

بررسی تأملات خواجه نصیرالدین طوسی در دانش اخلاق

دکتر قاسم پورحسن*

چکیده

اکثر پژوهشگران و تاریخ نویسان غربی بر این باورند که با این رشد، حیات عقلی اسلامی پایان پذیرفته و او واپسین فیلسوف و نماینده فلسفه در تاریخ عقلی تمدن اسلامی محسوب می‌شود. بدین‌سان اینان توجه مطلوب به میراث عقلی شیعه ننمودند. علی‌رغم آن‌که حیات شیعی، عنصر نیرومند و شاید تنها رهیافت حیات عقلی اسلامی در حکمت و علوم بود اما مورد غفلت واقع شد. غفلتی که به نوعی فقر تئوری و انحطاط اندیشه را در دوران پس از ۶۱۵ هجری قمری مؤدی گردید. گفتار حاضر می‌کوشد تا ضعف و سستی نظریه پایان حیات عقلی را آشکار ساخته و نقش خواجه نصیر در تجدید حیات عقلی حداقل در بُعد علم اخلاق و فلسفه اخلاق در سده هفتم را تبیین سازد. تلاش خواجه نصیر در فلسفه و اخلاق در دوره انحطاط برجسته است. پژوهش علمی نشان می‌دهد که خواجه نصیر در ظهور و بروز سه مکتب فلسفی و عقلی شیراز، اصفهان و تهران نقش پر اهمیتی دارد. / اخلاق ناصری نخستین و مهم‌ترین اثر او در دانش اخلاق است. وی / اخلاق ناصری را به عنوان اثری اصیل و مستقل حسب گفتارش در کاستی تهذیب / الاخلاق خاصه در حوزه تدبیر منزل و سیاسات، می‌نگارد. سه موضوع بنیادین در / اخلاق ناصری مورد پژوهش قرار می‌گیرد: دانش نفس، فضایل و سعادت و سرانجام عدالت.

خواجه نصیر بر این عقیده است که سعادت موضوع و غایت اخلاق است. این غرض او را واداشت تا بخش عمده‌ای از اثرش را به بحث و فحص در مفهوم رستگاری، کمال و نقصان نفس و بالاخره کردار نیک و خودآگاهی اختصاص دهد. نقد او بر ارسطو و ابن رشد در اصناف فضایل و انواع رذایل بر اساس اندیشه قرآنی مورد توجه و حائز اهمیت است.

واژه‌های کلیدی: ۱. خواجه نصیر ۲. اخلاق ۳. فضایل ۴. سعادت ۵. عدالت

۱. مقدمه

در دوره نابسامانی سده هفتم که توأم با فروپاشی ساختارهای سیاسی و زوال و انحطاط حیات عقلی بود، توجه و اهتمام خواجه به موضوع و علم اخلاق اهمیتی خاص دارد. احیا و بازسازی موارث اخلاقی و توجه بنیادین به سعادت معنایی در دوره زوال، استوار بر شخصیت و اندیشه خواجه نصیر است. طوسی از معدود اندیشمندان بزرگ جهان اسلام است که منزلت و مقام او به گونه‌ای شایسته مورد تأمل و تتبع قرار نگرفت. اندک پژوهش صورت گرفته محدود به بررسی آثار علمی او اعم از ریاضیات، هیئت، نجوم و رصدخانه مراغه می‌باشد. مقام عقلی و اخلاقی وی مورد غفلت واقع شده است و در تمامی آثار تاریخ فلسفه اسلامی، ابن رشد (۵۵۹-۵۲۰ ق) پایانی بر اندیشه‌های فلسفی تلقی می‌گردد. هانری کربن در اثر گراندرش، تاریخ فلسفه اسلامی می‌نویسد:

«جای تأسف است که ابن رشد را نماینده بزرگ آن چیزی می‌دانند که «فلسفه عربی» نامیده شده و با او، همین فلسفه به اوج و پایان خود رسید. بدین‌سان آن‌چه در مشرق زمین اتفاق افتاده بود، یعنی آن‌جایی که اتفاقاً آثار ابن‌رشد مورد توجه واقع نشد، از نظر دور داشته شد. اگر بر آرای خواجه نصیرالدین طوسی، میرداماد، ملاصدرا و... اطلاع می‌یافتند مایه حیرت آنان را فراهم می‌آورد (۱۱، صص: ۳-۳۴۲).

خواجه نصیرالدین بیشترین تلاش را تا قبل از سال ۶۴۵ که به فتح، غارت و تخریب قلعه دویست ساله الموت که از مظاهر شگفت‌انگیز دانش اسماعیلی در شرق بود انجامید، بر دو حوزه اخلاق و فلسفه متمرکز نمود. دو دانش که به زعم خواجه در اثر حملات غیر انسانی و سهمگین مغولان، تمام مظاهرش در ورطه هدم و نابودی قرار گرفته بود. دفاع عقلانی خواجه در برابر شبهات امام فخر رازی و تهافت‌های فلسفی حجت‌الاسلام غزالی به بهترین وجه و نیکوترین صورت، نمایانگر سهم اساسی خواجه در بازسازی حیات عقلی در عصر زوال است. و اخوانش آثار بزرگ اخلاقی و تهذیب اثر ماندگار احمد بن محمد بن یعقوب ملقب به مسکوی (۴۲۱-۳۳۰) تهذیب و تطهیر الاعراق باز نمونی از اهتمام و توجه خواجه به گسترش بنیان‌های زندگی معنایی و استوار بر عقل و اخلاق در دوره انحطاط شد. خواجه احمدالله مستوفی چنین توصیف می‌کند: «و شک نیست که خرابی که در ظهور دولت مغول اتفاق افتاد و قتل عامی که در آن زمان رفت اگر تا هزار سال دیگر هیچ حادثه‌ای واقع نشدی تدارک پذیر نبودی نشدی تدارک پذیر نبودی» (۱۲، ص: ۲۷).

درباره شخصیت خواجه نصیر و نقش او در احیا در عصر حمله مغولان و دوره تباهی و ویرانی سخن بسیار گفته شد. در نزد ایوانف، طوسی شخصیتی جامع‌المعارف است و افنان او را شایسته‌ترین مفسر ابن سینا در ایران می‌داند. به دلیل تصحیح و تفسیری که طوسی

بر ترجمه‌های یونانی ریاضیات و نجوم و ... دارد انسان نمی‌تواند تحت تأثیر هنر چشم‌گیر او قرار نگیرد (۷، صص: ۸۰۶-۸۰۷).

آنچه این نوشته عهده‌دار تبیین آن است صرفاً تأملات خواجه در دانش اخلاق می‌باشد. دو پرسش اساس این تتبع خواهد بود:

- ۱- اسباب توجه خواجه نصیر به اخلاق در دوره زوال و انحطاط چه بود؟
- ۲- مبانی دانش اخلاق در اندیشه خواجه، ترجمه و تهذیب است یا تأسیس آموزه‌ای در این حوزه محسوب می‌گردد؟

۲. اسباب اهتمام خواجه بر تدوین اخلاق

کتاب‌های مربوط به تاریخ زندگانی خواجه، گزارش دقیقی از حیات او و رفتن به قلاع اسماعیلیه ارائه نکردند. آنچه مسلم است خواجه تا سال ۶۱۷ در نیشابور بود و به سبب محاصره شهر، مجبور به پناهندگی در قلعه قهستان اسماعیلیه در برابر تهاجم مغولان شد. خواجه خود در مقدمه الحاقی/اخلاق ناصری که پس از آزادی از قلعه الموت به سال ۶۵۴ نوشته است در باب اسباب تدوین این اثر گران‌قدر می‌نویسد:

«تحریر این کتاب در وقتی اتفاق افتاد به سبب تقلب روزگار جلای وطن بر سبیل اضطرار اختیار کرده بود و دست تقدیر او را به مقام قهستان پابند گردانید» (۱۰، ص: ۳۴).

ناصرالدین عبدالرحیم حاکم اسماعیلی قهستان کوشید تا با توجه به توانمندی خواجه در حوزه‌های مختلف از جمله علم‌النفس و اخلاق، تهذیب/الاخلاق ابوعلی مسکویه را به پارسی درآورد.

خواجه ابتدا دستورا پذیرفت لیکن در آغاز برگرداندن از عربی به فارسی تهذیب دچار تردید شد. از این‌رو کوشید تا اثری مستقل تدوین نماید. خواجه خود در مقدمه/اخلاق ناصری به وجه تردید اشاره دارد. اولین مسأله را در بیم از «خدشه و تحریف اصل کتاب» تهذیب مسکویه برمی‌شمارد از این‌رو تدوین مستقل را بر ترجمه رجحان می‌دهد. وجه دوم را خواجه کاستی بخش‌های مربوط به تدبیر منزل و فلسفه سیاسی می‌داند (۱۰، ص: ۳۶).

بنابراین در/اخلاق ناصری فصل مشبعی را به تدبیر منزل و باب منحازی را به سیاست اختصاص می‌دهد. گفتار بازآمده می‌نمایند که دو سبب، نخست سبب بیرونی و دوم سبب درونی موجب توجه و علاقه‌مندی خواجه به نگارش/اخلاق ناصری به طور خاص و موضوع اخلاق علی‌الاطلاق گردید. سبب بیرونی دستور اسماعیلیه و شخص ناصرالدین حاکم اسماعیلی قهستان بود. چنانچه بخواهیم سخن بر اجمال و ایجاز گوئیم دغدغه تدوین

نظام‌نامه یا دستورالعمل (و در تعبیر امروزی مانیفست) به نزاع فاطمیون و بنی‌العباس بغداد باز می‌گردد. فاطمیون پس از استقرار در مصر و تأسیس الازهر واکنش خلافت را برانگیختند. تلاش نیرومند و گسترده خلافت در تدوین احکام السلطانیه ابویعلی و ماوردی، سیرالملوک خواجه نظام و تأسیس دانشگاه‌های نظامیه در سراسر امپراتوری خلافت در نیمه دوم سده پنجم، نگارش نصیحه‌الملوک ماوردی و غزالی و بالاخره المستظهری از غزالی از این نگاه قابل دریافت است. پس از فروپاشی فاطمیون، اسماعیلیان در ایران که بسیاریشان از شاگردان مستقیم و با واسطه الازهر بودند، همین رهیافت را تعقیب نمودند. دستور تدوین اخلاق ناصری و نیز درخواست ناصرالدین محتشم در ترجمه اثر زبده‌الحقایق عین‌القضات همدانی و بالاخره تصنیف رساله معینیه به نام معین‌الدین پسر ناصرالدین ادامه رویکرد دستورالعمل نویسی برای تحکیم بنیان‌های حکومت اسماعیلی و فراهم ساختن سیمان ایدئولوژیکی نظام سیاسی‌شان در برابر خلافت بغداد (و حتی مغولان) محسوب می‌گردد (ص: ۱۹-۱۰). سبب درونی را باید در تحولات اجتماعی و فراز و فرود فکری و انحطاط قواعد اخلاقی آن عصر جستجو کرد. خواجه که روزگاری دانشگاه نیشابور و علوم متداول در آن از حکمت، طب، هیئت، نجوم، اخلاق، ریاضیات، حدیث، تفسیر و ادبیات را دیده بود و به رأی العین قتل قطب‌الدین مصری استاد حکمت و طب را به سال ۶۱۸ هجری همراه قتل عام گسترده مردم نیشابور و نابودی دانش و فرهنگ مشاهده کرد، کوشید تا در موقعیت مناسب قلعه قهستان، دانش را از ورطه نابودی نجات بخشیده و پایه‌های استواری را در حکمت و اخلاق فراهم سازد (ص: ۲۸۲-۲۷۰).

۳. اخلاق ناصری، اثری اصیل

هیچ فیلسوف و اندیشمند حوزه عقلی، خود را بی‌نیاز از تدوین اثر اخلاقی نمی‌دید. سقراط در مکالمه‌اش با ترازیماخوس بر این مهم تأکید ورزیده و در تقسیم بندی نظام‌های سیاسی، سیاست و حکومت را فرعی از اخلاق برشمرده و اصطلاح دولت نیک و دولت بد را به کار می‌برد. از آن پس ارایه آموزه مستقل اخلاقی از جانب فیلسوفان خاصه آنان که به نوعی سیاست مدون را مورد اهتمام ژرف‌تری قرار می‌دادند، اصلی بنیادین در تکمیل ساختمان فلسفی‌شان به شمار می‌آمد. اخلاق نیکوماخس ارسطو نشان از اهمیت دانش اخلاق در تدوین تفکرات عقلی دارد. بهرروی توجه خواجه نصیر به اخلاق و تأکید بر نگارش اثری اصیل و مستقل را باید از هر دو جهت سیاسی و فلسفی جستجو کرد. هر پژوهش در اخلاق ناصری بدون لحاظ اهمیت وافر این دو حوزه نزد خواجه، جستجویی ناتمام خواهد بود. شاید بتوان ابونصر فارابی را در پیوندسازی این سه حوزه در درون تمدن اسلامی آغازگر

محسوب می‌کرد. خواجه نصیر کوشید تا نخست مبانی استواری را در دانش اخلاق تدوین کرده و آن‌گاه مناسبت آن‌را با سایر حوزه‌های علمی، تبیین نماید.

۱- خواجه نصیر الدین طوسی دو اثر در اخلاق از خود بر جای گذاشت یکی کتاب *اخلاق ناصری* که به سال ۶۳۳ نگاشته شد^۱ (ص: ۱۰۵). دیگر *اوصاف الاشراف* است که در اخلاق صوفیان به نگارش درآورد. در مقدمه *اخلاق ناصری* در بررسی زندگی خواجه آمده است که اگر تاریخ ۶۳۳ درست باشد، قدیمی‌ترین کتاب از سلسله تألیفات خواجه، همین اثر خواهد بود که به دست ما رسیده است. مقدمه دیگری که خواجه پس از سال ۶۵۴ و رهایی از قلعه الموت (یعنی بیست و یک سال پس از تحریر *اخلاق ناصری*) بر این کتاب نوشت مؤید این اثر در دوره زندگی در قلعه قهستان در قائن است:

محرر این مقاله و مؤلف این رساله احقرالعباد محمدبن حسن الطوسی المعروف بالنصیر گوید که تحریر این کتاب که موسوم است به *اخلاق ناصری* در وقتی اتفاق افتاد که... و دست تقدیر او را به مقام قهستان پای‌بند گردانیده و چون آن‌جا به سببی که در صدر کتاب مسطور است، در این تألیف شروع پیوست... (ص: ۱۰، ص: ۱۷).

اخلاق ناصری در سه مقاله و سی فصل نوشته آمد. مقاله اول در تهذیب اخلاق است که مشتمل بر دو قسم است: قسم اول در مبادی می‌باشد که هفت فصل دارد و قسم دوم در مقاصد که مشتمل بر ده فصل خواهد بود. اما مقاله دوم در تدبیر منزل با پنج فصل و مقاله سیم در سیاست مدون و شامل هشت فصل می‌باشد. خواجه هم‌چون مسکوبه از پیوند علم‌النفوس و علم اخلاق تأکید کرده و بیش از ده مسأله از این دو دانش را در بخش نخست بررسی می‌کند مسایلی هم‌چون معرفت نفسی انسانی، کمال و نقصان نفس، خیر و سعادت، حد و حقیقت خلق، تهذیب اخلاق، فضایل و مکارم اخلاق، در شرف عدالت، در سعادت و مراتب آن.

به رغم صورت‌بندی متفاوت از تهذیب *الاخلاق ابوعلی*، عمده تأملات خواجه بر محور مفاهیم سه‌گانه حکمت، شجاعت و عفت استوار است و فضیلت چهارم یعنی از توازن و هماهنگی سه فضیلت بازآمده مؤدی می‌گردد (ص: ۶، ص: ۲۱-۱۸). سعادت قصوی نزد خواجه غایت گوهری اخلاق است که با مقام انسان در تکامل کیهانی معین می‌شود و با تأسی و پیروی از نظم تحقق می‌یابد (ص: ۷، ص: ۸۰۸).

۲- پژوهش در کیفیت اکتساب فضایل و نیل به کمال و سعادت، بدون بررسی «نفس انسانی» میسر نیست. خواجه شش فصل از هفت فصل قسم اول از مقاله اول را به نفس انسانی اختصاص می‌دهد. وی در فصل اول می‌نویسد:

«...پس موضوع این علم (اخلاق) نفس انسانی بود از آن جهت که از او افعالی جمیل و محمود یا قبیح و مذموم صادر تواند شد به حسب ارادات او، چون چنین بود که معلوم باشد که نفس انسانی چیست و غایت و کمال او در چیست و قوت‌های او کدام است که چون آن را استعمال بر وجهی کنند که باید کمال و سعادت‌ی که مطلوب آنست حاصل آید.» (۱۰، ص: ۴۸).

خواجه نصیر پس از مقدمه مزبور، بساطت، جوهریت و مجرد را مورد بررسی قرار داده و بقای نفس ناطقه پس از ترک بدن را به تأکید تبیین می‌سازد. آن‌گاه برای نفس حیوانی دو قوت ادراک آلی و تحریک ارادی را نام برده و سه قوت برای انسان؛ نخست قوت ادراک معقولات و تمیز میان مصالح و مفسدات اعمال که آنرا قوت نطق خوانده؛ دوم قوت شهودی که مبدأ دفع مضار و اقدام بر احوال و شوق تسلط و ترفع گردد، برمی‌شمارد. خواجه سه قوه را به سه نفس بازگردانده و نفس اول را نفس ملکی، دوم را نفس سبعی و بالاخره آخری را نفس بهیمی می‌نامد. وی با تشریح گفتار فوق مراتب صعود موجودات و خاصه آدمی را مورد توجه قرار داده و گذار از درجه نقصان به کمال به توسط آلات و قوای نفس ناطقه را موجب دستیابی به فضیلت و شرف افزون‌تر می‌داند. خواجه مراتب را تا کسب علوم و معارف و سرانجام وحی و الهام رسانده و می‌نویسد:

«کسانی که به وحی و الهام معرفت حقایق و احکام از مقربان حضرت الهیت... (دست یابند) و این نهایت مدارج نوع انسانی بود... و چون بدین منزلت رسد ابتدای اتصال بود به عالم اشرف و وصول به مراتب ملائکه مقدس و عقول و نفوس مجرد...» (۱۰، صص: ۳-۶۳).

خواجه در این بیان، پیوندی میان کمال انسانی و عامل آسمانی برقرار می‌سازد اما مفهوم کمال و سعادت غایی در نظریه ارسطو عاری از عامل آسمانی است و اشاره‌ای به موقعیت کیهانی انسان نمی‌کند. مکسویه در بحث سعادت و کمال تابع آرای ارسطو است و معتقد است کمال و سعادت نفس، بدون صحت و سعادت بدن میسر نیست (۶، صص: ۵۱-۴۷).

خواجه پس از تقسیم‌بندی کمال انسانی به دو نوع قوت علمی و قوت عملی و تحریر اول به شوق به سوی ادراک معارف و نیل علوم و احاطت به موجودات و اطلاع بر حقایق آن به حسب استطاعت تا در نهایت به عالم توحید بل مقام اتحاد برسد، تعریف قوت علمی به مرتب و منظوم ساختن قوی و افعال خاص خود به نحوی که موافق و مطابق با یکدیگر شده و اخلاق او مرضی گردد، می‌افزاید کمال اول به منزلت صورت است و کمال دوم به متابت ماده (۱۰، صص: ۷۰-۶۹). در تهذیب الاخلاق همین تقسیم‌بندی به چشم می‌خورد، ابوعلی کمال انسانی را بر دو نوع کمال نظری و کمال عملی برشمرده و گوید از طریق کمال اول به

علم کامل می‌رسد و از طریق کمال دوم به اخلاق و منش کامل نائل می‌گردد (۶، صص: ۸-۴۶).

دو تقسیم بندی در دو اثر، تفاوت آرای خواجه و مسکویه را برمی‌نماید. خواجه اتحاد به عالم و مقام توحید را کمال غایی علمی می‌داند و این اندیشه با دیدگاه کیهانی و آسمانی او در مناسبت است اما ابوعلی تحت تأثیر ارسطو در اخلاق نیکوماخوس، توجه اساسی به عامل آسمانی ندارد. این تفاوت به نوعی تمایز اخلاق ناصری و تهذیب در مسأله کمال را آشکار می‌سازد.

۳- یکی از مهم‌ترین مباحث در اخلاق ناصری و تهذیب مسکویه، بررسی دو مفهوم خیر و سعادت است. مسکویه به پیروی از ارسطو، خیر را چیزی می‌داند که همه چیز به سوی آن حرکت می‌کند. این تعریف از خیر در ابتدای اخلاق نیکوماخوس ارسطو آمده است. مسکویه گوید آنچه در رسیدن به این هدف سودمند باشد ممکن است خیر تلقی شود یعنی افزار مانند غایت ممکن است خیر محسوب گردد اما سعادت یا رفاه، خیر نسبی است خیر برای یک فرد، این امر فقط یک نوع از انواع خیر است و ماهیتی متمایز و مستقل ندارد (۷، ص: ۶۷۵).

این نظریه آشکارا با آرای فیلسوفان اسلامی قبل از مسکویه در تهافت است. فارابی که کتب متعددی در موضوع اخلاق نوشته هم‌چون افلاطون در جمهوریت معتقد است که هدف اصلی از اخلاق، تحصیل سعادت است. فارابی در رساله فی التنبیه علی سبیل السعاده رویکردی مخالف مسکویه ارائه می‌نماید که خواجه به روشنی اندیشه‌اش در اخلاق را از معلم ثانی اقتباس می‌نماید. فارابی گوید: سعادت آخرین هدفی است که آدمی برای وصول به آن می‌کوشد و آنچه آدمی برای وصول به آن می‌کوشد، خیر و غایت کمال است و سعادت بالاترین خیرهاست. هر چه آدمی برای رسیدن به این خیر کوشش کند سعادت او کامل‌تر خواهد بود (۳، ص: ۴۳۲).

خواجه نصیر در اخلاق ناصری در فصل هفتم و قسم اول از مقالات اول می‌نویسد خیر دو نوع است: یکی مطلق، و یکی به اضافه. خیر مطلق آن معنی است که مقصود از وجود موجودات آنست و غایت همه غایت‌ها اوست و خیر به اضافه چیزهایی که در وصول بدان غایت نافع باشد و اما سعادت هم از قبیل خیر است ولیکن به اضافه با هر شخصی. سعادت هر شخصی غیر سعادت شخصی دیگر بود، و خیر در همه اشخاص یکسان باشد (۱۰، ص: ۸۱). این عبارت همسانی دیدگاه خواجه و مسکویه را در نظر اول نشان می‌دهد اما این گفتار نظر حقیقی خواجه نبوده و خود تصریح می‌کند که حکمای متقدم و ارسطاطالیس در این باب، چنین گفته‌اند. خواجه هم‌چون فارابی تأکید می‌ورزد که خیر تام

را سعادت گویند پس سعادت عطیتی و موهبتی است ازو، سبحانه، در اشرف منازل و اعلی مراتب خیرات (۱۰، صص: ۴-۸۳). خواجه نصیر پس از تبیین معنای خیر و اقسام آن به دو قسم غایات و غیر غایات و تقسیم غایات به تام و غیر تام و نام نهادن خیر تام به سعادت می گوید سعادت غایت گوهری و نهایی است و چون حاصل آید صاحبش طالب مزیدی نبود. وی آن گاه به سعادت و سازه‌های آن پرداخته و می نویسد سعادت مشتمل بر چهار جنس است که آن را اجناس فضایل خوانند و آن حکمت و شجاعت و عفت و عدالت بود (همان).

فضایل چهارگانه فوق همان فضایل افلاطونی است که از سه قوه عقل یا نفس، غضب و شهوت منشأ می یابد. ابن مسکویه این فضایل را به ترتیب به هفت، یازده، دوازده، و نوزده نوع تقسیم می کند. خواجه به روشنی همین نظر و ابن مسکویه را در *اخلاق ناصری* می پذیرد لیکن چند تغییر در آن صورت می دهد. خواجه اولاً نوزده نوع از اقسام عدالت را به دوازده نوع کاهش می دهد. ثانیاً نفس را به عقل نظری، عقل عملی، غضب و شهوت متمایز می سازد. ثالثاً برخلاف ابن مسکویه، عدالت را از عقل عملی استنباط می کند و بالاخره آن که تفضل را بالاتر از عدالت دانسته و محبت را به عنوان منبع طبیعی اتحاد، بالاتر از تفضل برمی شمارد (۷، صص: ۹-۸۰۸).

این رأی خواجه با توجه به آرای فارابی در دو اثر مهم اخلاقی اش، *تحصیل السعاده* و *التنبیه علی سبل السعاده* مطرح گردید. فارابی در *تحصیل السعاده* فضیلت را مبدأ خیر، عدالت و سعادت دانسته و می نویسد:

«چهار چیز است که چون در جامعه‌ای یافت شود، سعادت این جهانی و آن جهانی برای مردم آن فراهم آید و آن چهار عبارتند از: فضایل نظری، فضایل فکری، فضایل اخلاقی و فضایل عملی» (۳، ص: ۴۳۳).

خواجه در ذیل بحث سعادت به دو قسم سعادت حقیقی و ناحقیقی اشاره دارد که اقتباسی تام از تقسیم بندی فارابی است. فارابی در کتاب *المله* می نویسد سعادت بر دو قسم است یکی سعادت حقیقی که مطلوب لذاته است و همه امور و خیرات نسبت به آن در حکم وسیله است و این سعادت قصوی است. قسم دیگر آن است که جمهور آن را سعادت می دانند و حال آن که در حقیقت سعادت نیست (۴، ص: ۱۶۴).

خواجه نصیر گوید سعادت انسان در دو مرتبه مرتب است. مرتبه اول از شایبه آلام و حسرات مستخلص نبود که این سعادت به حقیقت ناقص بشد و سعادت تام، اهل مرتبه دوم را بود که به استنارت انوار الهی و استفاضت آثار نامتناهی (ربانی) می رسد. هر که بدان منزلت رسد به نهایت مدارج سعادت رسیده باشد (۱۰، صص: ۹-۸۸).

مجموع گفتار آمده در *اخلاق ناصری* تأکید دارد که فضایل چهار قسم می‌باشد. قسم اول حکمت است که از تهذیب قوه نظری حاصل می‌شود. عدالت از تهذیب قوه عملی، شجاعت از تهذیب قوت غضبی و بالاخره عفت از تهذیب قوت شهوت مؤدی می‌گردند. در صورتی که خواجه به‌همین امر اکتفا می‌نمود می‌توانستیم اخلاق او را نوعی اخلاق سیاسی هم‌چون فارابی نام‌نهییم اما وی در فصل چهارم از قسم اول به تشریح انواع تحت اجناس فضایل پرداخته و رویکردی تماماً اخلاقی را تعقیب می‌نماید از این‌روست که باید *اخلاق ناصری* را از وجه برون‌اثری سیاسی و از حیث ذاتش، نگارشی اخلاقی - حکمی دانست. در فصل چهارم از قسم اول مقالت اول، خواجه نصیر هم‌چون ابن مسکویه بحثی مطلوب و البته به اجمال در انواع اجناس فضایل طرح می‌کند که ذکر آن در فهم آرای خواجه در موضوع ردیلت ضروری است.

خواجه انواع تحت جنس حکمت را چنین برمی‌شمارد که هفت نوع است: ۱- ذکا ۲- سرعت فهم ۳- صفای ذهن ۴- سهولت تعلّم ۵- حسن تعقل ۶- تحفظ ۷- تذکر. انواع تحت جنس شجاعت یازده نوع است: ۱- کبر نفس ۲- نجدت (واثق بودن نفس) ۳- بلند همتی ۴- ثبات (قوت مقاومت آلام برای نفس) ۵- حلم ۶- سکون (عدم طیش) ۷- شهامت ۸- تحمّل (بهره کامل از آلات بدن در اکتساب امور پسندیده) ۹- تواضع ۱۰- حمیت (عدم تهاون در محافظت ملت) ۱۱- رقت (متأثر شدن نفس از مشاهده تألم ابنای جنس).

اما انواعی که تحت جنس عفت آورده است دوازده نوع می‌باشد: ۱- حیا ۲- رفق (انقاید نفس) ۳- حسن هدی (رغبّت نفس به تکمیل خویش به حلیت‌های ستوده) ۴- مسالمت (مجاملت نفس) ۵- دعت (سکون نفس در وقت حرکت شهوت) ۶- صبر ۷- قناعت ۸- وقار ۹- ورع ۱۰- انتظام (تقدیر و ترتیب امور حسب مصالح) ۱۱- حریت ۱۲- سخا. و بالاخره خواجه برخلاف ابن مسکویه که انواع عدالت را نوزده برشمرده، دوازده نوع می‌داند: ۱- صداقت ۲- الفت ۳- وفا ۴- شفقت ۵- صلّت رحم ۶- مکافات ۷- حسن شرکت ۸- حسن قضا ۹- تودد (طلب مؤدت با اهل فضل) ۱۰- تسلیم ۱۱- توکل ۱۲- عبادت. خواجه نصیر معتقد است که موجبات سعادت نفس انسانی، تحصیل فضایل چهارگانه و انواع تحت این اجناس است (۱۰، ص: ۱۷-۱۱۲). سعید کسی بود که ذات او مجمع این انواع و صفات باشد البته جنس حکمت و انواع آن تعلق به قوت نظری دارد و سه جنس شجاعت، عفت و عدالت را متعلق به بدن و قوت عملی است. خواجه دو بحث را در تکمیل مباحث اخلاق و موضوع فضایل طرح می‌کند که در دو رقم بعدی به آن می‌پردازیم.

۴- فصل پنجم از قسم اول اخلاق ناصری به اضداد اجناس فضایل، یعنی ردایل اختصاص دارد. خواجه تحت تأثیر آموزه‌های قرآنی نظری متفاوت از مسکویه و ارسطو که مهم‌ترین بحث را در این باب ارائه نموده‌اند داده و نظریه‌ای جدید تدوین می‌کند. ارسطو معتقد است که ردیلت عدول از فضیلت است خواه از جنبه افراط و خواه از جنبه تفریط. هم‌چنان که اسراف را افراط در حریت دانسته و آن را عیبی مثبت می‌پندارند. ابن مسکویه پس از ذکر هشت نوع ردیلت: سغه و بلاهت، تهور و جُبْن، شراعت و خمود، جور و مهانت، به پیروی از ارسطو، انحراف از فضایل را انحرافی کمی تلقی می‌کند (۷، ص: ۸۰۹). خواجه با توجه به آیات قرآن کریم پس از تبیین اصول کلی اخلاقی اعتدال، ردیلت را بیماری دل برمی‌شمارد. در سوره بقره می‌خوانیم: ختم الله علی قلوبهم و علی سمعهم و علی ابصارهم غشاوة (بقره/۷).

و نیز آمده است: فی قلوبهم مرض فزادهم الله مرضاً (بقره/۱۰).

در *اخلاق ناصری*، بیماری، انحراف نفس از سلامت و اعتدال شمرده شد و خواجه این انحراف را برخلاف ارسطو و مسکویه تنها کمی ندانسته بلکه امری کیفی و معنایی قلمداد نموده و آن را «ردائت» نام می‌نهد. از این رو علت بیماری اخلاقی را سه سبب ذکر می‌کند: ۱- افراط ۲- تفریط ۳- ردائت عقل، غضب و شهوت (۷، ص: ۸۰۹).

خواجه معتقد است در بادی النظر، ردایل که اضداد فضایل است چهار نوع است: جهل که ضد حکمت است، جبن که ضد شجاعت است، شره که ضد عفت و جور که ضد عدالت می‌باشد. اما به حسب نظر مستقصی و بحث مستوفی هر فضیلتی را حدی است که چون از آن حد تجاوز نمایند (خواه غلو و خواه تقصیر)، به ردیلت منتهی می‌گردد. پس هر فضیلتی به مثبت و وسطی است و ردایل به منزلت اطراف مانند مرکز دایره. فضیلت را حدی است که آن حد از ردایل در غایت بُعد باشد و انحراف از آن حد در هر جهت و جانب که اتفاق افتد موجب قرب است به ردیلتی. و مراد حکما از آن چه گفته‌اند فضیلت در وسط بود و ردایل بر اطراف؛ همین معنی است. خواجه گوید به ازای هر فضیلتی ردیلت‌های نامتناهی است چون وسط محدود است و اطراف نامحدود (۱۰، ص: ۸-۱۱۷).

وی قبل از شمارش هشت ردیلت، به نکته اخلاقی - حکمی بسیار مهمی اشارت دارد. خواجه بر این باور است که فضیلت، هم‌چون خط مستقیم و ردیلت مانند انحراف از آن است. به‌علاوه خط مستقیم جز یکی نتواند بود، و خط‌های نامستقیم نامتناهی می‌تواند بود، لذا استقامت در سلوک طریقت فضیلت جز بر یک نهج صورت نیندد و انحراف از آن نهج نامحدود باشد و از این جهت است صعوبتی که در التزام طریقت فضایل واقع باشد. خواجه پس از آن به دین مراجعه کرده و با تأکید بر اشارت در شریعت تصریح می‌کند که صراط

خدا از موی باریک‌تر و از شمشیر تیزتر بود (۱۰، ص: ۱۱۸). بعد از گفتار ظریف بالا که به منزله اساس تلقی او از فضیلت و رذیلت است، دو جانب افراط و تفریط را سبب پدیداری دو جنس رذیلت با ازای هر فضیلت دانسته و معتقد است که فضیلت وسط بود و آن دو رذیلت دو طرف. از این سبب خواجه اجناس رذایل را هشت عدد برمی‌شمارد. سفه و بله (در انحراف از حکمت)؛ تهور و جبن (به ازای شجاعت)؛ شره و خمود شهوت (دو طرف عفت) و بالاخره ظلم و انظلام (در مقابل عدالت) (۱۰، ص: ۱۱۹). خواجه نصیر با بهره بردن از نظریه سه گانه اسباب بیماری نفس، بیماری‌های اساسی عقل نظری به صورت حیرت، جهل بسیط، و جهل مرکب صورت‌بندی می‌کند. این طبقه‌بندی در آثار ابوعلی در تهذیب الاخلاق به چشم نمی‌خورد. وی حیرت را معلول ناتوانی نفس در تمییز حق از باطل دانسته و علاج آن را تبیین متضادات که مانع الجمع هستند می‌داند بدین صورت شخص متحیر درمی‌یابد که قضیه صادقه نمی‌تواند کاذب و قضیه کاذبه نمی‌تواند صادق باشد. جهل بسیط فقدان علم انسان است نسبت به موضوعی، بی آن‌که تصور دانستن آن را بکند. این جهل شرط نخستین برای کسب علم است. علاج بیماری، تفهیم حقیقت به بیمار است.

اما جهل مرکب ناشی از فقدان علم انسان است نسبت به موضوعی همراه اعتقاد به این‌که آن را می‌داند، یعنی با وجود جهل، شخص نمی‌داند که جاهل است. این بیماری به زعم خواجه درمان ناپذیر است (۷، صص: ۱۰-۸۰۹).

در اخلاق ناصری علاوه بر مباحث تفضیلی در اصناف به لواحق هفتگانه و اسباب دهگانه غضب اشاره شده و به پیروی از ابن مسکویه رذایلی هم‌چون حزن، حسد، غبطه، خوف (از مرگ)، افراط در شهوت و افراط در محبت، بطالت و تفریط در محبت را به عنوان بیماری‌های بارز نفس مورد بررسی و اهتمام قرار می‌دهد.

۵- عدالت، مبسوط‌ترین بحث اخلاقی در اثر گران‌قدر خواجه نصیرالدین طوسی است. بحث از عدالت واسطه العقد مباحث اندیشه سیاسی است. این گفتار باز آمده از ارسطو در کتاب سیاست (۱۳)، در اخلاق نیکوماخسی انعکاس بنیادین می‌یابد. برخی از پژوهشگران معتقدند مباحث طرح شده در این اثر چنان شالوده استواری برای «عدالت» فراهم آورد که تا آغاز دوران جدید مهم‌ترین بحث‌ها در باب عدالت قرار گرفت و فیلسوفان بزرگ اسلامی از فارابی تا خواجه نصیرالدین طوسی هر کدام تحت تأثیر اندیشه‌های او در موضوع عدالت بودند (۸، ص: ۵۸).

خواجه نصیر برخلاف سیاست‌اندیشان دوره طلایی اسلامی، عدالت را نه ذیل باب سیاست بلکه در چهارچوب اخلاق طرح نموده و آن را بر دیگر فضایل سه گانه اخلاقی، رجحان می‌دهد.

وی تصریح می‌دارد که هیچ فضیلتی شریف‌تر از عدالت نیست. در فضایل هیچ فضیلت کامل‌تر از فضیلت عدالت نمی‌باشد. چون در دانش اخلاق تبیین می‌گردد که عدالت وسط حقیقی و مرجع بوده و هرچه جز او به نسبت با او اطرافند. عدالت هم‌چون وحدت است که موجب ثبات و قوام موجودات و مقتضی شرف و کمال است. خواجه تأکید دارد که در حقیقت، واضع عدالت ناموس الهی است. او با پیروی از آرای ارسطو به سه دسته عناصر اشاره کرده و گوید حفظ عدالت در میان خلق بی این سه چیز صورت نیندد: ناموس الهی، حاکم انسانی و دینار. خواجه می‌نویسد در کتاب *نیقوم‌اخیا* گفته شد که ناموس اکبر من عند الله تواند بود، ناموس دوم از قبیل ناموس اکبر است که حاکم باشد و ناموس سوم دینار است (۱۰، ص: ۱۳۴). وی معتقد است خداوند در تنزیل آیه «و انزلنا معهم الکتاب و المیزان ليقوم الناس بالقسط. .. (حدید/۲۵) همین معنی را به عینه مراد دارد. پس از آن طوسی به عدل معنی توجه نموده و عمارت دنیا را به عدل مدنی و خرابی دنیا را به جور مدنی پیوند داده و انواع متضاد از عدالت را از ارسطاطالیس نقل کرده و می‌افزاید: جائر سه نوع بود اول جائر اعظم و آن کسی بود که ناموس الهی را مُنقاد نباشد و دوم جائر اوسط است آن که حاکم را مطاوعت نکند و سوم جائر اصغر است. فسادی که از این جور حاصل می‌شود غضب، نهب اموال، انواع دزدی و خیانت باشد اما فساد از جور اول، عظیم‌تر از این فسادها است (۱۰، ص: ۱۳۵).

آن‌چه خواجه در فصل عدالت به نگارش آورد پراکنده و مبسوط و بی انسجام است. فهم آرای او در این باب بدون صورت‌بندی روشمند میسر نیست از این‌رو به ناچار ساختار ذیل را ارائه می‌کنم:

الف) عدالت هیأت نفسانی است که به سه وجه می‌توان آن را اعتبار کرد: یکی به نسبت با ذات آن هیأت و دیگر به اعتبار با ذات صاحب هیأت و سوم به اعتبار با کسی که معامله بدان هیأت با او اتفاق افتد. به اعتبار اول، آن را ملکه نفسانی، به اعتبار دوم فضیلت نفسانی و به اعتبار سوم، عدالت خوانند (۱۰، ص: ۱۴۷).

ب) عدالت سه قسم است: یکی آن‌چه مردم را بدان قیام باید نمود از حق خداوند که مواهب خیرات است و مفیض کرامات، عدالت چنان اقتضا کند که بنده به قدر طاقت در اموری که میان او و معبود او باشد طریق افضل مسلوک دارد. دوم آن‌چه مردم را بدان قیام باید نمود از حقوق اینای جنس و ادای امانات و انصاف در معاملات و سوم آن‌چه بدان قیام باید نمود از ادای حقوق اسلاف (۱۰، صص: ۳۸-۱۳۷).

ج) افلاطون الهی گفته است چون عدالت حاصل آید نور قوی و اجزای نفس بر یکدیگر درفشد چه عدالت مستلزم همه فضایل بود. پس بر ادای فعل خاص خود در فاضل‌ترین

وجهی که ممکن بود قادر شود و این حال غایت قرب نوع انسان بود از اله تعالی (۱۰، ص: ۱۴۳).

د) عدالت مستجمع فضایل است و او را مرتبه وسط است. .. توسط عدالت مانند توسط دیگر فضایل نیست، از جهت آن که هر دو طرف عدالت جور است چه جور هم طلب زیادت بود و طلب نقصان. اما عدالت عام و شامل است جملگی اعتدالات را (۱۰، ص: ۱۴۵ و ۱۴۳).
ه) عدالت جزوی نبود از فضیلت بلکه همه فضیلت بود بأسرها و جور که ضد اوست جزوی نبود از رذیلت بلکه همه رذیلت بود بأسرها (۱۰، ص: ۱۳۶). منحنی صورت‌بندی بالا از حد و تعریف عدالت تا غایت و حوزه آن به خوبی نشان می‌دهد که رهیافت خواجه در عدالت متفاوت از تأملات ارسطو و ابن مسکویه بوده و بیشتر بر آرای افلاطون در اخلاق استوار می‌باشد. گرچه خواجه به سفارش حاکم اسماعیلی، این اثر را به عنوان دستورالعمل تدوین می‌کند لیکن مقاله اول / اخلاق ناصری با تفاوت رویکردی از مقاله تدبیر منزل و سیاست مدن نگاشته شد. تأملات محوری فلسفی - کلامی خواجه در نگاه بالاستقلال به سه حوزه فوق سبب گردید تا خواجه در / اخلاق ناصری به اخلاق هم‌چون اوصاف الاشراف بیندیشید.

۶- سعادت و مراتب آن آخرین بحثی است که در مقاله اول / اخلاق ناصری مورد توجه قرار می‌گیرد و خواجه پیشتر در هفت فصل از قسم اول مقاله اول به تفصیل از سعادت، کمال نفس انسانی و معرفت نفس ناطقه سخن گفته و غرض گوهری در حیات آدمی را حصول خیر و سعادت برشمرده و هم‌چون فارابی آن را غایت بالذات و کمال نهایی عنوان کرد. وی پس از تأکید بر اکتسابی بودن فضیلت و سعادت و مفسور نبودن آدمی بر آن، بر مسأله ضرورت تعلّم و خوض در تربیت نفس از ایام طفولیت اهتمام ورزیده و با ارائه نموداری از فرایند تعلیم می‌نویسد: اول که در تعلّم شروع نماید خوض در فنی باید کرد که ذهن را از ضلالت صیانت کند و به طریق اقتباس معارف هدایت کند سپس در فنی که ذهن را ذوق تعیین حاصل شود و ملازمت حق ملکه کند و بعد از آن بحث بر معرفت اعیان موجودات و کشف حقایق و احوال آن مقصور باید گردانید و چون بدین مرتبه برسد از تهذیب این سه قوت فارغ شده باشد. و چون این دقایق را رعایت نماید انسانی بالفعل شده و اسم حکمت و خصلت فضیلت او را حاصل می‌گردد (۱۰، ص: ۴-۱۵۳).

خواجه نصیر در بخش پایانی بحث معتقد است که سعادت سه نوع است: سعادات نفسانی، سعادات بدنی و سعادات مدنی. وی ترتیب مدارج سعادات نفسانی را چنین برمی‌شمرد:

اول علم تهذیب اخلاق، دوم علم منطق، سوم علم ریاضی، چهارم علم طبیعی و پنجم علم الهی.

اما سعادت بدنی، علمی است که به نظام حال بدن بازگردد چون علم طب و نجوم. و سعادت مدنی علمی است که به اجتماع و نظام حال ملت و دولت و جمعیت تعلق دارد مانند علم شریعت از فقه و کلام و اخبار و علوم ظاهر چون ادب و بلاغت و نحو و حساب و مساحت و استیفا (۱۰، ص: ۱۵۴).

۴. نتیجه گیری

بسیاری از پژوهشگران، تاریخ اندیشه در تمدن اسلامی را با ابن رشد به پایان برده و از ثمرات عقلی که در حوزه فکری شیعه تداوم داشت، غافل مانده‌اند. از آنجا که پس از سده هفتم جهان شیعی پناهگاه حیات عقلی اسلامی به‌ویژه در حکمت و علوم بوده، این غفلت سبب پدیداری نظریه خطا گردید که اسلام پس از سال ۶۱۵ رو به انحطاط کامل نهاد و در دوره خواجه نصیر زوال یک سر بر جهان اسلام حاکم گردید (۹، ص: ۲۲۳). اینان توجه خواجه به تدوین اوصاف الاشراف و اهتمام وی در حکمت عملی بر بسط حوزه اخلاق و پالایش تهذیب الاخلاق ابن مسکویه را نشانی از دوره زوال می‌پندارند.^۲ پژوهش در این باره نشان می‌دهد که شکل‌گیری سه مکتب حکمت در شیراز، اصفهان و تهران که بر اساس خردورزی استوار بودند، مرهون عقلی خواجه نصیر در دوره تاریکی و تباهی است. بنیانگذاران مکتب شیراز تنها به شرح آثار خواجه بسنده کرده و تأملات حکمت ذوقی و تتبعات در اخلاق او بنیادی استوار در دوره اصفهان گردید. دیگر آن که آثار اخلاقی خواجه هم‌چون *اخلاق ناصری* مربوط به دوره اول حیات او یعنی بین ۳۰ تا ۳۶ وی مربوط بوده و حیات میانی و پایانی خواجه تماماً مربوط به تدوین و شرح آثار فلسفی و حتی سیاسی است. وی یکی از دلایل تدوین *اخلاق ناصری* و استنکاف از ترجمه تهذیب *الاخلاق* ابن مسکویه را غفلت ابوعلی از دو بخش مهم تدبیر منزل و سیاست مدن برشمرده و معتقد است که جنبه‌های مهمی از مباحث حکمت عملی در تهذیب مورد غفلت قرار گرفته بنابراین، *اخلاق ناصری* اثری اصیل از او می‌باشد.

سه مسأله بنیادین در *اخلاق ناصری* مورد پژوهش قرار می‌گیرد: معرفت نفس ناطقه، فضایل و سعادت، عدالت. توجه خواجه به بن پاره‌های هر موضوع و برشمردن انواع و اصناف هر یک حکایت از احاطه وی بر این دانش دارد. وی بر این باور است که موضوع و غایت اصلی دانش اخلاق، سعادت است این تصور سبب گردید که خواجه تمام قسم اول و نیمی از قسم دوم از مقالات اول را به بررسی سعادت، کمال و نقصان انسانی، خیر و سعادت و

معرفت نفس انسانی اختصاص دهد. نقد خواجه بر ارسطو و ابن مسکویه در شمارش اجناس فضایل و انقسام آن‌ها و نیز تبیین ژرف از رذیلت و انواع آن با ابتنا بر آموزه‌های قرآنی، مورد توجه است. رجحان فضیلت بر عدالت و برشمردن محبت به عنوان منبع طبیعی اتحاد و برتری دادن آن بر فضیلت و بالاخره تدوین نظریه سه گانه علیت بیماری نفس و پیوند آن با بیماری‌های مهلک عقل نظری و ارائه روش نظری در علاج این بیماری‌ها با توجه به آموزه‌های حکمی از جمله ابتکارات فلسفی خواجه در دانش اخلاق است.

خواجه نصیر مدینه و اجتماع انسانی را اساس طبیعی حیات اخلاقی می‌داند، زیرا کمال و سعادت را هم‌چون فارابی در تعاون و تربیت وجودی انسان‌ها برمی‌شمارد. اصول اساسی نظریه اخلاقی خواجه بر محبت و دوستی بنا شده، نظریه‌ای که در آن به وضوح مناسبت فرد و اجتماع را پی می‌ریزد. کوشش خواجه در اخلاق معطوف بر تدوین عقلانی دانش اخلاق و تعلیم عقلی آن است. تعلیم و تأدیب که اساس اکتساب فضایل چهارگانه فارابی بود (۴، صص: ۱۶۳-۱۵۲). در نظریه خواجه نیز پژوهش می‌یابد. خواجه نصیرالدین طوسی از اندیشمندان بزرگ جهان اسلام است که به سبب هم عصری با دوره انحطاط، مغفول ماند و قدر و منزلت او به نحو شایسته مورد کاوش قرار نگرفت (۲، صص: ۷۱-۲۷۰ و ۲۲-۲۱). برغم تأثیر شگرف آثار منطقی، فلسفی و اخلاقی خواجه بر سده‌های بعدی و اندیشمندان اسلامی، هنوز به دو دلیل صوری و مانع ذهنی شناخت مطلوبی از او صورت نپذیرفت.

یادداشت‌ها

- ۱- در کتاب مفاخر اسلام علی دوانی آمده است که خواجه این اثر را در سال ۶۳۰ تا ۶۳۶ که ترجمه طهاره الاعراق ابن مسکویه است با اضافاتی از خود تصنیف کرد.
- ۲- البته نباید از تلاش مستشرقینی چون گوبینو، دونالدسن و براون در فهم آثار شیعی غمض عین کرد. هانری کربن با تحقیقات وسیع و ژرف در عوالم عقلی شیعه، سهم فراوانی در معرفی میراث غنی تشیع دارد. جهت مطالعه بیشتر به کتاب زوال اندیشه سیاسی در ایران نوشته سید جواد طباطبایی مراجعه کنید.

منابع

۱. قرآن
۲. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، (۱۳۷۹)، "از خواجه نصیرالدین طوسی تا جلال الدین دوانی"، ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، تهران: انتشارات طرح نو، چاپ دوم.

۳. الفاخوری، حنا؛ الجر، خلیل، (۱۳۵۸)، *تاریخ فلسفه در جهان اسلام*، بی جا، کتاب زمان، چاپ دوم، جلد دوم.

۴. داوری، رضا، (۱۳۷۴)، *فارابی*، تهران: انتشارات طرح نو، چاپ اول.

۵. دوانی، علی، (۱۳۷۸)، *مفاخر اسلام*، تهران: انتشارات مرکز اسناد انقلاب اسلامی، چاپ دوم، جلد دوم.

۶. رازی، ابوعلی مسکویه، (۱۳۲۹ق/۱۹۱۱م)، *تهذیب الخلاق و تطهیر الاعراق*، مصر.

۷. شریف، میرمحمد، (۱۳۶۲)، *تاریخ فلسفه در اسلام*، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، جلد ۱.

۸. طباطبایی، سیدجواد، (۱۳۷۴)، *درآمدی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران*، تهران: انتشارات کویر.

۹. طباطبایی، سیدجواد، (بی تا)، *زوال اندیشه سیاسی در ایران*، تهران: انتشارات کویر.

۱۰. طوسی، خواجه نصیر، (۱۳۶۰)، *اخلاق ناصری*، به تنقیح و تصحیح مجتبی مینوی، علی رضا حیدری، تهران: انتشارات خوارزمی، چاپ دوم.

۱۱. کرین، هانری، (۱۳۷۳)، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه جواد طباطبایی، تهران: انتشارات کویر.

۱۲. مستوفی، حمدالله، (۱۳۳۶)، *ترهه القلوب*، به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران: کتابخانه طهوری.

13- Aristotle, (1282), *La Politique*, 10sq.