

از ابوالحسن عامری تا ابوعلی سینا

○ نوشته: دکتر سیدجواد طباطبائی معاون دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران

● این مقاله بخشی از کتاب «زوال اندیشه سیاسی در ایران» است که به زودی منتشر می‌شود.

● از ابوالحسن عامری که بگذریم، در تاریخ اندیشه فلسفی ایرانی درباره سیاست و مدینه، پس از فارابی و مسکویه، اندیشمندی که بتوان در ژرفای اندیشه و نوآوری، با آن دو چهره درخشان اندیشه ایرانی سنجید، برنیامد. ابوالحسن عامری نیشابوری، حکیم اخلاقی و سیاسی پرآوازه‌ای بود که مانند بسیاری از نام‌آوران عصر زرین فرهنگ ایرانی، سده‌های بسیاری ناشناخته ماند. اگر چه از برآمدن دوباره چهره این فرزانه سیاسی ارجمند، از پشت ابرهای فراموشی، بیش از ۳ دهه نمی‌گذرد، از هم اکنون می‌توان درخشش ویژه نام و اندیشه او را به عیان دید. به نظر نمی‌رسد که با تکیه بر پژوهش‌های اندکی که تاکنون درباره ابوالحسن عامری نیشابوری انجام گرفته است، بتوان جایگاه والای او را در مجموع تاریخ اندیشه سیاسی در ایران مشخص و ارزیابی درستی از سرشت اندیشه وی ارائه کرد. در زمانی که غبار سده‌های دراز، به همت شادروان مجتبی مینوی، از کتاب السعادة والاسعاد، مانند بسیاری از نوشته‌های ارزنده تاریخ تمدن و فرهنگ ایرانی زدوده شد، بیش از ۳ دهه گذشته است؛ اما هنوز نه نسخه‌ای از همه نوشته‌های عامری نیشابوری پیدا شده و نه آنچه تاکنون از این نوشته‌ها به دست آمده، با روشی انتقادی به چاپ رسیده است. تردیدی نیست که در چنین وضعیتی نمی‌توان امیدوار بود که پژوهشی ژرف و همه‌سویه درباره اندیشه عامری نیشابوری ارائه شود؛ زیرا هنوز آگاهی درستی از شخصیت و زمانه او نداریم. بنابراین، آنچه در این باره می‌آوریم، با تکیه بر نوشته‌های اندکی است که تاکنون از عامری در دسترس قرار گرفته است.^۱

از دو کتاب ابوالحسن عامری، الاعلام بمناقب الاسلام والسعادة والاسعاد، که در اینجا مورد اشاره است، نخستین اثر بسیار پراهمیت است و ما در دنباله بحث با اندک تفصیلی بدان باز خواهیم پرداخت. السعادة والاسعاد، برخلاف الاعلام بمناقب الاسلام، بیشتر به جنگی در ادامه سنت دراز آهنگ اندیشه ایرانی شهابت دارد تا اثری بدیع، منسجم و اندیشیده شده، چنانکه نوشته‌های اخلاقی و سیاسی یونانیان و نیز تا حدی برخی از رساله‌های فارابی بوده است. نیازی به گفتن نیست که در این مختصر نمی‌توان چنانکه باید به همه وجوه گوناگون اثر عامری پرداخت؛ زیرا بررسی همه جانبه کتاب السعادة والاسعاد زمانی امکانپذیر خواهد شد که از پیش بررسی‌های فاضلان‌های از آن دست که به عنوان مثال ریشارد والتسر با صرف یک عمر درباره آرای اهل مدینه فاضله فارابی انجام داده است، زوایای پربیع و خم آن را روشن کرده باشد. اما در دنباله پرسش‌های طرح شده در رساله حاضر و در پیش درآمد آنچه خواهد آمد، باید نکته‌هایی را درباره السعادة والاسعاد برجسته کرد. نخستین نکته‌ای که در این اثر ابوالحسن عامری نیشابوری، با توجه به آنچه که در پیوند سیاست و اخلاق در اندیشه یونانی و بازتاب آن در اندیشه ایرانی گفته شد، نظر را جلب می‌کند، عنوان کتاب السعادة والاسعاد است. عنوان کامل نوشته ابوالحسن عامری السعادة والاسعاد فی السیرة الانسانیة است و بنابراین، اثری است در دنباله سنت نوشته‌های اخلاقی یونانی و رساله‌های

ایرانشهری درباره اخلاق که مفهوم بنیادین آن سعادت انسانی است. توجه به عنوان نوشته ابوالحسن عامری، برای روشن کردن جایگاه آن در تداوم اندیشه اخلاقی یونانی و ایرانشهری گام نخست در تبیین مضمون آن است. ابوالحسن عامری عنوان نوشته خود را ترکیبی از دو واژه «سعادت» و «اسعاد» قرار داده و این امر از سوی اندیشمند نوآوری چون او، در اوج عصر زرین فرهنگ ایرانی، بی معنا نیست. این دو واژه، یا بهتر بگوییم دو مفهوم بنیادین کتاب السعادة والاسعاد، از همان آغاز خواننده را به مضمون آن آگاهی داده، ساختار درونی و پیوستگی اندیشه را آشکار می‌کند. عامری، نوشته خود را از يك سو در تداوم سنت اندیشه یونانی که اخلاق را دیباچه‌ای بر سیاست می‌داند و از سوی دیگر، اندیشه ایرانشهری که اگر چه به موشکافی‌های خردورزان یونانیان درجدایی و پیوند اخلاق و سیاست دست نیافته، اما بناچار از دیدگاهی متفاوت اخلاق و سیاست را چونان آغاز و انجام دانشی یگانه مورد بررسی قرار داده است، به دو بخش مساوی تقسیم کرده و دو مفهوم بنیادین «سعادت» و «اسعاد» را همچون آینه‌ای بر پیشانی اثر خود تعبیه کرده است که دو وجه از دانشی یگانه را بازتاب می‌دهد. ابوالحسن عامری السعادة والاسعاد را به دو بخش مساوی تقسیم کرده و صفحات معترضه‌ای را به عنوان واسطه العقد درباره عدالت آورده است که نمی‌تواند خواننده آگاه را به مقامی که دفتر پنجم در اخلاق نیکوماخسی^۲ ارسطو المقالة الرابعة در تهذیب الاخلاق^۳ دارد، توجه ندهد. بحث درباره عدالت به عنوان فضیلتی مدنی، در واقع، پیوندی میان دو بخش السعادة والاسعاد، یعنی میان بحث اخلاق به معنای دقیق کلمه^۴ و سیاست^۵ برقرار می‌کند.

نکته دیگری که عامری در هم‌آوایی با سنت اندیشه فلسفی عصر زرین فرهنگ ایران بر آن تأکید می‌کند، یگانگی خرد انسانی و عدم اختلاف میان حقیقت فرهنگها و اندیشه‌های راستین است. با حرکت از این واقعیت است که عامری تفسیری فلسفی از دیانت ارائه کرده، باطن دیانت را با حکمت و شرع را با عقل یکی می‌داند. پیوستگی جنگی مانند السعادة والاسعاد که در آن عبارات و فقراتی از نویسندگان مختلف درباره مباحث متنوع به صورتی پراکنده آورده شده و اثری منسجم و اندیشیده شده مانند الاعلام بمناقب الاسلام را می‌توان باتوجه به همین ملاحظه درک کرد. در واقع، کتاب السعادة والاسعاد به رغم پراکندگی مطالب آن، پشتوانه‌ای نظری برای الاعلام بمناقب الاسلام به شمار می‌رود؛ زیرا در آن کتاب، عامری سعی دارد یگانگی خرد و سخنان فرزندان را در معنا برجسته کرده، راه تفسیر فلسفی دیانت را هموار کند.

ابوالحسن گوید:

«آنچه جالینوس و غرغوریوس گفته و ارسطو طلیس گزارش کرده است، از نظر معنا به هم نزدیک‌اند و اختلاف تنها از جهت عبارت است و این اختلاف هم اساسی نیست.»^۶

همین ارزیابی را عامری در باره سخنان قدما و متأخران فیلسوفان و نیز فرزندان ملت‌های مختلف ارائه می‌کند، با این توضیح که تکرار سخنان آنان و اینکه گاهی مضمون یا عبارتی یکسان از نویسندگان چندی آورده شده، این

هدف اساسی رادنیال می کند که یگانگی خرد و دریافت فرزندگان همه ملتها و همه زمانها را برجسته کرده باشد.

ابوالحسن می گوید:

«وصیتهایی که در اینجا درباره عمل به تأنی و حيله آوردم، از نظر معنا به یکدیگر نزدیک اند. اگر من از مؤلفان بسیاری نقل قول کرده و عین گفته آنان را آوردم، به این علت است که توبدانی اقوام مختلف در این وصیته وحدت نظر دارند و گویی که از قدیم تا جدید، امری ثابت و غیرقابل دگرگونی وجود دارد.»^{۱۲}

دفاع ابوالحسن عامری از اسلام، در رساله پراهمیت الاعلام بمناقب الاسلام، با توجه به دو نکته ای انجام می گیرد که با اشاره از کتاب السعادة والاسعاد او آوردم. این دو جهت بحث عامری درباره دیانت، نخست به درک عقلی یا فلسفی از دیانت و آنگاه به ارتباط میان اخلاق و سیاست در دیانت اسلام مربوط می شود و این هردو بحث، عامری را در تداوم با اندیشه های فیلسوفان بزرگ سده چهارم قرار می دهد. بدیهی است که دفاع از برتری ها یا آنچه عامری «مناقب» اسلام می نامد، نه به دین عجایز، که به «دین حق» یا «دین صحیح» مربوط می شود. از نظر عامری فیلسوف به طور طبیعی با «رای صریح» و «عقل صریح» یکی است.^{۱۳} عامری در این باره به گروهی از فلسفه ستیزان اشاره می کند که علوم فلسفی و علوم دینی را معارض یکدیگر می دانند:

«گروهی از حشویه علوم فلسفی را مورد طعن قرار داده و ادعا کرده اند که این علوم با علوم دینی تعارض دارد و هر کس بدانها گرایش یابد و به فراگیری آنها همت گمارد، گرفتار خسران دنیا و آخرت خواهد بود. این گروه می گویند که مطالب فلسفی چیزی جز کلماتی برطنین و عناوینی برزرق و برق و آراسته به معانی و مفاهیمی پیچیده و ساختگی نیست و این همه بدین منظور است که نادان مغرور را بفریب و خیال پرداز گمراه را شیفته سازد.»^{۱۴}

از نظر عامری چنین درکی از نسبت میان عقل و شرع درست نیست؛ زیرا مضمون علوم فلسفی که از راه برهان به شناخت حقیقت امور توجه دارد، با مضمون علوم دینی یکی است و از آنجا که غایت دیانت نیز نیل به حقیقت و بیان اعتقادی هماهنگ با آن است، بنابراین، دیانت حق و رای صریح نمی توانند معارض یکدیگر باشند. ابوالحسن عامری در پاسخ به حشویان می گوید:

«این دعاوی درست نیست؛ چرا که اصول و فروع علوم فلسفی، موجب ایجاد اعتقاداتی هماهنگ با عقل صریح و مورد تأیید برهان صحیح - از همان نوعی که علوم دینی از آنها برخوردار است - می شود. پیداست که آنچه به اقتضای عقل و برهان به دست می آید، با محتوای مدلول دین حق (ما یوجبہ الدین الحق)، تضاد و تعارضی نخواهد داشت.»^{۱۵}

این وحدت حقیقت عقلی و شرعی از دیدگاه عامری با تکیه بر درک فلسفی از اعتقاد دینی بیان شده؛ چرا که ایمان، خرافه نیست، بلکه اعتقاد صحیح است و جز به نیروی تعقل، قابل حصول نیست.

«ایمان عبارت است از باوری راستین و قطعی که جایگاه آن نیروی خرد است و کفر عبارت است از بنداری دروغین و غیر قطعی که جایگاه آن نیروی گمان است.

گاهی نیروی گمان شایسته اعتقاد درست تواند بود، ولی نیروی خرد هیچ گاه با بندار دروغین شایستگی و تناسب نتواند داشت. انسان باید هر عقیده و باوری را که در نیروی گمانش پدید می آید، به نیروی خرد خویش عرضه کند تا از آفات کذب ایمن ماند، لیکن گاهی انسان از چنین عرضه کردنی خودداری می ورزد تا مبادا به نقص و کذب سرزنش و نکوهش شود.»^{۱۶}

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

«نخست اینکه [شخص] با تسلطی که بر ادراك حقایق موجودات پیدا می کند و با قدرتی که بر تصرف در آنها به دست می آورد، به استكمال فضایل انسانی خومی گیرد. دوم اینکه از تدبیرهای حکیمانۀ آفریدگار بزرگ در آفرینش مخلوقات گوناگون و بی بردن به نظام موجود در علتها و معلول و نظم و سامان شگفت و هماهنگی و انتظام بسیار ظریف و حساب شده، تمتع می یابد. سوم اینکه هر سخنی را که بشنود و با هر مدعایی که روبرو شود، آن را با میزان دلیل و برهان می سنجد و در نتیجه، از گرفتار شدن در حیطة تقلید از مسلکهای پوچ (التقلید للمذاهب الواهیة) ایمن می ماند.»^{۱۷}

درک ابوالحسن عامری از دیانت که اهل تقلید را با «چهاربایی رام شده»^{۱۸} یکی می داند، چنانکه از محتوای کتاب الاعلام بمناقب الاسلام بروشنی بر می آید، به مذهب ابوحنیفه نزدیک می شود و این امر، افزون بر اینکه پشتوانۀ استواری برای تفسیر فلسفی او از دیانت فراهم می آورد، باتوجه به آنچه در مذهب ابوحنیفه استصلاح خوانده شده است، بر درکی که عامری از دیانت در پیوند آن با سیاست دارد، تأثیر ژرفی می گذارد. در ادامه تفصیل این مطلب را خواهیم دید، اما اینجا باید به عنوان مقدمه نظر عامری را درباره فقاقت به اجمال بیآوریم. عامری در دفاع از ابوحنیفه در مخالفت با امامیان و حنبلیان که او را اهل رای دانسته اند، از ابوحنیفه به سبب اینکه اعمال رای و نظر را در میان امت اسلام بسط داده است، تجلیل می کند. ابوالحسن عامری می نویسد که از ابوحنیفه پرسیدند:

«آیا در برابر خبری که از پیامبر رسیده است، قیاس را ترك کنیم؟ گفت: بلی. گفتند: در برابر سخن صحابی پیامبر چطور؟ پاسخ داد: بلی. از او پرسیدند: آیا در مقابل قول بزرگان و پیشوایان تابعین هم باید قیاس را ترك کنیم؟ گفت: تابعین مردانی بودند و ما نیز مردانی هستیم (التابعون رجال و نحن رجال).»^{۱۹}

افزون بر این، به نظر می آید که عامری از نظر ابوحنیفه و پیروان او، درباره استصلاح نیز که برای تحول درک سیاسی اهمیت بسزایی دارد، تأثیر پذیرفته باشد. او به دنبال آنچه درباره اهمیت اعمال رای در دیانت می آورد، بر این نکته نیز تأکید می ورزد که اسلام دین اعتدال است.

«در میان ادیان، آیینی شایسته ماندن و دیرزیستن است که محتوا و مقررات آن، معتدل و بین سختی و نرمی باشد تا افراد بشر که دارای طبایعی گوناگون هستند، اصلاح حال معاد و معاش خویش را در آن بجویند (مایصلح به حاله فی معاده و معاشه) و خیر و سعادت دو جهان را از آن فراهم آورند. هر دینی که فاقد ویژگی مذکور باشد و به گونه ای بنیادگذاری شود که به تباهی منابع اقتصادی و نیروی انسانی بینجامد (یعود بهلاك الخثر والنسل)، دین مطلوب و الایبی نخواهد بود.»^{۲۰}

همین تأکید بر اعتدال است که به عامری اجازه می دهد تا مانند ابوحنیفه، دیانت را مبتنی بر مصلحت عمومی بداند؛ زیرا برای تأمین نفع خصوصی و فایده جزئی تأسیس نشده، بلکه غایت آن تأمین مصلحت کلی است^{۲۱} و با توجه به همین امر است که عامری اسلام را بارزترین نمونه دیانت مدنی تلقی می کند.

بدین ترتیب، چهره دیانتی که می توان آن را دیانت مدنی تعبیر کرد، نزد ابوالحسن عامری، با تأکید بر صاحب خرد بودن انسان و خردمندانه بودن احکام دینی، ضمن معتدل بودن آن، آشکار می شود. عامری، مانند ابونصر فارابی که فقه و کلام را از شاخه های علم مدنی دانسته و از آنها تفسیری مدنی ارائه می کند، از فقه و کلام دریافتی مدنی و در پیوند با مسائل سیاسی دارد. از سویی، در فقه، اصول معاهدات و قراردادهایی که اساس نظم اجتماعی است، معین شده و فقیهان می توانند فروع را از آن اصول استنباط کنند. به همین دلیل، عامری فرمانروایان را به مشارکت دادن فقیهان در سیاست گذاری امور مردم فرا می خواند؛ زیرا اگر در امور مدنی از نیروی اجتهاد بهره گرفته نشده باشد، اجتماع و رهبری آن دستخوش بریشانی و امور مختل خواهد شد.

«اگر حکام از جمیع فقها روی گردان شوند، مُلک و ملت را گرفتار فساد

و تباهی خواهند ساخت، چه فقیهان و مجتهدان در استنباط احکام معاملاتی برای حل و فصل مشکلات و رفع خصوصیات و نگارش عهود و قراردادهای و تعیین شروط، همانند پزشکانی هستند که پیش از پدید آمدن دردهای ناگوار، داروهای شفابخش برای درمان آنها تدارک دیده‌اند. همان گونه که خداوند مواد اصلی غذا را برای آفریدگان مهیا و سپس آنان را هدایت فرموده است که در صدد تمیز و تشخیص آنها برآمده، به جهد و کوشش خویش طرز استفاده ویژه هر یک را پیدا کنند، در امر دین نیز اصولی جامع و فراگیر را تشریح کرده و عقول صحیح به بندگان خود مرحمت فرموده است تا آن را در برآورد فروع از آن اصول به کار گیرند.^{۱۷}

چنانکه از فحوای این عبارت برمی آید، عامری اصطلاح فقیهان را به معنای عام آن، یعنی آگاهان به اصول تشریح، به کار گرفته و از آنجایی که عقل به تساوی میان انسانها تقسیم شده است، منظور عامری از اجتهاد، در واقع هرگونه کوشش برای استنباط فروع از اصول با به کارگیری از عقل صحیح می‌تواند باشد. عامری از میان سه صناعت حدیث، فقه و کلام، تنها حدیث را تقلیدی و حفظی می‌داند؛ حال آنکه دو صناعت دیگر، یعنی فقه و کلام را در شمار صناعات فکری قرار می‌دهد.^{۱۸}

از سوی دیگر با توجه به اینکه فقه به عنوان صنعتی فکری و مدنی، با مصالح عامه پیوند دارد و دین اسلام، دیانت اعتدال است، فقیهان باید از به کارگیری حیل در فتواها به جدوری گزیده و در امور جانب احتیاط را از دست ندهند؛ زیرا حکم آنان بر جان، مال و ناموس مسلمانان جاری می‌شود که امانتی پس بزرگ و رعایت آن لازم است.

اما به هر حال، صرف آگاهی بر صنعتی به معنای این نیست که صاحب آن از «مقتضای عقل صریح برای علاقه به تقلید» دوری گزیند، بلکه باید نه تنها صناعات دیگر را به اهل آنها واگذارد، که در هر فنی نیز به ارباب آن فنون مراجعه و از آنان به عنوان کارشناس نظر بخواهد. اوراست که «در هر فنی به اهل آن مراجعه کند و کارشناسان و متخصصان هر فن را به نیکوترین وجه گرامی و بزرگ دارد و به نیکوترین صورت حق آنان را ادا کند»؛^{۱۹} اما به هر حال، حقیقت به نفس حقیقت، نه با توجه به اشخاص، شناخته می‌شود.^{۲۰}

تأکید بر اهمیت فقه به عنوان صنعتی مدنی، نزد ابوالحسن عامری به معنای حکومت فقه‌دانی نیست؛ عامری با تمام اهمیتی که برای فقه و کلام قائل است - و از این نظر شاید بتوان او را با فارابی مقایسه کرد که در احصاء العلوم، فقه و کلام را به عنوان جزئی از علم مدنی می‌آورد - و بنابراین، اسلام را عالی‌ترین دین «مدنی» می‌داند، اما در واقع اسلام را دین «سیاسی»، به معنای رایج کلمه نمی‌داند. به عبارت دیگر اسلام عامری اگرچه مدنی است، اما عین سیاست نیست؛ زیرا او بدقت دوگونه ریاست را در الاعلام بمناقب الاسلام از یکدیگر تمیز و توضیح داده است. اینکه می‌گوییم اسلام در نظر عامری، دیانتی مدنی است، ولی عین سیاست نیست، در واقع با توجه به واپسین تحولات تاریخ اندیشه سیاسی و دریافتی که عامری از پیوند پیچیده دیانت و سیاست ارائه می‌کند، خالی از مسامحه نیست. عامری در این باره موضع ویژه‌ای اتخاذ کرده و بیان او جز با بازگشت به تحلیلی که درباره درک فلسفی و عقلی از دیانت می‌آورد، امکانپذیر نیست. همان طور که دیانت جز از مجرای تفسیر فلسفی و عقلی آن قابل درک نیست و بنابراین، «کسی که عقلی استوار نداشته باشد، از سخن منقول بهره‌ور نخواهد بود»، میان سیاست و دیانت نیز چنین رابطه‌ای وجود دارد؛ زیرا نه دین، بدون حکومت پایدار می‌ماند و نه حکومت، بدون دین می‌تواند استواری داشته باشد. ابوالحسن عامری، ضمن اینکه اسلام را دینی مدنی دانسته و آن را از سیاست فاصله جدایی ناپذیر می‌داند، اما برای ریاست دو اصل اساسی قائل است که در عین جدایی، مکمل یکدیگرند:

«یکی در پیامبری راستین و دیگری پادشاهی حقیقی است. در علم و حکمت، ریاستی برتر از ریاست پیامبر و در اقتدار، ریاستی برتر از ریاست پادشاه نیست و هیچ یک از این دو، جز به موهبت آسمانی، کسی را میسر نمی‌شود».^{۲۳}

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

سیاست، در عین پیوستگی آنها، اعتقاد دارد. پیامبری راستین و پادشاهی فرزانه موهبتی الهی است و اینکه در برخی آیات به صورت متمایز به انبیا و ملوک اشاره شده^{۲۴}، دلیل بر این است که موهبتی یگانه به دو شخص و یا به عبارت دیگر، به دو مقام تفویض شده است که هر یک در مقام خود، از برترین مرتبه برخوردارند. پیوند میان دیانت و سیاست، چنانکه گذشت، در نظر عامری از سویی با توجه به احکام فقهی برقرار می‌شود، اما از سوی دیگر، عامری تفسیری ایرانی‌شهری از دیانت ارائه می‌کند که مبین توجه وی به اندیشه شاه‌ی آرمانی ایرانیان باستان است. عامری، در اینجا، مانند سیاست‌نامه نویسان ایرانی، پادشاه را در رأس هرم قدرت سیاسی قرار داده و رستگاری و گمراهی همه اجتماع انسانی را وابسته به فرزاندگی یا پتیارگی او می‌داند. «چون شاهان به ادب گرایند، ادب زنده می‌شود و چون راهی استوار و راست در پیش گیرند، دفاع، قوت و استحکام می‌یابد و چون ارباب فضل و دانش را برگزینند، فضیلت ظهور و بروز پیدا می‌کند».^{۲۵}

پادشاه باید به اخلاقی نیک آراسته باشد، زیرا او آینه و سرمشق همه گروه‌های مردم است که خود را در او بروشنی دیده، از او پیروی می‌کنند. تفسیری که در اینجا عامری از دیانت ارائه می‌کند، به طور عمده به جنبه اخلاقی آن توجه دارد و صبغه‌ای ایرانی‌شهری به خود می‌گیرد:

*** عامری، مانند ابونصر فارابی که فقه و کلام را از شاخه‌های علم مدنی دانسته و از آنها تفسیری مدنی ارائه می‌کند، از فقه و کلام دریافتی مدنی در پیوند با مسائل سیاسی دارد.**

*** توجه به جنبه‌های اخلاقی دیانت از سوی عامری و تأکیدی که الاعلام بمناقب الاسلام بر وحدت نظر و عمل می‌کند، باعث شده است که عامری اصلاح اخلاقی انسان را مقدم بر اصلاح مدنی او قرار دهد.**

*** وحدت حقیقت عقلی و شرعی از دیدگاه عامری با تکیه بر درک فلسفی از اعتقاد دینی بیان شده، چرا که ایمان، خرافه نیست، بلکه اعتقاد صحیح است و جز به نیروی تعقل، قابل حصول نیست.**

«از آنجا که محققاً دین برای حکومت به منزله پایه و اساس برای یک ساختمان است و حکومت برای دین به مثابه مکان پایه و جایگاه ستون‌هاست، باید بدانیم که هیچ دینی نمی‌تواند درصدد تحصیل و توسعه کمال برآید، مگر آنکه به صورتی مطرح شود که مکارم اخلاق را در دل خویش نهفته دارد و متدین بتواند به کمک آن از سباسب و اجر برخوردار شود. در این نیز تردید نتوان کرد که اکتساب درجات بالای سباسب و ستایش، جز با عوامل خارجی، یعنی مال و دوست، مقدور و میسر نیست؛ چرا که مال موجب جرئت و گستاخی و برقراری مواسات بین خویشان و نیکی بریاران و دلجویی از همسایگان است و دوست مایه اقتدار و شوکت در برابر دشمنان و دفاع از حریم و حفظ لغزش. بدین ترتیب، روشن است که ادبانی که به دست آوردن مال را جایز نمی‌دانند و مردم را به گوشه عزلت و انزوا فرامی‌خوانند، مانع از آن می‌شوند که گروندگان بدان ادیان این امتیازات را به دست آورند».^{۲۶}

به نظر می‌آید که ابوالحسن عامری با استفاده از نوشته‌های اخلاقی بهلولی که چنانکه از دو اثر السعادة والاسعاد و الاعلام بمناقب الاسلام برمی‌آید، آشنایی ژرفی با آنها داشته است، تفسیری اخلاقی از دیانت به طور عام و اسلام به طور خاص ارائه می‌کند. اما در آنچه به دنبال فقره بالا در متن الاعلام آمده، نشان می‌دهد که چگونه ابوالحسن عامری با بهره‌گیری از منابع سه‌گانه اندیشه خود، یعنی اسلام، فلسفه یونانی و اندیشه ایرانی‌شهری - با توجه به آنچه در یگانگی خرد انسانی پیش از این قول او آوردیم - دو گونه سیاست را در



منزل و سیاست مُدُن دارای همان جایگاهی است که در قلمرو حکمت نظری دارد؟ در بادی امر، چنین به نظر می‌رسد که انتشار آثار ابن سینا در تاریخ تحول «حکمت عملی» نیز نقشی تعیین کننده ایفا کرده باشد؛ زیرا پس از او، خواجه نصیر طوسی باتدوین پرآوازه‌ترین کتاب حکمت عملی در تاریخ فلسفه ایرانی، قدم در راهی گذاشت که زیر گامهای ابن سینا هموار شده بود و هم افزون بر اینکه در تدوین اخلاق ناصری از مفرداتی که از صافی اندیشه ابن سینا گذشته بود، بهره گرفت، با اتخاذ منطق سه بخشی «حکمت عملی» که ابن سینا برای نخستین بار در دوره اسلامی به بیان مدون و منسجم آن پرداخته بود، آن را به منطق درونی شرح و بسط «حکمت عملی» تبدیل کرد.

تا اینجا به اجمال گفته‌ایم که نخستین فیلسوفان دوره اسلامی، بویژه فارابی، با توجه به آنچه از مضمون بیان ارسطو در اخلاق نیکوماخسی درک کرده بودند و به احتمال زیاد با نظری به اندیشه سیاسی ایرانی، به علم مدنی و جنبه‌های مدنی اخلاق ارجح می‌گذاشتند و برای علم مدنی نوعی استقلال قائل بودند که آنان را به پیروان راستین ارسطو نزدیک می‌کرد. فارابی با درک درستی که از مشکل پیوند اخلاق و سیاست نزد ارسطو پیدا کرده بود، حتی در احصاء العلوم خود از سنتی در طبقه بندی علوم - که گفته می‌شود ارسطویی است، اما چنانکه خواهیم گفت مشابهی و نیز نوافلاطونی است - فاصله گرفت و علم مدنی را در استقلال آن طرح کرد و برای آن اجزایی همچون فقه و کلام قرارداد که با طبقه بندی دیگر فیلسوفان دوره اسلامی که پس از انتشار آثار ابن سینا رواج پیدا کرد، تفاوت اساسی دارد. اگرچه فارابی نیز، مانند ابن سینا، پس از او، تقسیم فلسفه به عملی و نظری را می‌پذیرد، اما جالب توجه است که در احصاء العلوم، مانند ابن سینا و نیز مسکویه رازی به طبقه بندی نهرداخته و استقلال سیاست و تقدم آن بر اخلاق را در درون علم مدنی طرح می‌کند. فارابی می‌نویسد که علم مدنی می‌گوید:

«راه ایجاد فضیلت در وجود انسان آن است که افعال و سنن فاضله پیوسته در شهرها و میان امتهای رایج و شایع باشد و همگان مشترکاً آنها را به کار بندند. [علم مدنی] بیان می‌کند که این کار امکانپذیر نیست، مگر به وسیله حکومتی که در پرتو آن، این افعال و سنن و عادات و ملکات و اخلاق در شهرها و میان مردم رواج یابد. این حکومت باید در علاقه مند کردن مردم به حفظ ملکات کوشا باشد تا از میان نروند. علم مدنی بیان می‌کند که پیدایش چنین حکومتی تنها با نیروی خدمت و فضیلتی امکانپذیر است که مورد قبول مردم واقع شود و خوی فرمانبرداری را در دل آنان پایدار سازد. این خدمت عبارت است از پادشاهی و فرمانروایی یا هر نام دیگری که مردم برایش انتخاب می‌کنند و حاصل این خدمت را سیاست می‌گویند.»^{۲۷}

با ابن سینا و طبقه بندی او از بخشهای علوم فلسفی و پیوندی که در اندیشه

تداوم فلسفه یونانی و اندیشه ایرانی شهری برجسته می‌کند. «تردیدی نیست که سیاست، در واقع برد و گونه و اهداف و نتایج آن نیز بر دو بخش منقسم است: گونه اول سیاست امامت و هدف آن کسب فضیلت و نتیجه آن نیل به سعادت ابدی است. گونه دوم سیاست تغلب و هدف به بردگی کشیدن مردم و نتیجه آن تیره‌روزی و شقاوت است. واضح است که هر قنیه‌ای می‌تواند کاربرد خوب یا بد داشته باشد و ناگزیر تابع هدف خواهد بود. اگر هدف خوب باشد، مصرف خوب و اگر بد باشد، مصرف بد خواهد داشت. برای نمونه، اگر فقها هدف از این صناعت شریف را که برای جلب منافع دو جهان است (مصالح الدارين) ریاست بر عوام، برخورداری از عنایات پادشاهان، تسلط بر اموال ضعیفان و تجویز یامال کردن حقوق قرار دهند، چنین فقهی به جای ستایش، شایان سرزنش و نکوهش خواهد بود. خداوند متعال فرموده است: «فویل للمصلین الذین هم عن صلواتهم ساهون الذین هم براؤون و یمنعون الماعون.» باید به یقین دانست که اگر کسی که صناعت کشورداری و سیاست کشور (صناعة الملك والسیاسة) را بر دوش دارد، آن را نیکو به کار گیرد، ناگزیر حامل شرف رهبری (الامامة) و افتخار خلیفه‌اللهی در استصلاح امور مردم بوده و اگر بدو ناصواب اعمال شود، مسئول سیاسی مملکت و آنکه مفتخر به حمل عنوان رهبری است، ناچار در ردیف سلطه‌گران (بصفا المغلبین) درخواهد آمد و ماندنش مایه رسوایی دوران خواهد بود.»^{۲۸}

توجه به جنبه‌های اخلاقی دیانت از سوی عامری و تأکیدی که الاعلام بمناقب الاسلام بر وحدت نظر و عمل می‌کند، باعث شده است که عامری اصلاح اخلاقی انسان را مقدم بر اصلاح مدنی او قرار دهد. بیان عامری، در اینجا، به اندازه‌ای از فلسفه یونانی فاصله گرفته و به اندیشه ایرانی شهری نزدیک می‌شود که اصلاح اخلاقی را در رأس امور قرار می‌دهد. «بدیهی است که هر کس کمبود فضایل اخلاقی (القنایات النفسانیة) داشته باشد و از کسب آنها، یعنی استصلاح، حفظ و کاربرد آنها، کوتاهی ورزد، فاقد فضایل اجتماعی (القنایات الکذخدیاییة) خواهد بود و نمی‌تواند فضایل اجتماعی را به نحوی بهتر، ماندنی‌تر و عملی‌تر به انجام آورد، اما عکس مطلب درست نیست. همچنین هر کس در فضایل اجتماعی و کسب آنها، یعنی استصلاح، حفظ و کاربرد عملی این دسته از فضایل، ناتوان باشد، به کسب فضایل سیاسی (القنایات الریاسیة) نیز دسترسی نخواهد یافت، نه برعکس.»^{۲۹}

پیوند میان سیاست و اخلاق، جز آنچه با توجه به تقسیم بندی کتاب السعادة والاسعاد در آغاز این فصل گفتیم، در اندیشه ابوالحسن عامری چندان روشن نیست، اما عامری نه تنها از نظر زمانی حلقه واسط میان فارابی و ابن سینا بود، بلکه می‌توان با توجه به جایگاه او در تاریخ اندیشه سیاسی نیز او را در موضعی میانی قرار داد عامری هنوز طبقه بندی علوم فلسفی را به صورتی که پس از وی ابن سینا تدوین کرد و تا زمان ملاصدرا و حتی پس از او، مورد پذیرش همه فیلسوفان دوره اسلامی بود، در آثار خود نمی‌آورد. ابن سینا را می‌توان از بسیاری جهات بزرگترین فیلسوف دوره اسلامی دانست که با تکیه بر تمام دستاوردهای مترجمان آثار یونانی و نخستین فیلسوفان دوره اسلامی، منظومه‌ای چنان منسجم ترتیب داد که تا زمان واپسین فیلسوف بزرگ دوره اسلامی، صدرالدین شیرازی، فلسفه ایرانی در دوره اسلامی، به نوعی از بسط و جوه مختلف اندیشه فلسفی او نتوانست فراتر رود. این ارزیابی شتابزده - زیرا هنوز به جد به تأمل در مقام و منزلت ابن سینا در تاریخ تحول خرد فلسفی ایرانی نپرداخته‌ایم و با چنین تأملی فاصله زیادی داریم - البته، در مورد جایگاه ابن سینا به عنوان فیلسوف مباحث نظری (اعم از منطق، طبیعیات و الهیات) درست است، هر چند تکرار می‌کنیم که آشنایی با این مقولات نیز اجمالی است. اما درباره جایگاه ابن سینا در آنچه که به اصطلاح «حکمت عملی» نامیده شده است، چه می‌توان گفت؟ آیا این بزرگترین نماینده خرد فلسفی ایرانی در مباحث عملی (اعم از اخلاق، تدبیر

او میان نبوت و سیاسات، بویژه به صورتی که در پایان بخش الهیات کتاب عظیم شفا برقرار شد، بحث در باره سیاست به طور کلی از مسیری که فیلسوفان یونانی برای آن هموار کرده بودند، خارج شد. این سینا در رساله‌ای کوتاه، اما پراهمیت، با عنوان فی اقسام العلوم العقلیة، با ارائه طبقه‌بندی متفاوتی با آنچه در احصاء العلوم فارابی آمده بود، سنتی را پی می‌گیرد که برحسب معمول، آن را ارسطویی نامیده‌اند و پیش از او، در دوره اسلامی، به عنوان مثال، ابو عبدالله کاتب خوارزمی آن را در یکی از نخستین دانشنامه‌های این دوره، یعنی مفاتیح العلوم، آورده بود.^{۳۰} این سینا در دیباچه دانشنامه علایی خود نیز به همین تقسیم فلسفه به نظری و عملی و اجزای هر یک اشاره کرده است، اما کاملترین روایتی که این سینا از این تقسیم‌بندی می‌آورد، در رساله فی اقسام العلوم العقلیة است که ترجمه عین آن را می‌آوریم:

«حکمت به دو بخش نظری مجرد و عملی تقسیم می‌شود. غایت بخش نظری، حصول اعتقاد یقینی به احوال موجوداتی است که وجود آنها به عمل انسانی وابسته نیست، بلکه مقصود از آن حصول رأی تنهاست، مانند علم توحید و هیئت. غایت بخش عملی،

حصول اعتقاد یقینی به موجودات نیست، بلکه هدف آن می‌تواند حصول صحت رأی در امری باشد که وابسته به انسان است تا از مجرای آن به خیر دست یابد. پس، مقصود در بخش عملی صرف حصول رأی نیست، بلکه حصول رأی برای عمل است. بدین سان غایت بخش نظری، حق و غایت بخش عملی، خیر است.^{۳۱} از آنجا که تدبیر امور انسانی به یک شخص و یا به اجتماعی از افراد وابسته است و اجتماع، در محیط خانواده و یا در مدینه تحقق پیدا می‌کند، پس علوم عملی بر سه بخش تقسیم می‌شود. نخستین علم نشان می‌دهد که اخلاق و افعال انسان چگونه باشد تا زندگی او در این دنیا و در آخرت سعادتمند باشد. کتابی از ارسطو طالیس در اخلاق، این بخش را شامل می‌شود. علم دوم، به دومین بخش مربوط می‌شود و از مجرای این علم شخص می‌داند که تدبیر منزل او چگونه باید باشد... تا زندگی منظم و مؤدی به سعادت به دست آید. کتابی از ارونس در تدبیر منزل و کتابهایی از دیگران این فن را شامل می‌شود علم سوم، به سومین بخش مربوط می‌شود و در این علم اقسام سیاسات و ریاسات و اجتماعات مدنی فاضله و ضاله، چگونگی حفظ هر یک از این نظامها و سبب زوال و جهت انتقال آنها، شناخته می‌شود. آنچه از این علم به پادشاهی مربوط می‌شود، در کتاب افلاطون و ارسطو درباره سیاست و آنچه به نبوت و شریعت مربوط می‌شود، در دو کتاب از همان فیلسوفان درباره نوامیس آمده است. مراد فیلسوفان از ناموس، همان امری نیست که عامه مردم از آن به حیل و خدعه تعبیر می‌کنند، بلکه مراد آنان از ناموس همان سنت و مثال ثابت همیشگی و نزول وحی است که اعراب از آن به ملک وحی نیز تعبیر کرده‌اند. در این بخش از حکمت عملی، وجوب نبوت و نیاز نوع بشر به شریعت در وجود، بقا و آخرت خود بحث می‌شود.»^{۳۲}

در باره این تقسیم بندی فلسفه، در زیر ملاحظه دو گانه‌ای را خواهیم آورد، اما آنچه پیش از این بحث، جالب توجه است، طرح این پرسش است که آیا این تقسیم بندی که به ارسطو نسبت داده شده، ارسطویی است؟ به نظر نمی‌رسد که در این مورد نیز فیلسوفان دوره اسلامی توانسته باشند، به آموزشهای معلم اول وفادار بمانند؛ زیرا تقسیم فلسفه به نظری و عملی، به گونه‌ای که نزد فیلسوفان اسلامی می‌توان یافت، وجود ندارد، اگرچه شاید بتوان نوعی از کاربرد اصطلاحات «عملی» و «نظری» را در برخی از نوشته‌های ارسطو پیدا کرد. چنانکه از مآثورات سنت ارسطویی برمی‌آید، معلم اول آثار خود را هرگز به صورتی مدون در نیاورد و نخستین کوشش مهمی که در این مورد انجام گرفت، نظم و ترتیبی بود که فیلسوف مشایی و دهمین رئیس لوکتوم، آندرونیوکوس ردوسی (سده اول پیش از میلاد)، به آثار استاد داد. همین ترتیب را همه مفسران ارسطو که مکتب مشایی را به وجود آوردند، دنبال کردند. این ترتیب یا آنچه که در سنت ارسطویی ویراست* نامیده شده، شالوده بسیاری از

طبقه بندی های آثار ارسطو و نیز تقسیمات درونی اندیشه فلسفی او قرار گرفت و احتمال دارد، همین ویراست آثار توسط آندرونیوکوس، ابتدا توسط فروروس یونانی - که در ترتیب آثار افلاطون به آندرونیوکوس اقتدا کرد - و نوافلاطونیان مورد استفاده قرار گرفته باشد و سپس به صورت تلخیص شده در زندگی نامه ارسطو، اثر بطلمیوس افلاطونی، آمده باشد - که از ترجمه سریانی، به عربی برگردانده شده و در اختیار فیلسوفان دوره اسلامی قرار گرفت.^{۳۳}

نویسندگان پس از آندرونیوکوس ردوسی بر این گمان رفته‌اند که ارسطو منظومه‌ای فلسفی تدوین کرده بود که اجزای آن در ترتیب رساله‌های گوناگون ارسطو بازتاب می‌یافت، به گونه‌ای که گویی مؤلف این رساله‌ها، آنها را به صورت شرحی منظم کرده بوده است.^{۳۴} دیوگنس لاترتیوس که در سده سوم پس از میلاد کتاب زندگی فیلسوفان نام‌آور را نوشت، در شرح حال ارسطو خلاصه فلسفه اول معلم را با تقسیم فلسفه آغاز می‌کند که به نظر می‌آید نشاندهنده بیان کاملی است که در سنت آندرونیوکوس به وجود آمده بود. دیوگنس می‌نویسد:

«فلسفه به دو بخش تقسیم می‌شود: یکی فلسفه عملی و دیگری فلسفه نظری. فلسفه عملی شامل اخلاق و سیاسات است که در قسمت اخیر نه تنها از سیاسات مدن، بلکه از تدبیر منزل نیز گفتگو می‌شود.»^{۳۵}

*** عامری نه تنها از نظر زمانی حلقه واسط میان فارابی و ابن سینا بود، بلکه می‌توان با توجه به جایگاه او در تاریخ اندیشه سیاسی نیز او را در موضعی میانی قرار داد.**

*** ابن سینا سیاست را در الهیات شفا وارد کرده و آن را به بحث اساسی نبوت پیوند می‌زند. سیاست در نظر ابن سینا جز از مجرای قانونگذاری برای تأسیس مدینه فاضله امکان پذیر نیست و پازرتین و عالی‌ترین نمونه این قوانین قانون شریعت و واضع آن پیامبر (ص) است.**

*** با ابن سینا، استقلال بحث سیاسی از میان رفت و اندیشه فلسفی در ایران نتوانست خود را از سیطره الهیات، به گونه‌ای که با ابن سینا تدوین شد، رها کند و قلمروهایی غیر از وجود مطلق را مورد توجه و تأمل قرار دهد.**

برای این تقسیم فلسفه به نظری و عملی که فیلسوفان دوره اسلامی نیز تکرار کردند، در آثار ارسطو بیان مشابهی نمی‌توان پیدا نمود. پژوهشگرانی که به بررسی موشکافانه این مشکل پرداخته‌اند، یادآور شده‌اند که از سویی تدوین منظومه فلسفی از ویژگی‌های دوره یونانی مآبی است و به هر حال با روح اندیشه فلسفی ارسطویی مبیانت دارد.^{۳۶} و از سوی دیگر، در واقع آندرونیوکوس بود که با ویراست خود زمینه برای تفسیری پیش آورد که مطابق آن، گویا ارسطو «نظام فلسفی بسته‌ای» ایجاد کرده است.^{۳۷} در واقع، آنچه در زندگی فیلسوفان نام‌آور به دو بخش عملی و نظری فلسفه تعبیر شده است، یعنی *to Kata philosophian logon, ton men praktikon* معادلی در نوشته‌های ارسطو ندارد.^{۳۸} اگرچه ارسطو تنها یک بار در متافیزیک از فلسفه‌های نظری *philosophiai*^{۳۹} سخن *theoretikai* گفته، اما قرینه آن، یعنی اصطلاح *philosophia praktike*، به معنای

«حکمت عملی» در نوشته‌های ارسطو به کار نرفته است؛ زیرا برخی از مفسران توضیح داده‌اند که «ارسطو به رغم برخی از مشابهی‌ها متأخر» مباحث مربوط به سیاسات و اخلاق را «وارد در قلمرو فلسفی صرف نمی‌دانسته و اصطلاح «فلسفه عملی» در نظر او دارای تناقض بوده است.»^{۴۰} جالب توجه است که



افلاطون، «نوامیس الهی» یونان باستان را به شیوه‌ای تفسیر می‌کند که پیشتر تفسیر فلسفی شریعت نزد اندیشمندان سده‌های میانه باشد. «افلاطون بی هیچ معارضه‌ای با توجه به اینکه این نوامیس را به نوامیسی حقیقتاً الهی تبدیل کرده و بدین سان آنها را به عنوان نوامیس حقیقتاً الهی باز می‌شناسد، به عالم شریعت وحی شده نزدیک می‌شود.»^{۴۱} چنین درکی از اندیشه افلاطون، با تأکید بر نوامیس و دگرگونی اساسی دوره یونانی مابئی، مبنی بر اینکه فیلسوف - پادشاه افلاطون جز پیامبر نمی‌تواند باشد، راهی در برابر فیلسوفان اسلامی گشود که اثرات آن برای تاریخ تحول اندیشه سیاسی دوره اسلامی هنوز به جد مورد بررسی قرار نگرفته است.

با توجه به این مقدمات، این سینا سیاست را در الهیات شفا وارد کرده و آن را به بحث اساسی نبوت پیوند می‌زند. سیاست در نظر ابن سینا، جز از مجرای قانونگذاری برای تأسیس مدینه فاضله امکان‌پذیر نیست و بارزترین و عالی‌ترین نمونه این قوانین، قانون شریعت و واضح آن، پیامبر، است.^{۴۲} به همین دلیل، ابن سینا ضمن اینکه بحث سیاست خود را به دو بخش سیاست به معنای دقیق کلمه، یعنی ریاست سیاسی و اداره امور مدینه، و نبوت، یعنی بحث در تشریح، تقسیم می‌کند، با تأکید بر هماهنگی اندیشه‌های افلاطون و ارسطو در این مورد، تفسیر ویژه‌ای از دو کتاب جمهور و نوامیس افلاطون ارائه کرده و دو کتاب را به همان نامها به ارسطو نسبت می‌دهد که احتمالاً از آثار جوانی ارسطو و خلاصه‌ای از دو کتاب افلاطون بوده است. نیازی به گفتن نیست که این سینا سعی می‌کند تا توجیهی برای هماهنگی میان ضرورت تشریح اسلامی و تأسیس و اداره مدینه پیدا کند؛ هر چند که با توجه به شیوه استدلال او در مقاله دهم از الهیات شفا، چنانکه پس از او ابن خلدون اشاره خواهد کرد، اثبات پیوند و هماهنگی میان نبوت و سیاست چندان موجه به نظر نمی‌رسد.

«معلوم است که انسان از این حیث از سایر حیوانات متمایز است که معاش او در صورتی که تنها بوده و به تنهایی، بدون آنکه یاری کننده‌ای برای تأمین نیازهای ضروری او وجود داشته باشد، به تدبیر امور خود بپردازد، بخوبی تأمین نمی‌شود. پس باید فرد دیگری از نوع خود، در این راه او را یاری رساند، همچنانکه همان فرد نیز به وسیله او و دیگران نیازهای خود را برطرف خواهد کرد. به عنوان مثال، یکی سبزی به دیگری خواهد داد و آن دیگری نان او را خواهد پخت؛ یکی لباس خواهد دوخت و دیگری سوزن برای او فراهم خواهد آورد، چنانکه اگر گرد هم

ارسطو مقولات «عملی» و «نظری» را در نوشته‌های خود به عنوان صفتی برای دو وجه خرد*، اندیشه** و توانایی دریافت علمی*** می‌آورد^{۴۱}، نه دو گونه گفتار فلسفی^{۴۲****}

بدین سان، بحث ارسطو درباره اخلاق و سیاست و پیوند آن دو، به گونه‌ای که در مبحث مربوط به آن توضیح داده شد، بخشی از نظام فلسفی دو بخشی او با عنوان حکمت عملی، نیست. بنابراین، تقسیم‌بندی درونی آن نیز به ۳ بخش اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مدن با توجه به آنچه تا اینجا گفتیم، به هیچ وجه نمی‌تواند ارسطویی باشد. اینک می‌توانیم به ملاحظات دوگانه درباره تقسیم‌بندی حکمت عملی نزد ابن سینا بپردازیم. ابن سینا در رساله فی اقسام العلوم العقلیه، با ذکر منابع بخشهای مختلف حکمت عملی، توضیحات خود در دانشنامه علایی را کاملتر کرده و راهی را هموار می‌کند که پس از او همه فیلسوفان دوره اسلامی، بویژه خواجه نصیر طوسی، در اخلاق ناصری، دنبال خواهند کرد. طبیعی است که برای همه فیلسوفان دوره اسلامی، کتاب اخلاق نیکوماخسی همراه با شرح حکیم نوافلاطونی، فرفوروس، یگانه منبع بحث در اخلاق بود، اما از سویی، از ارسطو کتابی مستقل به گونه‌ای که فیلسوفان دوره اسلامی می‌فهمیدند، باقی نمانده بود و از سوی دیگر، سیاست ارسطو که اخلاق نیکوماخسی، در نظر معلم اول دیباچه‌ای بر آن بود، می‌توانست منبعی برای بحث در سیاست قرار گیرد. در مورد نخست، ابن سینا چندان مشکلی نداشت؛ زیرا ترجمه اثری در تدبیر منزل از حکیمی نو فیثاغورثی به دنیای اسلام انتقال یافته بود که با توجه به اوضاع و احوال تحریر آن، می‌توانست بانظرات فیلسوفان اسلامی هماهنگی داشته باشد. فارابی از همین اثر، تحریری با عنوان سیاست ارائه کرده بود^{۴۳} و بنابراین، بحثی که مهر تأیید مؤسس فلسفه دوره اسلامی را نیز بر خود داشت، به آسانی می‌توانست به بخشی از نظام منسجم عملی ابن سینا تبدیل شود، اما آنچه مشکلی اساسی برای فیلسوفان دوره اسلامی ایجاد کرد، بحث درباره سیاست یا به اصطلاح سیاست مدن بود. ابن سینا افزون بر کتابهای جمهور و نوامیس افلاطون، از دو کتاب دیگر با همین نامها از ارسطو نام می‌برد که به احتمال زیاد باید اشاره‌ای به دو تلخیص کتابهای یاد شده افلاطون بوده باشد که در فهرستهای قدیمی نوشته‌های ارسطو از آنها نام برده اند؛ اما به هر حال روشن است که ابن سینا، مانند دیگر فیلسوفان دوره اسلامی، سیاست ارسطو را نمی‌شناخته است. تردیدی نیست که عدم انتقال سیاست ارسطو به تمدن اسلامی، افزون بر علت‌های مربوط به اوضاع و احوال بیرونی، علتی درونی و اساسی نیز داشته است که با الزامات و منطق درونی فلسفه دوره اسلامی ارتباط دارد؛ زیرا در نظر فیلسوف دوره اسلامی با توجه به نزول شریعت از سوی پیامبر خدا، جایی برای بحث در بهترین نظام حکومتی و قوانین حاکم بر آن، به گونه‌ای که ارسطو در سیاست و تا حدی افلاطون در جمهور و نوامیس آورده بودند، وجود نداشت، بلکه مسئله اصلی آن بود که قانونی که به صورت شریعت به واضح شریعت وحی شده بود، فهمیده شود. طبیعی است که با تکیه بر اندیشه و آثار ارسطو، امکان تفسیر شریعت وجود نداشت، اما افلاطون می‌توانست با تأملی که درباره نوامیس* کرده بود، به فیلسوفان دوره اسلامی یاری رساند.^{۴۴}

بدین ترتیب، فیلسوفان دوره اسلامی از اندیشه افلاطونی جهت فهم و تفسیر شریعت سود جستند، اما اندیشه افلاطون، چنانکه از جمهور و نوامیس برمی‌آید، نمی‌توانست با الزامات وحی سازگار باشد و لازم می‌نمود تا چنانکه لئواشتر اوس بدرستی گفته است، دگرگونی‌هایی با توجه به الزامات وحی بر آن وارد شود و در اینجا نیز تفسیرهای دوره یونانی مابئی، از پیش، راه را برای فیلسوفان دوره اسلامی همواره کرده بود. مهمترین اختلاف میان فیلسوفان دوره اسلامی و افلاطون در این است که حکومت مطلوب، بنابر باورهای اسلامی امری است که با پیامبر تحقق یافته و حال آنکه در اندیشه افلاطونی صرف امر مطلوب* است؛ زیرا تلاقی فلسفه و پادشاهی برای تحقق حکومت مطلوب کافی نیست، بلکه تنها پیامبر است که می‌تواند مؤسس چنین حکومتی باشد.^{۴۵} فیلسوفان دوره اسلامی، بویژه فارابی، افلاطون را با توجه به تفسیر نوافلاطونی نوشته‌های او و با آغاز از نوامیس مورد تفسیر قرار دادند؛ زیرا در کتاب نوامیس،

* Lo'gos

** dia'noia

*** episte'me

**** Lo'goi

* Nomoi

سیاسی ابن‌سینا خالی از ابهام‌هایی جدی نیست و آنچه در واپسین فصل الهیات شفا درباره خلافت وامامت آمده، مبین همین ابهامها در توضیح منشأ و سرشت قدرت سیاسی است.

«بر قانونگذار است که اطاعت از جانشین خود را واجب کند. نصب خلیفه یا از سوی قانونگذار انجام می‌گیرد و یا با اجماع ریش سفیدان باجماع من اهل السابقة) به گونه‌ای که آنان در حضور جمهور مردم گواهی دهند که قدرت سیاسی تنها به شخص مورد نظر تعلق دارد و همدارای عقل سلیم و فضایل اخلاقی از قبیل شجاعت، عفت و حسن تدبیر بوده و بیش از هر شخص دیگری به شریعت آگاه است. این گواهی ریش سفیدان باید آشکارا در برابر جمهور مردم و به اتفاق رأی اعلام شود. همین‌طور بر قانونگذار است که بر ریش سفیدان معلوم کند که اگر آنان دستخوش اختلاف رأی بوده و با پیروی از هوی و هوس با یکدیگر به نزاع بپردازند و کسی را به خلافت انتخاب کنند که اهل فضیلت نیست، به خداوند کفر ورزیده‌اند. نصب خلیفه از طریق نص به صواب نزدیکتر است؛ زیرا این امر اختلاف و نفاق به دنبال نمی‌آورد. نیز باید که در قانون ذکر شود که هر کس به مال یا به قهر به خلیفه خروج کند، مبارزه با او و کشتن او بر همگان لازم خواهد بود. اگر مردم بتوانند به این امر مباشرت کنند، اما از آن ابا نمایند، آنان مرتکب گناه شده و به خدا کفر ورزیده‌اند و لازم است که در قانون ذکر شود که پس از ایمان به پیامبر اکرم، هیچ امر بیشتر از کشتار این جبار، انسان را به خدا نزدیک نمی‌کند.»^{۵۱}

ابن‌سینا، چنانکه از فقره بالا برمی‌آید و اختصار بحث سیاسی وی در واپسین فصلهای الهیات شفا نیز مؤید همین امر است، اهمیت چندانی به بحث سیاسی به گونه‌ای که در دوره اسلامی با فارابی آغاز شده بود، نمی‌دهد. بحث درباره امام یا خلیفه‌ای که در بهترین حالت از طریق نص واز سوی صاحب شریعت انتخاب می‌شود، در واقع بیش از آنچه که ابن‌سینا در این باره سخن گفته است، تفصیل چندانی نمی‌طلبد. به نظر نمی‌رسد که ابن‌سینا - که رساله‌هایی مستقل درباره اخلاق و تدبیر منزل نوشته بود - با توجه به طبیعت دوره اسلامی و با تکیه بر تفسیر شیعی - فلسفی ویژه‌ای که او از دیانت داشت، بحث مستقلی درباره سیاست را ضروری دانسته باشد و به همین دلیل، اندیشه سیاسی ابن‌سینا - به معنای رایج اندیشه سیاسی - نمی‌تواند وجود داشته باشد. به سخن دیگر، اندیشه سیاسی ابن‌سینا اندیشه‌ای عدمی و مبین امتناع اندیشه سیاسی بر شالوده الهیاتی است که او خود کاخ پرشکوه و گزند ناپذیر آن را بنیاد نهاد. ابن‌سینا سیاست را به بحثی فرعی از نبوت تبدیل کرده و بحث نبوت را به عنوان یکی از مباحث الهیات طرح نمود؛ اما ابن‌سینا به این تعارض بنیادین - که خود یکی از تعارضها و ابهامات فلسفه او بود - توجهی نداشت که چگونه پراهمیت‌ترین بحث حکمت عملی می‌تواند در نظری‌ترین بخش حکمت نظری طرح شود. گفتیم که ابن‌سینا در رساله فی اقسام العلوم العقلیه، بی‌آنکه بتواند مشکلی را مورد توجه قرار دهد که فیلسوفان یونانی در پیوند میان فلسفه و سیاست طرح کرده بودند، بر تمایز و جدایی میان دو وجه حکمت تأکید کرد و به همین سبب حکمت عملی را در بن بست الهیات دوره اسلامی و بیشتر از آن در سراسر هبوط راند.

با ابن‌سینا، استقلال بحث سیاسی از میان رفت و اندیشه فلسفی در ایران نتوانست خود را از سیطره الهیات، به گونه‌ای که با ابن‌سینا تدوین شد، رها کند و قلمروهایی غیر از وجود مطلق را مورد توجه و تأمل قرار دهد. از این دیدگاه، به نظر ما، دوره شکوفایی اندیشه فلسفی در ایران با مرگ ابن‌سینا به پایان رسید و در این دوره تنها فارابی و تا حدی فیلسوفانی همچون ابوالحسن عامری نیشابوری و مسکویه رازی بودند که توانستند گامهایی در جهت طرح پرسشهای بنیادین زمان خود و زندگی اجتماعی و سیاسی بردارند. این پرسشها را در درون منظومه‌ای از اندیشه فلسفی طرح کنند؛ اما در هر حال، این دوره کوتاه، دولت مستعجل بود و با مرگ ابن‌سینا هزاره‌ای آغاز شد که هزاره امتناع اندیشه سیاسی و بدیهه‌پردازی در عمل سیاسی بود و نمی‌توانست سده‌هایی هبوط گریزناپذیر را به دنبال نداشته باشد.

آیند به یاری یکدیگر نیازهایشان برآورده خواهد شد. به همین دلیل، انسان ناچار به تشکیل مدینه و اجتماع بوده است. پس، کسی که مدینه‌ای برابر شرایط تحقق مدینه به وجود نیاورده و با یاران خود فقط به ایجاد گروهی بسنده کرده باشد (الاقتصار علی اجتماع فقط) زندگی او به زندگی انسانی شبیه نخواهد بود و به کمالات انسانی نایل نخواهد آمد و با این وجود، همگنان او مجبور به ایجاد اجتماع و تقلید اهل مدینه خواهند بود. بدین‌سان، بدیهی است که انسان در وجود و بقای خود نیازمند مشارکت با دیگران است و برای تحقق این مشارکت، قراردادهایی ضرورت دارد (ولاتتم المشاركة الا بمعامله)، همچنانکه علل و اسباب دیگری نیز در این امر ضرورت دارد. برای قراردادهای نیز سنت و عدل و برای سنت و عدل نیز قانونگذار و اجرا کننده عدالتی ضرورت دارد. این شخص به میان مردم می‌رود و سنت خود را بر آنان جاری می‌کند. پس، باید انسانی وجود داشته باشد که اجازه ندهد تا مردم با توجه به نظرات خود عمل کنند؛ زیرا در این صورت، نظرات گوناگون پدید خواهد آمد و هر یک از آنان آنچه را که به نفع اوست، عدل و آنچه را که به ضرر اوست، ظلم تلقی خواهد کرد. ضرورت وجود چنین انسانی برای وجود و صیانت نوع بشر از ضرورت رویش مو بر پشت لب و ابروها و وجود متحنی کف پا و دیگر اموری که

*** دوره شکوفایی فلسفه در ایران با مرگ ابن‌سینا به پایان رسید و در این دوره تنها فارابی و تا حدی فیلسوفانی چون ابوالحسن عامری نیشابوری و مسکویه رازی بودند که توانستند گامهایی در جهت طرح پرسشهای بنیادین زمان خود و زندگی اجتماعی و سیاسی بردارند و این پرسشها را در درون منظومه‌ای از اندیشه فلسفی مطرح کنند.**

*** با مرگ ابن‌سینا هزاره‌ای آغاز شد که هزاره امتناع اندیشه سیاسی و بدیهه‌پردازی در عمل سیاسی بود و نمی‌توانست سده‌هایی از هبوط گریزناپذیر را به دنبال نداشته باشد.**

ضرورتی برای بقا ندارند، اساسی تر است؛ زیرا این امور در نهایت برای بقا مفید می‌توانند باشند.»^{۵۲}

آنچه به دنبال توضیح ضرورت نبوت و شریعت الهی که به طور عمده تفسیری اسلامی از نوامیس افلاطون است، می‌آید، توضیحاتی است که از جمهور افلاطون در برخی تدابیر مربوط به تأسیس مدینه مطلوب گرفته شده است. به نظر می‌رسد که ابن‌سینا، در توضیح نبوت تنها به نوامیس توجه دارد که با توجه به تفسیرهای نو افلاطونی آن می‌تواند با بحث نبوت در دریافت اسلامی آن سازگار باشد؛ حال آنکه تأسیس مدینه و تدابیر مربوط به اداره آن، بیش از آنکه با توجه به مبانی شریعت اسلامی و به طریق اولی با تکیه بر تجربه عملی یا نظریه ایرانی سیاست طرح شده باشد، ناظر بر جمهور افلاطون است. تقسیم جامعه به سه طبقه مدیران، پاسداران و اهل حرف^{۴۹}، ضرورت تعیین شغلی برای هر یک از افراد جامعه، مخالفت با بیکاری، تأکید بر ضرورت تنظیم ازدواج به عنوان یکی از تدابیر اساسی و تفصیل بحث در این باره، در فصل چهارم از مقاله دهم الهیات شفا، مبین تأثیر ژرف جمهور افلاطون بر ابن‌سیناست که با کمال تأسف تاکنون حدود آن مورد بررسی قرار نگرفته است.^{۵۰}

ابن‌سینا، افزون بر فلسفه سیاسی افلاطون، از جریانهای دیگر اندیشه نیز تأثیر پذیرفته و در تدوین اندیشه سیاسی خود از آنها بهره جسته است، هر چند که توضیح این تأثیرپذیری همیشه آسان نیست. اندیشه

○ یادداشتها

۱۳۶۲)، ص ۱۲۸.

۳۱. ابن سینا، تسع رسائل، مطبعة هندية بالموسکی، (مصر ۱۹۰۸)، ص ۱۰۵.

۳۲. همان کتاب، ص ۸ - ۱۰۷. مقایسه شود با سخن مسکویه در رساله ترتیب السعادات: «... ایضا فی الجزء العملى هذا العمل بعینه وذلک انه قسم الاعمال الی ما هو خاص بالانسان فی نفسه والی ما هو خارج هذه وهذا الثانی ینقسم الی قسمین: احدهما تدبیر المنزل والاخر تدبیر المدن. فعمل [ارسطو] فی کل واحد کتابا فیما یخص الانسان فی ذاته، فکتابه فی الاخلاق وهو کتاب عظیم جدا کثیر المنافع، علم فیہ کیف ینتخب الانسان هیئة فاضلة و سچیة محمودة، ینصد عنها الافعال الجمیلة فالاعمال المرضیة و اما کتبه فی تدبیر المنزل والمدن فلم ینقل الی العربیة الا ما یوجد من کتابه فی تدبیر المدن وهو مقالتان، و قد ذکرت فی فهرسة کتبه» مسکویه، ترتیب السعادت در هامش رضی الدین طبرسی، مکارم الاخلاق، (تهران ۱۳۱۴)، ص ۲۷۲.

33. R. Bodéüs, Le Philosophe et la Cité; Recherches sur les rapports entre Morale et Politique dans la Pensée dl Aristote, (Paris: Belles Lettres. 1982), p. 28.

34. Ibid p. 26.

۳۵. دیوگنس لائرتیوس، زندگی ارسطو، ترجمه اسماعیل سعادت، معارف، دوره دوم، شماره ۲، (تهران ۱۳۶۴)، ص ۱۲۴.

36 «... Typically Hellenistic but very Un-Aristotelian...» I. Düring, Aristote in the ancient biographical Tradition, (Göteborg, 1957), p. 422.

37. «Es War tatsächlich Andronidos, der mit seiner Ausgabe den Grund für die Auffassung legte, Aristoteles ein geschlossenes philosophisches System erstrebte.» I. Düring, Aristoteles, Darstellung und Interpretation seines Denkens, (Heidelberg 1966), P. 42.

38. Diogène Laërce, La Vie des philosophes Illustres, V. 28.

39. Aristote Métaphysique, 1026 a 19.

40. D. J., Allan, Aristote le Philosophe, Trduit de l'anglais par Ch. Lefèvre, (Louvain - paris, 1962), p. 169.

41. R. Bodeus, op. cil., p. 33.

42. Ibid., p. 33 - 4.

۴۳. درباره رساله ابروسن در تدبیر منزل و انتقال آن به تمدن اسلامی، به اثر براهیمت زیر نگاه کنید:

M. Plessner, Der oikonomikos der Neupythagoreers Bryson und sein Einfluss auf die Islamische Wissenchaft, (Heidelberg: Carl winter, 1929).

متن عربی رساله تدبیر منزل ابروسن همراه با ترجمه آلمانی آن در این اثر آمده است. رساله فارابی و ابن سینا در تدبیر منزل یتازگی در مجموع فی السیاسة، تحقیق فواد عبدالمعتم احمد، مؤسسه شباب الجامعة به چاپ رسیده است. برخی تصور کرده اند که السیاسة، با دیگر عناصر اندیشه فارابی تعارض داشته و بنابراین، آن را رساله ای هجایی یا منسوب به او دانسته اند. باید دانست که این رساله در سنت اندیشه سیاسی به صورت رساله ای منسوب یا هجایی فهمیده نشده است. مسکویه رازی، تمام این رساله را در جاویدان خود نقل کرده است، بی آنکه در صحت انتساب آن به فارابی تردید کرده باشد. نگاه کنید به: مسکویه، الحکمة الخالدة، به کوشش عبدالرحمن بدوی، (تهران: دانشگاه تهران؛ ۱۳۵۸)، ص ۴۶ - ۳۲۷. مقایسه شود با بحثی در این باره در: رضا دوری، فلسفه مدنی فارابی، (تهران: شورای عالی فرهنگ و هنر، ۱۳۵۴)، ص ۱۵۶ و بعد.

44. Leo Strauss, Māmonide, (Paris: P. U. F. 1988), P. 142.

45. Ibid., P. 136sq.

46. Ibid., P. 74.

47. E. I. j. Rosenthal, political thought Medieval Islam. (cambridge, Cambridge University Press, 1962), P. 147.

۴۸. ابن سینا، الشفا، الالهیات، تحقیق الاب فتوانی و سعید، (قاهره ۱۹۶۴)، ص ۴۴۱ - ۲.

۴۹. همان کتاب، ص ۴۴۷.

۵۰. همان کتاب، ص ۵۱ - ۴۴۷.

۵۱. همان کتاب، ص ۲ - ۴۵۱.

○○○

۱. در این باره نگاه کنید به: آدام متس، تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری، ترجمه علیرضا ذکارتی قراگزلو، (تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۳) و نیز:

Joel Kraemer, Humanism in the Renaissance of Islam Revival during the Buyid Age, (Brill, Leiden. 1986).

2. Aristote, Ethique a Nicomaque V1129 asq.

۳. مسکویه، تهذیب الاخلاق، به کوشش قسطنطین رزیک، (بیروت: الجامعة الامیرکیة، ۱۹۶۶)، ص ۱۳۲ و بعد.

۴. ابوالحسن عامری، السعادة والاسعاد فی سیرة الانسانیة، به کوشش مجتبی - مینوی، (تهران: دانشگاه تهران، بی تا)، صص ۴ - ۱۷۳.

۵. همان کتاب، ص ۲۵۲ و بعد.

۶. همان کتاب، ص ۵۰.

۷. همان کتاب، ص ۳۲۴.

۸. عامری، الاعلام بمناقب الاسلام، متن عربی به کوشش احمد عبدالحمید غراب، ترجمه احمد شریعتی و حسین منوچهری، (تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۷)، متن، ص ۱۸۳، ترجمه ص ۵۸) یادآور می شویم که در ترجمه فارسی بسیاری از ظرایف بحث عامری فوت شده است. جز در یک فقره، آنچه از این کتاب نقل شده، از ترجمه فارسی با اندکی تغییر آورده شده است.

۹. همان کتاب، صص ۹ - ۱۸۸؛ ترجمه، ص ۳ - ۶۲.

۱۰. همان کتاب، ص ۱۸۹؛ ترجمه، ص ۶۳.

۱۱. همان کتاب، ص ۱۸۴؛ ترجمه، ص ۶۰.

۱۲. همان کتاب، ص ۱۸۹؛ ترجمه، ص ۶۳.

۱۳. همان کتاب، ترجمه، ص ۱۳۹.

۱۴. همان کتاب، ص ۲ - ۲۲۱؛ ترجمه، ص ۸۸.

۱۵. همان کتاب، ص ۲۴۱؛ ترجمه، ص ۱۰۴.

۱۶. همان کتاب، ص ۲۰۷؛ ترجمه، ص ۷۶.

۱۷. همان کتاب، ص ۲۲۱؛ ترجمه، ص ۸۷.

۱۸. همان کتاب، ص ۲۲۳؛ ترجمه، ص ۸۸.

۱۹. همان کتاب، ص ۲۲۳؛ ترجمه، ص ۸۹.

۲۰. همان کتاب، ص ۲۲۴؛ ترجمه، ص ۸۹.

۲۱. همان کتاب، ترجمه، ص ۱۳۹.

۲۲. همان کتاب، ترجمه، ص ۱۴۱.

۲۳. همان کتاب، ص ۲۵۴؛ ترجمه، ص ۱۱۵.

۲۴. دو آیه مورد استناد ابوالحسن عامری عبارت است از:

«أَمْ یَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَی مَا أَنَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ فَقَدْ أَتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِیمَ الْکِتَابَ وَ الْحِکْمَةَ وَ أَتَيْنَاهُمْ مُلْکًا عَظِیمًا» (سوره نساء، آیه ۵۴): «اذکروا نعمة الله علیکم إذ جعل فیکم انبیاء و جعلکم ملوکا» (سوره مائده، آیه ۲۰).

۲۵. همان کتاب، ص ۲۵۳؛ ترجمه، ص ۱۱۴.

۲۶. همان کتاب، ص ۶ - ۲۵۵؛ ترجمه، ص ۱۱۵-۶.

۲۷. همان کتاب، ص ۷ - ۲۵۶؛ ترجمه، ص ۷-۱۱۶. مترجمان فارسی اصطلاح «قتیه» را در اینجا معادل واژه بی معنای «بدیده» و پایینتر به معنای فضیلت گرفته اند که هیچ یک از این دو واژه معادل درستی نیست.

درباره معنای این واژه سریانی و بیوند آن مفهوم ارسطویی hexis به معنای ملکه عربی و habitus لاتینی می توان به دو اثر زیر مراجعه کرد:

C. Brockelmann, Lexicon Syriacum, (Leibzig 1928), S. 675; J. - Cl. Vadet, Une Défense Philosophique de la Sunna, in Revue des Etudes Islmiques, XLII 1974 P. 261, sq. l.

۲۸. عامری، همان کتاب، ص ۱۸۲، ترجمه، ص ۵۸.

۲۹. فارابی، احصاء العلوم، ترجمه حسین خدیوچ، (تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۴)، ص ۱۰۷.

۳۰. «فلسفه عملی سه قسم است. قسم اول، رفتار مرد با خویشتن یا با شخصی معین؛ اینقسم را علم اخلاق می گویند.

قسم دوم، سامان دادن امور نزدیکان؛ این قسم را تدبیر منزل می نامند. قسم سوم، سامان دادن کار عموم، این قسم را اداره اجتماع و ملت و کشور می گویند.» ابوعبدالله کاتب خوارزمی، مفاتیح العلوم، ترجمه حسین خدیوچ، (تهران: انتشارات علمی و فرهنگی،