

پیشتر گفتیم که ابن سینا، در رساله فی اقسام العلوم العقلیة، جایی ویژه برای تدبیر منزل تعیین کرد و از رساله تدبیر منزل ابروسن نوقیثاغورثی در کنار نوشته‌های اخلاقی و سیاسی افلاطون و ارسطو، به عنوان منبع این بخش از حکمت عملی، یاد کرد. ابن سینا نیز در این باره رساله‌ای بر پایه نوشته ابروسن پرداخت که پس از وی در اخلاق ناصری خواجه نصیر طوسی مورد استفاده قرار گرفت. پی‌آمد تبدیل شدن رساله تدبیر منزل ابروسن نوقیثاغورثی - که پیشتر از آنکه بحث عقلی باشد، نوعی اندرزنامه بود و به ادب دوره اسلامی تعلق داشت - به بخشی از حکمت عملی، التقاط میان اندرزنامه‌های دوره انحطاط یونانی مآبی با بحث‌های عقلی دوره شکوفایی فرهنگ و تمدن یونانی بود و این التقاط میان تدبیر منزل نوقیثاغورثی و اخلاق و سیاست یونانی راه را بر ورود سیاستنامه‌های ایرانشهری و شریعتنامه‌های دوره اسلامی در «حکمت عملی» یونانی هموار کرد. جلال‌الدین دوانی، بارزترین نماینده دوره التقاط جریان‌های گوناگون اندیشه سیاسی در دوره اسلامی ایران بود و هم‌او، چنان‌که پایین‌تر خواهد آمد، در اخلاق جلالی، بی‌آنکه توجهی به مبنای متفاوت نظام‌های اندیشه داشته و حدود و ثغور آن‌ها را روشن کرده باشد، صورت کاملی از این التقاط عرضه کرد؛ در واقع، اخلاق جلالی دوانی، در پایان راهی قرار داشت که با خواجه نصیر طوسی آغاز شده بود، اما پیش از خواجه نیز، با به پایان رسیدن

سیاسی در دوره اسلامی مطرح کرده‌ایم. چنان‌که گفته شد، مسکوویه رازی این رساله را از فارابی می‌دانسته و خواجه نصیر طوسی نیز در اخلاق ناصری ففرائی از این رساله را به فارسی نقل کرده است. به خلاف گفته رضا داوری، مستفادمان این رساله را نوشته‌ای محلی نمی‌دانسته‌اند به هر حال، تردید بهایی رضا داوری در این باره حالت توجه است. «با این تفصیل می‌بینیم که فارابی به خوبی قادر است دستوراتی برای زندگی عادی و مستدل بدهد و راه زندگی بست را بنماید شاید هم طنزی در این گفتارها باشد و معلم تالی خواسته است وضع رایج را توصیف کند یا به اصطلاح امروز کنایی در زمینه ادبیات اخلاقی بسویسد. اما نکته‌ای که به آن توجه شده است و در قسمت نتیجه این مساحت به آن اشاره خواهد شد، این است که خواجه نصیر طوسی به صراحت می‌گوید که قسمت‌های مربوط به سیاست اخلاق ناصری را از فارابی اقتباس کرده است و قطعاً از کتاب نصیرالدین [طوسی] درست و عیناً از کتاب السياسة است و معمولاً در این قسمت‌ها نیز هر جا از این کتاب عدول کرده است، نام صاحب رأی اصلی و از جمله نام این منبع را ذکر می‌کند و این می‌رساند که در قرن هفتم کتاب السياسة را حویر آثار فارابی می‌ساخته‌اند» داوری، همان، ص ۱۶۲-۳

عصر زرین فرهنگ ایران و حتی در همان عصر، در اندیشه سیاسی، دوره‌ای از زوال اندیشه آغاز شده بود.

جلال‌الدین دوانی، با تحریر جدید خود از اخلاق ناصری، گام بلند دیگری در جهت تهی کردن حکمت عملی دوره اسلامی از محتوای حقیقی آن برداشت. کوشش در ایجاد سازش میان حکمت اشراق - که جلال‌الدین، خود را مفسر و مُجَدِّد آن می‌دانست - و حکمت عملی، چنان‌که بر مبنای بحث‌های فلسفی فیلسوفان یونانی - و تا حدی با توجه به سنت فرزائگان ایران باستان، بویژه در قلمرو اخلاق - فراهم آمده بود، کوششی پرتناقض و مبین بی‌التفاتی به مبانی نظری این دو مشرب فلسفی متفاوت بود. خاستگاه اخلاق و سیاست در تمدن یونانی، به گونه‌ای که در فصل نخست گفته‌ایم، مناسبات شهروندی بود، در حالی که اندیشه ایرانشهری - که سهروردی مُجَدِّد آن بود - و اندیشه سیاسی ایرانشهری، در دنیای باستان، با الزامات ایرانشهر و شاهی آرمانی پیوند داشت، اما جلال‌الدین دوانی که نزدیک به دو سده و نیم پس از یورش مغولان خود را مُجَدِّد حکمت اشراق و حکمت عملی یونانی می‌دانست، توجهی به مبانی متفاوت و الزامات آن دو نداشت. وانگهی، اخلاق یونانی، به عنوان دیباچه‌ای بر سیاست، به تعبیری که در توصیف اخلاق مسکویه به کار برده‌ایم، «اخلاق مدنی» بود و این اخلاق مدنی با اخلاق شرعی جلال‌الدین دوانی و، بیشتر از آن، با «اخلاقی» که از حکمت اشراق و اندیشه باطنی ناشی می‌شد، نسبتی نداشت. همین اخلاق شرعی - باطنی، در دوره متأخر اسلامی، بر حکمت عملی چیره شد و بدین سان، آنچه از جنبه‌های مدنی در آن بازمانده بود، در سایه شرعیات رنگ باخت. تا پایان دوره یونانی در فلسفه، هنوز شکاف میان نظر و عمل که در دوره اسلامی، بویژه با پایان عصر زرین فرهنگ ایران، ایجاد شد، پدیدار نشده بود و وجود مناسبات شهروندی شرط تحقق فضیلت‌های اخلاقی به شمار می‌آمد. در یونان، ارسطو این پیوند میان فضیلت‌های اخلاقی و آداب شهروندی را برجسته کرده بود، هم‌چنان‌که حتی مسکویه رازی، با دریافت ویژه خود از نسبت شرع و عقل، آداب دیانت را عین فضیلت‌های مدنی می‌دانست، اما تلقی جلال‌الدین از

شرع با الزامات حکمت عقلی او سازگار نبود و از آن جا که بیشتر از آن که فیلسوف باشد، شریعتمدار بود، ناچار، شرع او بر عقل یونانی چیره شد. به سخن دیگر می‌توان گفت که بحث نظری، در اخلاق و فلسفه یونانی، تابع منطق گفتار فلسفه سیاسی آنان بود و از این رو، فلسفه یونانی، در بنیان خود، فلسفه‌ای سیاسی است. بنابراین، معنای دقیق «سیاست»، در نزد یونانیان، با توجه به واقعیت شهر (polis) و مناسبات شهروندی (polités) یا، به تعبیر فیلسوفان دوره اسلامی، «مدنی» (politikos) قابل درک است و واژه عربی تبار «سیاست»، و دیگر گونه‌های دستوری آن، خالی از مسامحه نیست.

از آن چه در فصل‌های پیش، از دیدگاه تطبیقی، درباره سرشت فلسفه سیاسی یونانی و بسط آن در دوره اسلامی گفتیم، می‌توان دریافت که کوشش‌های مفسرانی مانند خواجه نصیر طوسی تا چه پایه‌ای بی اهمیت و در عین حال، از روح فلسفه سیاسی یونانی بیگانه بود. شاگرد او، قطب‌الدین شیرازی، شارح حکمت اشراق سهروردی، نیز با تدوین بخش حکمت عملی دانشنامه بزرگ خود، دره التاج، راهی را دنبال کرد که ابن سینا و خواجه نصیر طوسی هموار کرده بودند. بدین سان، مرده‌ریگ حکمت عملی، به گونه‌ای که به جلال‌الدین دوانی رسید، در واقع، نسبتی با تأملات فیلسوفان یونانی درباره آن چه ارسطو «فلسفه امور انسانی» خوانده بود، نداشت. گفتیم که با مسکوئی رازی نسبت اخلاق و سیاست، چنان که یونانیان توضیح داده بودند، بر هم خورد و با خواجه نصیر و قطب‌الدین شیرازی نیز سیاست مدن در ذیل اخلاق قرار گرفت و به زائده‌ای بی اهمیت و فاقد اعتبار نظری تبدیل شد. کوشش جلال‌الدین - که قصد داشت اخلاق ناصری را با «چاشنی ذوقیات اهل کشف و شهود»، «ترمیم و تتمیمی» کند^۱ - هم چون واپسین ضربه‌ای بود که بر پیکر فلسفه سیاسی فرود آمد. بدین سان، آن چه با اسم بی‌مسمای «سیاست مُدُن»، به عنوان زائده تهذیب اخلاق، در کتاب‌های حکمت عملی، آورده شد، طرح فلسفه سیاست، از دیدگاه اخلاق و نشانه پایان یافتن فلسفه یونانی و عدم امکان تجدید آن در دوره اسلامی بود. در

این دوره، اندیشه فلسفی، به طور کلی، میان علم به حقیقت اعیان موجودات و تزکیه نفس - که غایت آن، به تعبیر شهاب‌الدین سهروردی، «حالت انسلاخ از بدن» است^۱ - در نوسان بود و با دگرگونی‌هایی که با استقرار نظام‌های خودکامه صورت گرفته بود، فضایی برای مناسبات شهروندی باقی نمی‌ماند و تأمل در شهر و مدینه معنایی نداشت. بدین سان، بحث سیاسی، مبنای خود را از دست داد و سیاست مُدُن جای خود را به سیاستنامه‌نویسی داد.

هم‌چنان‌که خواجه نصیر طوسی اخلاق ناصری را بر پایه تهذیب‌الاخلاق مسکویه رازی از عربی به فارسی تبدیل و تحریر کرده بود تا فایده آن عام باشد، رساله اخلاق جلالی دوانی نیز تحریری دیگر از رساله مسکویه بر پایه اخلاق ناصری است. این نکته جالب توجه است که خواجه از مفسران بنام و بزرگ فلسفه در دوره اسلامی به شمار می‌آمد و چنان‌که خود نیز در مقدمه اخلاق ناصری گفته است، مقام مسکویه رازی را در اخلاق به خوبی می‌دانست و با روح حکمت عملی او آشنایی داشت. جلال‌الدین دوانی در فلسفه مفسری بی‌اهمیت بود و رساله او در حکمت عملی نیز حتی فاقد برخی ویژگی‌های اخلاق ناصری است. فقراتی که در این جا از اخلاق جلالی می‌آوریم، مبین این نکته است که چگونه جلال‌الدین دوانی عناصر پراکنده و ناهمگون گفتاری را بی‌آن‌که در مبادی آن‌ها به تأمل پرداخته باشد، در التقاطی بی‌بنیاد، در کنار هم قرار می‌دهد. در این «تکمیل و تنمیم» اخلاق ناصری، جلال‌الدین دوانی ضمن کوشش برای «محافظت مقاصد آن نسخه»، بحث‌هایی از آن کتاب را با مفرداتی متنوع در هم می‌آمیزد و در بیان روشی که در تحریر اخلاق جلالی دنبال کرده است، می‌نویسد:

معمار طبع، این نقش بر لوح خیال کشید که تدوینی رود که، با آن‌که بر اصول حکمت عملی مشتمل باشد، در شواهد و دلائل اقتباس از انوار نیرات آیات قرآنی و مشکات احادیث حضرت ختمیت منقبت، و مصابیح سخنان صحابه و تابعین، و مشایخ و ائمه دین، و لمعات اشارات اساطین حکمای الهین رود، و در موضوع مناسب به

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

قدر امکان بر مقاصد آن نسخه محافظت کند و در مظان لایقه از ذوقیات اهل کشف و شهود چاشنی نماید تا از میامن خواص زمانی بی‌نصیب نباشد.^۱

شیوه‌ای را که جلال‌الدین دوانی «تکمیل و تتمیم» می‌خواند، در واقع، التقاطی از عناصر پراکنده‌ای است که شریعت‌مداری اهل تصوف فراهم آورده و آن را با اصولی از حکمت عملی در آمیخته است. روش جلال‌الدین دوانی را به این اعتبار التقاط می‌نامیم که اقدام او در ترکیب عناصری از آیات، روایات، سخنان مشایخ، اشارات فیلسوفان و اصول حکمت عملی برخاسته از تأملی در نسبت شرع و عقل نیست، زیرا اگر او توانسته بود، به عنوان مثال، هم‌چون مسکویه رازی، تفسیری فلسفی از دیانت عرضه کند و طرحی نو در رابطه شرع و عقل دراندازد، زمینه این «تکمیل و تتمیم» فراهم می‌آمد، اما دوانی، نه تنها نمی‌تواند تفسیری فلسفی از دیانت عرضه کند، بلکه، بر عکس، «حکمت عملی» را به محک دیانت می‌زند. بی‌توجهی جلال‌الدین به مبانی متفاوت حکمت اشراق، حکمت عملی یونانی، احادیث، روایات مشایخ و ائمه دین - امامان مذاهب اهل سنت و جماعت - و ذوقیات اهل کشف و شهود موجب شده است که او در «تکمیل و تتمیم» اخلاق ناصری مفرداتی از آنها را در کنار یکدیگر بیاورد. در فاصله نخستین سده‌های دوره اسلامی تا پایان عصر زرین فرهنگ ایران، دو دیدگاه متفاوت در نسبت میان عقل و شرع پدیدار شد: در میان شریعت‌مداران اهل سنت و جماعت، موضوع عمده نقی حکمت و عقل و اثبات ظاهر شرع بود. در میان این گروه، اگرچه شریعت‌مدارانی مانند غزالی بودند که «در شرعیات، مذهب قرآن و در عقلیات، مذهب برهان» داشتند، یعنی به مبنای عقل بی‌التفات نبودند، اما از آن‌جا که از شرع در عقل نظر می‌کردند، نتوانستند نظریه‌ای از شرع عقلی عرضه کنند. بر عکس، اهل فلسفه با مبنای عقل در شرع نظر می‌کردند و شرع آنان می‌توانست عقلی باشد. فیلسوفی مانند مسکویه رازی، به گونه‌ای که پیش از این گفته‌ایم، عقل را ضابطه شرع می‌دانست و، لاجرم، تفسیر عقلی او از

شرع محمل نظری قابل دفاعی داشت. غزالی، به عنوان یکی از بزرگ‌ترین نمایندگان جریان فلسفه‌ستیزی در ایران، «حکمت یونانی» را با ضابطه‌های «حکمت ایمانی یا شرعی» سنجیده بود و از آن‌جا که اندیشه شرعی او مبنای نظری استوار و خود او نیز التفاتی به مبانی داشت، در نهایت، توانست به تحدید حدود حکمت یونانی و مبانی شرعی، و نه التقاط میان عقل و شرع، پردازد. بر عکس، جلال‌الدین دوانی، به دلیل بی‌توجهی به مبانی بحث خود، تفسیری از ظاهر شرع عرضه می‌کند که با بازپرداخت نویسندگانی مانند ماوردی، غزالی و ابن تیمیه، از شریعت، هماهنگی دارد و او به این نکته اساسی توجه ندارد که تعارض میان عقل و شرع، به گونه‌ای که در اخلاق جلالی آمده، قابل رفع نیست. جلال‌الدین دوانی، در اخلاق جلالی، در واقع، سیاست‌نامه‌ای بر مبنای شریعت به رشته تحریر می‌کشد و بحث او بیشتر از آن‌که عقلی باشد، در قلمرو کتاب‌هایی هم‌چون *السیاسة الشرعية* ابن تیمیه، *احکام السلطانية و ادب الدنيا و الدین* ماوردی، *نصيحة الملوک* و بخش‌هایی از *احیاء علوم الدین* غزالی قرار می‌گیرد. در لمعه چهارم از تدبیر منزل، درباره سیاست اولاد، مؤلف اخلاق جلالی، اشاره‌ای کوتاه به مباحث عقلی خواجه نصیر کرده و آن‌گاه، همان اشارات عقلی را با مباحث نقلی، در تربیت اولاد و بویژه آنچه در نوشته‌های فقهی در «باب رضاع» و غیره آمده است، تکمیل می‌کند. به عنوان مثال، جلال‌الدین دوانی اضافه می‌کند که چنان‌چه در احکام شریعت مقرر شده است، در سن هفت‌سالگی [کودک] را به نماز امر کنند و اگر در سن ده‌سالگی، ترک کند، او را به ضرب تأدیب کنند.^۱

نیازی به گفتن نیست که جزء اخیر در اخلاق ناصری نیامده است و با قصد آغازین خواجه نیز که بر عام بودن حکمت عملی عقلی یونانیان و عدم تعارض آن با مذاهب شرعی تأکید دارد، در تضاد است. خواجه در بحث از تدبیر منزل یونانی مشرب بود که فیلسوفان آن دریافتی یکسره متفاوت از آموزش و پرورش داشتند و، از این‌رو، او در بحث از آموزش و پرورش به جنبه‌هایی از دریافت

یونانی - مانند آداب و آیین باده‌پیمایی - اشاره کرده است اگرچه با اخلاق شرعی او سازگار نبود، اما دوانی در حکمت عملی عقلی خود نیز مقلد مشرب فقهی خاصی است و حتی نمی‌تواند ورای مشرب‌های فقهی خاص، دیدگاه عام اسلامی را در نوشته خود بیاورد. افزون بر اشارات شرعی، جلال‌الدین دوانی، به تکرار، از ابوالحسن ماوردی و غزالی سخنانی را نقل کرده و آن سخنان را ضمن «محافظة مقاصد نسخه» اخلاق ناصری در متن «حکمت عملی» یونانی جای داده است و به تعارضی که ماوردی و غزالی میان حکمت و شریعت مطرح کرده‌اند، توجهی ندارد. در برخی موارد، جلال‌الدین دوانی، به دعاها نیز اشاره و استناد کرده است. جلال‌الدین، از سویی، بنابر مشرب اشراقی خود، «در اموری که حوالت آن به مقدرت و کفایت بشری نباشد»^۱ - به عنوان مثال، «وسعت رزق» - با تاسی به لسان‌الغیب، «رضا می‌دهد و گره از جبین می‌گشاید»، اما از سوی دیگر، در میانه بحث حکمت عملی عقلی، دعایی را نقل می‌کند که

هر کس، در وقت خروج از خانه، این دعا بخواند، حضرت جواد مطلق، از خزانه بی‌نفاذ خود، رزق او وسعت کرامت فرماید.^۲

اندکی پایین‌تر، در ادامه همین بحث، جلال‌الدین دوانی، با ترک وادی عرفان و اشراق، سخن آخر خود را در این عبارت می‌آورد:

چنانچه در صحیفه حضرت سلیمان است ... که حکمت با توانگری بیدار است و با درویشی در خواب، که دانا را چون دنیا نباشد، خلق از او منتفع نتواند شد، بلکه خود نیز به سبب توجه به مصالح ضروری، از بسی کمالات بازماند، شعر:

مرا به تجربه معلوم گشت آخر حال

که قدر مرد به علم است و قدر علم به مال.^۳

فقدان مبنای نظری استوار موجب شده است که جلال‌الدین دوانی، رطب و یابس و غمّ و سَمین را در بخش‌هایی از رساله خود در کنار هم و بی هیچ تمایزی بیاورد. نویسنده اخلاق جلالی، به هر مناسبتی، با بر هم زدن منطق نظام‌های

۱. جلالی، ص. ۷۳.

۲. جلالی، ص. ۷۴.

۳. جلالی، ص. ۸۰.

گفتاری متمایز و خلط آنها از بحثی به بحث متفاوت گذر می‌کند و با التقاط مفردات متعارض و ناهمگن به مبنای متفاوت نظام‌های گفتاری متمایز التفاتی نشان نمی‌دهد. بحث مفصل دوانی درباره عدالت - که تکرار کمرنگ سخنان ارسطو در دفتر پنجم اخلاق نیکوماخسی با توجه به روایت خواجه نصیر طوسی با تکیه بر تهذیب الاخلاق مسکویه رازی است - کمترین پیوندی با بحث معلّم اول ندارد. جلال‌الدین دوانی، پس از توضیح عدالت، در لمعه ششم،^۱ با بیان شرف عدالت آغاز می‌کند و به مناسبت «بر سبیل تمهید»، بحث مفصلی در غیر قابل شناخت بودن حضرت حق «به اتفاق عقل و نقل» می‌آورد، بی آنکه فایده بحث و پیوند آن با بحث عدالت، به شیوه فیلسوفان یونانی، معلوم شده باشد. در دنباله بحث، جلال‌الدین دوانی می‌افزاید:

در علم موسیقی مقرر شده است که هیچ نسبت شریف‌تر از نسبت مساوات نیست و هر نسبتی که به وجهی از وجوه انحلال، راجع با نسبت مساوات نشود، از حدّ ملائمت خارج باشد، در حیطة تنافر داخل،^۲

و با استفاده از این فرصت، آنچه درباره صناعت موسیقی می‌داند، یک‌جا در بیش از ده صفحه از کتاب، خلاصه می‌کند.^۳ در این‌جا بار دیگر، جلال‌الدین دوانی، با اشاره‌ای به بحث مساوات و با توضیحی درباره برخی از اصطلاحات هندسه و حساب، به ذکر اقسام عدالت باز می‌گردد و می‌نویسد:

پس، حفظ عدالت، به سه چیز صورت بندد: یکی، شریعت مقدسه الهی، دوم، پادشاه عادل، سوم، دینار. چنان‌که حکما گفته‌اند: ناموس اکبر، شریعت است و ناموس دوم، سلطان است که تابع شریعت است، چه الدین و الملك توأمان، و ناموس سوم، دینار است^۴ و ناموس، در لغت ایشان، تدبیر و سیاست است. پس، شریعت که ناموس اکبر است، متبوع کل است و پادشاه را که ناموس دوم است، اقتداء به او می‌باید کرد و ناموس را که دینار است، در

۱. جلالی، ص. ۹۴

۲. جلالی، ص. ۹۸

۳. جلالی، ص. ۱۰۷

فرمان ناموس دوم که پادشاه است، می‌باید بود. در نصّ کلام حقایق‌الام، اشارتی به این معناست، آن‌جا که می‌فرماید و انزلنا هم الکتاب و المیزان ليقوم الناس بالقسط و انزلنا الحديد فيه بأس شديد و منافع للناس، چه کتاب، اشارت است به شریعت؛ و میزان، به آن‌چه معیار مقادیر اشیاء و آلت معرفتِ نَسَبِ امورِ متفاوت به هم دیگر شود، و دینار در آن داخل است؛ و حدید، به شمشیر که در قبضه اقتدار پادشاه کینه‌گزارِ سیاست‌گردار باشد. بر منوال این سخنان، جائر سه باشد: اول، جائر اعظم که ناموس الهی را طاعت نماید و او را کافر و فاسق خوانند؛ دوم، جائر اوسط که پادشاه زمان را اطاعت و متابعت نکند و او را کافر و فاسق خوانند و او را باغی و طاغی گویند؛ سوم، جائر اصغر که بر راه عدالت، که مقتضای دینار است، نرود و زیادت از حق خود طلبد و او را خائن و سارق خوانند. و فساد آن دو، اعظم است از جائر سوم، چه هر کس که از دایره انقیاد اوامر و نواهی شریعت الهی بیرون آید، هرآینه اطاعت هیچ کدام از آن دو ناموس دیگر، از او چشم‌ننوان داشت و همه فسادها از او متولد تواند شد؛ و آن‌که از حیطة فرمان پادشاه زمان بیرون رود، به مقتضای نصّ و اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم، از ربنه طاعت پادشاه حقیقی بیرون رفته باشد و همه مفاسد از او متوقع باشد و بر همه کس به قدر امکان دفع او واجب باشد.^۱

جلال‌الدین دوانی، در دنباله این توضیح، داستانی مفصل از اختلاف ملک‌شاه سلجوقی و عبدالملک جوینی و تنش میان فرمان و فتوای آورد و آن‌گاه، بخشی از بحث عدالت را با افزودن فقره‌ای درباره توجّه حضرت صاحب‌قربان و اسکندر زمان به عدالت‌گستری و شریعت‌پروری^۲ و داستانی خلاف عقل درباره عدالت انوشیروان، با بازگشتی به منقبت حضرت خاقانی، به پایان می‌برد. فقدان انسجام در ترکیب و تلفیق مفرداتی با مبناهای متفاوت در اخلاق جلالی را با توجّه به

فقرانی که خلاصه‌ای از آن آورده شد، می‌توان آشکارا دید. جلال‌الدین دوانی، اگرچه، از دور، نگاهی به متن اخلاق ناصری دارد، اما، در واقع، کشکولی از مطالب نامربوط فراهم آورده و حتی گاهی، چنان‌که مکان اقتضاء می‌کرده، از مقدماتی واحد، نتایجی متفاوت گرفته است. از آن‌چه، در دو موضع از اخلاق جلالی، درباره حدیث نبوی *كُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَةِ آمَدَه*، این نکته را به روشنی می‌توان دریافت: در ادامه بحثی که خلاصه آن آورده شد، دوانی این حدیث را چنین ترجمه می‌کند:

یعنی هر یک از افراد انسانی، چون مالک امور اعضاء و قوای نفسانی و جسمانی خود است و راعی آن جوارح و قواست، هر یک را در روز حساب، از احوال رعیت خود، سؤال خواهند کرد.^۱

دوانی، این سخن را به دنبال توضیحی از ارسطو می‌آورد که «عدالت اولاً متعلق به ذات شخص است»^۲ اما هم‌او با نقل همان حدیث، در جای دیگری از اخلاق جلالی، می‌افزاید که پادشاه باید،

سیاست مُلک بر وجهی نماید که عُمال و لشکریان و رعایا را با همدیگر بحال ظلم نباشد، [چه] هرچه در مملکت واقع شود، چون به واسطه قصور سیاست او باشد، روز قیامت از او سؤال خواهند فرمود.^۳

ترکیب حکمت عملی یونانی با دریافتی قشری از شریعت تنها یکی از وجوه التقاط جلال‌الدین دوانی است. او حتی منطق شریعت - بویژه دریافت سیاسی آن - را با همه نتایجی که می‌توان از آن گرفت، دنبال نمی‌کند. دوانی در ترکیب حکمت عملی با شریعت، نظام گفتاری سیاستنامه‌ها را دنبال می‌کند و، در واقع، ترکیب او التقاطی است که منطق سیاستنامه‌های متأخر دوره اسلامی بر آن حکومت می‌کند. نویسنده اخلاق جلالی مقدمات حکمت عملی و مفرداتی از شریعتنامه‌ها را به گونه‌ای در کنار هم می‌آورد که از ترکیب آن‌ها سیاستنامه‌ای

۱. جلالی، ص. ۱۲۱. ۲. جلالی، ص. ۱۲۰.

۳. جلالی، ص. ۲۹۰. ر.ک. اخلاق، ص. ۲۰۷-۸.

تدوین کند. البته، این سیاستنامه نویسی را نباید با اقدام خواجه نظام‌الملک طوسی و حتی غزالی در نصیحة الملوک مقایسه کرد؛ آن دو، هر یک به نوعی، توجهی به واقعیت‌های اجتماعی و سیاسی زمانه خود داشتند و در سرشت همین واقعیت‌ها به تأمل می‌پرداختند، در حالی که جلال‌الدین دوانی، حکیم التقاطی که «حکمت عملی» یونانی را با نظراتی از ماوردی تا ابن تیمیه درآمیخته و فرآورده آن را با الزامات واقعیت سلطنت مطلقه شاهان آق قویونلو سازگار و ادعای جمع میان حکمت اشراق و فلسفه سیاسی کرده است، از سویی، نسبت به الزامات بحث سیاسی و مبادی آن یکسره ناآگاه است و، از سوی دیگر، از نتایجی که بنیادگذار حکمت اشراق، از مقدمات فلسفی خود گرفته بود، بی‌خبر است.^۱ در واقع، فضای حاکم بر مجموعه اخلاق جلالی، مکان ترکیبی از شریعتنامه و سیاستنامه است و زائده حکمت عملی، تنها عنصری بی‌اهمیت و در حاشیه است. جمع میان اندیشه سیاسی شریعتنامه نویسان و سیاستنامه نویسان در اثر جلال‌الدین دوانی، با یگانه هدف توجیه سلطنت مطلقه شاهانی انجام می‌گیرد که نظام سیاسی آنان به هیچ وجه نمی‌توانست با دیدگاه‌های سیاسی ناشی از حکمت اشراق سازگاری داشته باشد و بدین سان، جلال‌الدین دوانی با اعراض از تفسیر فلسفی شریعت، تفسیری ویژه از شریعت را با الزامات سلطنت مطلقه هماهنگ کرده و علمای دین را همدست شاه قرار می‌دهد.

تأمل در نهاد سلطنت مطلقه، در اخلاق جلالی، و توجیه آن، امری اساسی است. جلال‌الدین دوانی، شاه را در رأس هرم قدرت سیاسی قرار می‌دهد و مانند

۱ هیچ‌یک از فیلسوفان مکتب اشراق درباره سیاست سحسی به صراحت نگفته‌اند. اما بحث فلسفی آنان به هیچ وجه خالی از نتایج سیاسی جدی نیست. شیخ اشراق در آغاز کتاب حکمت اشراق آشکارا می‌گوید که منظور وی از ریاست اقطاب، ریاست به تعجب نیست: «لست اعنی بهذه الرئاسة التعجب». شهاب‌الدین سهروردی، «حکمة الاشراق»، مجموعه مصنفات، ج. دوم، ص. ۱۲. محمد شریف هروی در تفسیر سخن شهاب‌الدین سهروردی می‌گوید: «یعنی مراد من از لفظ ریاست که ذکر کرده‌ام، حکومت و ریاست ظاهر نیست که خلیفه‌الله می‌باید که بر خلائق استیلا به حسب ظاهر داشته باشد، بلکه مراد آن است که استحقاق خلافت او راست و اگرچه به حسب اقتضای اوضاع افلاک، او در غایت خمول باشد». محمد شریف نظام‌الدین، انواریه، ص. ۱۴. بدیهی است که این درک از ریاست و خلافت به هیچ وجه با ریاست، خلافت و امامت ظاهری اهل سنت و جماعت سببی ندارد و بیشتر به امامت باطنی اهل تشیع و ولایت در نزد عرفا نزدیک می‌شود.

سیاستنامه‌نویسان، نظام اجتماعی و سامان سیاسی جامعه را به او وابسته و عدالت سلطان را «أَعْمَ وجوه عدالت و أَهَمَّ وجوه آن» می‌داند

که احاطه بر تمام وجوه عدالت دارد، چه بی عدالت پادشاهی، هیچ کس را مکننت رعایت عدالت نتواند بود و اگر باشد در غایت تعسر؛ چه تهذیب اخلاق و تدبیر منزل نیز منوط به انتظام احوال تواند بود و با وجود تلاطم امواج فتن و تراکم بحن، تفرغ خاطر که ملاک همه کمال است، میسر نیست و لهذا اخبار وارد است که اگر سلطان عدالت ورزد، در ثواب هر طاعت که از رعایا صادر شود، شریک باشد و اگر ظلم نماید، در وبال هر معصیت با ایشان مساهم؛ و حضرت رسالت پناه ... فرموده که نزدیک‌ترین مردان به خدای تعالی از روی منزلت، در روز قیامت، پادشاه عادل است.^۱

جلال‌الدین دوانی، مرتبه سلطان را چنان بالا می‌برد که خدمت او را هم چون «مخالطت با شیر» و «دخول در آتش»، کاری بسیار دشوار می‌داند و سلوک طریقت را بی خدمت سلطان امکان‌پذیر نمی‌داند. او می‌نویسد:

و الحق، رعایت آداب ملازمت سلاطین، کاری صعب است و هر کس را مکننت ارتیاض به آن نیست؛ و بعضی مشایخ طریقت گفته‌اند که کسی که خدمت سلاطین نکرده باشد و تعلق نورزیده، از او سلوک طریقت نیاید، چه، به مقتضای السُّلْطَانُ ظِلُّ اللَّهِ، رعایت آداب و مجلس خاص نمودن، سبب ارتیاض نفس و رعایت رسوم طریقت گردد.^۲

بدین سان، جلال‌الدین دوانی، علمای شریعت را در خدمت سلطان قرار می‌دهد و به سلطان نیز توصیه می‌کند که علمای شریعت و مشایخ طریقت را که «غایت ایجاد و خلاصه عبادند»، مرتبه‌ای عالی دهد و آنان را به خود نزدیک کند:

حکما گفته‌اند که پادشاه، این طایفه را باید که نزدیک‌ترین طوایف دارد به خود، و ایشان را بر طبقات دیگر حاکم گرداند؛ و گفته‌اند که

هر گاه ارباب علم و کیاست به حضرت پادشاه مُتَرَدِّد باشند، نشانه ترقی دولت و تزايد رفعت او باشد.^۱

جلال‌الدین دوانی، به سبب التقاطی که میان حکمت عملی، سیاستنامه و شریعتنامه ترتیب داده است، نمی‌تواند هیچ یک از بحث‌های باریک اخلاق ناصری را در اثر خود بازتاب دهد. مقایسه برخی از فقرات اخلاق ناصری با فقرات مشابه در اخلاق جلالی نشان می‌دهد که در فاصله‌ای نزدیک به سه سده تا چه پایه‌ای بحث خردگرایی در ایران دستخوش زوال شده بود. خواجه نصیر، در اخلاق ناصری، به تبع یونانیان و بویژه با اقتدای به مسکویه رازی،^۲ عبارت مفصلی در ردیلت کسالت و بطالت مدعیان درویشی و تن‌پروری و طفیلی‌گری می‌آورد و تأکید می‌کند که تحقق فضیلت، جز در شهر و مدینه و از طریق اختلاط و مؤانست امکان‌پذیر نیست. خواجه می‌نویسد:

و چون تألیف اهل علم بر این نوع تقدیر کرده‌اند، کسانی که از تألیف بیرون شوند و به انفراد و وحدت میل کنند از فضیلت بی‌بهره مانند، چه اختیار وحشت و عزلت و اعراض از معاونت آبنای نوع با احتیاج به مقتنیات ایشان محض جور و ظلم باشد؛ و از این طایفه بهری این فعل را به فضیلتی شمرند، مانند جماعتی که به ملازمت صوامع و نزول در شکاف کوه‌ها متفرد باشند و آن را زهد از دنیا نام نهند، و طایفه‌ای که مترصد معاونت خلق بنشینند و طریق اعانت به کلی مسدود گردانند و آن را توکل نام نهند؛ و گروهی که بر سبیل سیاحت از شهرها به شهرها می‌شوند و به هیچ موضع و مقامی و اختلاطی، که مقتضی مؤانستی بود، نکنند و گویند از حال عالم اعتبار می‌گیریم و آن را فضلی دانند. چه این قوم و امثال ایشان ارزاقی که [دیگران] به تعاون کسب کرده‌اند، استعمال می‌کنند و در عوض و مجازات هیچ بدیشان نمی‌دهند، غذای ایشان می‌خورند و لباس ایشان می‌پوشند و بهای آن نمی‌گذارند و از آن چه مستدعی نظام و

۱. جلالی، ص ۲۷۹-۲۸۰.

۲. تهذیب، ص ۱۶۸.

کمال نوع انسان است. اعراض نموده‌اند و چون به سبب عزلت و وحشت، رذایل اوصافی که در طبیعت به قوت دارند، به فعل نمی‌آرند، جماعتی قاصر نظران ایشان را اهل فضایل می‌پندارند و این توهمی خطا بود، چه عفت نه آن بود که ترک شهوت بطن و فرج گیرند، *مِنْ كُلِّ الْوَجُوهِ*، بل آن بود که هر چیزی را حدی و حق که بود، نگاه دارند و از افراط و تفریط اجتناب نمایند، و عدالت، نه آن بود که مردمی را که نبینند، بر او ظلم نکنند، بل آن بود که معاملات با مردم بر قاعده انصاف کنند؛ و تا کسی با مردم مخالفت نکند، سخاوت از او چگونه صادر شود، و چون در معرض هولی نیفتد، شجاعت کجا به کار دارد؟ و چون صورت شهی نبیند، اثر عفت او کی ظاهر گردد؟ و اگر تأمل کرده آید، معلوم شود که این صنف مردم تشبیه به جمادات و مردگان می‌کنند، نه به اهل فضل و تمیز، چه اهل فضل و تمیز از تقدیری که مُقَدِّرِ اول ... کرده باشد، انحراف نطلبند و در سیر و عدالت به قدر طاقت به حکمت او اقتداء کنند.^۱

آنچه خواجه نصیر، در اخلاق ناصری، در نکوهش زاویه‌نشینی و طفیلی‌گری صوفیان و زاهدان می‌آورد، از رساله مسکویه رازی گرفته شده است که توانسته بود اخلاق مدنی خود را بر پایه اندیشه شهروندی یونانی تدوین کند. خواجه، در پایان عصر زرین فرهنگ ایران، به‌رغم این‌که مانند مسکویه رازی منابع یونانی را در دسترس نداشت، اما از آن‌جا که با روح اندیشه یونانی آشنایی ژرفی به هم رسانده بود، به‌رغم گسترش اخلاق صوفیانه، در آستانه یورش مغولان، توانست تعارض فضیلت‌های شهروندی یونانی و اخلاق مدنی را با رذیلت‌های «عزلت و وحشت» دریابد. جلال‌الدین دوانی همین فقره را در اخلاق جلالی بازنویسی کرده است، اما در همین مورد نیز همه اشارات خواجه نصیر طوسی را در نکوهش زاویه‌نشینی و مفت‌خواری و طفیلی‌گری اصحاب زهد، یکسره، از نوشته خود حذف می‌کند. فقره‌ای که بالاتر از اخلاق ناصری نقل شد، با عبارت زیر از اخلاق

جلالی قابل سنجش و به لحاظ انحطاطی که حکمت عملی یونانی پیدا کرده، شایان تأمل است :

اشخاص انسانی ... در بقاء محتاج‌اند به همدیگر. پس، کمال و تمام هر شخص به دیگر اشخاص حاصل شود. بنابراین، مخالفت با ابنای نوع بر وجه تعاون واجب باشد و الا از قاعده عدالت منحرف شده باشند و به سمت جور مُتَّسِم، چون جماعتی که از مردم عزلت و وحشت اختیار کنند و به کلی از معاونت بنی نوع فرار و اجتناب نمایند و یا اسباب معیشت خود بر مردم تحمیل کنند و آن را زهد نامند و فضیلت دانند، و حال آن‌که این حالت جور محض است، چه غذا و لباس از بنی نوع فراگیرند و در عوض آن هیچ نفعی به ایشان نرسانند و بهای آن نگزارند. و چون به واسطه عدم اسباب، افعال رذیله از ایشان صادر نشود، عوام ایشان را از اهل فضیلت پندارند و این کمال خطاست، چه عفت نه ترک شهوت است، بلکه استعمال او بر وجه عدالت، و عدالت، نه آن است که به واسطه آن که کسی را نبینند، ظلم بر او نکنند، بل آن‌که در معامله با مردم طریق انصاف و انتصاب مرعی دارند.^۱

مسکویه رازی، در تهذیب الاخلاق، اخلاق مدنی خود را در پیوند با بحث در اهمیت بنیاد شهر و مدینه و مناسبات شهروندی سامان داده بود. اگرچه درباره میزان تأثیر فلسفه یونانی در اندیشه مسکویه رازی و منابعی که در دسترس او قرار داشته، پژوهش مهمی نشده است، اما همین اندازه می‌توان گفت که ابوعلی مسکویه به تبع یونانیان و اندیشه سیاسی-اخلاقی ایرانشهری به اخلاق جدای از فضیلت‌های شهر و مدینه قائل نیست. این پیوند میان اندیشه اخلاقی و تأمل فلسفی در بنیاد شهر و مدینه، در اخلاق ناصری، بازتابی رنگ‌باخته پیدا می‌کند؛ البته، خواجه نصیر طوسی، اهل تأمل فلسفی در بنیاد شهر و مدینه نیست و تأکید بر اهمیت شهر و مدینه را، نخست، از باب تسلسل منطقی بحث و به

اقتفای رساله‌هایی از مسکویه رازی و ابونصر فارابی می‌آورد، و دیگر آن‌که خواجه «تمدن» یا زندگی مدنی را در تعارض آن با زاویه‌نشینی و طفیلی‌گری درک می‌کند و بر آن می‌تازد، اما جلال‌الدین دوانی، حکمت عملی خود را نه بر شالوده تأملی فلسفی در بنیاد شهر و مدینه که از دیدگاه «سلطنت [که از] جلایل نعم الهی است»،^۱ می‌نویسد و بنابراین، جایی برای تأمل فلسفی در شهر و مدینه باقی نمی‌ماند. لامع سوم از کتاب اخلاق جلالی - که با اقتفای به مقالت سوم اخلاق ناصری «در سیاست مُدُن»^۲ نوشته شده است - به بحث در تدبیر مُدُن و رسوم پادشاهی اختصاص دارد. تأکید بر «رسوم پادشاهی»^۳ در بخشی از کتاب اخلاق جلالی که در ادامه سنت نوشته‌های حکمت عملی می‌بایست به سیاست مسدن می‌پرداخت، دارای اهمیت فراوانی است و، در واقع، این نوآوری جلال‌الدین دوانی، در عنوان لامع سوم، به ما اجازه می‌دهد تا این پرسش را مطرح کنیم که آیا جلال‌الدین، اهل حکمت عملی است یا سیاستنامه‌نویس؟ با تأمل در مجموع بحث‌های جلال‌الدین دوانی، که فقراتی از آن را پایین‌تر می‌آوریم، می‌توان گفت که او، نه حکیمی اشراقی و نه اهل حکمت عملی است، بلکه سیاستنامه‌نویسی است که در سده‌های متأخر اسلامی، در دوره‌ای که سیاستنامه‌نویسی و حکمت عملی یونانی اهمیت خود را از دست داده بود، در جهل به مبادی آن دو، کوششی ناموفق در جمع میان حکمت عملی، سیاستنامه و شریعتنامه کرده و، در واقع، توانسته است راه نویسندگانی مانند فضل‌الله بن روزبهان خنجی را هموار کند که سیاستنامه‌های شرعی تدوین کردند. لمعه چهارم از لامع سوم اخلاق جلالی، در «سیاست مُلک و آداب ملوک»^۴ اگرچه در اخلاق ناصری معادلی دارد،^۵ اما بحث خواجه نصیر طوسی در این باره نیز، از بنیاد، با بحث جلال‌الدین دوانی متفاوت است. پیش از این نیز گفته‌ایم که بحث درباره شیوه‌های فرمانروایی، بحثی یونانی بود و در نوشته‌های دوره اسلامی بازتابی پیدا نکرد، اما خواجه، به تبع فیلسوفان یونانی و فارابی، به تمایز بنیادین

۱. جلالی، ص ۲۶۸.

۲. اخلاق، ص ۲۴۵.

۳. جلالی، ص ۲۲۹.

۴. جلالی، ص ۲۶۸.

۵. اخلاق، ص ۳۰۰ و بعد.

میان سیاست فاضله و سیاست ناقصه توجه دارد، در حالی که جلال‌الدین، با استفاده از تقسیم‌بندی سیاست به فاضله و ناقصه، بی‌آن‌که مطابقت سلطنت با یکی از انواع سیاست‌ها را مورد بحث قرار دهد، به توجیه سلطنت «پادشاه ظلُّ الله» می‌پردازد. در آغاز فصل چهارم از مقاله سوم اخلاق ناصری، خواجه نصیر طوسی، «در سیاست ملک و آداب ملوک»، نوشته بود:

اما اقسام سیاست: یکی، سیاست فاضله باشد که آن را امامت خوانند و غرض از آن تکمیل خَلق بُود و لازمش نیل سعادت؛ و دوم، سیاست ناقصه بود که آن را تَعَلُّب خوانند و غرض از آن استعباد خَلق بُود و لازمش نیل شقاوت و مذمت.^۱

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

سیاست مُلک ... بر دو قسم است: یکی، سیاست فاضله که آن را امامت خوانند و آن، نظم مصالح عباد است، در امور معاش و معاد تا هر یک به کمالی که لایق اوست، برسد، و هر آینه، سعادت حقیقی، لازم او تواند بود و صاحب این سیاست، به حقیقت، خلیفه‌الله و ظل‌الله باشد و در تکمیل سیاست، مقتداء به صاحب شریعت، لاجرم، میان آثار و لوازم انوار آن یگانه عباد، در هر بلاد واصل خواهد بود.^۲

۱. اخلاق، ص. ۱۳۰۱ مقابسه شود با جلالی، ص. ۲۶۹ و نیز با عبارت امام فخر رازی در جامع‌العلوم که در درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشهٔ سیاسی در ایران، ص. ۱۶۰ و بعد آورده‌ایم.
۲. جلالی، ص. ۲۷۰.

در عبارت بالا امام فخر رازی، پس از جزء «... مقتداء به صاحب شریعت» می‌گوید: «و حرص و حُب مال را مقهور قوت عقلی گرداند...»، اما از آنجا که جلال‌الدین، «قدرت عقلی» را مطابق مذاق خود و مخدوم خود نمی‌یابد، «لوامع انوار» را جانشین آن می‌کند. جلال‌الدین دوانی، پس از نقل عبارت امام فخر و ذکر «لوامع انوار» می‌گوید که

این قسم [از سیاست] را مثالی روشن‌تر از آفتاب عالمتاب دولت صاحب‌زمانی و سلیمان‌مکانی نیست.^۱

آنگاه، او، بار دیگر، فقره‌ای را از اخلاق ناصری، درباره سیاست ناقصه، و سخنان امام فخر در خصلت‌های هفتگانه ملوک، در جامع‌العلوم می‌آورد، و با نقل عین جمله امام فخر رازی در مدح مخدوم خود، بدون کوچک‌ترین تصرفی، می‌نویسد:

والحمد لله که حضرت پادشاه دین‌پناه را جمیع این خصال، حاصل است و ذات کریمش به نهایت معارج اُبَهِت جلال، واصل.^۲

۱ جلالی، ص. ۲۷۴. جلال‌الدین پس از توضیحانی در قلع و قمع دشمنان و آداب حرب و شجاعت که از خواجه نقل می‌کند، می‌گوید که حضرت صاحب‌قرانی به دلیل نیل به علم لدنی بیازی به این توضیحات ندارد. «چون رأی برهان‌نمای ظلمت رأی حضرت سلطانی، بانی اساس جهانبانی، ثانی حضرت صاحب‌قرانی، مُشید قواعد کشورستانی را دقایق رسوم سلطنت و حقایق آداب مملکت و ایالت، غوامض اسرار حکمت و غرائب احکام ملت از تلقین ملهم قدسی و فیض فضل رهبری، بی‌وساطت تعلیمات کسبی و تعاملات انسی حاصل است و نفس مقدسش به مرتبه بلندپایه عِلْمُنَا مِنْ لَدُنَا علماً واصل، اطناب در این باب از این فغیر بی‌بضاعت که باقل مجلس اهل بلاغت و ناقل کلام ارباب براعت تواند بود، از قانون عدل و منهج ادب دور می‌نماید. چه سلیمان را منطق‌الطیر آموختن و لقمان را قانون حکمت نمود، خود را عرضه تغیر عفلا و توبیخ اذکیا ساختن باشد.» جلالی، ص. ۲۹۷-۸. جلال‌الدین دوانی که اوزون حسن را «مبعوث المائة التاسعة» می‌داند، در تفسیر آیه چهارم از سوره الروم: «فی بضع سنین لله الامر من قبل و من بعد و یومئذ ینفخ المومنون می‌نویسد: «الاحرم آفتاب دولت این خانواده روز به روز در معارج اقبال مترقی بوده و هست و کوکب عظمتشان بوما فیوما در مدراج جاه و جلال متصاعد، تا در این فرصت که حورشید صولت قاهره و کوکب دولت باهره به برج شرف رسید و صبح ظهور مظهر موعود از مشرق «بضع سنین» طلوع کرد بر وجهی که بیداران آگاه را در این معنا شکی نماند و معجز عظیم قرآن ندیم و فرقان کریم که به قلب دهور و ازمان نسخ و تبدیل را به آن مجال تطرق نیست به تازگی بر همگان ظاهر گشت.» جلال‌الدین دوانی، «عرض سیاه اوزون حسن»، ص. ۲۹. توضیح این‌که اشاره جلال‌الدین دوانی به سال ۸۷۲ هجری قمری، سال به سلطنت رسیدن اوزون حسن مربوط می‌شود که تا «بضع» در حساب جمل مطابقت دارد.

۲ جلالی، ص. ۲۲۵-۶.

تصویری را که جلال‌الدین دوانی از سلطان، در اخلاق جلالی، به دست می‌دهد، جمعی میان سلطان و امام شریعتنامه‌هایی مانند احکام السلطانیة ماوردی و السیاسة الشرعیة ابن تیمیه، و نظریه سلطنت در سیاستنامه‌هاست. آن‌چه، در اخلاق جلالی، بر سایر عناصر عاریتی آن برتری دارد، توجیه سلطنت واقعاً موجود بر اساس اندیشه سیاسی برآمده از شریعتنامه‌ها و سیاستنامه‌هاست و بدین سان، جلال‌الدین دوانی، با فاصله گرفتن از حکمت یا به سخن دیگر، با گسستی از بنیاد نظری آن راه را بر بازگشت به شریعتنامه‌نویسی هموار کرد که نماینده بزرگ آن فضل‌الله بن روزبهان خنجی بود و در جای دیگری درباره او سخن گفته‌ایم.

جلال‌الدین دوانی، در برخی از فقرات اخلاق جلالی، رطب و یابس را در نهایت بی‌التفاتی به منطق و مبانی آن‌ها در کنار یکدیگر قرار می‌دهد. مقایسه کلام او، در این فقرات با آن‌چه در اخلاق ناصری آمده، می‌تواند پرتوی بر شتاب فرایند بی‌معنا شدن حکمت عملی در نزد جلال‌الدین دوانی بیفکند و نشان دهد که فلسفه سیاسی یونانی، حتی بازپرداخت آن، در نزد خواجه نصیر طوسی، در چه هاویه‌ای سقوط کرده است. در فصل پیش، فقره‌ای از اخلاق ناصری را که در آن، خواجه نصیر طوسی به جمع میان حکیم در اندیشه افلاطونی، صاحب ناموس در بیان شرع و مَلِکِ عَلِی‌الاطلاقِ حکما و نیز امامت شیعی می‌پردازد، آوردیم. جلال‌الدین دوانی پس از نقل همان سخن، با دگرگونی‌هایی که در این جا نمی‌توان به تفصیل آن پرداخت ملاحظه زیر را می‌افزاید:

چون زمام مصالح امور انام، به کف کفایت چنین شخصی عالی مقدار باشد، هرآینه انواع میامن و برکات بر کافه بلاد و قاطبه عباد رسد، هم‌چنان‌که در این روزگار خجسته‌آثار، لطایف تدبیر کردگار ... زمام نظام مصالح انام، در قبضه اقتدار پادشاهی کامکار نهاده که صیت معدلتش آوازه عدل انوشیروان باز نشانیده و یمن عاطفتش جراحات دل‌ها را که از سهام حوادث ایام خسته بود، مرهمی سازگار ساخته. مدبر عدلتش گرگ را شبانی آموخته و دزد را به پاسبانی داشته؛ به دور رافتش، گریبان‌دریده، جز گل سوری نتوان

دید و ناله زار، جز از مرغان نتوان شنید؛ لطفش، در احیای مراسم عدل، خاصیت انفاس عیسی ظاهر کرده، عدلش در افنای ظلم، ظلم آفتاب را ید بیضاء نموده؛ به عهد عدلش، فتنه، جز در چشم بتان نتوان دید و آن هم در خواب، و آشوب، جز در خم زلف خوبان نتوان یافت و آن نیز در تاب امید که خورشید اقبالش تا قیام قیامت از آسیب زوال و وصمت کسوف و وبال محفوظ باشد؛ و هرآینه، مدبّر عالم اولاً به حفظ احکام شریعت قیام نماید و او موافق قواعد کلیه شریعت باشد و چنین شخص، به حقیقت، ظلّ الله و خلیفه الله و نایب نبی باشد و هم‌چنان که طیب ماهر حفظ اعتدال مزاج انسانی کند، این شخص نیز صحت مزاج عالم، که آن را اعتدال حقیقی خوانند، نگاه دارد.^۱

پیش از این اشاره کرده‌ایم که شکاف میان نظر و عمل، با پایان یافتن عصر زرین فرهنگ ایران، ژرف‌تر شد. با بررسی تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، بویژه تاریخ انتقال فلسفه یونانی به تمدن اسلامی و بسط آن در دوره اسلامی، به گونه‌ای که شرحی از آن را تا این جا آوردیم، می‌توان پرتوی بر زوایای این شکاف بی‌سابقه افکند. در بسیاری از نوشته‌های مهم تاریخ اندیشه در ایران و حتی ادب فارسی در دوره شکوفایی آن، از شاهنامه ابوالقاسم فردوسی تا دیوان حافظ شیرازی، اشاره‌هایی جالب توجه به این شکاف فزاینده آمده است، اما با توجه به بحثی که ما در این دفتر دنبال کرده‌ایم، در اخلاق ناصری و اخلاق جلالی دو عبارت بسیار مهم وجود دارد که ناظر بر این شکاف میان نظر و عمل است. پیشتر، در فصل هشتم، با آوردن فقره‌ای از مقدمه خواهی نصیر طوسی بر اخلاق ناصری، گفتیم که خواهی، به تصریح، حکمت عملی خود را حکمت عملی نظری می‌دانست که مؤدی به عمل نبود و با توجه به این‌که نویسنده اخلاق ناصری آن را رساله‌ای در اخلاق عملی نمی‌دانست، رساله‌های دیگری نیز در اخلاق با مبانی و مشرب‌های متفاوت نوشت، اما هرگز بحثی درباره نسبت میان نظام‌های اخلاقی

گوناگون مطرح نکرد و به تعارض‌های آنها بی‌اعتناء ماند. با این همه، خواجه نصیر، شاید، نخستین اندیشمند ایرانی است که از شکاف میان حکمت عملی یونانی و الزامات سده‌های میانه متأخر اسلامی آگاهی پیدا کرده است و این آگاهی همزمان با یورش مغولان و فروپاشی ایران‌زمین امر خطیری بود. جلال‌الدین دوانی، در فقره‌ای که متن آن را می‌آوریم، در توضیح این شکاف، گامی فراتر از آنچه خواجه گفته بود، می‌گذارد و در بیان سبب این‌که خود او، به عنوان اهل فلسفه، اعتقادی به فلسفه ندارد و اخلاق جلالی را نه برای تجدید رسوم حکمت عملی، که برای تعطیل آن نوشته است، می‌گوید که، به هر حال، در دوره اسلامی، حکم شرعی، بر مبنای عقل اشراف دارد و با وجود حکم شرعی نیازی به مبنای عقل نیست. دوانی، در مبحث عدالت، در بیان این‌که متأخران حکما، در اخلاق ناصری و تهذیب‌الاخلاق، نظر ارسطو در اخلاق نیکوماخسی را در این باره دنبال نکرده‌اند، به این مطلب، اشاره می‌کند که در دوره اسلامی با وجود شریعت، نیازی به حکمت عملی برآمده از اندیشه فلسفی یونانی نیست و می‌افزاید:

لَٰهٰذَا حِكْمَايَ مُتَأَخِّرِينَ، چُونِ بِرِ دَقَائِقِ شَرِيعَتِ حَقَّةٍ مُحَمَّدِيَةٍ مُّطَّلَعِ
شَدْنَدِ وَ اِحَاظَةِ اَنْ بِرِ تَمَامِ تَفَاصِيلِ حِكْمَتِ عَمَلِيٍّ مُّشَاهَدَةٍ نُمُودَنْدِ، بِه
كَلِّيٍّ اَز تَتْبَعِ فَوَائِدِ اقْوَالِ حِكْمَا وَ كَتَبِ اَيْشَانِ دَرِ اَيْنِ بَابِ دَسْتِ
كَشِيدَنْدِ.^۱

این عبارت بامعناترین فقره‌ای است که جلال‌الدین دوانی در اخلاق جلالی نوشته

۱ جلالی، ص ۱۲۴ سده‌ها پیش از دوانی، ابن قفطی، تاریخ نویس فلسفه، نوشته بود که بحث‌های حکمای دوره اسلامی درباره ساسات و اخلاق از کتاب‌های پیامبران گرفته شده است. او می‌نویسد: «و اما در سیاسیات پس، سخن ایشان در آن ابواب مبنی بر مصالح دیوبیه است و ترتیب امور پادشاهی و مملکت‌داری، و اکثر آنها مأخوذ است از کتب الهیه منزله بر انبیاء» ابن قفطی، تاریخ‌الحکماء، ص ۱۰ «و اما خنطیات پس، متصود ازها اصلاح صفات نفس و اخلاق اوست و ذکر انواع و احیاسی آنها و کیفیت معالجات و مجاهدات و ماخذ آنها اخلاق اصحاب تصوف است، اعنی متالیهون و خدای طلبان که حویثش را مدام بر ذکر الهی و محالنت هوای نفس دانسته، در روش سلوک الی الله تعالی، از لذات دیوبی اعراض نموده، و به مجاهده، بر اخلاق نفس و معایب او اطلاع یافته، نحلی به فصائل و نحلی از ردایل و وجه همت ساخته‌اند.» همان‌جا

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

فصل یازدهم

از صدرالدین شیرازی تا ملا هادی سبزواری

اگرچه عصر زرین تاریخ و فرهنگ ایران، با آغاز سده ششم به پایان رسیده بود، اما سقوط ایران زمین، به دنبال یورش مغولان، سرآغاز شامگاهی بود که تاریکی های آن شب ژرف دیجور، سده های طولانی هبوط در هاویه نادانی و قشریت را به دنبال آورد. آغاز یورش مغولان و پی آمدهای درازدامن آن، نقطه پایان دوره ای از تاریخ دوره اسلامی بود که از سدهای پیش «نوزایش اسلام» خوانده شده است. شهرهای بزرگی در سرزمین گسترده ایران کانون این نوزایش به شمار می آمدند، اما با یورش مغولان و نظامی که آنان، به تدریج، با تکیه بر یاسای چنگیزی و آداب مغولی برقرار کردند، دوره ای آغاز شد که باید آن را «سده های میانه» ایران خواند. با یورش مغولان، چنانکه پیش از این اشاره کرده ایم، تومار خلافت اسلامی نیز مانند نهادهای بسیار دیگری در هم نوردیده شد، اما خاطره آن نهاد که به تدریج به سلطنت مطلقه میل و در اندیشه نویسندگان سیاسی و حتی فیلسوفان متأخر توجیهی نظری پیدا کرده بود، از ذهن بخش عظیم مسلمانان ناپدید نشد. اهل سنت و جماعت، نهاد خلافت، حتی صورت انحطاط یافته آن را جانشینی پیامبر اسلام و یگانه نهاد سیاسی مشروع می دانستند. از این رو، با فروپاشی دستگاه خلافت، وسوسه تجدید آن نهاد در ذهن اکثریت مسلمانان بازماند و زمانی، با انتقال خلافت اسمی به مصر، چشم ها به غرب جهان اسلام دوخته شد، اما با اسلام آوردن جانشینان چنگیزخان مغول و بویژه جانشینان تیمور لنگ، خاطره رنگ باخته خلافت، در سرزمین های ایرانی، جانی تازه گرفت و با خلطی که با نظریه سلطنت ایجاد شده بود، اهل

سنت، در جبین برخی از جانشینان تیمور، مطابق خواسته‌های درونی خود، نشانی از خلافت یافتند.

یورش مغولان و سقوط همه سویه ایران‌زمین، اگرچه، در آغاز، مایه ناخشنودی بسیاری از اهل نظر و دانشوران ایرانی شد، اما با توجه به نوعی «فلسفه تاریخ» اخلاقی-کلامی که شالوده تاریخ‌نویسی ایرانی بود - و بازتابی نیز در باورهای مردمان زمان داشت - می‌توانست توجیهی داشته باشد. زمینه‌های سقوط ایران‌زمین، به دنبال چیرگی ترکان، بی‌خردی شاهانی که در فاصله چیرگی ترکان و یورش مغولان فرمان راندند، و انحطاط عمومی نمودهای فرهنگ و تمدن ایرانی فراهم آمده بود. این ارزیابی را از اشاره‌های اجمالی تاریخ‌نویسان و حتی شاعران و اهل ادب ایرانی می‌توان دریافت. عطاء‌ملک جوینی، در جای‌جای تاریخ جهانگشای جوینی، درباره سستی ارکان حکومت در ایران و رسوخ سفاقت در رگ و پی واپسین شاهان خوارزمشاهی نکته‌های هوشمندانه‌ای آورده و توصیفی از اوضاع عمومی ایران مقارن یورش مغولان به دست داده است. جوینی داهیانه دریافته بود که پستیاری و بی‌خردی واپسین فرمانروایان ایران «جهانی را ویران و عالمی را پریشان و خلقی را بی‌خان و مان» تواند کرد و چنین شد، زیرا

بهر قطره‌ای از خون [که آنان ریختند]، جیحونی روان شد و قصاص
هر تار مویی، صد هزاران، بر سر هر کویی، گویی گردان گشت و
بدل هر یک دینار، هزار قنطار پرداخته شد.^۱

عطاء‌ملک جوینی، در اشاره‌ای به یکی از علت‌های شکست ایرانیان در برابر یورش مغولان، یادآور می‌شود که واپسین فرمانروای ایران در اثنای جنگ، بر خلاف معهود، بزم را بر رزم برگزیده، زخم ایام را مرهم از مدام کرده، نیش دشمنکامی را از نوش دوستکامی فراموش کرده، طرب اوتار بر طلب اوتار ترجیح نهاده، کمیت عتیق بر کمیت عتیق اختیار کرده و یکی راست در این حال :

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

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

همزمان با سقوط ایران زمین و نابودی همه نهادهای فرهنگ و تمدن ایرانی،
 بسیاری از ایرانیان یورش مغولان را از نشانه‌های فرارسیدن آخرالزمان و
 گناهکاری خود می دانستند. پیش از این، درباره چیرگی ترکان و دریافتی که
 خواجه نظام الملک طوسی از آن داشت، گفته شد که فرمانروایان ترک، با توجه به
 دریافتی که ایرانیان از شکست خویش داشتند، بر آن بودند که گناهان بزرگ
 ایرانیان سبب چیرگی ترکان بر آنان شده است. سده‌ای پس از ترکان، مغولان نیز
 سبب پیروزی خود بر ایرانیان را گناهکاری آنان می دانستند و شگفت این که اهل
 نظر ایرانی در نوشته‌های سیاسی و تاریخی این نکته را با نوعی تأیید ضمنی
 آورده‌اند. عطاء ملک جوینی در ذکر «استخلاص بخارا» سخنانی را از زبان
 چنگیزخان، در مصلاهی عید، آورده که با عبارتی که خواجه نظام الملک در
 سیاستنامه از قول آلب ارسلان می آورد، قابل مقایسه است :

در آغاز نهاد که ای قوم بدانید که شما گناهان بزرگ کرده‌اید و این
 گناه‌های بزرگ، بزرگان شما کرده‌اند. از من پیرسید که این سخن به
 چه دلیل می گویم؟ سبب آن که من عذاب خداام! اگر شما گناه‌های
 بزرگ نکردی، خدای چون من عذاب را به سر شما نفرستادی.^۳

چنین می نماید که در آستانه یورش مغولان - یا دست کم به دنبال آن - ایرانیان

۱. جوینی، همان، ج. دوم، ص. ۱۸۷. باده‌آوری می کنیم که کمیت عتیق بخت به معنای
 شراب کهنه و کمیت عتیق دوم به معنای آب کهر نجیب و اصیل است.

۲. جوینی، همان، ج. دوم، ص. ۱۲۹. ۳. جوینی، همان، ج. اول، ص. ۸۱.

روحیه پایداری را یکسره از دست داده بودند و همین امر موجب می شد که دامنه «انقلابی» که مغولان در ایران ایجاد کردند، گسترده تر و پی آمدهای آن ژرف تر باشد. طوفان بنیانکن خشم خداوند بسیاری از نمودهای فرهنگ ایرانی و عمده نهادهایی را که در نخستین سده های دوره اسلامی به دست برخی از پادشاهان و به همت وزیران ایرانی برقرار شده بود، از میان برد و «عذاب خدا» جانشین نظام و نهادهای کهن شد. عطاء ملک جوینی، در یکی از فقرات مهم مقدمه تاریخ جهانگشای جوینی، در توصیف پی آمدهای «انقلابی» که نظام یاسای چنگیزی را جانشین مرده ریگ سامان پیشین کرد، با توجه به این که خود یکی از کارگزاران بلند پایه فرمانروایی مغولان بود، به نکته های دقیق تر و باریک تری اشاره می کند و می نویسد:

اکنون بسیط زمین عموماً و بلاد خراسان خصوصاً... از پیرایه وجود متجلبیان جلباب علوم و متحلیان به حلیت هنر و آداب خالی شد... و جمعی... باقی ماندند | که |... کذب و تزویر را وعظ و تذکیر دانند و تحرمز و نمیمت را صرامت و شهامت نام کنند... و زبان و خط ایغوری را فضل و هنر تمام شناسند. هر یک از ابناء السوق، درزی، اهل فسوق، امیری گشته و هر مزدوری، دستوری و هر مزوری، وزیری و هر مُدبّری، دبیری و... هر مسرفی، مشرفی و هر شیطانی، نایب دیوانی و هر کون خری، سر صدری و هر شاگرد پایگاهی، خداوند حرمت و جاهی و هر فرّاشی، صاحب دورباشی و هر جافی بی، کافی بی و هر خسی، کسی و هر خسیسی، رئیس بی و هر غادری، قادری و هر دستار بندی، بزرگوار دانشمندی و هر جمالی از کثرت مال با جمالی و هر جمالی از مساعدت اقبال با فسحت حالی... در چنین زمانی که قحط سال مروت و فتوت باشد و روز بازار ضلالت و جهالت، مکتحن و خوار و اشرار، ممکن و در کار؛ کریم فاضل تافته دام محنت و لثیم جاهل یافته کام نعمت هر آزادی بی زادی و هر رادی مردودی و هر نسبی بی نصیبی و هر حسبی نه

در حسابی ...^۱

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

۲. جوینی، همان، ج. اول، ص. ۸۳.

۱. جوینی، همان، ج. اول، ص. ۴۵.

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

آن کس سزاوار خلافت حضرت باری و جهانداری و شایسته سریر سلطنت و کامگاری سعادت‌مندی تواند بود که منظور علو همتش تقویت دین مستبین باشد و نصب عین ضمیر منیرش تمشیت احکام شرع سید المرسلین، آینه تیغ ظفر پیکرش چون به مصقله تائید انحلاء پذیرد، در جام جهان‌نمای رای مملکت‌آرای او جز صورت نیک‌خواهی انطباع نگیرد، و تاج و هاج خلافت افسر سروری شاید که لمعان جواهر تابان آن با گوهر عالم‌افروز آفتاب همتاب آید، زلال تیغ آبدارش رخسار گلزار عدل را سرخ‌روی دارد و غنچه پیکان جوشن‌گذارش خار ظلم از سینه مجروح هر دلخسته بیرون آرد، نهال آمال او چون در چمن اقبال بالا کشد، سایه عنایت، بر سر سوختگان آفتاب عنا اندازد، و گلین امید او چون غنچه مراد بار آرد، به نسیم جان‌پرور عدالت، مشام ایام معطر سازد، [و] همگی همت، بر افاضت خیرات و اشاعت مبرات صرف نماید، و تمامی نهمت بر تعظیم سادات و علما و تکریم مشایخ و صلحا بذل فرماید، و *لِلّهِ الْحَمْدُ وَالْمُنَّةُ* که عنایت قادر مختار به مقتضای *وَاللّهُ يُؤْتِي مُلْكَهُ مَنْ يَشَاءُ*، ابواب سعادت بر روی ارباب دولت گشاد و ارادت حضرت پروردگار به موجب *وَاللّهُ يُؤْتِي بِنَصْرِ لَّا مِنْ يَشَاءُ* عنان ممالک ایران و توران به قبضه اقتدار کامگاری داد که در استحقاق تاج خلافت گواهِش عدل است و در استعداد سریر سلطنت حجّتش بذل، آفتاب فضل او بر خشک و تر تابان و ابر احسان او بر بحر و بر باران؛ تا تخت سلطنت به فرّ طلعت سلاطین فروغ یافته، آفتابی به این سعادت از اوج سپهر خلافت نتافته.^۱

به دنبال سقوط خلافت عباسیان و استوار شدن شالوده فرمانروایی مغولان در ایران، ترکیبی از تصوف و اسلام اهل سنت و جماعت فراهم آمد و مفهوم

۱. کمال‌الدین عبدالرزاق سمرقندی، مطلع سعدین و مجمع بحرین، ج. دوم، جزء اول، ص: ۶.

خلافت که پیش از یورش مغولان در تاریخ اندیشه در ایران نظریه پردازی پیدا نکرده بود، بویژه در نوشته‌های تاریخی این دوره پدیدار شد. این مفهوم خلافت، به عنوان ترکیبی از مفهوم شرعی و دریافتی که صوفیان از خلافت داشتند، با مفهومی که در آغاز دوره اسلامی تدوین شده و شریعتنامه‌نویسان با تکیه بر منابع سنت توضیح داده بودند، تفاوتی اساسی داشت. خلافت، به عنوان مثال، در نزد ابوالحسن ماوردی که مهم‌ترین نظریه‌پرداز خلافت بود، از صرف جانشینی پیامبر اسلام فراتر نمی‌رفت و به هیچ وجه با مفهوم «خلافت حضرت باری»^۱ و «خلیفه الله»^۲ نسبتی نداشت. ابوالحسن ماوردی در احکام السلطانیة به تصریح به این مطلب اشاره کرده بود که

خلیفه را به واسطه جانشینی پیامبر خدا خلیفه نامیده‌اند و جایز است که او را خلیفه رسول الله یا به اطلاق خلیفه بنامیم، اما در این که آیا می‌توان او را خلیفه الله نامید یا نه؟ اختلاف کرده‌اند. بعضی، به سبب این که خلیفه به تدبیر امور و حقوق مردم می‌پردازد و به استناد آیه و هو الذی جعلکم خلائف الارض و رفع بعضکم فوق بعض درجات، این امر را جایز دانسته‌اند. جمهور علما قائل به جواز نیستند و گوینده این سخن را فاجر می‌دانند و می‌گویند، آن کس که احتمال غیبت یا مرگ او می‌رود، برای خود خلیفه انتخاب می‌کند و خداوند نه غیبت می‌کند و نه میراست، از ابوبکر نیز نقل کرده‌اند که او را خلیفه الله صدا کردند، پس او گفت: "من خلیفه الله نیستم، بلکه خلیفه رسول الله‌ام."^۳

در جای دیگری توضیح داده‌ایم که در ایران نظریه خلافت، به گونه‌ای که در اندیشه سیاسی شریعتنامه‌نویسان دوره اسلامی تدوین شد، نظریه پردازی پیدا نکرد و در تاریخ اندیشه در ایران هیچ اهل نظری را نمی‌شناسیم که رساله‌ای در دفاع از خلافت پرداخته باشد. از این رو، حتی در دوره‌ای که بازگشتی به نظریه

۱. همان جا

۲. جلالی، ص. ۲۳۶

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

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

همزمان با تدوین نظریه جدید سلطنت مطلقه جلال الدین دوانی، یکی دیگر از نویسندگان رساله های حکمت عملی گامی فراتر گذاشت و دریافت دیگری از