

## موضوعات سیاسی و اجتماعی در اساس الاقتباس خواجه نصیرالدین طوسی

فرخ مشهدی

در مقاله‌ی حاضر، راجع به اندیشه‌ی سیاسی یکی از متفکران بزرگ اسلامی در قرن هفتم یعنی - خواجه نصیرالدین طوسی - بحث شده و در این بحث به طور عام و تخصصی از واژه‌های تخصصی منطق و کلام و فلسفه‌ی اسلامی در ارتباط با موضوعات و مباحث سیاسی استفاده شده است چرا که خواجه نصیرالدین طوسی نیز در تبیین اندیشه‌ی سیاسی خود همان‌ها را به کار می‌گرفته است. این واژه‌ها مفاهیم و اصطلاحات تخصصی زیر را شامل می‌شود:

صلاح حال، شرایع عام غیرمکتوب و مکتوب، مشورت و حکمت عملی، شریعت عام، خاص، اخص و...

بحث‌های دیگر مقاله درباره‌ی اصناف، مردم، حکومتگران و اقسام و انواع و ماهیت و اهداف و اغراض هریک است.

این کتاب اساساً در علم منطق نوشته شده و از مهم‌ترین کتاب‌ها در این فن است. مرحوم خواجه آن را به فارسی و در نه مقاله نگاشته که به ترتیب در فنون نه گانه‌ی منطق کلاسیک، به شرح زیر، است:

۱. مدخل منطق (ایساغوجی)؛ ۲. مقولات عشر (قاطینوریاس)؛ ۳. اقوال جازمه (باری ارمیناس)؛ ۴. قیاس (آنالوطیقای اول)؛ ۵. برهان (آنالوطیقای دوم)؛ ۶. جدل (طوبیقا)؛ ۷. مغالطه (سوفسطیقا)؛ ۸. خطابه (ریطوریقا)؛ ۹. شعر (بوطیقا یا بیطوریقا).

این کتاب را خواجه در سال ۶۴۲ در ایام اقامت در قلاع اسماعیلی نگاشته و نرهنک، ۲۷-۲۸، پاییز و زمستان ۷۷، صص ۲۷۳-۳۰۳

قدیمی‌ترین نسخه‌ی خطی موجود از آن که در دست است، به تاریخ ۸۴۳ تحریر یافته است (مدرس رضوی ۱۳۷۰: صص ۴۲۰-۴۲۱)؛ و این، یعنی ۱۷۱ سال پس از وفاتِ خواجه (۱۸ ذیحجه‌ی ۶۷۲ هـ.ق) (مدرس رضوی ۱۳۷۰: ص ۵۹). این کتاب یک بار به کوشش آقای مدرس رضوی در ۱۳۲۶ هـ.ش در انتشارات دانشگاه تهران و بار دیگر با تعلیقات آقای سید عبدالله انوار در ۱۳۷۵ هـ.ش در نشر مرکز چاپ شد.

بیش‌تر موضوعات سیاسی که به‌مناسبتی در این کتاب بیان شده، استطرادی بوده و به‌طور عمده در مقاله‌ی هشتم ذکر شده است؛ زیرا به‌منظور آنکه یک خطیب (که با تعاریف خواجه در اساس اقتباس، در آن روزگار جایگاهی شبیه مشاوران مختلف اقتصادی، سیاسی، نظامی، فرهنگی و قضایی امروزی داشته است) بتواند به‌خوبی از عهده‌ی وظایفش برآید، باید طبقات اجتماعی، انواع جوامع، ویژگی‌های اقوام گوناگون و موضوعات مطرح دیگر در این زمینه را به‌طور کامل بشناسد، ویژگی‌های مخاطبانش را نیز دقیقاً بداند و از نیازهایشان آگاه باشد. از این رو، مطالب اجتماعی و سیاسی که در این کتاب مطرح شده، از برخی جوانب مهم‌تر از اخلاق ناصری است؛ در عین حال، بین دو کتاب باید تمایز اساسی قائل شد، چرا که به دو علم متفاوت مربوطند.

مرحوم خواجه نصیر هم تذکر می‌دهد که ذکر فضایل و اخلاق و سیاسات (و به‌طور کلی موضوعات مربوط به حکمت عملی) در این کتاب منطقی، به دلیل کاربرد آنها در خطابه و بالعرض و به تعبیر دیگر از آن جهت صورت گرفته است که در خدمت خطیب قرار گیرد، نه از جهت عوارض ذاتی آن موضوعات، که در حکمت عملی (خُلُقِی، منزلی و مدنی) از آنها بحث شود (سید عبدالله انوار ۱۳۷۵: ج ۱، ص ۴۱۰).

در این مقاله، قسمت‌هایی از آنچه را که خواجه در این باره نوشته است، می‌خوانید.

### مطلب اول - ضرورت تخصص

آیا از دیدگاه خواجه، هر کسی اهلیت هر کاری از جمله حکومت را دارد یا نه؟ از آنچه پس از این می‌آید، معلوم می‌شود که خواجه به تخصص در هر کاری،

من جمله حکومت کاملاً پایبند است، و بسیار بر آن تأکید می‌کند. هرچند که خواجه ممکن است از نظر افلاطون در این باب الهام گرفته باشد، دقت نظر و نحوه‌ی پردازش او در تعلیل و تحلیل این امر شایان توجه است.

مرحوم خواجه نصیرالدین طوسی برای اثبات ضرورت تخصص در علم منطق، مثالی می‌زند که نشانگر بینش عمومی او درباره‌ی تخصص در هر کاری است. او می‌نویسد:

... نجّار را در نجارت تخت به چوبی که شایسته‌ی آن کار بود، حاجت افتد؛ تا چون در آن چوب تصرف کند به بریدن و تراشیدن و غیر آن، بر وجهی که او داند، تخت حاصل شود ... آن تصرف را که نجّار در چوب کند بر وجهی که مؤذی بود به مطلوب او، چون «ملکه» باشد، صنعتِ نجارت گویند ... نجّارِ استاد آن کس باشد که داند که از هر چوبی چه توان ساخت، و کدام چوب شایسته‌ی تخت بود، و کدام چوب ناشایسته، و انواع تصرفات که مؤذی بود به مطلوب بز وجهی آتم، یا بر وجهی ناقص‌تر، یا خود مؤذی نبود به مطلوب اصلاً، واقف و قادر باشد ... نه هر مردمی نجارت تواند آموخت ... به نادر افتد که مردمی که نجارت ناآموخته، تختی نیک تواند تراشید ... بیش‌تر مردم که نجارت ندانند قادر باشند بر آنک چوبی بترانند اما واثق نباشند به آنک آن چوب به آن تراشیدن به اصلاح آید یا نیاید، بلکه تباه شود ... و نه هر که کاری کند داند که چه می‌کند، یا چه می‌باید کرد، بلکه بسیار کسان باشند که در کارها شروع کنند بر سبیل خبط ... (سید عبدالله انوار ۱۳۷۵: ج ۱، ص ۱۹).

بنابر سطور فوق، تخصص عبارت از حالتی است که موارد زیر در آن گرد آمده باشد:

۱. شناختِ ماده‌ی هر کار (آنچه که در ساختن از آن استفاده می‌شود)، که علت مادی اشیا است؛

۲. شناختِ صورتِ مطلوب (آنچه که باید ساخته شود)، که علت صوری اشیا است؛

۳. مهارت عملی (فن‌آوری)، که به صورت ملکه درآمده باشد و مشتمل بر علت فاعلی و غایی اشیا است.

و چنان که از همان سطور برمی‌آید، فایده‌ی تخصص آن است که حاصلِ کار محکم، قابل اعتماد و نیکو می‌شود. وقتی کسی در کاری تخصص می‌یابد، در واقع به صنعت آن کار دست یافته است؛ و خواجه صنعت را چنین تعریف می‌کند:

... صنعت، ملکه‌ی نفسانی بود که با حصول آن، افعال ارادی که مقصود باشد، به حسب آن

ملکه، بی‌زویی (بدون اندیشه و طراحی و عاقبت‌سنجی که در کار فرد غیرمتخصص دیده می‌شود و باعث کندی کارش است) از او صادر شود ... (سیدعبدالله انوار ۱۳۷۵: ج ۱، ص ۳۰۴).

خواجه همچنین صناعت را حالتی می‌داند که اقتضای اقتدار بر تحقق و انجام چیزهایی را بکند (ص ۳۲۸).

اگر حکومت کردن را نیز تخصص و صنعتی محسوب کنیم، در آن صورت میزان توفیق در سیاست‌های اتخاذ شده در اداره‌ی کشور و اشکال و انواع نظام‌های سیاسی، بسته به میزان تحقق موارد مذکور در شخص یا اشخاص حاکم، متفاوت خواهد بود و نمی‌توان به محض حصول درجه‌ی بی از موارد سه‌گانه‌ی فوق در حاکم، حکومت و نظام سیاسی او را کامل و بی‌عیب دانست، بلکه کمال مطلوب معمولاً با واقعیت موجود فاصله دارد. به این جملات خواجه توجه کنید:

... و مردم باشد که به‌حسب فطرت، مستعد صنعتی بود، یا به‌حسب مزاولت جزویات آن صنعت، او را تجاربی که مُعین (یاور) بُود بر تعاطی آن صنعت، حاصل شود. اما او را بدین سبب صاحب صنعت نخوانند، بل صاحب صنعت کسی بُود که او را قانون‌هایی بود که رعایت آن، موصل (رساننده) به فرض از آن صنعت؛ مانند طبیب که به‌کیاست فطری و تجارپ تنها طبیب نباشد، بل باید که قوانین حفظ صحت و ازاله مرض را مستحضر بُود... (طُرفه اینکه مرحوم خواجه موضوع طب و اخلاق را در قوای نفس انسانی مشترک می‌داند، با این تفاوت که نظر طبیب از جهت مبادی افعال طبیعی و حیوانی است و نظر صاحب اخلاق از جهت مبادی افعال نطقی. به هر حال، کسی که دارای حکمت باشد، طبعاً به قوانین حفظ صحت و ازاله مرض نفوس ناطقه‌ی بشری و افراد و جوامع انسانی مستحضر است.) و نه هر صنعتی متکفل رسیدن بود به کمال اقصی در آن غرض، مثلاً نه طب متکفل ازاله همه‌ی امراض تواند بود ...؛ بل صناعات در رسانیدن به اغراض متفاوت باشند به‌حسب زیادت و نقصان مواد در استقصاء از افعال، یا مساعدت در آن (یعنی استقصاء از افعال غرض یا مساعدت در افعال غرض) و قرب و بُعد امکان و وجود غرض. پس قصوری که به این اسباب در قوای غرض افتد، قاذح نبود در نفس صنعت، بل صنعت رساننده بود به مطلوب به‌قدر امکان... (صص ۲۹۸، ۳۰۰ و ۳۲۸).

از سطور فوق به‌خوبی پیداست که از نظر خواجه، حتی اگر به‌قول افلاطون، حکیم

حاکم شود، باز هم حکومت آرمانی کامل و مطلوب پدید نخواهد آمد، بلکه حکیم نیز محکوم تنگنای پذیرش و فرمانبری مردم، خوی‌ها و سنت‌های جامعه، محدودیت‌های آگاهی خودش<sup>(۱)</sup>، امکانات گوناگون و غیره است و حاصل حکومتش نه آن مطلوب کامل او است و نه آنچه مردم از او انتظار تحقق آن را دارند، بلکه چیزی است که به کمال مطلوب نزدیک‌تر از اشکال دیگر حکومت است. زیرا دانایی هر حاکمی، از سه حال خارج نیست:

۱. یقینی، که چون طیب حاذقی امراض افراد و جوامع را به داروهای مناسب درمان می‌کند.

۲. یقینی آمیخته به ظنی (گمانی)، که گاه به صواب عمل می‌کند و گاه خطا می‌کند؛ زیرا مقارن جهل است و جهل هم فساد می‌کند.

۳. ظنی و گمانی محض؛ که چون ظن، جهل است نه علم، پس ظنی محض به معنی مبتنی بودن بر جهل متضاعف و مرکب است، لذا فاسدترین حکومت‌ها بر این اساس بنیاد می‌گیرند.<sup>(۲)</sup>

بنابراین، اگر احاطه بر حکمت عملی را ملاک تعیین نوع حکومت‌ها قرار دهیم، سه نوع حکومت به شرح مذکور خواهیم داشت که باز بهترین آن، حکومت کسی است که در حکمت عملی تخصص دارد؛ و البته مرحوم خواجه در اینجا به آن تصریح نمی‌کند.

افزون بر آنچه عنوان شد، خواجه تصریحات دیگری نیز در باب ضرورت تخصص دارد، از جمله، سیاست را صنعت می‌خواند و در این باره چنین می‌گوید:

... هر دو فعل را یک غایت بود، اما یکی بر تخیل غایت از تلقای نفس خود قادر بود، و او را تعقل استنباط مقادیر باشد و دیگری را این قوت نبود، اما چون قوانین صنعت از شخص اول بیاموزد بر آن صنعت قادر شود، مانند مهندس و بنا؛ پس شخص اول رئیس بود بر شخص دوم؛ و در این صنف اختلاف مراتب بسیار بود، چه از واضح هر صنعتی تا کسی که در آن صنعت به اندک چیزی راه بزد تفاوت بسیار بود، و فروترین مراتب کسی را بود که او را قدرت استنباط نباشد اصلاً ...

و عدالت اقتضای آن کند که هر یک در مرتبه‌ی خود باشند و از آن مرتبه تجاوز

نمایند، و باید که یک شخص را به صناعات مختلف مشغول نگردانند، از جهت سه چیز: یکی آنکه طبایع را خواص بود و نه هر طبیعتی به هر عملی مشغول تواند بود؛ و دوم آنکه صاحب یک صنعت را در احکام آن صنعت به تدقیق نظر و ترقی همت حظی حاصل آید به روزگار دراز، و چون آن نظر و همت متوزع و منقسم گردد بر صناعات مختلف، همه مختل ماند و از کمال قاصر؛ و سیم آنکه بعضی صناعات را وقتی بود که با فوات آن وقت فایده بود، و باشد که دو صنعت را اشتراک افتد در یک وقت، پس به یکی از دیگر باز ماند، و چون یک شخص دو سه صنعت داند، او را به اشرف و اهم مشغول گردانیدن و از دیگران منع کردن اولی، تا چون هر یکی به کاری که مناسب او با آن زیادت بود، مشغول باشد تعاون حاصل آید و خیرات در تزیاید بود و شرور در تناقص. (خواجه نصیرالدین

طوسی ۱۳۷۳: صص ۲۸۷-۲۸۸)

اصولاً آنچه خواجه نصیر درباره‌ی ارکان مدینه‌ی فاضله و نیز سلسله‌مراتب و انواع ریاست‌ها بیان می‌کند، همگی مبتنی بر همین تخصص‌گرایی و تقسیم کار است؛ و اگر این اختلاف صناعات که ناشی از اختلاف عزایم است، نمی‌بود، نظام اجتماعی بشر پا نمی‌گرفت و این حکمت الهی بود که تباین همت‌ها و آرا و رغبت‌ها و دلخوشی‌های مردم و گرایش آنها به مشاغل مختلف و در نهایت تحقق تعاون را اقتضا می‌کند. از این جهت مرحوم خواجه تحقق نظام اجتماعی و تمدن را منوط به تخصص می‌داند (صص ۲۵۰-۲۵۱ و ۲۸۵-۲۸۷).

مطلب دوم - عوامل پذیرش مشهورات در جامعه و رابطه‌ی آن با هنجارهای اجتماعی

این مسئله از آن جهت مهم است که امروزه در شکل دهی به «افکار عمومی»، نقش زیادی دارد و از آنجا که «افکار عمومی» در عصر خواجه، نقش چندانی در عالم سیاست نداشت، آشنایی با تفکر منطقی او در این باره مفید است.

مرحوم خواجه معتقد بود که گرچه حقیقت حق، امری ذاتی و شهرت مشهور، امری عرضی است، وجود مناسبتی بین ماده‌ی مشهور و اذهان مردم، سبب می‌شود که مردم آن

راه آسانی ادراک و قبول کنند و به آن اُنس بگیرند؛ حال آنکه در اذهان جمهور (عامه‌ی مردم) اکثراً از اسباب آن مناسبت غفلت می‌شود و از این روی مشهورات را از مبادی غیرمکتسب می‌شمرند. اسباب آن مناسبت که اقتضای شهرت رأی‌ها را دارد، از نظر خواجه به شرح ذیل است:

۱. سهولت تصور اجزای قضیه که مقتضی سهولت گرایش نفوس مردم به آن است؛ چرا که دشواری تصور اقتضا باعث دشواری تصدیق و در نتیجه عدم شهرت قضیه می‌شود.  
۲. صادق بودن ظاهری؛ زیرا اطلاع بر دروغ بودن قضیه، باعث نفرت می‌شود. پس دروغ بودن یک مشهور باید مخفی باشد.

۳. اشتغال بر مصلحتی عمومی و امثال آن؛ که باعث می‌شود قضیه به شکل شرایع عام غیرمکتوب در آید.

۴. تألیف طبع به آن به حسب تربیت و تأدیب و عادت (پیشینه‌ی ذهنی افراد).

۵. اقتضای خُلقی از اخلاق، آن را؛ مانند حمیت در مورد حس محافظت حرم (خانواده) و حیا و آزر در برابر کشف عورت، و نازک‌دلی و رحمت در قبال زشتی آزاررسانی بی‌فایده به حیوانات.

۶. مشاکلت حق به ظاهر (شبهه حق بودن)؛ اگرچه به وجهی خفی مخالفت باشد و شهرت به علت اسم مشترک و امثال آن باشد.

۷. استقرای جزویات؛ مثلاً عوام در برابر آنچه در یک یا چندین مورد مشاهده کرده و بر نقص آشکاری در آن واقف نشده‌اند، تسلیم می‌شوند (ص ص ۳۳۵-۳۳۶).

این مشهورات، اقسام مختلفی دارد. اصناف مشهورات از نظر مرحوم خواجه نصیر عبارتند از:

۱. مشهورات مطلق.

۲. مشهوراتی که به ایراد مثال واضح می‌شود.

۳. مشهوراتی که برای عموم مردم واضح نیست؛ ولی اگر حدودش را تصور کنند، آن را می‌پذیرند و می‌پسندند.

۴. مشهورات محدود نزد اهل یک صنعت و رأی‌های بزرگان اهل صناعات، مثل بقراط در طب.

۵. مشهورات به قراین که به سبب تشابه یا تقابل مشهوری دیگر، شهرت می‌یابند.

۶. مشهورات متقابل (مثلاً درویشی با عدالت در مقابل توانگری با جور، یا بهتر بودن علم از عبادت در مقابل بهتر بودن عبادت از علم، یا بهتر بودن جمع مال از انفاق در مقابل عکس آن، و یا سعادت بودن علم و عدالت در مقابل بهتر بودن ملک و دستیابی بر اهداف دنیوی).

از نظر خواجه، برخی مشهورات، برخاسته از شرع و یا خلاف آن است؛ و به هر حال، مشهورات متقابل به گونه‌یی هستند که هر یک از طرفین به اعتباری و برای عده‌یی از مردم مشهور است (ص ۳۳۸). از این رو می‌توان دانست که مشهورات، شبیه هنجارها و عرف هستند و لزوماً شرعی نیستند؛ و طبعاً این واقعیت ممکن است در خدمت هر دولتی درآید، هر چند در عصری باشد که افکار عمومی اهمیت چندانی نداشته باشد.

به نظر خواجه، شهرت که نقطه‌ی مقابل شناخت است (شبیه هنجار در برابر نابه‌هنجار)، از قومی به قوم دیگر، از آرا و عقایدی به آرا و عقاید دیگر، و از زمانی به زمان دیگر متفاوت و متغیر است (ص ۳۶۹). در واقع، مشهورات به منزله‌ی تابعی از متغیرهای گوناگون هستند؛ و این، وجه مشترک مشهورات با هنجارهای اجتماعی است. البته تکرار این تذکر، ضروری است که بحث خواجه نصیرالدین، بحثی منطقی و مربوط به جدل است، ولی مفادی اجتماعی نیز دربر دارد.

اما این مباحث منطقی، مبنایی فکری هم دارد که خواجه در فن اول از مقاله هشتم (خطابت یا ریطوریتقا) به آن تصریح می‌کند. از نظر او، چون عامه‌ی مردم، به کوتاهی عقلی دچارند، در بحث بین دو نفر اگر یکی از آنها حرفی بزند و دیگری نتواند جواب آن را گوید، آنها بدون توجه و ادراک اصل سخن، حق را به فرد غالب می‌دهند و نظر آنها فقط بر غلبه در محاوره که آن را احساس کنند، خواهد بود. این مهم (اقناع جمهور، و حصول تصدیق در مواردی که باید و به قدر امکان) را شناخت خطابه بر عهده دارد



(ص ص ۳۸۴-۳۸۵). مبنای فکری خواجه برای ضرورت این صنعت، بسیار قابل توجه است:

... پس صنعتی که متکفل افادت اقناع بود در اذهان جمهور، جز خطابت نتواند بود؛ و چون بقای نوع انسان به تشارک است، و تشارک مبنی بر تجاور و تقابل، و هر دو به احکامی صادق به حُسن و قُبُح در امور عملی مقتضی شمل (جمع) مصلحت که اضداد آن موجب تشتت بود مفتقر، و این احکام به عقایدی الهی متعلق، و تقریر آن عقاید علمی و احکام عملی در نفوس عوام به برهان و جدل متعذر، و خطابت آن را متکفل، پس به این وجه احتیاج نوع در بقا به این صنعت ضروری بود... (ص ۳۸۵).

اغراض صاحب این صنعت به حسب اغلب اثبات فضیلت و نفع یا ردیلت و ضرر چیزها بود. و بر جمله اموری که در مشارکت نوعی نافع یا ضار باشد به وجهی از وجوه... (ص ۳۹۱)

خواجه نصیر درباره‌ی رابطه‌ی خطابه با علم اخلاق چنین می‌نویسد:

... از این بحث معلوم شود که این صنعت را با صنعت اخلاق در موضوع، اشتراکی باشد، چه، معرفت اخلاق و انفعالات در این صنعت ضروری بود، اما در تصرف در موضوع مشارکت نبود - چنانکه بیان کنیم - و نیز مطلوب در آن صنعت اعتقاد جازم بود و اینجا اقناع کافی بود... (ص ۳۸۸).

مطلب سوم - رابطه‌ی صنعت خطابه با حکومت و مردم

مراد از حکومت در این بحث، قضاوت است، نه فرمانروایی. و بالتبع، غرض از حاکم نیز قوه‌ی قضائیه یا شخص قاضی و داور است نه فرمانروا یا قوه‌ی مجریه. پس حکومت در اینجا یکی از شئون دولت است؛ و چنان که عنوان شد، اهداف خطیب غالباً اثبات فضیلت (برتری) و نفع یا ردیلت (پستی) و ضرر چیزها است و در هر چیزی که به گونه‌ی در مشارکت نوعی، سودمند یا زیانبار باشد، به کار می‌آید.

اموری که در مشارکت نوعی، سودمند یا زیانبارند، دو گونه‌اند: ۱. متعلق به چیزهای موجود و حاصل؛ ۲. متعلق به چیزهای غیرحاصل و غیرمتحقق که خود دو گونه است: یا قبلاً حاصل بوده است یا در آینده حاصل می‌شود.

در این حالت (که در آینده حاصل می‌شود)، اراده و اختیار در دستیابی به آن یا

دستیابی به منافع و دفع زیانهایش، کاربرد دارد و از این جهت بحث از آن، سودمند است و فن خطابه در آن به کار می‌رود و هدف خطیب هم یکی از این دو است: ۱. تعیین سودمند بودن انجام آن (اذن برای انجام فعل)؛ ۲. تعیین سودمندی ترک آن (منع برای ترک فعل).

اما در حالتی که چیزی در گذشته حاصل بوده، آن چیز یا سودمند است یا زیانبار. اگر سودمند باشد، خطیب درباره‌ی نفعش سخن می‌گوید که به منزله‌ی اعتراف است و «شکر» نام دارد و در آن نزاعی پدید نمی‌آید؛ و اگر زیانبار باشد، امکان نزاع در مورد آن وجود دارد و تقریرش را شاکی یا نایب شاکی (وکیل) انجام می‌دهد و به این تقریر، «شکایت» گویند. در مقابل، معترذ یا نایبش دفاع می‌کند و این کارش را عذر می‌گویند. و اما در حالتی که چیزی در زمان حال حاصل و یا در حکم حاصل باشد، بازهم دو حالت پیش می‌آید؛ ۱. یا در خطابه، اثبات فضیلت و سودمندی آن را تقریر می‌کنند (مدح)؛ ۲. یا ردیلت و زیانش را اثبات می‌کنند (ذم).

سه حالت کلی که بر شمرده شد - یعنی مشاورات (شامل اذن و منع)، مشاجرات یا خصامیات (شامل شکر و شکایت) و منافرات (شامل مدح و ذم) - اقسام سه‌گانه‌ی مفاوضات خطابی هستند.

شنوندگان خطابه هم سه دسته‌اند: ۱. مخاطب (که ممکن است خصم باشد)؛ ۲. حاکم (قاضی یا داور که به اقتناع سخن یکی از متخاصمان حکم می‌کند)؛ ۳. حاضران (که ناظر هستند و جز نظر در قوت و ضعف طرفین کاری ندارند). البته وجود حاکم و حاضران در همه‌ی اصناف خطابه ضروری نیست؛ اما حاکم در مشاورات، مدبر جمهور و یا نایب او است و در مشاجرات و منافرات به منزله‌ی متوسطی است که مورد اعتماد طرفین دعوی است.

### هدف مفاوضات خطابی

۱. در مشاورات، طلب اقتناع در نفع چیزی یا عدم آن است و خطیب و حاکم باید در آن به فضل، کیاست و اصابت رأی موسوم باشد.

۲. در مشاجرات، شکایت ظلمی یا عذر به نفی ظلم است که حاکم در آن به رأی اضافی نیاز ندارد، چون احکامش را واضع سنت و رسم تعیین کرده است.
  ۳. در منافرات، در مدح چیزی تفضیلی یا ضد آن است. اما اگر حکم کلی به مدح و ذم در شریعت عام و خاص معلوم باشد (مثل اینکه: عدالت فضیلت است، روزه فضیلت است)، به اثبات آن نیازی نیست، زیرا حکم معلوم است؛ بلکه (بود) (نبود) جزئی (فرد جزئی تحت آن حکم) را باید اثبات کرد و اگر حکم مدح یا ذم معلوم نباشد، باید علاوه بر اثبات بود و نبود جزئی، وجه مدح و ذم آن را هم اثبات کرد.
- به هر حال، سخن در مشاورات، از مشاجرات دشوارتر است و تمسک به شرع در مشاجرات بسیار سودمند است و مشاورات و منافرات خیلی به هم نزدیکند؛ مثلاً اگر بگویند فلانی چنین کرد، پس فاضل است، این مدح است و اگر بگویند چنین کن تا فاضل باشی، مشورت است.

## انواع شریعت

۱. شریعت عام؛ یعنی قانون کلی و عمومی که برای همه لازم‌الاتباع است و نفع همه در آن است (مثل وجوب شکر منعم و احسان به والدین).
  ۲. شریعت خاص؛ یعنی شریعتی که قوانین آن به وسعت و کلیت شریعت عام نیست، زیرا در شریعت عام قوانینی وجود دارد که برتر از قوانین مربوط به امور خصوصی مردم است (مثل احکام نکاح و طلاق).
  ۳. شریعت اخص؛ یعنی قوانینی که با امور خاص‌تر از شریعت خاص سروکار دارد (مثل عقود، پیمان‌ها و قراردادهای).
- مرحوم خواجه در فصل دوم از فن اول خطابه (مقاله‌ی هشتم)، عهده‌ی را که دو نفر بین خود وضع می‌کنند و نمی‌توانند از آن عدول کنند، شریعت خاص می‌خواند (خواجه نصیرالدین طوسی ۱۳۷۳: ص ۳۸۷).
- خطیب باید در مشاورات، علاوه بر تعیین فعل یا ترک، به حسن یا قبح فعل نیز اشاره کند.

در مشاجرات لازم نیست عدل بودن یا جور بودن فعلی را اثبات یا به آن اشاره کرد (چون حکم قطعی آن در شریعت وجود دارد)؛ بلکه فقط وجود فعل را باید ثابت کرد. اگر حکم از فروع آن شرایع باشد و خطبا و ائمه آن را تفریع کرده باشند (مثل تفریعات فقهی)، یا اگر در آن باب حکمی نباشد و صدور حکم به حاکم واگذار شده باشد (مثل دیه‌ی اندک بعضی جراحات کوچک)، در این دو مورد هم اثبات عدل یا جور بودن فعل لازم نیست، چرا که خصمان نمی‌توانند درباره‌ی آن نزاع کنند (غرض اینکه اصل قوانین و احکام دعوابر دار نیست؛ بلکه دعوایا بر اساس آن حل و فصل می‌شوند).

### محدودیت حاکم و نفی حیل استدراجی در مشاجرات و فصل خصومات

این محدودیت ناشی از ماهیت قوانین در جامعه‌ی دینی است؛ زیرا سلسله‌مراتب افراد در قوانین به شرح زیر است:

۱. شارع الهی (که از وجودش چاره‌ی نیست و او انسانی کبیر است که رأی او می‌تواند مدبر صلاح اهل عالم باشد) و ائمه که قوانین کلی (سه نوع مذکور) را پرداخته و وضع کرده‌اند؛ و این قوانین جای چون و چرا ندارد و در تقریرش محلی برای استدراج نیست. شارع و اصحابش (ائمه)، واضح نامیده می‌شوند که امکان بیان جزئیات مفصل نامتناهی را ندارند.

۲. کسانی که بر سیره‌ی نبوی واقفند و آن قوانین را تفریع می‌کنند<sup>(۳)</sup> و مفسر نام دارند و از سیرت واضح تجاوز نمی‌کنند، اگرچه در رأی از او قاصر باشند.

۳. حاکم که استعمال قوانین و احکام کلی در جزویات (اشخاص جزئی و زمان‌های معین) و امضای آن را برعهده دارد و قوت تصرف در قوانین و یا وضع آن را ندارد و در نتیجه حیل استدراجی او در آن (فصل خصومات یا قسم مشاجرات) راه ندارد و اگر انحرافی پیدا کند، زود آشکار می‌شود. گاهی حاکم در حکم کردن، به اعانت مفسر (فتوادادن) نیازمند می‌شود و آن فتوا را در اشخاص جزئی (افراد) و زمان‌های معین امضا می‌کند و فصل خصومت می‌نماید.

۴. عقول هر کسی شایستگی تصرف در مصالح عموم را ندارد (این می تواند تلویحاً رد مشارکت سیاسی و حق حاکمیت مردم بر خود و حق رأی و مساوات تلقی شود) (خواجہ نصیرالدین طوسی ۱۳۷۳: ج ۱، صص ۳۹۱-۳۹۴ و ج ۲، صص ۳۳۵-۳۳۷).

### مطلب چهارم - رابطه‌ی «مشورت» با حکمت عملی

چنان‌که پیش‌تر عنوان شد، یکی از وظایف کارکردهای بسیار مهم خطیبان، مشاورات است و از آنچه در زیر می‌آید، می‌توان به جایگاه آنها در جوامع اسلامی در طول قرون متمادی و نیز به منشأ اهمیت یافتن نمازجمعه در آن قرون و در هر نوع حکومتی (شیعی یا سنی، خلافت یا سلطنت) پی‌برد. البته شایان ذکر است که غرض از «خطیب» در بسیاری مواقع، «سخنور» است که ممکن است مخاطبش فقط یک نفر باشد.

مرحوم خواجہ نصیرالدین طوسی، درباره‌ی مشورت چنین بحث کرده است: «مشورت» یعنی سخنی که برانگیزنده‌ی حرکتی ارادی باشد که غایت آن حرکت، اکتساب خیر یا اجتناب از شری است و به همین دلیل، به حسب انواع خیرات و شرور، مشورت نیز انواع دارد: ۱. خیرات و شرور ضروری (حتمی)؛ ۲. خیرات و شرور طبعی (وقوعش بالطبع است) که چون که اراده‌ی انسانی در وقوع آن دخیل نیست، جز اینکه با اراده خود را در معرض آن قرار دهند، از این جهت تصمیم‌گیری انسان‌ها در ایجاد این نوع خیرات و شرور تأثیر ندارد، هرچند دانستن آنها در زندگی اهمیت دارد؛ ۳. خیرات و شرور ممکن، که مشورت درباره‌ی آن صورت می‌گیرد.

مشورت (به طور اقناعی و ظنی، نه تحقیقی)

به طور کلی بر دو گونه است:

الف - آنچه متعلق به امور عظام است (مشوريات بزرگ)

که خود چهار دسته است:

۱. آنچه مربوط به عدت (امکانات) و مال و دخل و خرج است. خطیب مشورت‌دهنده

در این مورد باید کمیت و کیفیت دخل و خرج را بدانند تا اندازه نگه دارد و کسی را که از جانبش به تمدن (زندگی جمعی و شهرنشینی) سودی نمی‌رسد، نفی کند و جلوی اسرافگر را بگیرد؛ همچنین باید اشکال مختلف بهره‌وری از عمارت (ساختن بناها)، زراعت، تجارت، توفیرات و تقصیرات ضروری یا غیرضروری در مصارف اموال را بدانند (کارشناس اقتصادی باشد).

۲. آنچه مربوط به جنگ و صلح است. در این مورد نیز خطیب طرف مشورت ابتدا باید علت پیدایش جنگ را بداند تا تشخیص دهد که آیا رنج و خطر جنگ را پذیرفتن (در تأمین اهداف) شایسته‌تر است یا خودداری از آن؟ و یا اینکه آیا غیر از جنگ، راه‌حل دیگری (برای رفع مشکل یا تأمین اهداف) وجود دارد یا خیر؟ پس از آن باید درباره‌ی جنگجویان طرفین، تعداد و امکانات و تمرینات و تجربه‌ی جنگی آنها، قدرت اراده و میزان پایداریشان، امکانات کمکی و یا امور بازدارنده و مشکل‌آفرین، انواع تدابیر و حيله‌ها (نقشه‌های جنگی) و راه دفع هر یک از آنها، سرانجام پسندیده و نکوهیده‌ی هر کاری، و درنهایت تجربه‌های جوامع گذشته و حال، آگاهی کاملی داشته باشد (یعنی مشاور نظامی باید اطلاعات کافی نظامی و غیرنظامی داشته باشد).

۳. آنچه مربوط به محافظت شهر است. خطیب مُشیر باید در این مورد (امور دفاعی)، وضع سرزمین‌های دشتی و کوهستانی، خشکی و مجاور دریا، سردسیر و گرمسیر، و چگونگی محافظت هر یک را به طور کلی بداند؛ همچنین از اوضاع شهر خودش، نقاط استراتژیک آن که قابلیت دفاعی و حفاظتی خوب و مهمی دارند، انواع حيله‌ها و راه دفع هر یک از آنها، چگونگی ثبات مردم و بهبود میزان پایداری آنها، چگونگی ذخایر ضروری و غیرضروری و ترتیب دادن هر یک از آنها، و بالأخره چگونگی یاری‌جستن از هر صنفی از اصناف مردم آگاه باشد.

۴. امور شرایع و سنن، که مشیر در آن باید عالم‌ترین و ماهرترین خطیبان باشد. شرایع و سنن دو گونه‌اند: کلیات و جزئیات.

کلیات در شرایع و سنن هم دو دسته است:

الف - در شرایع عام غیر مکتوب؛ همان که اقوال حکما و عقلا، ترجمان آن است.  
ب - در شرایع عام مکتوب؛ آنچه که کتاب‌های پیامبران مشتمل بر آن است و نیز تفاریع آن که مجتهدان و فقها آن را از قوه به فعلیت در آورده‌اند (شامل تفاریع و فتاوی فقهای گذشته و آینده).

جزئیات در شرایع و سنن، اموری است که محافظت از سنت‌ها و دولت‌ها بر آن مبتنی است.

در این قسم از امور بزرگ، مشیر باید بداند که اشتراک‌هایی که مفردات دارند، چگونه است؛ همچنین، ترکیبات متولد از آن چه مشترکاتی دارند و چگونه‌اند؛ و نیز آنچه را که مقتضای هر اشتراکی است - شامل عادات، اخلاق، اسباب انعقاد و انفساخ اشتراکات - بداند. زیرا مقتضی اشتراک آن است که هدف یا اهداف جماعتی با هم متحد باشد؛ و مقتضی افتراق آن است که اضرارشان از خارج بر اثر ضدیت غرض و یا از داخل بر اثر سختگیری بیش از حد یا ولنگاری و آسانگیری فراوان - که از مدیران جامعه صادر و باعث فسخ عزایم دیگران و افتراق می‌شود - پدید آیند.

### مشارکت سیاسی

مدبران جامعه باید حافظ اشتراکات باشند. سیاست‌هایی که حافظ اشتراکات‌اند، چهارگونه و با احتساب فروعاتش، شش گونه‌اند:

۱. سیاست وحدانی (استبدادی)؛ یعنی سیاستی که صاحبش به شرکت دیگران در آن راضی نیست. این سیاست، خود، دو گونه است:

۱-۱. سیاست تغلبی؛ که غرض سیاستمدار، غلبه و چیرگی است و جماعت را در بندگی و خدمت خود می‌گمارد (تقریباً معادل تیرانی).

۱-۲. سیاست کرامت؛ که مدیر به بزرگی و کرامت متبوع و الابدون مقام و شهرت و مدح او نظر دارد و جماعت را به حسب استعدادشان در آن (سیاست) مشارکت می‌دهد (تقریباً معادل آریستوکراسی).

۲. سیاست قلت (تقریباً معادل اُلیگارشی)؛ که غرض از آن جمع‌آوری و انباشت ثروت و مال است و اگر رؤسای چنین سیاستی (نظام سیاسی)، در صورتی که منافع عامه مطرح باشد، برای حفظ تساوی و علیه طماعان زراندوز مداخله و مزاحمت کنند، این مزاحمت زیانبار نیست. همچنین این مزاحمت رؤسا، علیه همدیگر نیست (زیرا قوای آنها با هم تعادل دارد).

۳. سیاست اجتماعی (تقریباً معادل دموکراسی)؛ که به آن سیاست احرار هم می‌گویند و غرض از آن حریت (آزادی) است و جماعت (تقریباً معادل شهروندان) در آن سیاست (نظام سیاسی) حقوق برابر دارند و در بهره‌وری و اختیار تغییر حاکم با هم مساویند.

۴. سیاست اختیار؛ که غرض از آن دستیابی به سعادت کوتاه‌مدت و درازمدت (یا دنیوی و اخروی) است و رئیس آنها، رئیس بالطبع (ذاتاً) و برترین فرد قوم است و اگر رؤسای متعدد داشته باشد، همه مثل یک نفس هستند. در تحت ریاست این فرد یا افراد، ریاست‌های جزئی براساس گونه‌های صناعات رده‌بندی شده‌اند (سلسله‌مراتب از بالاترین تا پایین‌ترین مشاغل و صناعات)؛ و مخالفت و منازعه، در چنین جامعه‌یی پیش نمی‌آید.

#### تذکر

۱. برخی سیاست ضرورت - که سبب اجتماع در امری ضروری مثل کسب قوت است - و سیاست لذت را نیز از انواع سیاست‌ها می‌دانند.

۲. از ترکیب سیاست تغلب (تیرانی) و سیاست کرامت (آریستوکراسی)، سیاست وحدائی پدید می‌آید؛ یعنی گروهی که در پی پیروگری بر شهروندانند، و آنها برخی از شهروندان مستعد و شایسته را بالا می‌کشند و در گروه حاکم جذب می‌کنند.

۳. از ترکیب سیاست تغلب (تیرانی) و سیاست قلت (اُلیگارشی)، سیاست خست پدید می‌آید.

۴. سیاست کرامت بسیار سریع به سیاست تغلبی تبدیل می‌شود.

۵. در سیاست اجتماعی (دموکراسی) هم ممکن است از شدت مسامحه و آسانگیری



مدبر (رئیس)، سیاست تقلبی پدید آید.

۶. سیاست نیکو اقتضا می‌کند که سنت‌ها حفظ شود؛ و در سیاست بد، در سنت‌ها اختلال پدید می‌آید. (۴)

از شش تذکر فوق، مورد دوم از جهت چگونگی جذب نخبگان (الیت) در نظام سیاسی، و مورد پنجم از نظر تکوین نظام‌های سیاسی سلطه‌گرا مثل فاشیسم در درون نظام دموکراتیک، بسیار درخور توجه است.

خلاصه اینکه خطیب مشیر (مشورت‌دهنده) باید در هر باب، از اموری که لازمه اخلاق و عادت و اغراض است، آگاه باشد تا از عهده‌ی حفظ مصلحت هریک برآید. در ضمن شناخت تجربیات گذشتگان و شیوه‌ی عمل سیاستمداران در این مورد، سودمندترین چیزها است.

ب - آنچه متعلق به جزئیات است

و چون جزئیات غیرعظام نامعدود و بسیارند، باید به ریشه‌ی آنها توجه کرد. هدف از همه‌ی این جزئیات، دستیابی به نیکویی حال است و اگر معنی صلاح حال و انواع و اجزای آن معلوم شود، جزئیات غیرعظام و نیز سودمندی یا زیانباری آنها مشخص می‌شود.

صلاح حال عبارت است از اجتماع و فراهم آمدن فضایل نفسانی (روحی) و جسمانی (بدنی).

صدور افعال به حسب صلاح حال، با محبت دل‌ها، حرمت، نعمت، خوش‌عیشی و آنچه اقتضای استقامت آن کند، پدید می‌آید؛ و این معانی، سه دسته‌اند: نفسانی، جسمانی، خارج از هر دو.

اقسام صلاح حال

۱. فضیلت نفس؛ ۲. فضیلت جسم؛ ۳. پاکی اصل؛ ۴. دوده (مغبوط بودن اسلاف، ازواج و فرزندان فرد به خاطر این فضایل)؛ ۵. نباهت (شرف و بزرگواری یا تیزهوشی)؛ ۶.

کرامت یسار (توانگری بزرگوارانه)؛ ۷. وفور (پرجمعیتی) قوم؛ ۸. ثواب آخرت. که هر که جامع همه‌ی اینها باشد، همگان او را کاملاً خوشبخت می‌دانند.

### اجزای فضایل جسمانی

۱. صحت (سلامتی)؛ ۲. قوت تام (نیرومندی تمام)؛ ۳. اعتدال بُنیه؛ ۴. زیبایی؛ که در زنان چیزهای دیگری هم اعتبار شده است؛ ۵. عقل (خرد)؛ ۶. حیا (آزرم)؛ ۷. عفت (پاکدامنی)؛ ۸. دوستی شوهر؛ ۹. نشاط عمل؛ ۱۰. زینت.

### اجزای نباهت

۱. شهرت نیکو؛ ۲. اصالت رأی؛ ۳. جمال فعل.

### اجزای کرامت

۱. تصدّر (جای درصدر داشتن) در مجالس؛ ۲. شهرت به خیر؛ ۳. بلندآوازه بودن؛ ۴. محبوب و مورد دعای مردم بودن و برخوردار بودن از کمک آنها در اهداف و تقرب جستن مردم به او و احتراز آنها از خشم او (خلاصه، مردمی بودن)؛ ۵. فراوانی خصال نیکو.

### اجزای یسار

۱. گونه‌های مختلف اموال؛ ۲. نفاست اموال؛ ۳. حفظ و دوام اموال؛ ۴. رشد اموال.

### اجزای وفور قوم

۱. کثرت عشیره؛ ۲. کثرت دوستان؛ ۳. کثرت خدمتکاران؛ ۴. کثرت بندگان؛

و شایستگی چهار گروه مذکور.

حصول لذت را هم از خیرات می‌شمرند، هر چند از جهاتی، منافی فضیلت باشد.

خیرات متعلق به بخت که وقوعش نادر است؛ مانند: ۱. عمردراز؛ ۲. یافتن گنج، ۳.

داشتن چیزهای رشک‌انگیز.

و اینها که ذکر شده، از اجزای صلاح است (سید عبدالله انوار ۱۳۷۵: ج ۱، صص ۳۹۶-۳۹۸؛

ج ۲ - تعلیقه -، صص ۳۳۹-۳۴۱).

### فرق خیر و نافع

خیر مطلوب لذاته است و نافع مطلوب لغیره. اما این دو نسبت‌های مختلفی دارند که خواجه ذکر می‌کند؛ و ما برای احتراز از اطاله‌ی کلام، از ذکر آنها خودداری می‌کنیم. خواجه همچنین درباره‌ی خیرات، نسبت آنها به هم در اعم و ادوم و افضل و اشد و اضعف بودن و سایر نسبت‌ها، توضیحاتی با مثال ارائه می‌دهد؛ که خواننده را به متن اساس الاقتباس ارجاع می‌دهیم (ج ۱، صص ۳۹۸-۳۹۹ و ج ۲، ص ۳۴۱).

آنچه خطیب باید در مواردی که ذکر شده، انجام دهد، نمایاندن سودمندی یا زیان چیزها است؛ که لازمه‌ی آن نیز، احاطه‌ی علمی کافی به موضوعات مذکور است. لذا می‌توان گفت که در گذشته، خطبای مختلف در امور گوناگون، در اصل، کار مشاوران مختلف سیاسی، اقتصادی، نظامی، تربیتی و غیره را انجام می‌دادند و واقعیت این است که مرحوم خواجه با آنچه ذکر می‌کند، علی‌رغم اینکه در چهارچوب منطق سخن می‌گوید، نه در حکمت عملی، شرح زیبایی از نهاد مشورت - که در بسیاری از متون تحقیقی امروزی نادیده گرفته می‌شود - ارائه می‌دهد و از این جهت، این بحث بسیار مهم و قابل تأمل است.

مرحوم خواجه در فصل سوم از فن دوم از مقاله‌ی هشتم اساس الاقتباس، به ذکر فضایل چهارگانه‌ی مشهور و فضایل دیگری که با تسامح در ردیف آنها می‌آید، و اضداد آنها و چگونگی به کارگیری خطیب از مدح و ذم (منافرات) در آنها برای تقویت فضایل و تضعیف رذایل، می‌پردازد؛ و این نیز کار خطیب را در حکمت خلقی (تهذیب اخلاق) می‌نمایاند و او را به صورت یک مربی اخلاق (مربی تربیتی) واقعی درمی‌آورد (ج ۱،

از آنجا که جای اصلی بحث اخلاق در قسمت‌های آینده است، ما نیز بیش از این متعرض آن در این جایگاه نمی‌شویم و خواننده را به متن اساس‌الافتباس ارجاع می‌دهیم.

مطلب پنجم - بررسی آنچه مربوط به «مشاجرات» است

### الف - شکایات

شکایت از جور است. جور یعنی زیان‌رسانی به دیگری با قصد و اراده و به شکل تعدی از آنچه شرع رخصت و اجازه داده است؛ و سه حالت دارد:

۱. یا مخالف شریعت مکتوب است یا مخالف شریعت غیر مکتوب.
۲. یا در ملک (ریاست و پادشاهی) است، یا در کرامت (شخصیت)، و یا در سلامت (جسمی و روانی).

۳. یا علیه یک فرد است (مثل غارت مال او) یا علیه جماعت (مثل فرار سرباز از لشکر خود). اسباب ضرر و زیان‌رسانی هم عین اسباب افعال است و این اسباب هفت گونه‌اند؛ که دانستن آن برای خطیب مفید است (ر.ک. جدول صفحه‌ی بعد).

از این اقسام، آن که ارادی است، جور محسوب می‌شود؛ و به طور کلی بر دو نوع است:

۱. تابع انفعال، مثل هیجان شهوی یا غضبی.
  ۲. تابع رویت (حسابگرانه و هدفدار اندیشیدن) و اندیشه.
- این هر دو ارادی است، ولی فاعل جور را به اعتبار دوم، شریر گویند.

اتفاقی (۱) ← مثل تیراندازی به صید که به طور اتفاقی به کسی بخورد.

طبیعی (۲) ← مثل بارکردن بر حیوانی به اندازه اضطراری همیشه؛ اما این بار، به مرگش منجر شود.

قسری (۳) ← مثل کار گذاشتن در دست کسی، دست او را گرفتن، و بر دیگری زدن.

۱. غیر ارادی

به حسب عادت (۴) ← مثل خیانت کسی که دزدی عادتش بود، در چیزی که راغب آن نبود.

به حسب شهوت (۵) ← کسی را به جور به عمل شهوانی واداشتن.

به حسب غضب (۶) ← فریاد کسی را در امری از روی غضب و بدون میل او در آوردن.

به حسب فکر (۷) ← قصدی که از روی احتیال (نقشه کشی و نیرنگ و دسیسه) به عمل آید.

۲. ارادی

اسباب افعال

تقسیم بندی دیگر جور، بر اساس سن و حرفه (صناعات) است که البته تقسیم بندی ذاتی نیست، اما در باب استدراجات سودمند است؛ چرا که سن کم، عارض شدن بیش تر شهوت و غضب، و سن زیاد حرص را در پی دارد و حرفه نیز باعث انگیختن خوی متناسب با آن می شود.

۱. منفعت طلبی ← کلاه برداران دسیسه گر.

۲. لذت طلبی ← فاجران.

غایت جور

## مفهوم لذت

لذت یعنی حرکت نفس به شکل توجه به هیأتی خاص به سبب اثری که از حس ظاهر یا باطن، ناگاه از حصول امری که نسبت به آن حس طبیعی است، به نفس می‌رسد. آن محرک لذیذ است و ضدش مولم.

تحریک به دو شکل صورت می‌گیرد: یا به طبیعت یا به حسب عادت. پس امور طبیعی و عادی و خلقی مثل آسایش و خواب، لذیذ و امور غیرطبیعی و خلقی و علمی، مثل تلاشگری و مداومت، مولم هستند.

لذت‌های تابع رأی و فکر، نطقی یا عقلی نام دارند و سمع و بصر به تأدیبه‌ی خیر و فضیلت و صورت فعل جمیل، سبب آن می‌شود.

لذت‌های خلاف رأی و فکر (حسی) را طبیعی گویند؛ خیال و تخیل در لذت‌ها، تابع حس است و لذت حسی به سه نحو عمل می‌کند:

۱. در امور حاضر، با حس کردن.

۲. در امور گذشته، با یادآوری.

۳. در امور مورد انتظار، با آرزو کردن.

هدف در لذت‌های شهوی همواره جلب ملایم (مثل مباشرت و مضاحک و فکاهات) و در لذت‌های غضبی دفع ناملایم (مثل غلبه و صید و شطرنج و نرد و گوی زدن) است. برای بعضی، غلبه از طریق عدل و واجب لذیذ است و برای برخی غلبه‌ی به جور و تلبیس و حقه‌بازی. در لذت کرامت که مقداری هم عقلی است، کرامت را درباره‌ی خویشان و دوستان و اقران و علما و جمهور می‌خواهند یا در مورد آنها لذیذتر است و محبوب بودن را برای خود و خیر را برای دوستان می‌خواهند.

اقسام دیگر لذت: ۱. به حسب خیال، چنان‌که ذکر شد؛ ۲. به حسب قوه‌ی وهم، مثل رهایی از خوف؛ ۳. فعل جمیل، مثل سخاوت؛ ۴. انفعال جمیل، مثل تحمل (لذت عقلی است)؛ ۵. جودت ترتیب، مثل حيله‌های لطیف؛ ۶. توهم قدرت بر اشیا، مثل محاکات صورت‌های نیکو و زشت؛ ۷. وقوف بر غرایب، مثل تجدید احوال؛ ۸. سهولت ادراک،

مثل تکرار کاری و ادراک چیزهایی که به آن انس و عادت دارند.

همه‌ی گونه‌های مذکور لذت‌ها، ممکن است غایات جور بوده باشند.

اسباب آسان‌کننده‌ی جور، سه قسم است:

۱. آنچه مربوط به جائز است؛ مثل اطمینان به مؤاخذه نشدن به خاطر موقعیت یا زیادی یاران، فخر به جور، تحمل عقوبت فراوان و نترسیدن از آن، ضعف رأی که نفع عاجل را می‌بیند نه غرامت آینده را، عذرتراشی و توجیه جور (مانند سهوی و استکراهی و اتفاقی بودن جور)، توانایی بر دفع سخن متکلم یا هلاک حاکمان، در مظان اتهام جور کردن نبودن به دلیل، پرهیزگاری یا بی‌نیازی یا ضعف حال ظاهری و امثال آن.

۲. آنچه مربوط به مجوز علیّه (ستم‌دیده) است؛ مانند نداشتن حشمت به هر دلیلی، نرسیدن زیان از این جور به او، تحمل جور به خاطر ارزندگی مطلوب جائز نزد او، تسامح به دلیل دوستی یا خویشی با جائز، عذرپذیر بودن، خویش را از بزرگ‌همتی یا کاهلی یا شرم یا ترس رسوایی در معرض تظلم نیاوردن، عادت به ادعاهای باطل که برای حرفش گوش شنوا نگذاشته باشد، کینه‌ی حاکمان و مردم از او، خوش‌گمانی و بی‌احتیاطی، و امثال آن.

۳. آنچه به خود جور برمی‌گردد و به نفس جور مربوط است؛ مانند آنچه می‌توان پوشیده داشت مثلاً در میان غوغا یا حاضر نبودن هیچ‌کس (خلوت) یا غرامتش از غنیمتش کم‌تر یا غنیمتش عاجل و غرامتش آجل باشد، یا مثلاً از شدت حقارت از سوء عاقبت در امان باشد، یا در موضعی باشد که حاکم نباشد، یا آن را بتوان به هزل منسوب کرد، و امثال آن.

#### ب - اعتذار

تظلم یعنی ظلامه را نزد حاکم بردن و در پیش او ظلم را بیان کردن و رفع آن را از او خواستن. ظلامه حالِ مظلوم است؛ در مقابل، ظالم نیز خود را بی‌گناه جلوه می‌دهد و دفع تظلم مظلوم را از حاکم می‌خواهد؛ پس یا انکار می‌کند یا اقرار. انکار یا درباره‌ی مطلق وجود ظلم است یا وقوعش به شکلی که ظلم محسوب شود؛ زیرا هر عملی که به شکلی خاص واقع شود، بعضاً شر حساب می‌شود؛ وگرنه به خودی خود به آن شر نمی‌گویند. هر

عملی موقعی شر (و جرم) حساب می‌شود که شریعتی مکتوب یا غیرمکتوب آن را شر بداند.

### شر و جرم از دیدگاه شریعت مکتوب و شریعت غیرمکتوب

ممکن است برخلاف هم باشند؛ مثلاً در شریعت غیرمکتوب، برای دزدی اندک مؤاخذه‌یی صورت نگیرد و کسی به جنایت دیگری گرفته شود، در حالی که در شریعت مکتوب، به قطع دست دزد و مطالبه‌ی دیه از عاقله حکم داده شود. ممکن است به صورت عموم و خصوص، با هم مخالف باشند؛ مثلاً در شریعت غیرمکتوب، نکاح جایز است و احکام تفصیلی آن در شریعت مکتوب آمده است. یا در شریعت مکتوب، بردباری نیکو است و در غیرمکتوب گاهی نیکو و گاهی زشت (مثلاً از روی عجز و ناتوانی). اما اعتذار با اقرار مطلق (التماس حلم و تفضل)، استغفار است که به منزله‌ی التماس مجازات نکردن و ترک غرامت است. ظلم‌ها نیز متفاوت‌اند: ظلم بر جمهور (عامه‌ی شهروندان)، عظیم‌تر از ظلم بر فرد است. قتل بدتر از غارت و تعرض حرمت و شخصیت بدتر و بزرگ‌تر از تعرض مال است. ظلم بر نیکوکار از ظلم بر بدکار بزرگ‌تر است. بعضی ظلم‌ها مثل دزدی از مسجد یا نبش قبر هر چند از پستی و ناچیزی است، و هر چند زیانش کم باشد، بزرگ شمرده می‌شود. اگر جرم بر یک فرد وارد شود، ظالم فقط عقوبت می‌شود، ولی اگر بر جامعه وارد شود، هم عقوبت و هم رسوا می‌شود.

احکامی که براساس شریعت خاص درباره‌ی جرایم بخصوصی صادر می‌شود، تأدیبی و حبس و منع از عمل مجرم است (مثل زندانیان عادی) و احکامی چون محرومیت از حقوق شهروندی یا تبعید درباره‌اش جاری نمی‌شود. اما جرم‌هایی که به شریعت عام مربوط است (مثل خیانت به کشور، بغی و قیام علیه حکومت، فتنه و آشوبگری و اختلال در نظام)، با احکام و مجازات‌های سیاسی (مثل اعدام، سلب تابعیت، تبعید و غیره) عقوبت می‌شود (سید عبدالله انوار: ج ۱، صص ۳۹۶-۳۹۸؛ ج ۲، صص



نکته‌ی ظریفی که خواجه در تفاوت شرایع غیرمکتوب با شرایع مکتوب مطرح می‌کند، در تشخیص تفاوت جامعه و حکومت دینی با جامعه و حکومت غیردینی رهگشا است؛ زیرا قوانین موضوعه‌ی بشری در تعریف او جزء شریعت نامکتوب است، نه مکتوب. شرایع نامکتوب، قوانینی است که حکما و علمای هر قوم بدون استناد به میراث پیامبران و با تکیه بر تجربیات جوامع بشری و دانش خویش بدانها استنباط می‌کنند؛ و امروزه دائرمدار بسیاری از کشورهای لائیک و سکولار (با هر ایدئولوژی سیاسی، اجتماعی و اقتصادی)، همین شرایع غیرمکتوب است. به عنوان تأکید، دعوای اصلی مرحوم آیت‌الله شهید حاج شیخ فضل‌الله نوری با دیگران این بود که او وظیفه‌ی مجلس را فقط قانونگذاری در صنوف و شرایط، آنهم به شرط موافقت آن قوانین با شریعت مکتوب می‌دانست و مخالف جایگزینی شریعت نامکتوب با شریعت مکتوب و عرف با شرع بود.

مفهوم احتمالی دیگر سخن خواجه، رابطه‌ی هنجارهای (الگوهای رفتاری) اجتماعی و شریعت مکتوب و احتمال تقابل آنها (که دو خاستگاه مختلف بشری و الهی دارند) در برخی موارد است که این نیز بحثی مهم و مرتبط با نکته‌ی فوق است.

### مطلب ششم - اختلاف ویژگی‌های اصناف مردم

خواجه نصیر در این مبحث، به شدت تحت تأثیر نظریات ابن سینا در کتاب شفا است (سید عبدالله انوار ۱۳۷۵: ج ۲، صص ۳۵۰-۳۵۲). به نظر او، در این زمینه می‌توان از جهات مختلف به تقسیم‌بندی‌های متفاوتی قائل شد:

الف - از جهت سن، سه دسته هستند:

۱. جوانان (تا سی ساله)؛ که ویژگی‌هایشان عبارتند از: گرایش به جنس مخالف و پوشیدنی‌های متنوع، ناپایداری طبع، زودخشمی، شدت خشم، زودرنجی، خوشخویی، بزرگی خواهی و چیرگی دوستی، کم‌تحملی در برابر خواری، آمیختگی دلاوری با همت بلند و علاقه‌ی مفرط در کارها، به‌سرعت فریب خوردن و پذیرش سخن دیگران به علت

خوش گمانی و کم‌تهمتی (به دیگران) و کمی تجربه، گشادگی و فراوانی آرزو، شرمندگی و آزر، بزرگی همت، خودباوری در زمینه‌ی زرنگی در کارها، شکست‌پذیری سریع در مواقع خطا، لذت‌طلبی و دوستی هر چیزی که برای لذت‌بردن سودمند است، دوستی نزدیکان و اطرافیان به جهت آنکه آمیختن، هم‌صحبتی و معاشرت را دوست دارند، تمایل به زیاده‌روی و غلو در کارها، ستمگری آشکار به خاطر شدت عصبانیت و کم‌ترسی، نرم‌خویی و مهربانی سریع در برابر کسانی که ایشان را تصدیق کنند، دشمنی با حيله‌گران و فریبکاران، دوستی یاوه‌گویی و بیهوده‌گویی و شوخی و شنیدن افسانه‌ها. افراد شجاع غیرجوان هم در خوی‌هایی چون خوش‌گمانی و زودخشمی و کم‌ترسی و بی‌تابی همانند جوانان‌اند.

۲. پیران (از پنجاه ساله به بعد) که ویژگی‌هایشان عبارتند از: بدخویی، حرص بر خوردنی‌ها، زودخشمی به دلیل اثرپذیری سریع، ضعف خشم، سودجویی و منفعت‌دوستی، فریب‌نخوردن، احتمال‌گرایی و حکم قاطعانه‌نکردن در کارها به دلیل فراوانی تجربه، بی‌توجهی به سپاس‌گویی و نکوهش دیگران، بدگمانی، ترس از انجام کارها، زیاده‌روی نکردن در دوستی و دشمنی - گاهی دوست‌اند و ظاهر دشمنی به خود می‌گیرند، و گاهی دشمن‌اند و ظاهر دوستی می‌گیرند - کم‌همتی و سستی و ناامیدی، بی‌توجهی جز به اسباب معاش، تمایل نداشتن به جوانمردی و بزرگواری، سرشت بخیلانه، بددلی و حرص بر مال، اصابت رأی، تمایل به داد و عدل به دلیل ضعف و کوچکی نفس نه به جهت فضیلت‌طلبی، بی‌حیایی و زشتی درحالی که پاکدامن می‌نمایند، خودنمایی و نیکونمایی به علت بی‌میلی به لذت‌ها و نه به سبب مبارزه با نفس، فضیلت‌جو نبودن به خاطر ناامیدی، ستمگری فریبکارانه و حيله‌گرانه و مخفی، مهربانی و رحمدلی به جهت ضعف نفس و بزرگ شماری بدی نه به خاطر پذیرش سخن ستمدیده‌ی شاکي، بردباری و شوخی‌گریزی و جدی بودن. افراد بددل هم در بعضی از خوی‌ها مثل آنها هستند، هرچند پیر نباشند.

۳. متوسطان (بین سی تا پنجاه سالگی) یا میانسالان که ویژگی‌هایشان از این قرار است: نه

بی‌باکند، نه ترسو، بلکه دلاورند. اگر تصدیق کنند، نمی‌فریبند؛ شوخی و جدی را به هم می‌آمیزند؛ پاکدامند ولی نه از روی ناتوانی؛ کارها و امور زیبا را برمی‌گزینند، نه لذت و سود را؛ و در سایر خوی‌ها هم همین میانه‌روی را دارند.

از آنجا که یکی از معانی عدل در فلسفه‌ی سیاسی یونان و نیز در عرف فلاسفه‌ی اسلامی، «حدوسط در خوی‌ها» است، از جملات فوق می‌توان پی برد که احتمالاً به‌نظر خواجه غالباً مناسب‌ترین شرایط سنی برای رهبری جامعه، دوره‌ی میانسالی است؛ زیرا میانسالان اکثراً سرشتی میانه دارند: نه تندرو هستند، نه وامانده.

ب - از جهت امور اتفاقی (درمقابل اموری که با تلاش و کار پدید می‌آیند)، چهار دسته هستند:

۱. اهل نسب و اُبوت (منسوبان به بزرگان) که ویژگی‌هایشان چنین است: بزرگ‌منشی و سپاسگویی را دوست دارند، گذشتگان را از معاصران بیش‌تر بزرگ می‌دارند؛ قویدل و متکبر و درازدست هستند؛ تا وقتی که آثار کرم و بزرگی پدران با ایشان باشند، به جوانمردی و بزرگواری متمایلند و چون آن آثار محو شوند، بی‌هنر و بی‌کفایت و خوار و زیبون می‌شوند (ویژگی‌های غالب اشرافیت سنتی).

۲. توانگران (ثروتمندان) که خصوصیتی از این قرار دارند: سلطه‌جویی، خوارکردن دیگران، به‌خودنازیدن، دراززبانی، لاف‌زنی و خودستایی، مدح‌دوستی؛ همه چیز را مال خود و همه کس را حسود خود می‌دانند؛ مثل زنان از تفکر عاقبت‌اندیشانه ناتوانند؛ بعضی از خوی‌هایشان خصوصاً در ستمگری آشکار مثل جوانان نیرومند است؛ به همین دلیل، اگر خوی ایشان حرص و ثروت‌اندوزی باشد، خست و زیبونی آنها بیش‌تر می‌شود و اگر به کرامت و بزرگ‌منشی گرایش داشته باشند، بزرگ‌رأی‌تر و فروتن‌تر می‌شوند؛ به چیزهای بزرگ و فراوان ستم می‌کنند، نه به کوچک؛ کسی که از قدیم ثروتمند باشد، شریف‌تر و بزرگووارتر است و نوکیسه‌ها و ثروتمندان جدید، خسیس‌تر و پست‌ترند، چون نفسی کوچک دارند و در خوی‌هایشان بی‌همت‌اند.

۳. اهل بخت نیک که از مرتبه‌های پست به مراتب بزرگ رسیده‌اند، چنین ویژگی‌هایی دارند: فراوانی

نعمت و بهره‌برداری از لذت‌ها را دوست دارند؛ به اسباب بسیار و کرامات و بزرگواری‌ها اندیشه و همت نمی‌کنند؛ در بیش‌تر احوال، خدادوست و باتوکل و خوش‌گمان هستند. ۴. اهل جلالت (چابکی و نیرومندی و پهلوانی) که ویژگی‌هایشان عبارتند از: قوی‌دلی، آرزوی فراوان، به‌خودنازیدن و خودبینی، کوچک‌شمردن چیزهای بزرگ، توانایی تحمل دشواری‌ها، اندیشه و اهتمام نداشتن به شهوت‌ها و لذت‌ها.

ج - از جهت اغراض و همت‌ها، چهار دسته‌اند:

۱. پادشاهان که این خصوصیات را دارند: به‌خودنازیدن و خودبینی، تکبر و بزرگی‌کردن، علاقه به سپاسگویی دیگران، استبداد و تفرّدطلبی و ناخشنودی از مشارکت دیگران در کارها و نپذیرفتن آن، تحمل‌نکردن دیگران (انعطاف‌ناپذیری)، ناپایداری در دوستی به دلیل برتردیدن خودشان، فراموشی حق‌ها.

۲. حافظان سنن (سیاست، به معنی مجازات)، که ویژگی‌های زیر را دارند: درست‌قولی، استحکام و پایداری رأی، تمایل به امانت و وفا و راستگویی، روگردانی از لذت‌ها و شهوات، پرهیز از میل به جانبی و خیانت و حيله‌گری و انحراف از دادگری، مبالغه‌نکردن در دوستی و دشمنی، بذل بیش‌ترین همت و تلاش برای مکافات خوبی و بدی.

۳. زاهدان که ویژگی‌هایشان از این قرار است: زیبادوستند (فعل زیبا)؛ مدح‌دوستند؛ در رویدادها شکسته‌دل نمی‌شوند؛ امور دنیایی را ناچیز و پست می‌شمرند؛ با دیگران نمی‌آمیزند و معاشرت نمی‌کنند؛ از ستم و جور می‌پرهیزند.

۴. اهل صنعت‌ها و حرفه‌ها (پیشه‌وران) که این ویژگی‌ها را دارند: زشت‌طبعی، کم‌آزاری، گذشت‌نکردن و انتقام‌گیری، گزینش سود خود در امور، مبالغه‌نکردن در دوستی و دشمنی.

د - از جهت اختلاف بلاد (خوی‌های مربوط به ساکنان سرزمین‌های مختلف)، پنج دسته ذکر می‌کند:

۱. اعراب: سخاوتمند (گشاده‌دست)، دلاور، زبان‌آور، غیور، خودگیر و گنده‌دماغ،

- حمایتگر، دارای سرشت خشن، جفاگر و بی وفا و بی باکند.
۲. ایرانیان: زیرک، خوش رأی، خوش تدبیر، نازک طبع، زودرنج، خوش مشرب و آمیزنده و بردبارند.
۳. ترکان: دلاور، سخت دل، بی وفا، نامهربان، بی باک و ستمکار هستند.
۴. هندیان: حساس، زیرک، خسیس طبع، دروغگو، خدعه گر، حيله گر و کینه توزند.
۵. رومیان: زیرک، خوش طبع، چرب دست، وفادار، امین، متغیرالحال و بسیار منفعل هستند.

#### ۵- از جهت احوال نفوس:

دسته های فراوانی هستند، مثل بزرگ منش که حکمش شبیه شجاع است و ضدش شبیه بددل (سید عبدالله انوار: ج ۱، صص ۴۰۸-۴۰۹؛ ج ۲، صص ۳۵۰-۳۵۲).

#### مطلب هفتم - اقسام انفعال ها و اخلاق نفسانی

این بحث از آن رو مطرح می شود که در منازعات، حاکم (قاضی) و طرفین دعوا همراه با عده یی حضار (در مجموع، شنوندگان در برابر حاکم) حضور دارند و برای مؤثرتر واقع شدن خطابه، ضروری است که علاوه بر شناخت اخلاق هر صنفی که در قسمت قبل ذکر آن رفت، انفعالات و انگیزش های نفسانی گوناگون شناخته شود.

مرحوم خواجه این بررسی را در چند قسم انجام می دهد:

الف - غضب؛ ب - صداقت؛ ج - خوف و حزن و حیرت نفس از تخیل ضرری که مقتضی افساد حال یا ایلام (رنجوری و دردمند شدن) در آینده باشد؛ د - شجاعت که دواعی آن فراوانی یاور و زیادت نیرو و بیزاری از ظلم و بزرگی روح و امثال آن است؛ ه - خجالت و حیا (ترس و حیرت از پیش آمدن آنچه که مقتضی نکوهش و رسوایی است)؛ و - شکر نعمت (به خدمت یا صنیعت) و کُفرانش؛ ز - شفقت و اهتمام به غیر؛ ح - حسد که ضد اهتمام به غیر است، و حاسد بر همه ی خیرات مثل حُسن و زیبایی و نیکبختی حسودی می کند و ناراحت می شود؛ ط - غیرت که به حسد نزدیک و به معنی اندوهی است که نسبت به از دست رفتن خیری و رسیدن آن به دیگری، پیدا می شود. (سید عبدالله انوار ۱۳۷۵: ج ۱،

ص ص ۴۰۴-۴۰۸؛ که عمدتاً با آرای ابن سینا در شفا مقایسه و تطبیق می‌شود).

چنانکه عنوان شد، خوی‌های مختلف و متعددی از خوی‌های نه گانه‌ی فوق منشعب می‌شود که خواننده‌ی محترم می‌تواند تفصیل آن را در متن اساس الاقتباس بخواند. اما نکته‌ی مهم در این مورد آن است که مرحوم خواجه در اینجا از غضب و شجاعت در یک تقسیم‌بندی خارج از قوای سه گانه و فضایل چهارگانه بحث کرده است که باید در آن تأمل کرد؛ در آنچه پیش از این در شرح لذت ذکر شد، نیز از عدل و جور به مفهوم دو واژه‌ی توصیف رفتاری استفاده کرده است، نه به معنای رایج آن در حکمت عملی (حد وسط و دوری از افراط و تفریط در قوای سه گانه). اما به نظر می‌رسد در آنجا نیروی غضب، شهوت و وهم (به‌جای ادراک) را در چهارچوب همان مفهوم قوای سه گانه به کار برده است.

نگارنده‌ی مقاله امیدوار است توانسته باشد به این وسیله زوایای متروکی از اندیشه‌ی سیاسی و اجتماعی خواجه را بیش از آنچه در اخلاق ناصری درج شده است، نمایانده باشد؛ **وَاللَّهُ مُوقِّعٌ لِلصَّوَابِ.**

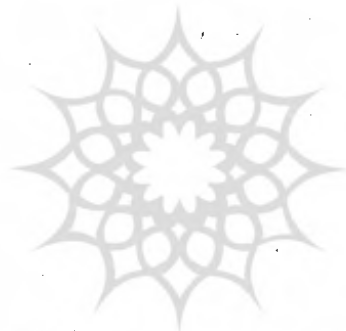
### پی‌نوشت‌ها

۱. در این سطور، علاوه بر مهارت و فن لازم در هر صناعتی، دانش مخصوص آن نیز که در هر زمانی به‌اندازه‌ی است، به‌وضوح ضروری شمرده شده است.
۲. با استنباط از تقسیم خواجه در: سید عبدالله انوار ۱۳۷۵: ج ۱، ص ۳۲۹.
۳. مفسر قوانین کلی و مبین آن قوانین و احکام کلی در صورتی جزئی و بر وجهی کلی یعنی نامتعلق به زمان و شخص خاص که فقیه یا مفتی است و این کارش فتوی نام دارد و به حاکم در دخول جزئی در تحت قانون و حکم کلی کمک می‌کند.
۴. در سطور گذشته، در واقع، «مشارکت سیاسی» در انواع نظام‌های سیاسی و نقش «مشورت» در آن به بحث گذاشته شده است. منبع اولیه‌ی بحث انواع سیاست، کتاب سیاست ارسطو است؛ و در اخلاق ناصری به‌صورت گونه‌های مدینه‌ی فاضله و غیرفاضله از آن بحث شده است (ر.ک.: ص ص ۲۸۹-۲۹۹)، که به نظر می‌رسد بیش‌تر از نظرهای فارابی الهام گرفته باشد.

### کتابنامه

- انوار، سید عبدالله ۱۳۷۵. تعلیقه بر اساس الاقتباس خواجه نصیر طوسی. ج ۱ و ۲. تهران: نشر مرکز.  
مدرس رضوی، محمد تقی. ۱۳۷۰. احوال و آثار خواجه نصیرالدین طوسی. تهران: اساطیر.  
(خواجه) نصیرالدین طوسی. ابوجعفر نصیرالدین محمد بن حسن طوسی. ۱۳۷۳. اخلاق ناصری به تصحیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری. تهران: خوارزمی.





پروفیسر شمیم شاہد گاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی

پرتال جامع علوم انسانی