصاص داده شده، دانشنامه‌ای شامل دانش‌های عقلی، نقلی و ادبی است و قطب‌الدین بسیاری از علوم را با چنان تفصیلی آورده که هر فصلی از دانشنامه او در حکم رساله‌ای مستقل است. اهمیت قطب‌الدین شیرازی در حکمت عملی که موضوع ماست، در این است که او با اقتدای به خواجه نصیر طوسی طرحی را که

ابن سینا در رساله فی اقسام العلوم العقلية در طبقه‌بندی سه بخش حکمت عملی در انداخته بود، دنبال کرده، اما به خلاف پیشینیان «علوم دینی» را نیز به آنها افزوده است. عمده مطالب و مهم‌ترین مباحثی که در «اصل دوم از فصل سوم» دُرَّةُ التَّاج در تقسیم علوم به نظری و عملی آمده، از رساله یادشده ابن سینا و ملاحظاتی که در این باره در اخلاق ناصری خواجه آمده، گرفته شده و قطب‌الدین شیرازی مطالبی را نیز درباره «تقسیم علوم غیر حکمی به علوم دینی و غیر دینی» بر آن افزوده است. قطب‌الدین، در آغاز، علم نظری را به دو علم تقسیم می‌کند: نخست، علمی که مانند «علم هیأتِ افلاک و علم حساب و اخلاق»، نسبت آن‌ها به مَلَّت‌ها در مکان‌ها و زمان‌های مختلف تغییر پیدا نمی‌کند و دیگر آن‌که نسبت آن تغییر می‌یابد، هم‌چون «فقه شریعتی از شرایع کی زمانی محفوظ ماند به نسبت با اشخاصی معین و آن‌گاه متبدل شود». به گفته قطب‌الدین، اهل اصطلاح این قسم از علوم را به خلاف گروه نخست که حکمت نامیده می‌شوند، «حکمت نخوانند» و به مصداق آیه وَ مَنْ يُؤْتِي الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا «افضل قسَمی العلوم ... و احکم آن» است.^۱ در «اصل سوم» از همان فصل سوم، قطب‌الدین، پس از تعریف حکمت – «که در عرف اهل معرفت عبارت بُوَد از دانستن چیزها جنانک باشد و قیام نمودن به کارها جنانک باید، به قَدْر استطاعت، تا نَفْس انسانی به کمالی کی متوجه آن است، برسد» – آن را با توجه به دو غایتی که در تعریف آمده است – «جنانک باشد و جنانک باید» – و نظر به این‌که «علم تصور حقایق موجود ... فی نَفْس الامر» و عمل «ممارست حرکات ... از جهت اخراج آنج در حَیْزِ قَوْت باشد»، حکمت را به دو جزء نظری و عملی تقسیم می‌کند.^۲ بحث درباره حکمت نظری و اقسام آن موضوع بحث ما نیست، اما تفصیل نظر قطب‌الدین درباره حکمت عملی با توجه به آنچه پیش از این گفته‌ایم و به لحاظ توضیحی که درباره دگرگونی‌های حکمت عملی می‌آوریم، دارای اهمیت است. او در تعریف حکمت عملی می‌نویسد:

و آن دانستن مصالحِ حرکاتِ ارادی و افعالِ صنایعِ نوع انسانی بُوَد

۱. دُرَّةُ ۱، ص. ۱۵۱

۲. دُرَّةُ ۱، ص. ۱۵۲

بر وجهی کی مؤدی بوذ به نظام احوال معاش و معاد ایشان و مقتضی رسیدن به کمالی کی متوجه اند به سوی آن.^۱

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

مبادی مصالح اعمال و محاسن افعال نوع بشر کی مقتضی نظام امور و احوال ایشان بوذ، در اصل یا طبع باشد یا وضع. اما آنچ مبدأ آن طبع بوذ، آن است کی تفاصیل آن مقتضای عقول اهل بصارت و تجارب ارباب کیاست بوذ و به اختلاف ادوار و تقلب سیر و آثار، متخلف و

متبدل نشود و آن اقسام حکمت عملی است کی یاد کرده‌اند.^۱

قطب‌الدین شیرازی، به تبع خواجه نصیر طوسی، که در اخلاق ناصری، به عنوان اهل فلسفه، تمایزی میان مبنای طبع و وضع وارد کرده بود، به نوعی به «قانون طبیعی» اعتقاد دارد و حُسن و قبحی را که عقل بر مبنای طبع در می‌یابد، عقلی و تغییرناپذیر می‌داند. بر عکس، مبنای وضع، که ناشی از «اتفاق رأی جماعتی» است، مانند آداب و رسوم، مؤدی به احکام عقلی و طبیعی و تغییرناپذیر نیست، بلکه با گردش زمانه و زوال دولت‌ها تغییر می‌پذیرد و منسوخ می‌شود. قطب‌الدین به نقل از خواجه می‌نویسد:

و اما آنچه مبدأ آن وضع بود، اگر سبب وضع اتفاق رأی جماعتی بود بر آن، آن را آداب و رسوم خوانند و اگر اقتضای رأی بزرگی بود، مانند پیامبری یا امامی، آن را «نوامیس الهی» خوانند.^۲

پیش از این درباره خواجه نصیر طوسی گفته‌ایم که اگرچه خود او، در عمل، به مفاد این عبارت اعتقاد داشت و به عنوان اهل فلسفه، مبنای طبع را در عمل رعایت می‌کرد، اما، در نظر، نمی‌توانست از این دیدگاه دفاع کند. تردیدی نیست که خواجه، به عنوان اهل فلسفه، به مبنای طبع اعتقاد داشت و تغییر دولت‌ها و آداب و رسوم ادوار گوناگون را نیز به چیزی نمی‌گرفت. با بررسی عمل «اجتماعی-سیاسی» خواجه می‌توان دریافت که دیانت او در محدوده صرف عقل فهمیده می‌شده است و او اگرچه اهل دیانت و متکلم اسماعیلی-امامی بود، اما به هر حال، مبنای طبع عقل را با مبنای وضع شرع سودا نمی‌کرد. قطب‌الدین، با اقتدای به خواجه، در عبارتی که موضوع بحث ماست، سخن استاد خود را تکرار می‌کند که به گفته او «اهل بصارت» حُسن و قبح را بر مبنای طبع در می‌یابند و آن را به صورت حکمت عملی تدوین می‌کنند، در حالی که «اتفاق رأی جماعتی» جز آداب و رسومی که با دگرگون شدن زمانه تغییر می‌پذیرد، نمی‌تواند باشد، اما این نکته در آن عبارت شگفت‌انگیز است که خواجه در اخلاق ناصری و قطب‌الدین در دُرَّة النَّاج «پیامبر و امام» را از سنخ

«جماعت» و قوانین آنان را از سنخ آداب و رسوم می‌دانند. «سبب اقتضای رأی» پیامبر و امام، بر مبنای وضع، احکامی است که خواجه و قطب‌الدین «نوامیس الهی» - که «علم فقه» متکفل آن است - خواننده و آن را مانند حکمت عملی عقلی به سه علم تقسیم کرده‌اند.

یکی، آنج راجع با هر نفسی بُوذ به انفراد، مانند عبادات و احکام آن؛ و دوم، آنج راجع با اهل منازل بوذ به مشارکت، مانند مناکحات و دیگر معاملات؛ و سیم، آنج راجع با اهل شهرها و اقلیم‌ها بوذ، مانند حدود و سیاسات. و این نوع را علم فقه خوانند.^۱

علم فقه، به عنوان علم نوامیس الهی، «از اقسام حکمت»، که مبنای آن طبع است، نیست و قطب‌الدین در دنباله همین مطلب، درباره نوامیس الهی و اعمالی که از آن‌ها ناشی می‌شود، تأکید می‌کند که «مبدأ این جنس اعمال» وضع است و از این رو، «با تقلب احوال و تغلب رجال و تطاول روزگار و تفاوت ادوار و تبدل ملل و دول در بدّل» می‌افتد و منسوخ می‌شود، در حالی که «نظر حکیم مقصور است بر تتبع قضایای عقول و تفحص از کلیات امور»، و بنابراین، «داخل در مسائل حکمت عملی» است که «زوال و انتقال بدان متطرق نشود و به اندراس ملل و انصرام دول مندرس و متبدّل نگردد».^۲

پیشتر گفته‌ایم که قطب‌الدین شیرازی، در بیان اقسام حکمت، افزون بر آنچه خواجه نصیر طوسی در اخلاق ناصری در این باره آورده بود، از رساله فی اقسام العلوم العقلیه نیز سود جسته و برابر نظر ابن سینا «علم نوامیس» را نیز به عنوان بخش دوم سیاست مُدُن آورده است. اگر نظر ابن سینا را مبنی بر این که بخشی از «حکمت مدنی» به «مُلک تعلق» دارد و بخش دیگر به نبوت، بپذیریم - هم‌چنان که به نظر می‌رسد نویسنده دُرّة النّاج پذیرفته است - در این صورت، ناچار، باید مبنای «علم نوامیس» را طبع دانست و آن را از سنخ حکمت عملی عقلی به شمار آورد. این سخن با توجه به مبنایی که ابن سینا در «الهیات» شفاء پذیرفته بود، وجهی دارد و به نظر می‌رسد که خواجه نصیر طوسی التفاتی به

پی آمده‌های سخن ابن سینا و تعارض آن با مبنای حکمت عملی یونانی پیدا کرده بود و از این حیث، آگاهانه، اخلاق ناصری را بر پایه رساله‌هایی از ابونصر فارابی و ابوعلی مسکویه تحریر کرده است تا تعارضی میان مبنای طبع و وضع، به گونه‌ای که او در آغاز رساله خود آورده است، ظاهر نشود. از این رو، می‌توان گفت که اگرچه خواجه به تعارض میان مبنای متفاوت بحث خود و ابن سینا در واپسین فصل «الهیات» شفاء التفات پیدا کرده بود، اما متعرض آن نشده است، زیرا خواجه تا جایی که برای او امکان داشت، از مجرای رساله‌های فارابی و ابوعلی مسکویه، به مبنای یونانی وفادار مانده بود. قطب‌الدین شیرازی، در آغاز دانشنامه مفصل خود، از سویی، با اقتدای به سخن ابن سینا «نبوات» و «علم نوامیس» را بخشی از حکمت عملی عقلی می‌داند و، از سوی دیگر، در تمایز میان دو مبنای متفاوت طبع و وضع، از خواجه تبعیت می‌کند. بدین سان، قطب‌الدین، در جایی، مانند ابن سینا، «علم نوامیس» را از اقسام حکمت عملی می‌داند و آن‌گاه، به تبع خواجه، «نوامیس الهی» را مانند «آداب و رسوم» قابل نسخ می‌داند، بی آن‌که به تعارضی که در سخن او وجود دارد، التفاتی پیدا کرده باشد. افزون بر این، مقدمات بحث قطب‌الدین، به گونه‌ای که در این صفحات می‌آوریم، بر پایه دیباچه‌ای است که تفصیل آن در آغاز *دُرّة النّاج* آمده است، در حالی که بحث او در بخش حکمت عملی کتاب نسبتی با طرح مقدماتی قطب‌الدین ندارد، زیرا قطب‌الدین، در این بخش از کتاب، از مبنای ابن سینا و فیلسوفان سیاسی و اخلاقی، از ابونصر فارابی تا خواجه نصیر طوسی، تبعیت نمی‌کند، بلکه چنان‌که خواهیم گفت، به گواهی بخش حکمت عملی *دُرّة النّاج*، قطب‌الدین سیاست‌نامه‌نویسی است که از نظر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران اهمیتی ندارد.

قطب‌الدین شیرازی از نخستین نمایندگان دوره‌ای از تاریخ اندیشه در ایران بود که در آن، چنان‌که رضا داوری، به درستی، گفته است، «صوفیان به متفکران قوم تبدیل شدند»^۱ و دریافتی از عرفان زاهدانه مبنای همه نظام‌های اندیشه در

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

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

اول آن است که مراد از «اولی الامر» پادشاهان و علمایند که اهل علم و قلم‌اند، زیرا که امر پادشاه به حکم سیف و سیاست بود و امر عالم به حکم قلم و فتوی، و این هر دو به یکدیگر بازبسته‌اند؛ از آن روی که تا فتوای اهل علم نباشد، پادشاه سیاست نتواند کرد و تا سیاست پادشاه نباشد، فتوای اهل علم به نفاذ نرسد. و چون این هر دو به

۱. *دُرّة ۲*، ص. ۱۶.

یکدیگر متعلق‌اند، بل که به آن می‌ماند که هر دو یک چیز است، لاجرم، حق، سبحانه و تعالی، هر دو را در یک سلک کشید و گفت "و اولی الامر منکم". و چون پادشاه صاحب امر و مطاع باشد، هر آینه، فاضل‌تر باشد از مأمور و مطیع.^۱

وجه دیگر در فضیلت پادشاهان، این است که در آیه یادشده، نبوت و پادشاهی در عرض هم آمده و به گفته قطب‌الدین، میان آن دو، «فرقی نیست جز به تقدیم و تأخیر»، هم‌چنان‌که فرق میان امر رسول و امر پادشاه جز «به تقدیم و تأخیر نیست». سومین وجه فضیلت پادشاهان نیز آمریت و قدرت مطلق آنان است، زیرا پادشاه «موجودی است قادر متصرف»، در حالی که رعیت، به عنوان «مأمور و محکوم»، در مقایسه با امر و حاکم، «چون معدومی است که عاجز و بی‌تصرف بود». بدین سان، قطب‌الدین پادشاه را به عنوان خلیفه پیامبر، پس از خداوند و پیامبر، در مرتبه سوم قرار می‌دهد و البته، چنان‌که دیدیم، از باب تبرک، فتوای اهل علم را نیز در کنار آن قرار می‌دهد تا مشروعیت سلطنت مطلقه را توجیه کرده باشد.^۲

قطب‌الدین شیرازی از نظریه سلطنت، به عنوان مقام خلافت پیامبر، نتیجه می‌گیرد که پادشاهی باید با احترام به شریعت جمع شود. او در مخالفت با نظر کسانی که در امکان «جمع ملک و شرع» تردید می‌کردند و مصلحت حکومت را موافق مصالح شرع نمی‌دانستند، در مقام رفع این شبهه، که او آن را از القائات شیطان می‌داند، مورد ملک سلیمان نبی را یادآور می‌شود که «عظیم‌تر از ملک جمله ملوک جهان بود»، اما با این همه، سلیمان جز به فرمان شرع عمل نمی‌کرد و «کاری به غیر شرع گزاردن او را ممکن نبود»، هم‌چنان‌که خلفای راشدین نیز «در پادشاهی بر جاده شرع رفتند».^۳ مفهوم بنیادین رساله قطب‌الدین، مانند همه سیاستنامه‌ها، مفهوم عدل است که در نظر او جز اجرای احکام شرع نیست. نسبت پادشاه به رعیت، نسبت سر به بدن است و پادشاه باید به عنوان سر و رئیس مدینه از رعیت حراست کند و رعیت نیز وظیفه‌ای جز «تحمل اوامر و

۱ دُرّة ۲، ص ۱۵۱-۱

۲ دُرّة ۲، ص ۱۵۱

۳ دُرّة ۲، ص ۱۸۸

نواهی او» ندارد. «هر پادشاه که چنین نکند، ریاست او مجازی باشد و او را از سیادت جز نام نباشد».^۱ در واقع، این سیادت پادشاه و اجرای سیاست، چنان که قطب‌الدین از آیه لَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ استنباط می‌کند، معنایی جز به کیفر رساندن تبهکاران ندارد، و «سیاست، اجراء عقوبت است بر جای مجرم و فایده آن حفظ و حراست خلق بود».^۲ این دریافت از سیاست از پی آمده‌های نظریه سلطان ظلّ الله است که قطب‌الدین نیز به تبع سیاستنامه نویسان سده‌های متأخر دوره اسلامی تکرار کرده است. او می‌نویسد:

نظام عالم صورت نیندد، بی آن که در میان خلق سلطانی باشد که مظلومان به جناب او پناه برند. چنان که در الفاظ نبوی، علیه السلام، آمده است که السلطان ظلّ الله فی الارض یتأوی الیه کلّ مظلوم. و بدان که سلطان را از بهر آن به سایه مانند کرد که حرارت و سوزش ظلم و تعدی عظیم تر از حرارت و تابش آفتاب است، بل که عظیم تر از حرارت و تبش آتش است. و از این است که چون مظلومی از دست ظالمی متعدی روی بگریز آرد و آتشی پیش آید، پای در آتش نهد و باک نخورد. و چون حرارت و تابش ظلم و تعدی قوی تر است از حرارت آفتاب، پس، آن چنان که مرد در گرمای گرم از پیش آفتاب بگریزد و روی به سایه آرد تا آن حرارت از او زایل گردد، هم چنان گرم‌زده ظلم، چون روی به جناب پادشاه آرد، از تبش آن حرارت به واسطه عدل و انصاف پادشاه خلاص یابد.^۳

ضابطه سلطنت درست، در ذرّة التاج، مانند همه سیاستنامه‌های دوره اسلامی، رعایت عدالت است و قطب‌الدین شیوازی نیز بخش‌هایی از رساله خود را به توضیح عادلانه بودن سلطنت اختصاص داده است. شاه، نماینده خداوند بر روی زمین و سایه او بر روی رعیت است و هر خوبی و بدی که به رعیت و کشور می‌رسد، تابعی از عدل یا ظلم اوست. در صورتی «برکت در ولایت ظاهر» و «کار ولایت به نظام» می‌شود که «عدل و انصاف و نیکوکاری در

۱. ذرّة ۲، ص. ۱۸۹.

۲. ذرّة ۲، ص. ۱۶۸.

۳. ذرّة ۲، ص. ۱۵.

ذات پادشاه متمکن باشد»، هم‌چنان‌که «دولت و قدرت و قوت و فتح و ظفر و نصرت بر اعداء دین و دولت و مُلک و ملّت» جز به رعایت عدالت ممکن نخواهد شد.^۱ نسبت پادشاه و رعیت، برابر نظریه سلطنت در سیاستنامه‌ها، نسبت فرع به اصل است و پادشاه باید جانب رعیت را که اصل مُلک است، نگاه‌دارد تا فرع از آسیب در امان بماند. قطب‌الدین می‌نویسد: «پس، اصل اصل نگاه باید داشت تا فرع فرع بماند»،^۲ یعنی پادشاه باید خود را فرع و رعیت را اصل بداند و این رعایت مراتب اصل و فرع جز از راه اجرای عدالت میان رعیت و رفتار برابر با آن‌ها امکان‌پذیر نمی‌شود. عدالت پادشاه، به خلاف عامه مردم، افضل از عبادت اوست، زیرا عالم جز به اجرای عدالت او نظام نمی‌گیرد و نظم برقرار نمی‌شود. عبادت عامه مردم ناظر بر مصالح عمومی نیست و «نفع آن [بر خود آنان] مقصور است»؛ هر عبادت آنان یک ثواب بیشتر ندارد، در حالی‌که برابر حدیث نبوی، «عدل یک روزه فاضل‌تر است از عبادت شصت ساله».^۳ قطب‌الدین می‌نویسد:

عدل سلطان فاضل‌تر است از عبادت و این معنی چنان‌که حدیث بر آن دلالت می‌کند، برهان عقلی هم بر آن دلالت می‌کند، چه عدل هم عبادت است، از آن روی که مأمور به است، چنان‌که فرمود: «ان الله یأمر بالعدل» و چون مأمور به بود، عبادت باشد. لکن عدل عبادتی است که نفع آن عام است، چه نظام عالم به آن منوط است و نیابت و خلافت حق است و سبب صیانت خلق است از هلاک و تبار، و موجب حفظ دماء و فروج است از اشتباه انساب و اختلاط میاه و غیر این‌ها از مصالحی که به عدل پادشاه منوط است در حصر و عدل نیاید.^۴

اگرچه قطب‌الدین نظریه سلطنت خود را از سیاستنامه‌های دوره اسلامی گرفته است، اما در جاهایی از رساله او تأثیر دریافت عرفانی اندیشه سیاسی ایرانشهری

۳. دُرّه ۲، ص. ۱۵۹.

۲. دُرّه ۲، ص. ۱۶۳.

۱. دُرّه ۲، ص. ۱۶۲.

۴. دُرّه ۲، ص. ۱۵۸-۹.

نیز به چشم می خورد. سلطنت و دیعه‌ای الهی، اما در عین حال، باری گران بر گردن کسی است که به این مقام برگزیده شده است. غایت سلطنت تأمین راحتی و رفاه رعیت است و پادشاه جز با تحمل سختی‌های بسیار به انجام این وظیفه موفق نخواهد شد. قطب‌الدین دربارهٔ پیامبر اسلام نویسد که اراده کرده بود «ضعیف‌ترین امت خود» باشد و جبرائیل را - که اجازه خواست تا «گنج‌های دنیا همه را در حکم او» کند - از این کار منع کرد، زیرا «سیادت نباشد که مهتر در تنعم باشد و کهتر در رنج». قطب‌الدین در بیان سختی‌های پادشاهی می نویسد:

و هر که را بزرگی و سیادت و پادشاهی و امارت یابد، او را ترک تنعم دنیا بپاید کرد. پوست تا دباغت نیابد، کمر مهتران را نشاید. درم و نگین تا کرات و مرات ایشان را بر آتش و چرخ نگذرانند، انگشتری پادشاهان را نشاید. اسب تا رنج ریاضت نکشد، مرکوب پادشاه نگردد. ماه تا رنج سفر نکشد، از هلالی به بدری نرسد. هم‌چنین، آدمی تا رنج و مشقت و تعب و محنت نکشد، به مهتری و سیادت و پادشاهی نرسد و چندان‌که رنج بیش بیند، گنج بیش یابد.^۱

«بخش حکمت عملی» *دُرّة التاج*، رساله‌ای در حکمت عملی یونانی است و قطب‌الدین شیرازی، در بخش‌هایی از آن، مباحثی را به ترجمه از رساله‌های فارابی و به نقل از اخلاق ناصری خواجه نصیر طوسی آورده است. قطب‌الدین، در این بخش‌ها بی آن‌که التفاتی به مبانی نظری فارابی و خواجه داشته باشد، فقراتی از رساله‌های آنان را می آورد، هم‌چنان‌که در فصل‌های مقدماتی *دُرّة التاج* در طبقه‌بندی علوم، فقراتی از رسالهٔ ابن سینا را نقل و با دیدگاه‌های خواجه نصیر جمع کرده بود. به عنوان مثال، قطب‌الدین در فصل‌هایی که مطالبی را به نقل از رسالهٔ فصول منتزعه فارابی با تکلف بسیار به فارسی ترجمه می‌کند، دربارهٔ ملک در تداول فیلسوفان سیاسی می‌نویسد که او «ملک است به مهنت ملکی و صناعت تدبیر مُدُن و به قدرت بر استعمال صناعت ملکی، هر وقت که ریاستی

بر مدینه بیاید، خواه مشتهر باشد به آن صناعت و خواه نه؛ بیاید آلتی که استعمال کند یا نه؛ بیاید قومی را که قبول کند از او، یا نه فرمان ببرند.^۱ قطب‌الدین، مانند فارابی، مقام ملک را از پزشک قیاس می‌گیرد که در حرفه او نیز درمان بیماران شرط نیست و در صورت عدم مراجعه بیماری به او «نه طب او ناقص شود». قطب‌الدین، با نقل این فقرات، متعرض این نکته نمی‌شود که فارابی به عنوان فیلسوفی شیعی «تسلط و قهر» را از شرایط پادشاهی خارج دانسته و مانند افلاطون آن را از پزشک قیاس گرفته بود که صناعت او نیز با قهر و غلبه نسبتی ندارد، اما قطب‌الدین شیرازی به مبنای شیعی امامت اعتقاد نداشت و نمی‌توانست حکم امامت معصوم را بر سلطنت آرمانی جاری کند. وانگهی، او در توضیح مقام سلطنت و تعریف آن از مبنای سیاست‌نامه‌نویسان تبعیت می‌کرد و بدیهی است که در نظریه شاه ظلّ الله سیاست‌نامه‌های دوره اسلامی تصرف در امور سلطنت از لوازم آن است. بر عکس، به خلاف نظریه فارابی، در نظریه سلطنت مطلقه، نه تنها شاه باید در عمل در رأس حکومت قرار گرفته باشد، بلکه هیچ یک از اعمال او برای اعمال اقتدار شاهی توضیحی خردمندانه ندارد. فصل‌هایی از *دُرّة التاج* که در آن‌ها نظریه سلطنت سیاست‌نامه‌ها توضیح داده شده، نباشته از داستان‌هایی خیال‌پردازانه درباره کارهای خارق عادت شاهانی است که نسبت آن‌ها با بخش‌های دیگری از همان رساله که دیدگاه‌های فارابی در آن‌ها آمده است، به هیچ وجه، معلوم نیست. در واقع، در «بخش حکمت عملی» *دُرّة التاج*، دو نظریه موازی درباره سلطنت وجود دارد و در هیچ جایی از این کتاب نیز قطب‌الدین توضیحی درباره تعارضی که میان نظریه فارابی - که ناظر بر شاهی آرمانی ایرانشهری و نظریه امامت شیعی است - و نظریه سلطنت مطلقه سیاست‌نامه‌نویسان وجود دارد، عرضه نمی‌کند. جالب توجه است که قطب‌الدین، از سویی، در توضیح شرایط ملک به مشرب فیلسوفان، تعقل و حکمت را از شرایط تصدی سلطنت و آن را علم به «اسباب قصوی» برای «نیل به سعادت» می‌داند، اما از سوی دیگر، داستان‌هایی را بی‌هیچ توضیحی می‌آورد که بیشتر

نشانه‌های سبک‌سری را در آن‌ها می‌توان دید، چنان‌که می‌نویسد :

حکایت آورده‌اند که ملکی با خدمتکاری در شکار از لشکر دور افتادند و سنگی را دیدند بلند و راست. آن خدمتکار گفت : "اگر کسی را بر سر این سنگ بکشند، خون او به زیر رسد یا نه؟" ملک را این سخن سودا شد و کس دیگر نیافت تا تجربت کند. خدمتکار را بر سر آن سنگ بکشت و به زیر آمد و نظاره می‌کرد تا خون می‌ریزد یا نه. عرب این مثل را زد که "اگر نگفتی نیاموختی!"^۱

قطب‌الدین، در جایی از فصلی که فقراتی از فصول مترعه ابونصر فارابی را دربارهٔ مراتب رؤسای مدینهٔ فاضله نقل کرده است، پس از بیان این‌که «ملک در حقیقت» باید «شش شرط حکمت، و عقل تام، و جودت اقناع، و جودت تخیل، و قدرت بر جهاد به بدن خود» را یک جا داشته باشد، می‌گوید که وقت باشد که فردی را نیابند که همهٔ این صفات را داشته باشد،

لکن متفرق یابند در جماعتی به آن‌که یکی از ایشان مُعطی غایت باشد، و دوم معطی آنچه مؤدی باشد به غایت، و سیم آن‌که او را جودت اقناع و جودت تخیل باشد، و دیگری آن‌که او را قدرت بر جهاد باشد. پس، این جماعت بِأَجْمَعِهِمْ قایم مقام ملک باشند و ایشان را روساءِ اخیار و ذوی‌الفضل خوانند و ریاست ایشان را ریاسة الافاضل گویند.^۲

این سخنان با توجه به مبانی فارابی که بر ریاست فاضله نظر دارد و تصرف در امور حکومت را شرط در این ریاست نمی‌داند، وجهی می‌تواند داشته باشد، اما هیچ یک از نظریه‌پردازان سلطنت مطلقه در دورهٔ اسلامی را نمی‌شناسیم که

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

۲. دُرّة، ج ۲، ص ۱۱۲؛ بیرزک، فصول، فصل ۵۸.

اعمال جمعی حاکمیت را امری ممکن و، بیشتر از آن، معقول بداند بویژه این‌که نسبت میان «ملک در حقیقت» غایب و «جماعت قایم مقام» حاضر معلوم نیست.^۱ در فصل‌هایی از *دُرّة التاج* نیز که قطب‌الدین شیرازی نظریه سلطنت سیاستنامه‌نویسان را می‌آورد، در هیچ موردی به ریاست و تصدی جمعی حکومت و توضیحی درباره آن بر نمی‌خوریم. بر عکس، در این فصل‌ها، قطب‌الدین هوادار سلطنت مطلقه است، «مُلک را قدرت تمام» و قدرت ملک را به اندازه تصرف او در «قلیل و کثیر» امور و احوال می‌داند. او در مخالفت با آنچه پیشتر، با اقتدای به فارابی، نوشته بود، می‌گوید:

مَلِک به حقیقت آن بُود که ملکی داشته باشد که قلیل و کثیر آن در تصرف آورده باشد؛ و وقتی جمله ملک خود را در تصرف آورده باشد، که از احوال ملک با خبر باشد، و احوال وزراء و امراء و نواب و عمال تمامت ملک خود، او را معلوم باشد؛ و به هیچ وجه از وجوه از حال رعایا غافل نباشد، بل که مستحضر احوال جمله اهل مملکت او باشد. و اگر هیچ حالی از این احوال او را معلوم نباشد، او خود ملک نباشد و اگر بعضی او را باشد و بعضی نه، ملک او آن قدر بود که معلوم و متصرف او بود.^۲

وانگهی، قطب‌الدین شیرازی در فقراتی از بخش حکمت عملی *دُرّة التاج* که نظر فارابی را درباره «غایت و مقصد تدبیر مُدُن» می‌آورد، با اقتدای به او «جلالت و کرامت» و «غلبه و نفاذ امر و نفی» را غایت ریاست فاضله نمی‌داند، زیرا به گفته او «هیچ یک از این‌ها از شرایط ملک نیست»، بلکه از جمله «اسبابی‌اند که بسیار

۱. ابوالحسن عامری این فقره از رساله فارابی را در *السعادة و الاسعاد*، به نقل از «یکی از اهل فلسفه مناخر»، بدون ذکر نام مؤلف آورده و افزوده است که «آنچه ابن مرد می‌گوید، فاقد معناست». عامری، به درستی، می‌گوید که «روا نیست که رئیس مدینه پیش از یک تن باشد، زیرا ریاست به رأی درست می‌شود و کسی را که رأی نباشد، ریاست نیست زمانی که حکمی یافت شود که قوه ریاست ندارد، باید به ریاست گماشته شود و آن کس که قوه کافی دارد، به نیابت، به تدبیر امور مشغول شود و در کارها به رأی او رجوع کنند. اگر ریاست به قوی واگذار شود، حکیم باید وزارت او را بر عهده داشته باشد این امر ممکن است تحقق پیدا کند. اما اشتراک ریاست دو تن، بدون این‌که یکی تابع دیگری باشد، امری است که وحده معنوی ندارد». عامری، *السعادة و الاسعاد*، ص ۱۹۴. ۲. *دُرّة التاج*، ص ۱۹۰.

باشد که تابع مهنت ملکی است»^۱، اما در فصل‌های سیاستنامه‌ای همان کتاب، و البته، با توجه به مقدماتی که سیاستنامه‌نویسان پذیرفته بودند، قطب‌الدین، در نهایت، سلطنت را عین غلبه می‌داند و به‌رغم تأکیدی که بر رعایت عدالت دارد، نظریه سلطنت او نسبتی با ریاست فاضله فارابی ندارد.

نیازی به گفتن نیست که مفهوم عدالت از عمده‌ترین مفاهیم هر نظامی از اندیشه سیاسی است. در بخش حکمت عملی *دُرّة التاج* به تبع نظام دوگانه فلسفه سیاسی و سیاستنامه‌نویسی که قطب‌الدین شیرازی دنبال می‌کند، مانند نظریه ریاست مدینه او، دو دریافت متفاوت از عدالت وجود دارد. قطب‌الدین، به تبع فارابی و نظریه ارسطویی عدالت، عدل را حدّ وسط افراط و تفریط می‌داند و بر آن است که رئیس مدینه باید، مانند پزشک که «متوسط و معتدل در اغذیه و ادویه» را تشخیص می‌دهد، بتواند به یاری «صناعت مدنی و مهنت ملکی»، «متوسط و معتدل در اخلاق» را دریابد و از طریق تجویز آن به اهل مدینه آنان را به سعادت و مدینه را به تعادل و انسجام هدایت کند.^۲ در این دریافت از مفهوم عدل، میزان و اعتدال پیوندی با واقعیتی از مناسبات مدنی دارد، زیرا «هر یکی را از اهل مدینه قسطی است» و عدالت در نسبت با این قسط و در واقع، «ردّ امانات» تحقق پیدا می‌کند. در این صورت، «نقض و زیادت»، یعنی افراط و تفریط، به یکسان جور شمرده می‌شود و این «نقض و زیادت» بیشتر از آن‌که جوری به فرد باشد، «نیز جور باشد بر اهل مدینه».^۳

جور آن است که از دست او، قسط او از خیرات به در رود، بی آن‌که مساوی آن عاید شود بر او یا بر اهل مدینه. آن‌گاه باید آنچه عاید می‌شود بر او، آن در خاصه نفس او، یا نافع باشد مدینه را یا غیر ضار باشد آن را. و آن کس که اخراج می‌کند از دست خود یا از دست غیر خود قسط او از خیرات، هر گاه ضار باشد به مدینه او نیز

۱. *دُرّة* ۲، ص. ۱۰۲.

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

۳. *دُرّة* ۲، ص. ۱۱۵.

جائر باشد و او را از آن منع کنند.^۱

قطب‌الدین، با نقل حدیث نبوی مبنی بر این‌که «العدلُ میزانُ الله فی الارض ...»، همین تعریف از عدالت را به عنوان نقطه اعتدال میان دو کفه ترازو می‌آورد و آن را مانند اهل فلسفه حدّ وسط میان افراط و تفریط می‌داند، اما جالب توجه است که او، آن‌جا که به تعیین مصداق حدّ وسط و اعتدال می‌پردازد، مثالی از احکام شرعی می‌آورد که با توضیح ارسطویی عدالت نسبتی ندارد. او می‌نویسد که شارع، در «سیاست و عقوبت حدّی» تقدیر کرده است، چنان‌که، به عنوان مثال، حدّ «زنای مُحْصَن» صد و حدّ دشنام دادن هشتاد ضربه تازیانه تعیین شده است. «پس، آن‌جا که صد جلده باید زد، اگر پادشاه هشتاد جلده بزند، ظلم کرده است، چه عدل این میانه است که تعیین کرده است».^۲

از آن‌چه از گزارش قطب‌الدین درباره دو نظریه عدالت، به اجمال، آوردیم، آشکارا می‌توان دریافت که در بخش حکمت عملی دُرّة التاج خلطی میان دو مبنای متفاوت عدالت وجود دارد. آن‌جا که قطب‌الدین شیرازی، در مثال اخیر، درباره احکام شرعی بحث می‌کند، در واقع، حدّ وسطی نمی‌تواند وجود داشته باشد، زیرا حدّ وسط زمانی معنا پیدا می‌کند که افراط و تفریطی وجود داشته و قوه تمیز و رایزنی اهل مدینه ضابطه اجرای سیاست باشد. در فرض اخیر می‌توان با رایزنی افراط و تفریط را کنار گذاشت و به حدّ وسط رسید، اما در قیاس میان دو حکم شرعی، به گونه‌ای که قطب‌الدین می‌آورد، حدّ وسطی میان صد جلده زناي محصن و هشتاد ضربه دشنام وجود ندارد. بحث ارسطو، درباره عدالت به عنوان حدّ وسط، در اخلاق نیکوماخسی، ناظر بر مناسبات شهروندی در یونان بود و او، به عنوان فیلسوف غیر ملتزم به حکم شرعی، کوشش می‌کرد مبنایی عقلانی برای عدالت پیشنهاد کند و بحث او بیشتر از آن‌که، مانند موردی که قطب‌الدین می‌آورد، متضمن حکمی شرعی باشد، توضیحی درباره اصلی در فلسفه حقوق و اخلاق ارسطویی است، اما تردیدی نیست که حکم شرعی مورد نظر قطب‌الدین حکمی ثابت است و پادشاه را - به عنوان مقامی که حکم را

۱. دُرّة ۲، ص. ۱۱۶.

۲. دُرّة ۲، ص. ۱۵۹-۶۰.

جاری می‌کند - نمی‌رسد که در اجرای آن نظر خود را اعمال کند. چنان‌که پیش از این به تکرار گفته‌ایم، صرف دیدگاه شرعی که به تدریج با پایان عصر زرین فرهنگ ایران در ایران به مذهب مختار تبدیل شد، با التقاط دانشنامه‌ای سده‌های متأخر و خلط مباحث و مبانی، به گونه‌ای قطب‌الدین شیرازی یکی از نمایندگان آن بود، با مبنای عقلی فیلسوفان دوره اسلامی، بویژه در حکمت عملی یونانی، تعارضی اساسی داشت، اما با تثبیت عرفان زاهدانه و متشرعانه دوره‌ای که با یورش مغولان آغاز شد، حکمت عملی یونانی معنای خود را یکسره از دست داده بود. آنچه با تأمل در فقرات فصل‌های دانشنامه قطب‌الدین شگفت‌انگیز می‌نماید، این است که او - یا گروهی که زیر نظر و به راهنمایی او *دُرّة التاج* را تدوین کرده‌اند - التفاتی به این تعارض مبانی نداشته و مباحث متفاوت و متعارضی را در کنار یکدیگر آورده‌اند.

به گونه‌ای که از اشاره‌های کوتاه این فصل می‌توان دریافت، بخش «حکمت عملی» *دُرّة التاج*، رساله‌ای سخت بی‌اهمیت در میان سیاستنامه‌های نیمه دوم دوره اسلامی ایران است. تا یورش مغولان، بویژه در عصر زرین فرهنگ ایران، از دیدگاه تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، بر پایه دو سنت ایرانی شهری و یونانی، دو جریان مهم پدیدار شده بود. تا دهه‌هایی پیش از آغاز یورش مغولان، دو جریان سیاستنامه‌نویسی ایرانی شهری، که خواجه نظام‌الملک طوسی نماینده آن بود، و فلسفه سیاسی، که ابونصر فارابی بنیادگذار آن در دوره اسلامی بود، به عنوان دو جریان متمایز از یکدیگر بسط پیدا کرده بودند و به نظر می‌رسد که التقاطی از آن نوع که قطب‌الدین شیرازی با تدوین بخش «حکمت عملی» *دُرّة التاج* عرضه کرد، امکان‌پذیر نبود. در عصر زرین فرهنگ ایران، مبانی شیوه‌های اندیشیدن و حدود و ثغور آن‌ها روشن بود، و اگرچه مقدمات خلط مبانی آن‌ها فراهم آمده بود، اما چنان‌که از این پس نیز اشاره خواهیم کرد، با یورش مغولان، پیوند اندیشیدن با پرسش‌های واقعیت ایران‌زمین از هم گسست. در این دوره، به طور عمده، عرفان زاهدانه جای همه و جوه اندیشیدن در ایران را گرفت و برای سده‌ای، ادبی، که گفته می‌شود عارفانه است، توانست به پناهگاهی برای اندیشیدن ایرانی تبدیل

شود. به جرأت می‌توان گفت که فرهنگ ایرانی از چنان شالوده‌استواری برخوردار بود که حتی سده‌ای پس از استقرار مغولان در ایران، توانست برخی از نموده‌های اندیشیدن ایرانی و جلوه‌هایی از آن را تجدید کند. در این دوره خطیر و پرمخاطره برای تاریخ و تاریخ فرهنگ ایران، حافظ، با رعایت الزامات زمانه و با درکی که از آن داشت، توانست شعله مشعل پایداری را که ایرانیان به دنبال سقوط ایران زمین بر اثر حمله عربان روشن کرده بودند، همچنان روشن نگاه دارد. شاید بتوان گفت که مرغ نیم‌پسیم فرهنگ ایرانی، سخت‌جان‌تر از آن بود که یورش مغولان بتواند آن را یک شبه به قتل آورد، زیرا حتی در شرایطی که اندیشیدن خردگرایی یکسره ناممکن شده بود و دریافتی مبتذل از عرفان زاهدانه جانشین آن می‌شد، وجهی از ادب فارسی پناهگاهی بود که به زبان عرفان، پرچم پیکاری بی‌سابقه با آن را آغاز کرده بود. در جای دیگری از این دفتر خواهیم گفت که شعر حافظ را باید ادامه خردورزی ایرانی با شیوه‌ها و ابزارهای متفاوت به شمار آورد، اما پیش از آن باید به وجوه دیگری از سقوط اندیشه خردگرایی و بی‌التفاتی به مبانی اشاره کنیم.

فصل دهم

جلال‌الدین دوانی و پایان حکمت عملی

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

پس از آن ممکن نشد.

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

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

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

با ترکیب «اخلاق مدنی» مسکویه رازی، که دریافتی از سیاست با الزامات اخلاق یونانی بود، تهذیب اخلاق جانشین اخلاق و سیاست شد و این ترکیب، در واقع، آغاز راهی بود که به گستره وسیع بی‌معنایی همه سویه اندیشه سیاسی

می‌رسید. خواجه نصیر طوسی، تهذیب‌الاخلاق مسکویه را اساس تدوین اثری جامع در حکمت عملی قرار داد، اما با اقتدای به هم‌او، اندرزنامه‌نویسی دورهٔ ایرانشهری را نیز هم‌مطراز با اخلاق عقلی و یونانی تجدید کرد. مسکویهٔ رازی، چنان‌که گذشت، با تکیه بر دستاوردهای تفسیر فلسفی خود از دیانت، به تأملی ژرف در عقل و نقل و اخلاق عقلی و اندرزنامه‌نویسی پرداخته و پیوند تهذیب‌الاخلاق و جاویدان خرد را به درستی نشان داده بود، اما کوشش خواجه نصیر طوسی، به سبب ابهام بنیادین موضع او، در تدوین نظریه‌ای منسجم و توضیح نسبت شریعت، کلام و فلسفه راه به جایی نداشت. شاگرد و میراث‌خوار او، قطب‌الدین شیرازی، که حکمت عملی را با اقتدای به خواجه در دانشنامهٔ فلسفی خود آورد، آنچه در حکمت عملی و اندرزنامه‌نویسی از خواجه برجای مانده بود، در یک جا جمع کرد و بدین سان، در این مورد نیز، راه دریافت نو جلال‌الدین دوانی^۱ از حکمت عملی هموار شد و همین جلال‌الدین، با تدوین اخلاق جلالی، همهٔ نتایج مقدماتی را که پیشتر دربارهٔ تحول حکمت عملی، بویژه در فاصلهٔ یورش مغولان و برآمدن صفویان گفتیم، گرفت. جلال‌الدین دوانی به دنبال اخلاق ناصری خواجه کتابی در اخلاق تألیف کرد که بحث اساسی آن، تهذیب اخلاق بود و سیاست، در واقع، زاینده‌ای بود که اهمیت چندانی نداشت. جلال‌الدین دوانی، به دنبال ابهام در نسبت عقل و شرع، بحث عقلی و شرعی را بی هیچ تأمل انتقادی در کنار یکدیگر آورد و در پیوند میان اخلاق و سیاست، بی آن‌که بتواند اخلاق را دیباچهٔ سیاست قرار دهد، سیاست را به زایندهٔ اخلاقی تبدیل کرد که هم با اخلاق شرعی، مانند اخلاق اعیان علوم‌الدین غزالی، تعارض داشت و هم با سیطرهٔ اخلاق صوفیانه و سلوک عارفانه، به طور کلی، معنای خود را از دست داده بود و بنابراین، مؤدی به عمل نمی‌توانست باشد.

پیش از آن‌که چگونگی عملکرد این شیوهٔ طرح بحث در حکمت عملی را در

۱. سخن خواندمیر دربارهٔ جلال‌الدین دوانی جالب توجه است و همین ارزیابی را بسیاری از متاخران نیز تکرار کرده‌اند. «فنون مکنون که از ابوعلی اسبنا و علامهٔ طوسی در سرِّ خفا محجوب بود، در نظر بصیرتش حلوهٔ ظهور داشت و اسرار مخزون که از معلم اول و ثانی مکنون مانده بود، قلم عنایت سبحانی بر صحیفهٔ ضمیرش نگاشت» عیبات‌الدین همان‌الدین مشهور به خواندمیر، حبیب‌السیر، ج چهارم، ص ۶۰۴.

کتاب اخلاق جلالی نشان دهیم، یادآوری نکته دیگری نیز ضرورت دارد و این نکته به یکی از ناشناخته‌ترین و تاریک‌ترین زوایای تاریخ اندیشه سیاسی در ایران مربوط می‌شود. در میان آثار فارابی رساله‌ای با عنوان *السیاسة*^۱ در «تدبیر منزل»، باقی مانده است که برخی از مفسران در انتساب آن به معلم ثانی، تردید کرده‌اند. به نظر ما با توجه به آنچه دربارهٔ تدوین تقسیم علوم در دوره اسلامی گفته شد، تردیدی نمی‌توان داشت که *رسالة السياسة* از نوشته‌های خود فارابی است، زیرا، در دوره اسلامی، به دنبال سنت ارسطویی متأخر، حکمت عملی به سه بخش اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مبدن تقسیم شد و چنین به نظر آمد که حکمت عملی، بدون بخش تدبیر منزل، از نظر منطقی، ناتمام خواهد بود. می‌دانیم که بخش بزرگی از رساله‌ای که با عنوان *تدبیر منزل* به ارسطو نسبت داده‌اند، از او نیست و همان اثر منحول نیز، مانند *رسالة سیاست*، در آغاز دوره اسلامی به زبان عربی ترجمه نشده بود و، لاجرم، فیلسوفان دوره اسلامی، با مضمون آن دو رساله آشنا نبودند. آنچه در *تدبیر منزل* از سنت یونانی در دسترس فیلسوفان دوره اسلامی قرار گرفت، اثری از فیلسوفی نوفیثاغورثی بود که بیشتر از *رسالة ارسطو*، در صورت ترجمه به زبان عربی، با الزامات این دوره سازگار بود. همین *رسالة ابروسن نوفیثاغورثی* بود که منبع همهٔ رساله‌های دربارهٔ «تدبیر منزل» قرار گرفت که در این سده‌ها نوشته شد. فارابی، *رسالة السياسة* را بر پایهٔ آن نوشت و در سنت فلسفی ایرانی نیز به عنوان اثری از معلم ثانی حفظ شد. مسکویه رازی، در بخشی از کتاب *جاویدان خود*، *رسالة السياسة* را به عنوان اثری از فارابی نقل کرد و در این انتساب، تردیدی به خود راه نداد. این امر به خوبی نشان می‌دهد که، به خلاف آنچه امروزه گفته می‌شود، فیلسوفی مانند مسکویه، تعارضی میان *رسالة السياسة* و دیگر نوشته‌های فارابی نمی‌دیده است.^۲

۱. فارابی، «السیاسة»، *مجموع فی السیاسة*، ص ۷۳۲.

۲. مسکویه رازی، *جاویدان خود*، به کوشش عبدالرحمان بدوی، ص ۳۲۶-۳۲۷. مقایسه شود با گفته رضا داوری که دربارهٔ *رسالة* مورد بحث از فارابی می‌نویسد: «فارابی در کتاب *السیاسة* ... از امور مثالی روی برمی‌تابد و غرق در امور عادی و مشغول می‌شود» *رضا داوری، فلسفه مدنی فارابی*، ص ۱۵۶. لازم به یادآوری که تعارض عناصر فکری، پیش از حواحه بصیر طوسی، یا فارابی آغاز می‌شود و این امر، در واقع، مؤید نظری است که ما دربارهٔ زوال اندیشه