

دو روایت امر سیاسی و الگوی دولت در اندیشه متفکران دوره میانه اسلامی

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۸/۱۴ - تاریخ تصویب: ۱۳۹۷/۱۲/۱۸)

حمدالله اکوانی^۱

چکیده

یکی از موضوعات قابل مطالعه در اندیشه دوره میانه اسلامی، برداشت اندیشمندان مسلمان از «امر سیاسی» است. هر برداشتی از امر سیاسی نیز متضمن تجویز گونه‌ای خاص از الگوی دولت است. این‌که نگاه اندیشمندان مسلمان به امر سیاسی چه بوده و چه تاثیری بر الگوی دولت داشته است مسئله نوشتار حاضر است. ایضاً این موضوع با ابتننا بر بررسی روایت امر سیاسی دشمن انگار در اندیشه اشمیت و اشمیت‌گرایان از یک‌سو و از طرف دیگر روایت امر سیاسی به‌مثابه سامان جامعه‌ای عاری از منازعه در آرا اندیشمندان چون آرنت و دریدا، با استفاده از روش مقایسه‌ای صورت می‌گیرد. این‌که در دو رویکرد مهم اندیشه دوره میانه اسلامی یعنی اخلاق‌نویسی فلسفی و اندرنامه‌نویسی کدام روایت امر سیاسی برجسته است و کدام الگوی دولت از آن منتج می‌شود؛ هدف این مقاله است. در روایت اخلاق‌نویسان فلسفی، امر سیاسی به‌معنای ایجاد فضایی ارگانیکی و تعالی‌گرا برای ادامه کنش برخاسته از میل درونی انسان‌ها است. «محبت» مهم‌ترین میل درونی و رکن دست‌یابی به

۱. استادیار علوم سیاسی دانشگاه یاسوج (akvani@yu.ac.ir)

چنین جامعه‌ای محسوب می‌شود. این روایت منتج به ارائه الگوی ارگانیکی دولت می‌شود. در روایت دوم که اندرزنامه‌های دوره میانه اسلامی آن را برجسته می‌سازند، زیست جهان انسان‌ها عرصه منازعه دائمی است و اوج این تعارض ساحت سیاست است. امر سیاسی در این شرایط به معنای تلاش حاکمان برای حفظ قدرت از گزند کشمکش «دیگران» است؛ کشمکشی که دائمی و پایان‌ناپذیر است. روایت دوم، الگوی ابزارانگار دولت مکانیکی را برای حفظ و بسط قدرت تجویز می‌کند.

کلیدواژه‌ها: امر سیاسی، دولت، الگوی ارگانیکی، الگوی مکانیکی، دوره میانه اسلامی.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

مقدمه و طرح مسئله

متون اخلاق فلسفی و اندرزنامه‌های دوره میانه، منابع مهمی برای فهم نگرش اندیشمندان مسلمان در مورد «امر سیاسی» و الگوی دولت هستند. در دوره میانه اسلامی در مورد امر سیاسی دو خط سیر را می‌توانیم شناسایی کنیم. مسیر دینی و مسیر عقلانی که هر دو برای برون‌رفت از بحران فراگیر جامعه مسلمانان این دغدغه را دارند که عرصه سیاست چگونه سامان یابد و کنش-گران در این عرصه چگونه عمل کنند. مسیر دینی عمدتاً در رساله‌های سیاست شرعی تجلی داشته است و هدف آن حفظ نظم سیاسی خلافت محور بوده است. چنانچه محمد ارکون توضیح می‌دهد امر سیاسی دینی به دنبال یگانه سیاسی امت بود اما ناکام بود (ارکون، ۱۳۹۵:۳۱۷). هم‌زمان با ناکامی مسیر شریعت-نامه نویسی، شاهد کوشش‌هایی در مسیر دوم هستیم که مسیر عقلانی بوده است. نمود اندیشه‌ای مسیر عقلانی دو دسته از متون هستند: یکی متون اخلاق-فلسفی و دیگر متون اندرزنامه‌ای. در متون اخلاق فلسفی، سیاست عرصه تعارض منافع قلمداد می‌شود؛ اما در نهایت از امکان شکل‌گیری جامعه‌ای اخلاقی و عاری از تعارض و همبسته سخن گفته می‌شود. در مقابل در رویکرد اندرزنامه نویسی سیاست عرصه دشمنی دائمی بازنمایی شده و امکان شکل‌گیری جامعه عاری از تعارض منتفی قلمداد می‌شود. سؤال این مقاله این است که امر سیاسی در رویکردهای «اخلاق فلسفی» و «اندرزنامه نویسی» دوره میانه اسلامی چیست و کدام الگوی دولت را برای سامان سیاسی تجویز می‌کنند؟ برای پاسخ به این پرسش، این فرض را به آزمون می‌گذاریم: «گفتمان اخلاق فلسفی سیاست و اخلاق را باهم در می‌آمیزد و قلمرو امر سیاسی را قلمرویی اخلاقی می‌داند که شامل گذر انسان‌ها به سطح محبت فراگیر است. در حالی که در رویکرد اندرزنامه نویسی امر سیاسی به‌عنوان فضای تلطیف دشمنی‌ها و حفظ قدرت حاکم است. حاصل برداشت اخلاق‌نویسان تجویز

الگوی ارگانیکی دولت است در حالی که نتیجه برداشت اندرزنانه نویسان الگوی مکانیکی دولت است». برای بحث در این باره ابتدا الگوی امر سیاسی مبتنی بر محبت از نظر اخلاق نویسان فلسفی در قرن‌های چهارم تا هفتم اسلامی را در اندیشه حکمای برجسته چون ابن مسکویه رازی و خواجه نصیرالدین طوسی بررسی کرده‌ایم و سپس الگوی امر سیاسی مبتنی بر کشمکش و دشمنی را در نوشته‌های اندرزنانه نویسان این دوره چون خواجه نظام الملک طوسی، عنصرالمعالی کیکاووس بن وشمگیر و سعدالدین وراوینی بررسی کرده‌ایم. در نهایت نیز امر سیاسی و الگوی دولت در این دو رویکرد را مقایسه نموده‌ایم.

روایت‌های امر سیاسی

امر سیاسی شیوه کنش بازیگران و نیز چارچوب یک جامعه سیاسی و الگوی دولت را مشخص می‌کند. بنابراین امر سیاسی مشخص می‌نماید که عرصه سیاست چگونه سامان یابد و کنش‌گران در این عرصه چگونه عمل کنند؟ (توانا؛ آذرکمند، ۱۳۹۳: ۲۸). از این‌رو هر نوع اندیشه در مورد جامعه سیاسی، متضمن ارائه تعریفی از امر سیاسی است. در مورد این که امر سیاسی چیست؟ دو رویکرد در اندیشه سیاسی قابل تفکیک است: رویکرد اول امر سیاسی را حاصل اجماع در عرصه عمومی می‌داند و یا حداقل تخصیص و ستیزندگی را در عرصه عمومی نفی می‌کند. هانا آرنت و ژاک دریدا چنین نگاهی به امر سیاسی دارند. دسته دوم نظریه پردازان، فضای سازنده امر سیاسی را فضای قدرت، منازعه و تخصیص می‌بینند (Muffe, 2005: 16). اشمیت و اشمیت‌گرایان با چنین تفسیری امر سیاسی را براساس فضای دشمنی دائمی تحلیل می‌کنند. کارل اشمیت از همین منظر تصریح می‌کند به دست دادن تعریف از امر سیاسی لاجرم نیازمند ارایه یک طبقه‌بندی سیاسی متمایز است: Schmit, 2007: (25). از نظر اشمیت این طبقه‌بندی در عرصه سیاست، دوگانه دوست/ دشمن

است و برای ترسیم مرزهای سیاسی ضروری است. از زاویه نگاه این دسته از متفکران هر حوزه‌ای از امور انسانی که به دوست و دشمن تقسیم شود، حوزه امر سیاسی است و هرگونه تقابل خواه دینی، اقتصادی، اخلاقی و یا دیگر تقابلات در صورتی که آن حد از قدرت داشته باشد که انسان را به دوست و دشمن دسته‌بندی کنند، تقابل سیاسی خواهند بود (Schmit, 2007a: 26). سیاست در چنین نگاهی، آوردگاهی برای تعارض حکومت‌گران از یک طرف و حکومت‌شوندگان از طرف دیگر به حساب می‌آید (آقاحسینی، ۱۳۹۵: ۳۲). از نظر اشمیت دولت به‌مثابه یک موجودیت سیاسی آگاهانه تصمیم می‌گیرد و تمایز دوست / دشمن را ایجاد می‌کند (Schmit, 2007b: 29-30). برداشت اشمیت، با الگوی مکانیکی جامعه و دولت هم‌خوانی دارد. الگوی مکانیکی قایل به قابلیت تجزیه‌پذیری امر سیاسی و دولت است. از این منظر «پدیده‌های اجتماعی» مثل جامعه و دولت پدیده‌های «مصنوع هستند». به‌عبارت دیگر سازندگانی هستند که دولت را می‌سازند (بشیریه، ۱۳۷۳: ۲۳). موجودیت‌های مکانیکی رشد ناپذیرند و از درون خود توانایی بسط و گسترش ندارند. بنابراین اراده‌ای فراتر از ساختارها برای حفظ دولت از گزند تحولات لازم است. برداشت اشمیت از امر سیاسی در تفکر نواشمیت‌گرایانی چون شانتال موفه ادامه یافته است؛ اگرچه در تحلیل نهایی الگوی دولت در نگاه نواشمیت‌گرایان با آنچه مد نظر اشمیت تفاوت دارد؛ اما از نظر وجود منازعه دائمی برای برساختن جامعه و سیاست با نگاه اشمیتی همسویی دارند. موفه که از آموزه‌های اشمیت بهره‌گرفته است نیز تعریفی منطبق با برداشت اشمیت از امر سیاسی ارائه می‌دهد و معتقد است که جامعه انسانی نه بر توافق بلکه بر تخاصم دائمی استوار است و حتی در محافظت از آزادی نیز «منازعه نقش محوری دارد» (Muffe, 1993: 36-57). در تعریف اشمیت و اشمیت‌گرایان، آنچه مهم است این است که امر سیاسی حفظ و حمایت از یک وضعیت و حذف و طرد وضعیت دیگر را پی

می‌جوید. امر سیاسی هم چنین معطوف به پذیرش «دیگری» نیست، بلکه همواره به دنبال طرد و حذف «اغیار» است. «از آنجایی که سیاست بنابر هر فهمی، امری معطوف به انسان‌هاست» (Cavarero, 2004: 61). رویکرد این دسته از اندیشمندان نگاهی بدبینانه به انسان‌ها دارد. تفکر اشمیتی طبیعتاً به دنبال جامعه-ای یک‌دست و همگن است (Babrac, 2016: 105). خاستگاه این رویکرد را در اندیشه هابز و ماکیاول می‌توان جستجو کرد. هر دو این اندیشمندان، منازعه را به مثابه ویژگی پایان‌ناپذیر طبع بشر انگاشته‌اند و کارکرد امر سیاسی و دولت از نظر آنان نیز نه حل منازعه، بلکه مدیریت منازعه به نفع قدرت حاکم است. در تقابل با این اندیشه، خط سیر دیگری را می‌توان در تاریخ اندیشه تبارشناسی کرد. در این رویکرد اگرچه زیست جهان انسان‌ها عرصه تضاد است و منافع آشتی‌ناپذیر، انسان را در منازعه دائمی نگه می‌دارد، اما این وضعیت، شرایطی طبیعی نیست و باید برای رفع آن تلاش کرد. از نظر طرفداران این رویکرد آنتاگونیسم قابل حذف است و حتی امکان تحقق جامعه‌ای عاری از تضاد و مبتنی بر دوستی انسان‌ها وجود دارد. در حالی که رویکرد پیشین از نظر هستی‌شناختی بر دو انگاری متضاد^۱ و از نظر انسان‌شناختی بر بدبینی به ذات انسان‌ها استوار است؛ رویکرد دوم ضمن نقد دو انگاری متضاد، بر رویکردی آرمانی و خوش‌بینانه به ذات انسان استوار است. امر سیاسی از این منظر مقوله‌ای است که افراد جامعه را به هم نزدیک می‌سازد. این روایت ریشه در خوانش فیلسوفان سیاسی مدرن و پسامدرن از تجربه زیسته دولت شهرهای یونان و آرا فلاسفه یونان باستان به‌ویژه ارسطو در باب دوستی دارد. یکی از مهم‌ترین مشخصه‌های این تفکر آن است که سیاست و اخلاق را باهم در

۱. Binary Opposition.

دو روایت امر سیاسی و الگوی... ۷

می‌آمیزد و قلمرو سیاسی را قلمروی اخلاقی می‌داند. امر سیاسی در این رویکرد امکان گفتگو، هم‌پذیری و اجماع دفاع را فراهم می‌آورد. آرنت از چنین منظری امر سیاسی را کنش خودانگیخته انسان‌های متکثر و برابر می‌داند که از تلاش برای معاش و رفاه آزاد گشته‌اند و انسان‌ها همدیگر را به‌عنوان موجوداتی برابر برای گفتگو و کنش جمعی به رسمیت می‌شناسند (Arendt, 1998: 176).

نقطه کانونی دیدگاه آرنت «هم‌پذیری» و «دیگرپذیری» است. در نظریه آرنت «دوستی» نقش مهمی بازی می‌کند (Nedimovic, 2007: 1). به همین دلیل آرنت به امکان دوستی انسان‌ها نه فقط در حوزه‌های خصوصی بلکه در حوزه عمومی باور دارد. او دوستی را سازنده حوزه عمومی و به‌مثابه رفتاری می‌داند که انسان‌ها را از حوزه خصوصی به حوزه عمومی وارد می‌کند (Nedimovic, 2007: 2). برخلاف اشمیت و اشمیت‌گرایان، به نظر آرنت آگاهی انسان اساساً نه در تمایز، بلکه در تعامل با دیگران معنا می‌یابد. از نظر او انسان‌ها فقط در ارتباط بین‌الذهانی می‌توانند به‌طور کامل خود را بر دیگران فاش و عیان سازند (بردشا، ۱۳۸۸: ۲۸). عقیده آرنت در این زمینه متأثر از الگوی یونان باستان است. جامعه یونان باستان از نظر او نمونه ایده‌آل تعامل انسان‌ها بود و دنیای مدرن نمونه افول ارتباط انسان‌ها. از نظر آرنت توانایی کنش انسان که در جامعه‌ی یونان باستان به‌صورت فضایی برای امر سیاسی به‌وسیله محدود کردن زحمت در محیط خصوصی فراهم شده بود در عصر مدرن دائم تحلیل رفت و جای خود را به کار و بعد به زحمت داد.

به نظر آرنت هرچه که ما از یونان باستان فاصله می‌گیریم، خود انگیختگی انسان کم‌تر و کم‌تر می‌شود و عرصه‌های دیگر حیات که قلمروی زحمت و کار هستند به مرکز فعالیت انسان پر جنب‌وجوش تبدیل شده‌اند. در یونان باستان، آدمی برابری را به برکت شهروندی کسب می‌کرد نه از جهت آدمیزادگی (آرنت، ۱۳۶۱: ۴۲-۴۱). از نظر آرنت، آنچه پولیس را می‌ساخت، نه فضا

بلکه خود ساکنان پولیس یا انسان‌ها بوده است. امر سیاسی هم در سایه ارتباط انسان‌های عضو جامعه شکل می‌گیرد نه در سایه تمایز بین آنها. از نظر او عقل انسانی فقط در صورتی کارایی برای امر سیاسی خواهد داشت که بتواند به‌خود کارکرد ارتباطی عمومی با دیگر انسان‌ها بدهد (آرنت، ۱۳۸۸: ۳۰۷).

دریدا نیز در کتاب معروف خود سیاست دوستی (۱۹۹۷)^۱ چنین نگاهی به امر سیاسی قائل است. دریدا بر ماهیت اساساً ناپایدار تقابل دوست / دشمن اشاره دارد (تقی لو، ۱۳۹۶: ۴۹). او سیاست را عرضه تضاد مطلق تلقی نمی‌کند و به‌جای طرد و نفی دشمن و تلقی «دیگری» به‌مثابه امری بیرونی، بر امکان هم‌پذیری و پذیرش دیگری در جامعه مطلوب تأکید می‌کند. امر سیاسی چنین هدفی را تحقق می‌بخشد؛ دیگری می‌تواند «خود خویشتن» را داشته باشد، اما در ارتباط با «غیر» هم چون دوست بر مرزهای دشمنی فائق آید. این «دیگری» بر مدار شعار اصلی رویکرد ابتکاری دریدا موسوم به واسازی می‌چرخد: «هر دیگری، کاملاً دیگری است». منظور دریدا از چنین عبارتی رد تلقی «دیگری» به‌مثابه «ابزار» هویت‌سازی یا «بیرون‌سازنده»^۲ در نگرش اشمیت‌گرایان است. تأکید دریدا بر پذیرش دیگری به‌مثابه دوست بدون تقلیل و عاری از کنش ابزاری است. این تلقی از دیگری است که می‌تواند مرزهای دشمنی را کم‌رنگ و دوستی را تقویت کند. از این رو به‌جای دشمنی، در آموزه دریدایی «دوستی در مرکز و محور سیاست قرار دارد» (Derrida, 1997: 3) و «دوستی و طرز تلقی از آن، شیوه و جهت سیاست‌ورزی را تعیین می‌کند» (مرتضوی، ۱۳۹۴: ۱۵۸). در این رویکرد «امر سیاسی نه حفظ و حمایت چیزها، بلکه تحرک، پویایی و نوآفرینی است که فقط توسط کنش خلاق و آزادانه امکانپذیر

۱. The Politics of Friendship.

۲. Constructive outside.

است» (آرنت، ۱۳۸۸: ۲۵۱-۲۵۲). روایت این دسته از اندیشمندان منتج به تنویریه کردن الگوی ارگانیکی دولت می‌شود. در الگوی دولت ارگانیکی، انسان، جامعه و دولت اجزا یک کلیت همبسته هستند. ارگانسیم یک غایت و هدف دارد و در درون خود پویا و متحول است و برای رسیدن به غایت به کمک خارجی نیاز ندارد (بشیریه، ۱۳۷۳: ۲۹). از این رو شکل‌گیری و ادامه حیات دولت به‌عنوان عنصر مهم ارگانسیم اجتماعی، متکی به اراده یک کارگزار واحد نیست. ارگانسیم دولت طبیعی و «خودگردان» است و تا بدان‌جا که می‌باید پیش می‌رود.

۱. روایت‌های امر سیاسی و الگوی دولت در اندیشه دوره میانه اسلامی

مفاهیم، گزاره‌ها و استدلال‌های انسان‌شناختی، هستی‌شناختی و جامعه‌شناختی در متون مختلف دوره میانه اسلامی وجود دارد که ماهیت و ذات سیاست را مورد بحث قرار داده‌اند و معنای امر سیاسی از آن‌ها استخراج می‌شود. در این زمینه دو روایت از امر سیاسی را در اندیشه دوره میانه اسلامی می‌توان مطرح نمود. یکی از این روایت‌ها از آبشخور فکری تفکر یونانی تغذیه می‌کند و دیگری از آموزه‌های ایرانشهری در تحلیل امر سیاسی بهره می‌گیرد. روایت اول با نگاه خوش‌بینانه زیست جهان انسان‌ها را دستخوش تفاوت‌ها و تعارض‌ها می‌داند و امر سیاسی را نیز کنش معطوف به شکل‌دهی جامعه‌ای عاری از تعارض می‌داند. در این رویکرد جامعه و سیاست به‌مثابه یک ارگانسیم مورد توجه قرار گرفته است و شکل‌گیری دولت نیز متکی به نیروهای طبیعی است که به شکل خود سازمان‌ده در همه ساحت‌های زندگی انسان‌ها نهفته است. این رویکرد که متأثر از آموزه‌های متفکران یونانی به‌ویژه ارسطو است را امر سیاسی مبتنی بر هم‌پذیری نام نهاده‌ایم. نویسندگان اخلاق فلسفی به این الگو توجه کرده‌اند. در مقابل رویکرد دیگری قابل‌شناسایی است که زیست جهان انسان‌ها را عرصه تعارض دائمی و غیر قابل حذف می‌داند. این رویکرد که به

دقایق اصلی تفکر ایران‌شهری نزدیکی دارد، در سنت اندرزنامه نویسی دوره میانه اسلامی برجسته است. در این رویکرد الگوی سامان سیاسی خصلتی مکانیکی دارد. اراده کارگزاران خارجی در ساخت و تداوم دولت نقش حیاتی دارد. دولت نیز نه نیرویی طبیعی بلکه ابزاری بر ساخته برای حفظ قدرت است.

۱-۱. رساله‌های اخلاق فلسفی؛ امر سیاسی، جامعه‌عاری از تعارض و الگوی دولت ارگانیکی

رساله‌های اخلاق فلسفی دوره میانه اسلامی دارای مبانی عرفی هستند و سیاست را از جنبه غیرالهی و غیر شرعی‌اش بررسی می‌کنند. در دوره مورد بحث تهذیب الاخلاق و اخلاق ناصری مهم‌ترین نمود این رویکرد است. این آثار بر طبق سنتی ارسطویی و مشایی نوشته شده و اقتباس از فارابی در آن‌ها آشکارا مشهود است. کتاب اخلاق نیکوماخوس ارسطو به‌ویژه در این زمینه تأثیر فراوانی بر نظریه اخلاقی حکمای مسلمان در این دوره، به‌ویژه حکمای مشایی، داشته است (بستانی، ۱۳۹۵: ۶۶). سنت ارسطویی که در آراء حکمای اسلامی تداوم یافته در نهایت به‌دنبال جامعه‌ای اخلاقی و عاری از تعارض است. رویکرد اخلاق فلسفی دوره میانه اسلامی نیز تلاش می‌نماید که «مرزهای سیاسی زمخت، ضخیم و ناخوشایند به مرزهای سیاسی خوشایند، ملایم و قابل قبول تبدیل شوند» (آقا حسینی، ۱۳۹۵: ۳۴). از این‌رو اخلاق‌نویسان فلسفی دوره میانه اسلامی در زمانه‌ای که منازعات مذهبی در دنیای اسلام در اوج است رویکردی فرامذهبی اتخاذ کرده‌اند. به‌عنوان مثال چنان‌چه محمد ارکون گفته مسکویه رازی که در صدر حکمای این دوره است ملاحظه هیچ‌یک از فرقه‌های مبارز شیعی یا احزاب قدرتمند سنی را نکرده و «خود را به نگره فکری اخلاقی- سیاسی ملزم می‌دید و نه به وسوسه‌های گفتمان باطنی گنوسی تن می‌داد نه به‌ضرورت دفاع از وحی» (ارکون، ۱۳۹۵: ۳۰۱). خواجه نصیرالدین طوسی نیز برخلاف نوشته‌های کلامی که خود در صفحات نخستین اخلاق ناصری بدان

معترف است، تأکید می‌کند که کتاب اخلاق، مرام‌نامه یا اصول عقاید هیچ مذهب یا مکتب دینی نیست. نویسندگان اخلاق فلسفی در تقریر آثار خود، همه نوع از حاکمان و جوامع و ملت‌ها را در نظر داشته‌اند و آثار آنها به‌ویژه باب سیاست مُدن آن، می‌تواند در هر جامعه‌ای مخاطب و خواننده داشته باشد، نه صرفاً مختص یک شیعه است، نه مختص حتی یک مسلمان. جامعه موردنظر اخلاق‌نویسان فلسفی نیز جامعه‌ای است که در آن انسان‌ها نه از سر اجبار، بلکه با میل درونی به‌شکل آزاد و برابر با دیگر اعضای جامعه زندگی کنند. بر همین اساس الگوی امر سیاسی در اخلاق فلسفی دوره میانه را در آراء حکمای برجسته این دوره چون ابن مسکویه رازی و خواجه نصیرالدین طوسی می‌توان الگوی امر سیاسی عاری از تضاد معرفی کرد. این الگو، دولت را برآمده از مسیر طبیعی زندگی انسان می‌داند.

۱-۱-۱. مسکویه رازی

مسکویه رازی همانند ارسطو به هستی می‌نگرد. از نظر او جوهر هستی ثابت و خودبسنده است و «موضوع یا ذاتی است که صفات به آن حمل می‌شود، اما خود به‌هیچ موضوع یا ذات دیگری حمل نمی‌شود» (ارکون، ۱۳۹۵: ۴۰۰). جوهر هستی بالقوه اما فرارونده و در مسیر فعلیت است و برای تبدیل از قوه به فعل لاجرم در صیوروت است؛ چرا که «طبیعت منظم و عاقل همواره به «تحقق هدف برتر» میل دارد» (ارکون، ۱۳۹۵: ۴۰۲). انسان نیز جزئی از همین نظام هستی است و به‌رغم جوهر ثابت، در مسیر کمال است و به درجات متفاوتی از کمال دست می‌یابد. از این‌رو انسان‌ها با هم تفاوت دارند؛ اما این تفاوت انسان‌ها نه ذاتی و جوهری است بلکه در توانایی‌های «مابعد ذاتی» و در صیوروت رخ می‌دهد. از نظر مسکویه رازی انسان‌ها می‌توانند به کمال برسند و در این مسیر برخی از انسان‌ها به مراحل برتری از کمال می‌رسند. او در همین زمینه تأکید می‌کند که «به‌همین معناست که کسی را آن‌گاه انسان‌تر از کس

دیگر می‌نامیم که این معنا در او آشکارتر و روشن‌تر باشد... این معنا همان است که گاه نفس ناطقه و گاه قوه عاقله و گاه قوه ممیزه خوانده می‌شود» (مسکویه رازی، ۱۳۸۸: ۳۴).

مسکویه با طرح این که انسان دارای مجموعه‌ای از امیال درونی متعارض است، انسان را از این نظر که «مربک از طبایع متضاد است و هر میلی در او مخالف میلی دیگر است» (مسکویه رازی، ۱۳۸۱: ۱۸۴) دارای اشتراک ذات اما از این نظر که کدام میل در یک انسان برجسته باشد انسان‌ها را دارای تفاوت می‌داند؛ بنابراین نگاه مسکویه به ذات انسان مثبت است؛ بدین معنا که اگرچه امیال متعارضی در انسان وجود دارد و برخی از این امیال می‌توانند مولد رفتارهای ناپسند باشند؛ اما این رفتارها در سرشت انسان ریشه ندارند. آنچه ترکیب نهایی رفتار انسانی را مشخص می‌کند آموزش و تربیت است. مسکویه رازی از این زاویه سرنوشت انسان را محتوم و غیرقابل تغییر نمی‌داند. او نقش جامعه و محیط را در شکل‌گیری رفتار انسان‌ها و جامعه‌پذیر کردن انسان‌ها برای حرکت در مسیر آرمان‌شهر مهم می‌داند. او در مقدمه تہذیب الاخلاق تأکید می‌کند که «یافتن این خوی‌های نیکو از صناعت و یاد گرفتن و تربیت تعلیمی باشد» (مسکویه رازی، ۱۳۸۱: ۴). از این رو مسکویه نقش محیط، تربیت و آموزش را در شکل‌گیری رفتار انسان‌ها مهم می‌داند. از نظر او این تأثیرگذاری به حدی است که می‌تواند وجه شرور انسان را در رفتار او ثابت و غیرقابل تغییر کند (مسکویه رازی، ۱۳۸۱: ۱۸۱-۱۸۲).

به همین دلیل زیست جهان انسان‌ها عرضه تضاد است اما این تضاد قابل کنترل است. انسان به شکل طبیعی میل به صعود در مسیر جامعه‌ای عاری از منازعه دارد؛ بنابراین او مکانیسم حل منازعه را در درون خود انسان‌ها جستجو می‌کند و آن را امری طبیعی می‌داند. این ویژگی ذاتی انسان‌ها که کارویژه آن حرکت انسان‌ها به سمت اجتماع است، میل طبیعی انسان‌ها به الفت و انس است. انس

از نظر مسکویه «به‌عنوان صفت ذاتی انسان، ارزشی است که باید از آن محافظت کرد و در اعتلای آن کوشید» (مسکویه رازی، ۱۳۸۱: ۱۳۸). همین ویژگی انسان نیز مولد یکی از مهم‌ترین رفتارهای انسان یعنی محبت به دیگران است. کارویژه محبت حرکت انسان‌ها به سمت جامعه عاری از منازعه است. محبت از نظر مسکویه بسیار مهم‌تر از دوستی است. از نظر او محبت درونی‌ترین میل انسان به هم‌نوع است؛ در حالی که دوستی یکی از تجلیات محبت است. از منظر مسکویه محبت از ساحت زندگی خصوصی خارج می‌شود و به ساحت عمومی و سیاسی وارد می‌شود و نظم اجتماعی را به ارمغان می‌آورد. دولت نیز جزئی از همین فرایند است. به عبارت دیگر دولت نه جریانی مکانیکی که بر ساخته یک کارگزار مشخص و بیرونی است؛ بلکه بخشی از ارگانیسم اجتماعی است که سراسر جامعه را در بر می‌گیرد. به همین دلیل حوزه‌های سه‌گانه خصوصی، عمومی و سیاسی دارای عنصر اجتماعی واحد یعنی محبت هستند. از منظر مسکویه، محبت شریف‌ترین غایات اهل مدینه است که اجزای ارگانیسم را به همدیگر پیوند می‌دهد. در صورتی که محبت بر اهل مدینه حاکم شود، هر یک از افراد برای دیگری همانند آن چیزی را می‌خواهد که برای نفس خود می‌خواهد؛ پس قوای کثیر یکی می‌شود و اندیشه درس و کار ثواب برای افراد آسان می‌شود، امنیت برقرار می‌شود، شهرها آباد می‌گردد و شادی و نشاط بر جامعه حاکم می‌شود (مسکویه رازی، ۱۳۸۱: ۱۷).

مسکویه بر اساس دو متغیر «محبت» و «تضاد» جوامع را دسته‌بندی کرده است: جامعه مبتنی بر محبت؛ جامعه مبتنی بر عدالت و جامعه مبتنی بر ظلم (ابراهیم‌پور؛ پیش‌قدم، ۱۳۹۴: ۱۱۹). نوع اول از این جوامع سه‌گانه دارای کم‌ترین منازعه و بیشتر سطح انسجام ارگانیکی است. جامعه مبتنی بر ظلم نیز دارای بیشترین سطح منازعه و بیشترین وجه مکانیکی است. از منظر مسکویه جامعه مبتنی بر محبت یک جامعه طبیعی و متناسب با فطرت انسانی است و

غلبه محبت، موجب شکل‌گیری اجتماعات پایدار می‌شود و غلبه این نوع محبت بیشترین نظم و انسجام اجتماعی را به دنبال دارد (ابراهیم پور؛ پیش‌قدم، ۱۳۹۴: ۱۲۰). کارویژه امر سیاسی رسیدن به چنین مدینه‌ای است. در این جامعه غایت نیز نه صرفاً حل منازعه، بلکه هم‌پذیری کامل است. او «خود» را نیازمند «دیگری» می‌داند و تأکید می‌کند «هر فردی به یاری دیگران به کمال انسانی و سعادت‌ها... دست خواهد یافت. به همین دلیل است که افراد انسانی باید به یکدیگر محبت بورزند؛ زیرا هریک از آنان کمال خود را در دیگری خواهد یافت» (مسکویه رازی، ۱۳۸۱: ۱۴-۵). او هم‌پذیری را اصلی بین فرهنگی و مسیر معقول همه جوامع انسانی می‌داند و معتقد است عقل‌های همه ملت‌ها راه یگانه‌ای می‌پیمایند که با گوناگونی کشورها و گذشت زمان، دستخوش دگرگونی نمی‌شوند (مسکویه رازی، ۱۳۸۹).

هدف همه اجزاء نظام اجتماعی که دولت نیز جزئی از آن است، از نظر مسکویه همین هم‌پذیری و اعتلای مؤانست و الفت بین مردم است. در چنین جامعه‌ای مردمان برای تجربه دوستی و عشق زیست می‌کنند نه این‌که عشق و دوستی از لوازم ادامه حیات باشد (امیرمحلّاتی، ۱۳۹۶: ۹۵). امر سیاسی نیز کارکردی جز ارتقای محبت و مشتقات آن چون دوستی به منتهای خود ندارد. کارکرد دولت در اندیشه سیاسی مسکویه، که البته در راس آن یک فرد است و از وی با نام‌های مختلفی نظیر «پادشاه»، «امام» و... یاد می‌شود، در وضعیت مطلوب نیز ایجاد همین الفت بین شهروندان است (مسکویه رازی، ۱۳۸۱: ۱۲۴). کارکرد سایر اجزا ارگانیکم چون خرده سیستم‌های فرهنگی، آیین‌ها و مناسک اسلامی نیز در رویکرد اخلاق فلسفی مسکویه رازی همین تقویت محبت بین انسان‌هاست (مسکویه رازی، ۱۳۸۱: ۱۴۰-۱).

بر اساس نظر مسکویه، محبت هم‌چون سیمان اجتماعی ارگانیکم و متکی به رابطه‌ای چند سویه است. حکومت و مردم هر دو برای زیست جهان آرمانی خود

به محبت نیاز دارند. مشروعیت قدرت نیز به توانایی در رفع تعارضها و تضادها از رهگذر بنای محبت متکی است. از این رو وظیفه دولت فراتر از اجرای احکام اسلامی و اجرای عدالت، نهادینه کردن انس و محبت است. مسکویه رازی جامعه آرمانی خود را جامعه‌ای می‌داند که در آن محبت در دو سطح بازتولید و منتشر شود. محبت در سطح افقی که مولد دوستی همه مردم با همدیگر است و محبت عمودی که مقوم دوستی حکومت با مردم است. این دو نوع محبت در ارتباط ارگانیکی با همدیگر هستند. نکته مهم آن است که محبت در پایین هرم جامعه اهمیتی بیشتر از انواع محبت دارد. این نوع محبت سرمایه اجتماعی حاکم محسوب می‌شود و بدون آن سامان اجتماعی شکل نمی‌گیرد. طبیعی است چنین شرایط آرمانی مشروط به بسترهایی است و از نظر مسکویه «پیش‌نیاز چنین وضعیتی توافق و سازگاری میان همگان است» (ارکون، ۱۳۹۴: ۵۲۸). از این رو سیاست در نظر مسکویه عرصه تضادها و تعارضهاست، اما امر سیاسی حل این تعارضها برای تحقق جامعه‌ای هم‌ساز را محقق می‌سازد. دولت اجرای این کارویژه را برعهده دارد. او تأکید می‌کند «حکومت مرکزی باید با همه نگره‌های عقیدتی تندروانه که همگی برآمده از جهل و هواپرستی‌اند، به جنگ برخیزد» (ارکون، ۱۳۹۴: ۵۲۸). مسکویه در این زمینه نقش دوستی مذاهب را بسیار مهم می‌داند و با وجود آن که در عصر منازعات مذهبی می‌زیست و خود نیز فردی دارای گرایش مذهبی مشخص است، به وحدت متعالی ادیان باور دارد. از نظر او ادیان و مذاهب بیانی از واقعیت واحد هستند. او حتی عضدالدوله دیلمی را به دلیل مرمت اماکن مذهبی یهودی و مسیحی می‌ستاید (مسکویه رازی، ۱۳۸۹: ۴۰۸). از نظر مسکویه چنین مدینه‌ای که عاری از هرگونه تعارض باشد نه تنها امکان‌پذیر است، بلکه وضع طبیعی انسان نیز بر همین اساس استوار بوده است. از نظر او وضعیت تعارض، امری استثنا است که باید از آن عبور شود و به وضعیت طبیعی که

همان جامعه مبتنی بر محبت و عاری از تعارض است دست یازید.

۲-۱-۱. خواجه نصیرالدین طوسی

همانند مسکویه رازی، بسیاری از برداشت‌های هستی‌شناختی و انسان‌شناختی خواجه نصیرالدین طوسی و تفکر او در اموری هم‌چون مدنی بالطبع بودن انسان‌ها، انواع و اقسام مدینه‌ها، رئیس اول و کارویژه‌های امر سیاسی و ... بی‌شک امتداد اندیشه یونانی و الگوبرداری از کار فارابی در کتاب آراء اهل مدینه فاضله است. خواندن متون مربوط به مدینه فاضله و مدینه‌های غیرفاضله آشکارا نشان از چنین الگوبرداری دارد (محمودی؛ الهی، ۱۳۸۹: ۷۸). اندیشه خواجه مبتنی بر انسان‌شناختی و هستی‌شناختی رئالیستی است. یکی از مؤلفه‌های رئالیستی در اخلاق ناصری، این است که طبیعت انسان‌ها دارای دو وجه خیر و شر است که هر دو بالقوه در انسان‌ها وجود دارد. انسان در بسیاری از امیال جز در قوه «نطق» با دیگر حیوانات مشترک است (طوسی، ۱۳۸۷: ۱۲۲). تفاوت انسان نیز در این است که کدام یک از دو وجه خیر و شر در میل نهایی او برجسته است. از این‌رو زیست جهان انسان‌ها عرصه تعارض دو دسته امیال متعارض خیر و شر است و «طبیعت بعضی مردم اقتضای خیر می‌کند... و ایشان اندک‌اند و طبیعت بعضی اقتضای شر می‌کند و ایشان بسیارند...» (طوسی، ۱۳۸۷: ۱۷۰). چنین وضعیتی در حوزه عمومی نیز تداوم و نمود دارد و از یک طرف تمایل به خیر و از طرف دیگر تمایل به شر منشأ نزاع اجتماعی می‌شود. بخشی از امیال منشأ حرکت انسان‌ها برای تأمین منافع («و سبب وقوف و انحطاط آن، رغبت قوم در مقتضیات، مانند اموال و کرامات بوده... هر آینه ضعفای عقول بدان رغبت نمایند و از مخالفت سیرت ایشان به دیگران سرایت کند (طوسی، ۳۰۴-۳۰۳: ۱۳۸۷). از این‌رو امیال و به تبع آن منافع باهم تعارض پیدا می‌کند؛ بنابراین ساحت جامعه نیز به‌طور بالقوه عرصه نزاع امیال هست. برخی از امیال به سمت وسوی تعارض و استیلا برای تحقق منافع «خود»

و طرد «دیگری» میل دارد و برخی در سیوروت برای تحقق جامعه عاری از تعارض و تضاد هستند.

خواجه همانند مسکویه رازی و حکمای یونانی نقش اراده انسانی را در حرکت به سمت حل تعارض بسیار مهم می‌داند و نقش تربیت از دوران کودکی برای تقویت وجه خیر در رفتار انسانی و شکل‌دهی اجتماعی با فضیلت مهم می‌داند (طوسی، ۱۳۸۷: ۲۲۴). امر سیاسی از همین نظر و برای حل منازعه اهمیت و ضرورت می‌یابد. دولت نیز بخشی از ارگانسیم است. ضرورت وجود حکومت هم نتیجه همین منازعه است و کارویژه امر سیاسی در چنین شرایطی حل منازعه است. انسان‌ها نیازمند حکومتی هستند که در بین آن‌ها داوری کند و نگذارد اختلافات آن‌ها به تعارض و جنگ فیزیکی منجر شود. خواجه این وضعیت را در قالب عبارات زیر بیان کرده است:

چون دواعی افعال مردمان مختلف است و توجه حرکات ایشان به نمایات متنوع، مثلاً قصد یکی به تحصیل لذتی و قصد دیگری به اقتضای کرامتی، اگر ایشان را با طبایع ایشان گذراند. تعاون ایشان صورت نیندد، چه متغلب همه را بنده خود گرداند و حریص همه مقتضیات خود را خواهد و چون تنازع در میان افتد به افتا و افساد یکدیگر مشغول شوند، پس بالضروره نوعی از تدبیر باید که هریکی را به منزلتی که مستحق آن باشد، تابع گرداند و به حق خویش برساند و دست هریکی از تعدی و تصرف در حقوق دیگران کوتاه کند و به شغلی که متکفل آن بود از امور تعاون مشغول کند (طوسی، ۱۳۸۷: ۲۵۲).

امر سیاسی در چنین شرایطی اهمیت دارد و از نظر خواجه شامل دو چیز است «یکی تألف اولیا و دیگر تنازع اعدا» (طوسی، ۱۳۸۷: ۳۰۴). امر سیاسی از نظر خواجه تحقق همین دو کنش برای دستیابی به ثبات مدنی است. خواجه از پنج عامل که در کاهش تعارض، تحقق جامعه همبسته و ثبات اجتماعی مؤثرند نام می‌برد: «محبت، صداقت، عدالت، حاکم و قانون». او در میان همه این عوامل،

اولی را منزلتی برتر می‌بخشد و دلیل آن را هم چون مسکویه رازی تناسب محبت با وضع طبیعی انسان می‌داند. محبت نقش عنصر قوام‌بخش جامعه را ایفا می‌کند و سایر متغیرها ابزاری برای حرکت این دو مؤلفه هستند. او نقش محبت را از نقش سایر مؤلفه‌ها حتی عدالت مهم‌تر می‌داند بدین دلیل که «عدالت مقتضی اتحادی است صناعی و محبت مقتضی اتحادی طبیعی و صناعی به نسبت با طبیعی مانند قشری باشد و صنعت مقتدی بود به طبیعت» (طوسی، ۱۳۸۷: ۲۵۹-۲۵۸). خواجه نصیرالدین طوسی در بیانی که به‌وضوح متفاوت از متون اندرزنانه‌ای است، مدل دولت ارگانیکی را تئوریزه می‌کند و هدف و کارکرد دولت را تکمیل خلق و تشکیل آرمان‌شهر عاری را سلسله مراتب قدرت می‌داند. او با تقسیم سیاست به دو دسته فاضله و ناقصه، اولی را مبتنی بر محبت در سطوح مختلف و هدف آن را تکمیل خلق و همبستگی در سطوح مختلف و دومی را مبتنی بر تغلب و به تعبیر او استعباد خلق می‌داند (طوسی، ۱۳۸۷: ۳۰۱). او با تأکید بر این که محبت، سیاست تغلب را تبدیل به سیاست محبت می‌کند و قوام جامعه را نیز در پی دارد در مورد اهمیت محبت با استناد به نظر «قدمای حکما در تعظیم شأن محبت» چنین می‌نویسد:

قوام همه موجودات به سبب محبت است و هیچ موجودی از محبتی خالی نتواند بود، چنان‌که از وجودی و وحدتی خالی نتواند بود، الا آن که محبت را مراتب باشد و به سبب ترتب آن، موجودات در مراتب نقصان و کمال مترتب باشند و چنان‌که محبت مقتضی قوام و کمال است، غلبه، مقتضی فساد و نقصان باشد و طریان آن بر موجودات به حسب نقصان هر صنفی تواند بود و این قوم را اصحاب محبت و غلبه خوانند و دیگر حکما هر چند بر این مذهب اقرار نموده‌اند، اما به فضیلت محبت اقرار کرده‌اند و سریان عشق در جملگی کائنات شرح داده (طوسی، ۱۳۸۷: ۲۵۹)

از نظر خواجه «ظهور هرگونه کم و کاستی در زمینه محبت، باعث زوال عدالت

و پیدایش فساد و تبدیل ملوکیت به ریاست تغلبی می‌گردد» (اخوان کاظمی، ۱۳۸۸: ۱۰۲). پس از محبت، عدالت ابزار جلوگیری از سیاست تغلب و منازعه است. عدالت در فقدان محبت زاده می‌شود؛ چون اگر محبت بین مردم منتشر گردد، نیاز به عدالت منتفی می‌شود و احتیاج به عدالت نیز از نبود محبت است و به همین خاطر، فضیلت محبت از فضیلت عدالت بالاتر است و محبت بیش از عدالت و انصاف، وحدت اجتماعی در ارگانسیم را می‌سازد. بنابراین عدالت نمی‌تواند کارکرد ثبات‌آفرین محبت را داشته باشد و وحدت و همدلی که از محبت ایجاد می‌شود بسیار پایدارتر از کنش مبتنی بر عدالت است؛ زیرا مولد کنش تفاهمی در همه ساحت‌های جامعه است و بسط دهنده حکومت حاکم و حافظ آن خواهد بود. خواجه در این باره می‌گوید:

پس معلوم شد که احتیاج به عدالت که اکمل فضایل آن است در باب محافظت نظام نوع از جهت فقدان محبت است؛ چه، اگر محبت میان اشخاص حاصل بودی به انصاف و انتصاف احتیاج نیفتادی... و تنصیف از لواحق تکثر باشد و محبت از اسباب اتحاد. پس بدین وجوه، فضیلت محبت بر عدالت معلوم شد (طوسی، ۱۳۸۷: ۲۵۹).

خواجه با نگاهی ارگانیکی، سه گانه دولت، رعیت و محبت را به هم پیوند می‌زند و دوام حکومت را به رابطه «محبت‌آمیز» پادشاه با رعیت و رعیت با هم می‌داند و عقیده دارد که این محبت سبب نزدیکی پادشاه و زیردستان و البته احساس مسئولیت بیشتر هر دو نسبت به هم خواهد شد و این خود در بسط و توسعه ساخت سیاسی حکومت به مثابه یک ارگانسیم مؤثر خواهد بود. اما او گونه‌ای از محبت را شرط جامعه همبسته و عاری از تعارض می‌داند که مبتنی بر کنش تفاهمی باشد نه کنش ابزارری و مبتنی بر منافع. او در این زمینه رابطه محبت پدر و فرزندی را به عنوان مثال ذکر می‌کند و به حاکمان توصیه می‌کند که اگر به دنبال نظام سیاسی پایدار هستند این الگو از محبت را در جامعه نهادینه کنند.

خواجه تأکید می‌کند که:

باید که محبت ملک رعیت را محبتی بود ابوی و محبت رعیت را به نومی و محبت رعیت با یکدیگر اخوی تا شرایط نظام میان ایشان محفوظ بماند و مراد از این نسبت آن است که ملک با رعیت در شفقت و تحن و تعهد و تطف و تربیت و تطف و طلب و تبجیل و تعظیم او به پسران عاقل و در اکرام و احسان با یکدیگر به برادران موافق اقتدا کنند تا عدالت به توفیت خط و حق هر یک قیام نموده باشد و نظام و ثبات یابد (طوسی، ۱۳۸۷: ۲۶۹).

از این رو امر سیاسی در اندیشه خواجه، حذف منازعه از طریق تعمیق محبت بین اعضای جامعه است. از نظر او در چنین شرایطی، دولت و جامعه به‌مثابه ارگانسیم از ثبات و پویایی برخوردار می‌شود.

۲-۱. اندرزنامه نویسی؛ دو انگاری دوست/ دشمن و الگوی مکانیکی دولت

رهیافت اندرزنامه نویسی خاستگاهی ایرانی دارد و در بسیاری از اندرزنامه‌ها می‌توان اثری از اندیشه سیاسی و فرهنگی ایرانی یافت و جالب است که نوشتن اندرزنامه‌های سیاسی در طول تاریخ تمدن ایرانی اسلامی تداوم داشته و از ایران باستان تا دوران اسلامی و تا پایان دوران قاجار دنبال شده است (کاوندی و دیگران، ۱۳۹۶: ۱۳۵). از نظر محتوا اندرزنامه نویسی همیشه وجه بارز سیاسی داشته است. تلقی از سیاست در اندرزنامه‌های دوره میانه اسلامی، همانند اندرزنامه‌های دوره ایران باستان با آن‌چه در رساله‌های اخلاق فلسفی دیده شده متفاوت است. همانند رساله‌های اخلاق فلسفی متون اندرزنامه‌ای دوره میانه اسلامی، سیاست را سپهری مستقل و خودبنیاد تلقی می‌کنند. هم‌چنین سیاست را اساساً غیردینی و «سکولار» قلمداد می‌کنند؛ حوزه‌ای که باید به‌وسیله دین تنظیم و هدایت شود اما بخشی از آن نیست (کرون، ۱۳۸۹: ۲۵۸)؛ اما برخلاف اخلاق‌نویسان فلسفی، نویسندگان اندرزنامه‌ها عمدتاً دارای موضع ایدئولوژیک خاص هستند و با نگاهی جانب‌دارانه آموزه‌های خود را مطرح می‌کنند. سیاست

در نگاه اندرزنامه نویسان با چارچوب‌های واقع‌گرایانه قابل بررسی است. از نظر اندرزنامه نویسان سیاست عرصه ناامنی، منازعه برای قدرت و تضاد دائمی است و امر سیاسی نیز بر همین مبنا مجموعه‌ای از کنش‌ها و روش‌ها برای تغییر موازنه به نفع ساختار قدرت حاکم است. از این رو الگوی امر سیاسی در اندرزنامه‌های دوره میانه را می‌توان الگوی امر سیاسی مبتنی بر کشمکش دائمی معرفی کرد. دولت در چنین تفکری، نه بخشی از جامعه بلکه عنصری مجزا و ورای جامعه است. بارزترین متونی که چنین روایتی از امر سیاسی دارند سیرالملوک خواجه نظام‌الملک، قابوس‌نامه عنصرالمعالی کیکاووس بن وشمگیر و مرزبان‌نامه سعدالدین وراوینی است.

۱-۲-۱. خواجه نظام‌الملک

سیاست‌نامه یا سیرالملوک (۶۷۳ ه.ق) خواجه نظام‌الملک را می‌توان از نظر نوع برداشت از امر سیاسی واقع‌گرایانه‌ترین متن دوره میانه اسلامی دانست. نظام هستی در این متن مبتنی بر دوانگاری متضاد است. هستی از منظر خواجه نظام-الملک اساساً عرصه منازعه بین دو گفتمان خیر و شر است (سیرالملوک، ۱۳۸۹: ۱۳۳-۱۶۵). انسان‌شناسی سیرالملوک نیز بازتاب همین نگاه بدبینانه به هستی است. تأکید بر سرشت بالذات خطرناک انسان از اصول چنین رویکردی است. در سیرالملوک انسان‌ها غیرقابل اعتماد توصیف شده‌اند (قاسمی، ۱۳۸۵). گزاره‌های خواجه در مورد رعیت اگرچه بسیار کم هستند؛ اما اغلب حالتی سلیبی دارند. مثلاً به پادشاه دستور می‌دهد سخنان رعیت را نپذیرد و آن‌ها را زیاد به خود نزدیک نکن. از نظر نویسنده سیرالملوک حرف رعیت را نباید گوش داد، چراکه تعدادشان زیاد است و همه دارای غرض می‌باشند (اسلامی؛ خواجه سروی، ۱۳۹۲: ۴۵) و به دنبال منافع و امیال خود هستند (خواجه نظام‌الملک، ۱۳۸۹: ۲۷). در متن سیرالملوک، توده مردم به‌طور مداوم با واژگان دارای ارزش منفی بازنمایی می‌شوند. «حریص بر طاعت»، «ترسنده از پادشاه» (خواجه

نظام الملک، ۱۳۸۹: ۷۵)، «موجد خلل‌های بزرگ»، «اهل ستر»، «ناقص العقل»، «رنج و محنت‌زا» (خواجه نظام الملک، ۱۳۸۹: ۲۱۷)، برخی از ویژگی‌های انسان از نظر خواجه است. محصول چنین بازنمایی نیز از یک‌سو بدسرشتی ذاتی انسان‌ها و از طرف دیگر عدم امکان اعتماد به انسان‌هاست. بنابراین ساحت زندگی به‌ویژه در عرصه سیاسی عرصه بی‌اعتمادی و در نهایت تضاد دائمی میان انسان‌ها برای استیلا بر دیگران است. در اندیشه خواجه نظام-الملک، میان عوام و خواص تضاد دائمی وجود دارد و متعلق به زیست جهان‌های متفاوت‌اند. خواص باهوش و عاقل‌اند و در مقابل عوام نادان و فاقد توانایی‌های عقلانی. ساحت سیاست نیز عرصه تعارض و چالش دائمی میان همین انسان‌هاست. افزون بر تضاد منافع مادی، مهم‌ترین محور تضاد در زیست جهان انسان‌ها از نظر خواجه تضاد باورهاست. خواجه در بیش از یک‌چهارم کتاب سیاست‌نامه به تحلیل این تنش و تضاد پرداخته است (طباطبائی، ۱۳۶۷: ۵۹، اخوان کاظمی، ۱۳۸۰: ۲۰) از این‌رو از نظر او جامعه عرصه دشمنی بی‌پایان است و پادشاه باید هوشیار باشد و با همه ابزارها منازعه را مدیریت نماید.

امر سیاسی در این شرایط «کنشی مبتنی بر قدرت برای حفظ قدرت بدون ملاحظات اخلاقی است» (توانا؛ آذرکمند، ۱۳۹۳: ۳۰). دغدغه امر سیاسی در چنین روایتی رأس هرم نظام سیاسی و قدرت حاکم است. امر سیاسی به‌معنای تاسیس دولت برای حفظ قدرت است. خواجه در جملات زیر به‌خوبی منازعه دائمی در زیست جهان انسان‌ها و کارویژه امر سیاسی که در شخص حاکم خلاصه می‌شود را به‌صراحت بیان می‌دارد: او تأکید کرده خداوند در هر عصر و زمانی، یکی را از میان مردم بر می‌گزیند «تا بتواند بر مردم فرمان براند، به تأمین مصالح کشورش بپردازد» و «آرامش و امنیت را برقرار سازد و فساد و آشوب را از میان بردارد (خواجه نظام الملک، ۱۳۸۹: ۱۷-۲۱). این فقرات

به روشنی از یک سو منطق دو انگار و تمایز ذاتی میان انسان‌ها را نشان می‌دهد و از طرف دیگر امر سیاسی از نظر خواجه را به تصویر می‌کشد. بدین معنا که دغدغه خواجه جامعه‌ای مبتنی بر همبستگی کامل و هم‌پذیر آن‌گونه که در رساله‌های اخلاق فلسفی آمده است نمی‌باشد، بلکه جامعه‌ای یک‌دست و عاری از تضاد است که در آن اغیار گفتمانی یا کسانی که «فساد و آشوب» ایجاد می‌کنند از همه ساحت‌ها طرد و حذف می‌شوند یا به تعبیر خواجه «از میان برداشته می‌شوند». او در بخش‌های زیادی از کتاب به چگونگی تحقق این هدف می‌پردازد. ابزار امر سیاسی برای شکل‌دهی چنین جامعه‌ای، تشکیل دولتی قوی است. این دولت برساخته قدرت حاکم است که از بالا امور مختلف را هدایت می‌کند. از این رو دولت در اندیشه خواجه، دولتی سراسرین است و وظایف گسترده‌ای برعهده دارد. حوزه اختیارات دولت بسیاری از رفتارهایی را شامل می‌شود که متضمن تداوم قدرت در شرایط سیاست زیست دائم با دشمن است: سامان‌دهی دربار، نان‌دهی به مردم، گماشتن منهبیان و جاسوسان، نظارت بر قضات و کارگزاران حکومتی، تقویت نیروی نظامی، خزانه قوی و البته کنش‌های اثباتی چون صبر، عقل، سخاوت، علم حاکم و پرهیز از رفتارهای سلبی چون حسد، کبر، غضب، شهوت، حرص، ظلم و سبک‌سری است. خواجه به دنبال جامعه آرمانی با ثبات و معطوف به حذف کامل دشمن است. پادشاه در این زمینه نقش کانونی دارد و اساساً «تمام ثبات دنیا به صفات پادشاه بستگی دارد» (اسلامی، خواجه سروی، ۱۳۹۲: ۱۰). در اندیشه خواجه اثری از کنش‌های غیر مادی دیده نمی‌شود؛ دغدغه امر سیاسی معاش و امور مادی است.

او در مقایسه با رویکرد اخلاق نویسان فلسفی نه بر محبت بلکه بر عدالت تأکید فراوان دارد. در اندیشه خواجه عدالت مهم‌ترین ابزار امر سیاسی جامعه مبتنی بر آنتاگونیسم بی‌پایان است. مراد از عدالت البته نه مفهوم سیاسی آن‌که توزیع منصفانه منابع و قدرت و یا ایجاد بسترهای فرصت برابر است؛ بلکه معنایی

جامعه‌شناختی است که با منطق کارکردگرایانه همسویی دارد و به حفظ تعادل نظام سیاسی کمک می‌کند. کارویژه مهم عدالت که دولت متولی آن است، تعادل و موازنه قوا به‌نحوی است که شاه در مرکز قدرت بماند و سایر بازیگران دایرمدار قدرت او در حرکت باشند. از نظر خواجه نظم موجود در نتیجه جابه‌جایی اصناف و طبقات و از میان رفتن حدود و ثغور «فرومایگان و بزرگان» دستخوش تباهی شده است؛ بنابراین عدالت از نظر خواجه بازگشتن به نظام سنتی و حفظ حدود و مراتب است (طباطبائی، ۱۳۶۷: ۶۹، اخوان کاظمی، ۱۳۸۰: ۹). از نظر خواجه نظام الملک هر عضوی از جامعه واجد شایستگی در حوزه‌ای خاص است و هر کسی را به اندازه کفایت او عمل بود و «هرچه به خلاف این رود رخصت ندهد» (خواجه نظام الملک، ۱۳۸۹: ۲۲۴). پادشاه هم‌چنین «هر کاری، کاردان را فرماید که اهلیت دارند» (خواجه نظام الملک، ۱۳۸۹: ۲۱۶) و «پادشاهان بیدار و وزیران هشیار... هرگز دو شغل یک مرد را نفرمودند» (خواجه نظام الملک، ۱۳۸۹: ۱۹۲) در چنین شرایطی نظم اجتماعی بر سبیل درست حرکت می‌کند و حاصل آن نیز چیزی جز عدل نیست. از این‌رو عدل و عدالت در امتداد گفتمان مطلقه شاهی است و کارکرد آن کمک به تثبیت نظم مستقر و فروکش کردن منازعه به‌نفع ثبات جامعه است.

۱-۲-۲. عنصرالمعالی کیکاووس بن وشمگیر

نگاه هستی‌شناختی اندرزنامه نویسنده مهم قرن چهارم یعنی عنصرالمعالی نیز مبتنی بر دوانگاری متضاد است. نظام هستی در اندیشه او مبتنی بر ثنویت و دوگانگی همیشگی بین شرور و خیرات است؛ بنابراین هستی از نگاه او به‌تمامی «نشان دویست و هر چه نشان دوی دارد جز از خدای» (عنصرالمعالی، ۱۳۹۰: ۱۲). انسان‌شناسی قابوس‌نامه نیز مبتنی بر نگاه بدبینانه است. انسان از نظر نویسنده قابوس‌نامه ذاتاً موجودی گناهکار است «زیرا «که او آدمی است و نخستین گناه آدمی کرد» (عنصرالمعالی، ۱۳۹۰: ۱۵۲). در انسان‌شناسی

قابوس‌نامه انسان موجودی پیچیده است که شناخت او دشوار است (عنصرالمعالی، ۱۳۹۰: ۱۱۱). چنین انسان‌شناسی بر بی‌اعتمادی در روابط فردی و اجتماعی استوار است. او توصیه می‌کند «اگر کسی به نزد تو امانتی بنهد، به هیچ حال مپذیر» (عنصرالمعالی، ۱۳۹۰: ۱۰۸) و «اگر به کسی ودیعتی نهی پنهان منه.. بی دو گواه عدل چیز خویش نزد هیچ کس به ودیعت منه» (عنصرالمعالی، ۱۳۹۰: ۱۱۰).

در چنین جامعه‌ای هیچ‌گاه نمی‌توان به مرحله دوستی کامل گام نهاد و انسان لاجرم باید «با مردمان دوستی میانه» دارد، بر دوستان به امید دل مند و دوست خاصه خویش خود باشد و از پیش و پس خویشتن خود نگرد و بر اعتماد دوستان از خویشتن غافل نباشد، چه «اگر هزار دوست بود ترا، از تو دوست‌تر ترا کس نه بود...» (عنصرالمعالی، ۱۳۹۰: ۱۴۲). از این‌رو دوستی مبنای زندگی انسان‌ها نیست، بلکه در مقابل آن چه گریزی از آن نیست کشمکش دائمی در زندگی است. اگرچه انسان‌ها باید تلاش کنند تا از دشمن‌سازی برای خود پرهیز کنند اما از آن‌جاکه چنین چیزی امکان‌پذیر نیست، لاجرم باید به واقعیت منازعه دائمی در زندگی کنار آیند و «در نهان و آشکار» از دشمن غافل نباشند و از بد کردن او نیاسایند، دائم در تدبیر و مکر و بدی او باشند و به هیچ‌وقت از حيله او ایمن نباشند (عنصرالمعالی، ۱۳۹۰: ۱۴۴). وجه دیگر انسان در نگاه روان‌شناسانه قابوس‌نامه «فایده‌گرایی» ذاتی انسان‌هاست. در نتیجه ملاک نهایی رفتار انسان‌ها در ارتباطات انسانی، میزان سودی است که به انسان می‌رسد. به همین دلیل نویسنده قابوس‌نامه توصیه می‌کند که انسان‌ها بین دوست و دشمن تعادل برقرار کنند و در نهایت آن‌یک را انتخاب کند که به او نفع بیشتری می‌رساند (عنصرالمعالی، ۱۳۹۰: ۳۴).

حاصل چنین تحلیلی از ماهیت انسان و کنش‌های او در حوزه‌های خصوصی و عمومی، نگاه مکانیکی به جامعه و سیاست است. در تحلیل نویسنده قابوس‌نامه

عنصری برای پیوند انسان، جامعه و دولت وجود ندارد. هر کدام از این عناصر از هم مجزا و رقیب و در سطح بالاتر دشمن دیگری محسوب می‌شود. بی‌اعتمادی و ترس انسان‌ها از دولت حتی از ترس انسان‌ها از همدیگر نیز بیشتر است. هرچه قدرت فرد بیشتر باشد از نظر نویسنده قابوس‌نامه باید از او هراس بیشتری داشت. بین میزان ناامنی و قدرت فرد رابطه مستقیم وجود دارد. هر آن‌کس که به قدرت نزدیک‌تر است باید ترس بیشتری داشته باشد. او تصریح کرده «چرا ایمن خسبد کسی که با پادشاه آشنایی دارد؟» (عنصرالمعالی، ۳۹۰: ۵۱).

در چنین اندیشه‌ای طبیعتاً امکان جامعه‌ای عاری از تعارض وجود ندارد. انسان‌ها نمی‌توانند به تفاهمی مبتنی بر اعتماد دست یابند؛ چون کنش انسان‌ها در حوزه‌های عمومی و سیاسی، مبتنی بر بدبینی است. حاصل بی‌اعتمادی نیز ترس دائمی از دولت است: «و همیشه از خشم پادشاه ترسان باش» (عنصرالمعالی، ۳۹۰: ۲۰۲). متأثر از بی‌اعتمادی لاینحل زندگی جمعی انسان‌ها، ساحت سیاست عرصه دشمنی دائمی است. وجود دشمن در اندیشه مؤلف قابوس‌نامه اجتناب‌ناپذیر و حتی ضروری است. نویسنده قابوس‌نامه به انسان‌ها توصیه می‌کند «جهد کن تا دشمن نیندوزی، پس اگر دشمن باشد مترس و دل‌تنگ مشو که هر که را دشمن نبود، دشمن کام بود» (نفیسی، ۱۳۴۲: ۱۰۳).

از این‌رو همواره عده‌ای به‌عنوان «دیگری» وجود دارند و ذات قدرت بر دگرسازی و طرد استوار است. قدرت خود نیز قابل اعتماد نیست، به‌همین دلیل نویسنده توصیه می‌کند که نزدیکی به پادشاه دارای عواقب خطرناکی است (عنصرالمعالی، ۱۳۹۰: ۱۹۸). در جامعه و دولت مکانیکی قابوس‌نامه ترس و بی‌اعتمادی دوسویه است. پادشاه نیز نباید به هیچ‌کس اعتماد کند و از اقدامات احتمالی نزدیک‌ترین افراد در عرصه قدرت باید بیمناک باشد. نویسنده

قابوس نامه به پادشاه توصیه می‌کند «از حال رعیت و لشکر خویش غافل نباش و از حال مملکت خویش غافل نباش، خاصه از حال وزیر و باید که وزیر تو آب نخورد که تا تو ندانی که جان و مال خود بدو سپردی. اگر از او غافل باشی از جان و مال خویش غافل بوده باشی، نه از حال و کار وزیر خویش» (عنصرالمعالی، ۱۳۹۰: ۲۳۸). در قابوس نامه جامعه به اجزا مختلف قابل تجزیه است و اجزا در جهت یک هدف واحد حرکت نمی‌کنند. از این رو کنش‌گران حوزه خصوصی و دولت هدفی متفاوت از همدیگر دارند. عرصه سیاست از این‌رو به‌طور مشخص ساحت بی‌اعتمادی، ترس و دشمنی است. امر سیاسی هم چیزی جز تدبیر برای زیست موفق در شرایط دشمنی مطلق نیست. امر سیاسی نیازمند رفتارهای خاص است. جامعه و دولت مکانیکی اساساً ساخته بازیگران دارای قدرت است، به همین خاطر بازیگران دولت برای حفظ قدرت باید تلاش مداوم کنند. سیاست عرصه رقابت برای حفظ قدرت و منافع است و فرمانروا به‌جز دو عنصر منافع و قدرت نباید ملاحظه دیگری داشته باشد: «... و فرمان-روایی جز به سیاست نبود پس در سیاست نمودن تقصیر نباید کرد تا امرها روان بود و شغل‌ها بی‌تقصیر» (عنصرالمعالی، ۱۳۹۰: ۲۳۲). او در رفتارها انسان‌ها را به عمل‌گرایی توصیه می‌کند. «خویشان را به راست‌گویی معروف کن تا اگر وقتی به‌ضرورت دروغ‌گویی، از تو بپذیرند...» (عنصرالمعالی، ۱۳۹۰: ۴۱). نویسنده قابوس نامه ضرورت عمل‌گرایی و مصلحت‌سنجی را به پادشاه چنین گوشزد می‌کند:

و عزیز دیدار باش تا بر چشم رعیت و لشکر خوار نگردی و زینهار خوار مباش و بر خلقان خدای تعالی رحیم باش و بر بی‌رحمتان رحمت مکن و بخشایش مکن و لکن با سیاست باش خاصه با وزیر خویش. البته خویش به سلیم القلی به وزیر منمائی، یک‌باره محتاج رأی او مباش و هر سخنی که وزیر بگوید در باب کسی و طریقی که باز نماید بشنو، اما در وقت اجابت مکن. بگوی: تا

بنگرم آن‌گه چنان‌که باید کرد (عنصرالمعالی، ۱۳۹۰: ۲۲۸).

امر سیاسی در جامعه مکانیکی هنر کنار آمدن با این تضاد و زیست در شرایط بحران مداوم است. امر سیاسی از این منظر توأم با عقلانیت و تدبیر مداوم است. وجه مهم عقلانی امر سیاسی همین توانایی مهار دشمن است؛ بنابراین در کنش سیاسی لاجرم «با هیچ دشمن دوستی یک‌دل مکن، لکن دوستی مجازی می‌نمای، مگر مجازی حقیقت گردد» (نفیسی، ۱۳۴۲: ۱۰۵). برای حفظ قدرت، طبیعتاً دوستی کنشی استراتژیک نیست. او برای حفظ قدرت ابزار دیگری را نیز فدای مصلحت می‌کند و آن چیزی جز عدالت نیست. در قابوس‌نامه هم‌چون دیگر اندرنامه‌ها به‌جای دوستی، حکومت‌ها به پیشه کردن عدل توصیه می‌شوند. او هم‌چنین «سیاست تمایز» از طریق مداخله در به‌کارگیری نیروها به‌خصوص در میان طبقه نظامی را به دولت توصیه می‌کند و ضمن سفارش حاکم به سیاست تفرقه بینداز و حکومت کن می‌نویسد «لشکر همه از یک جنس مدار که هر پادشاهی لشکر همه از یک جنس دارد همیشه اسیر لشکر خویش باشد... ایشان را به یک دیگر نتوان مالیدن...» (عنصرالمعالی، ۱۳۹۰: ۲۳۳).

۱-۲-۳. سعدالدین وراوینی

متن مهم دیگر که نمونه‌ای از روایت امر سیاسی آنتاگونیستی و الگوی دولت مکانیکی می‌باشد، مرزبان‌نامه (۶۱۷° ۶۲۲) است. نویسنده مرزبان‌نامه تاریخ را فراز و فرود قدرت می‌داند. تاریخ از نظر او سیر گست و انقطاع قدرت بوده است. طبیعتاً دلیل این فراز و فرود نیز چیزی جز منازعه مداوم بین انسان‌های محروم از قدرت و انسان‌های صاحب قدرت نبوده است. از این‌رو از نظر او ذات انسان‌ها و به‌تبع آن عرصه سیاست بر منازعه بی‌پایان برای سلطه گروهی بر گروه دیگر استوار است. زیست جهان انسان‌ها در روایت مرزبان‌نامه، مبارزه دائمی بین کسانی است که در این رقابت بی‌پایان به حاشیه رانده شده‌اند و روایت کسانی که برای حفظ قدرت خود به مبارزه ادامه داده‌اند. در مرزبان‌نامه،

آنتاگونیسم بی‌پایان در زندگی انسان‌ها از طریق روایت زندگی حیوانات بازنمایی می‌شود. داستان موش و مار نمونه‌ای از این داستان‌هاست که در آن تضاد دائمی در زندگی را نشان داده می‌شود. ماری بزرگ و مهیب در غیاب موش لانه او را تصاحب می‌کند. موش هم توان مقابله با او را نداشت (وراوینی، ۱۳۹۲: ۲۴۴). محتوای داستان‌های مرزبان‌نامه از منظر انسان‌شناسی دلالت معنایی مشخصی دارند. انسان‌ها نفع طلب هستند و برای تأمین منافع خود دست به هر کاری می‌زنند. ویژگی دیگر در روابط انسان‌ها از نظر او بی‌اعتمادی است. مرزبان‌نامه همگان را به احتیاط در روابط خود با دیگر انسان‌ها توصیه می‌کند. تأکید او بر احتیاط و بی‌اعتمادی به انسان‌ها در ساحت سیاست دوچندان است: «نشاید که پادشاه دستور را دست تصرف و تمکن در کار ملک گشاده دارد و یک‌باره او از عهده مطالبات ایمن گردد که از این مشارکت در ملک لازم آید و آفت‌های بزرگ تولید کند» (وراوینی، ۱۳۹۲: ۶۱). در چنین جامعه‌ای که ویژگی ذاتی انسان‌ها پنهان‌کاری و رفتارهای عاری از توجه به منافع اغیار است، سیاست بازی با حاصل جمع غیر صفر است. همانند اغلب اندرزنانه‌ها، در این‌جا نیز اجزای جامعه قابل تجزیه هستند و جامعه انسانی به دو بخش «حاکم» و «دشمنان حاکم» تقسیم می‌شوند. دولت نه امتداد جامعه، بلکه بر فراز و مجزای از آن است. دولت نیز وظایف گسترده‌ای دارد؛ وظایفی که در آن مشارکت توده مردم جایی ندارد. از نظر او پادشاه به‌طور مداوم باید دشمنان را از نظر دور ندارد: «پادشاه [حکومت] را دشمن دوگونه بود: یکی ضعیف نهانی و دوم قوی آشکار» (وراوینی، ۱۳۹۲: ۶۱).

امر سیاسی از نظر وراوینی در چنین جامعه‌ای به‌کارگیری مجموعه‌ای از روش‌ها، ابزارها و تدابیر برای طرد دشمن و حفظ قدرت از گزند آنان است. او در مرزبان‌نامه روش‌های مبارزه با دشمن را به دولت حاکم می‌آموزد. در مورد دشمن ضعیف که آشکارا در پی پیشبرد اهداف خود است توصیه می‌کند دفع

این دشمن چندان مشکل نیست و با کمک نیروهای داخلی می‌توان آن را شکست داد یا به عقب راند؛ اما دشمن دیگر، نهانی است و معمولاً ضعیف به نظر می‌رسد. این دشمن، غالباً درونی است و گروه یا گروهایی از جامعه است که منافع و خواسته‌های آن‌ها از طرف حکومت مورد تجاوز قرار می‌گیرد یا به آن‌ها بی‌اعتنایی می‌شود (عزتی پور، ۱۳۷۸).

وراوینی روش‌های این دشمن برای مبارزه با دولت و حکومت را تشریح می‌کند؛ روش‌هایی که با آن‌چه در اندیشه سیاسی آلتوسر (Althusser, 1971) او مجموعه‌ای از روش‌های فرهنگی و سطح خرد که شامل تلاش مخالفان حکومت برای «مظلوم‌نمایی در جهت کسب محبوبیت عمومی» و «تظاهر به دین‌داری برای جلب نظر توده مردم دیندار» را از جمله روش‌های دشمن درونی و نزدیک برای تضعیف دولت معرفی می‌کنند (وراوینی، ۱۳۹۲؛ عزتی پور، ۱۳۷۸).

وراوینی به دولت توصیه می‌کند برای مقابله با دشمن نزدیک از قوه عقل و تدبیر بهره‌گیری کند. بهره‌گیری از قوه عقل برای تدبیر منازعه، توصیه وراوینی برای سامان ساحت سیاست است. انسان‌ها از عقل و تدبیر برخوردارند و این قوه متمایز از حیوانات برای تأمین منافع و دفع خطر در زندگی مورد استفاده قرار می‌گیرد. در داستان موش و مار، موش که توان مقابله با این مار را ندارد با کیاست و البته استفاده از راهنمایی مادرش بر سینه باغبانی که در آنجا خفته بود از جای بجست و با دیدن مار با چوبه‌دستی به او حمله کرد و مار را از بین برد. موش در این مبارزه، برای رهایی از چنگ دشمن، از دشمنی قوی‌تر کمک می‌گیرد (اطمینان، ۱۳۸۷: ۲۶).

وجه دیگر امر سیاسی تلاش برای حل منازعه از طریق اجرای عدالت است. مرزبان در برابر برادر ستمگر خود می‌گوید: «و من چون صحیفه احوال تو مطالعه کردم، قاعده ملک تو مختل یافتم و قضیه عدل مهمل دیدم (وراوینی،

۱۳۹۲: ۳۰). از این رو همانند سایر اندرزنانه‌های مورد بررسی، او نیز سیاست عدالت را برای حفظ قدرت توصیه می‌کند. عدالت نه به‌مثابه کنشی در جهت مشارکت گروه‌های مختلف اجتماعی و توزیع منصفانه منابع، بلکه سازوکاری است که به پادشاه برای مبارزه با دشمنان کمک می‌کند. از این رو عدالت عنصری در خدمت قدرت حاکم محسوب می‌شود.

نتیجه‌گیری

اندیشه دوره میانه اسلامی در مورد «امر سیاسی» دو روایت متفاوت ارائه می‌دهد. هر کدام از این روایت‌ها بر پیش‌فرض‌های خاص هستی‌شناختی و انسان‌شناختی استوار است و متضمن الگویی خاص از دولت است. در این مقاله این تفاوت در رساله‌های اخلاق فلسفی و اندرزنانه‌ها که دو رهیافت اندیشه سیاسی دوره میانه اسلامی هستند بررسی شده است. اندرزنانه نویسی در اندیشه دوره میانه از این نظر که تلاش می‌کند وجه عقلانی را برای تدبیر امور جامعه برجسته نماید با رساله‌های اخلاق فلسفی همسویی دارند. اندرزنانه‌ها هم‌چنین از این نظر که رویکردی بینامتنی دارند و آموزه‌های عقلانی - تجربی ایرانی‌شهری را در دوره میانه اسلامی بازتولید می‌کنند، با رساله‌های اخلاق فلسفی که سنت اندیشه‌ای عقلانی یونان باستان را مورد استناد قرار می‌دهند دارای مشابهت هستند. همانند رساله‌های اخلاق فلسفی، متون اندرزنانه‌ای دوره میانه اسلامی سیاست را سپهری مستقل و خودبنیاد تلقی می‌کنند. هم‌چنین سیاست را اساساً غیردینی و «سکولار» قلمداد می‌کنند؛ اما این متون، تفاوت‌های مهمی از منظر روایت امر سیاسی و به‌تبع آن الگوی دولت دارند. کیهان‌شناسی اخلاق نویسان فلسفی، هستی را عرصه تنوع و تفاوت اما فرارونده و به‌سوی تکامل می‌دانند، در حالی که اندرزنانه نویسان دوره میانه اسلامی، هستی را عرصه تقابل دو نیروی خیر و شر و سرنوشت آن‌را آمیخته به منازعه نامعلوم می‌دانند. از منظر

انسان‌شناختی نیز در حالی که اخلاق فلسفی نگاهی خوش‌بینانه به ذات انسان دارد و انسان‌ها را واجد ویژگی مهم میل درونی به مؤانست و مدنی‌الطبع می‌داند، اندرزنامه نویسان دوره میانه اسلامی انسان را موجودی بدسرشت می‌دانند که امیالی چون حرص، نفع‌گرایی، برتری‌جویی و... او را از میل طبیعی به سوی «هم‌پذیری» باز می‌دارد. متأثر از چنین مبانی هستی‌شناسی و انسان‌-شناسانه‌ای، اخلاق نویسان فلسفی زیست‌جهان انسان‌ها را واجد استعداد بالایی برای توسعه همبستگی اجتماعی و زندگی مدنی می‌دانند.

اخلاق نویسان فلسفی از همین‌رو ذات سیاست را میدان رقابت تقاضاهای متفاوت می‌دانند اما این رقابت را با عناصر طبیعی موجود در سرشت انسان‌ها قابل‌کنترل می‌دانند. امر سیاسی در چنین فضایی معنا می‌یابد. برای اخلاق-نویسان فلسفی، امر سیاسی به‌معنای ایجاد فضایی تضمینی برای ادامه کنش برخاسته از میل درونی انسان‌هاست. برخلاف اندرزنامه نویسان، اخلاق نویسان فلسفی امر سیاسی را کنشی ابزاری برای تامین امنیت، ارائه خدمات عمومی و یا حفظ و بسط قدرت و یا دنبال کردن منافع فردی در حوزه عمومی نمی‌دانستند. نزد آنان استعلای عرصه سیاسی از امیال مادی به‌سمت جامعه‌ای مبتنی بر دوستی پایدار و حذف تمایز از جامعه برای تحقق امر سیاسی اهمیت اساسی دارد. از این‌رو امر سیاسی از نظر اخلاق نویسان فلسفی تلطیف فضای رقابت و حرکت جامعه به فضای آرمانی را فراهم می‌آورد. الگوی مطلوب دولت نیز با همین پیش‌فرض صورت‌بندی می‌شود. بنابراین دولت بخشی از زیست‌جهان انسان‌هاست و خصلتی ارگانیکی دارد. دولت مظهر کنش تک‌تک انسان‌های عضو جامعه است و دولت عنصری مجزا و ورای افراد جامعه نیست. دولت نه برساخته‌ای قراردادی بلکه هویتی تکاملی است که امتداد میل درونی انسان‌هاست. اندرزنامه نویسی در نقطه مقابل، تفسیری متفاوت از امر سیاسی و به‌تبع آن الگوی جامعه و دولت دارد. در اندرزنامه‌ها ذات سیاست چیرگی و

سلطه و امر سیاسی به کارگیری روش‌های مؤثر برای حفظ سلطه و طرد دشمن بازنمایی می‌شود. دغدغه اندرزنامه نویسی دوره میانه اسلامی جامعه‌ای مبتنی بر همبستگی کامل و هم‌پذیر، آن‌گونه که در رساله‌های اخلاق فلسفی آمده است نیست، بلکه جامعه‌ای یک‌دست است که در آن اغیار گفتمانی از همه ساحت‌ها طرد و حذف می‌شوند. شکل‌گیری جامعه و دولت مطلوب نیز در رهیافت اخلاق‌گرایان فلسفی امری طبیعی است که بر میل درونی انسان استوار است و موتور محرکه آن نیز انس و محبت است. این رویکرد از این نظر که محبت را عنصری اساسی در مناسبات سیاسی قلمداد می‌کند در برابر اندرزنامه نویسان قرار می‌گیرد. دولت مطلوب اندرزنامه نویسان، جامعه‌ای مصنوع است که با کنش مداوم انسان‌ها در جامعه‌ای سرشته با انواع تعارض ساخته می‌شود و تداوم سامان آن نیازمند بهره‌گیری مداوم از قوه عقل و تدبیر و در نهایت عدالت است. برخلاف رهیافت اخلاق فلسفی که محبت را بستر شکل‌گیری مناسبات نهایی انسان‌ها در همه ساحت‌های خصوصی، عمومی و سیاسی می‌داند، در اندیشه اندرزنامه نویسی، عدالت مهم‌ترین ابزار امر سیاسی در جامعه مبتنی بر آنتاگونیسم بی‌پایان است. مراد از عدالت، البته نه مفهوم سیاسی آن که توزیع منصفانه منابع و قدرت و یا ایجاد بسترهای فرصت برابر است بلکه معنایی جامعه‌شناختی است که با منطق کارکردگرایانه همسویی دارد و به حفظ تعادل نظام سیاسی کمک می‌کند. در اندرزنامه‌ها البته از لفظ دوستی و یا مشتقات آن در مناسبات انسان‌ها نیز سخن گفته‌اند و واژه دوست و دوستی و واژگان مشابه آن بارها در اندرزنامه‌های دوره میانه تکرار شده، ولی ابتدای زندگی سیاسی و حتی فردی بر دوستی از نظر نویسندگان اندرزنامه‌ها امکان‌ناپذیر است. از این‌رو برخلاف اخلاق نویسان فلسفی که محبت را کنشی تفاهمی می‌دانند که همه حوزه‌های خصوصی، عمومی و سیاسی را در بر می‌گیرد، تجویزهای اندرزنامه‌ها در مورد دوستی بیشتر تجویزهای ابزاری و در جهت

حفظ قدرت است تا کنشی تفاهمی. از این رو، در حالی که دولت در تفکر اخلاق نویسان فلسفی بخشی از زیست جهان انسان‌هاست، در رویکرد اندرنامه نویسی دولت کارکردی ابزارگونه دارد و ورای جامعه، در جهت حفظ قدرت حاکم عمل می‌کند.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع

الف) فارسی

- ابراهیم پور، قاسم؛ پیش‌قدم، محترم (۱۳۹۴)، «نظریه فرهنگی ابن مسکویه»، دو فصلنامه علمی و پژوهشی دین و سیاست فرهنگی، شماره چهارم، ۱۰۶-۱۲۵.
- اخوان کاظمی، بهرام (۱۳۸۰)، «عدالت و خودکامگی در اندیشه خواجه نظام الملک طوسی»، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، شماره ۵۴، ۵-۲۷.
- اخوان کاظمی، بهرام (۱۳۸۸)، «امنیت در اندیشه فارابی و محقق طوسی»، فصلنامه حکومت اسلامی، سال چهاردهم، شماره دوم، ۸۹-۱۱۰.
- آرنت، هانا (۱۳۶۱)، انقلاب، ترجمه عزت الله فولادوند، تهران: خوارزمی.
- آرنت، هانا (۱۳۸۸)، میان گذشته و آینده، ترجمه سعید مقدم، تهران: اختران.
- ارکون، محمد (۱۳۹۵)، انسان گرایی در تفکر اسلامی، ترجمه احسان موسوی خلخالی، تهران: طرح نقد.
- اشمیت، کارل (۱۳۸۹)، «امر سیاسی»، در قانون و خشونت، تهران: رخداد نو.
- اطمینان، خدیجه (۱۳۸۷)، «لیبرالیسم و مشابهت‌های «کلیله و دمنه» و «مرزبان‌نامه»»، فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، سال چهارم، شماره ۱۰، ۱۹-۲۷.
- افتخاری، اصغر (۱۳۷۸)، «مروری اجمالی بر ساختار اندیشه سیاسی عنصرالمعالی در قابوس‌نامه»، فصلنامه پژوهشی دانشگاه امام صادق (ع)، شماره ۹، ۶۵-۱۰۰.
- آقاحسینی، علیرضا (۱۳۹۵)، «بازگشت امر سیاسی از دیدگاه شنتال موف و ارنستو لاکلاو»، پژوهشنامه انتقادی متون و برنامه‌های علوم انسانی، سال شانزدهم، شماره چهارم، ۲۵-۴۳.
- امیر محلاتی، محمد جعفر (۱۳۹۶)، دوستی به مثابه جهان‌بینی؛ نگرشی نوین به مقوله دوستی در تمدن اسلامی و سیاست جهانی، تهران: هرمس.
- بردشا، لی (۱۳۸۸)، فلسفه سیاسی هانا آرنت، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران: طرح نو.

بستانی، احمد (۱۳۹۵)، «دوستی مدنی» و «دوستی کیهانی»: دو روایت از نسبت دوستی و شهر در فلسفه اسلامی»، پژوهشنامه علوم سیاسی، سال یازدهم، شماره دوم، ۵۹-۸۵.

بشیریه، حسین (۱۳۷۳)، نظریه‌های جدید در علم سیاست، تهران: دفتر مطالعات و تحقیقات سیاسی دانشگاه امام صادق (ع).

تقی‌لو، فرامرز (۱۳۹۶)، «از سیاست‌شناسی تا سیاست‌ورزی: هستی‌شناسی سیاست و نسبت امر سیاسی»، دو فصلنامه پژوهش سیاست‌نظری، شماره ۲۲، ۲۹-۵۲.

توانا، محمدعلی؛ آذرکمند، فرزاد (۱۳۹۳)، «مقایسه امر سیاسی و جامعه سیاسی مطلوب در اندیشه هابرماس و موفه»، فصلنامه جستارهای سیاسی معاصر، سال پنجم، شماره چهارم، ۲۷-۵۰.

خواجه نظام الملک (۱۳۸۹)، سیرالملوک، به کوشش جعفر شعار، تهران: امیر کبیر. طباطبائی، جواد (۱۳۶۷)، درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی ایران، چاپ اول، تهران: کویر.

طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۸۷)، اخلاقی ناصری، تصحیح عبدالهادی قضائی، تهران: بهزاد.

عزتی پور، احمد (۱۳۷۳)، «سیاست در مرزبان‌نامه»، مجله کیهان‌اندیشه، شماره ۸۳، ۱۷۰ تا ۱۸۷.

عنصرالمعالی کیکاووس بن اسکندر بن قابوس بن وشمگیر بن بازیار (۱۳۹۵)، قابوس‌نامه، تصحیح غلامحسین یوسفی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

عنصرالمعالی کیکاووس بن اسکندر بن قابوس بن وشمگیر بن بازیار (۱۳۹۰)، قابوس‌نامه، تصحیح سعید نفیسی، تهران: فردوس.

کاوندی کاتب، ابوالفضل و دیگران (۱۳۹۶)، «سیر تکوین و گونه‌بندی سنت ایرانی اندرنامه‌های سیاسی در جهان»، اطلاعات سیاسی و اقتصادی، شماره ۳۰۷، ۱۳۴-۱۶۳.

دو روایت امر سیاسی و الگوی... ۳۷

کرون، پاتریشیا (۱۳۸۹)، *تاریخ اندیشه سیاسی در اسلام*، ترجمه مسعود جعفری، تهران: سخن.

محمودی، محسن؛ الهی، محسن (۱۳۸۹)، *احیای نظریه سیاسی شیعه در اندیشه خواجه نصیرالدین طوسی*، تهران: طرح پژوهشی اجرا شده در دانشگاه شهید بهشتی. مرتضوی، سید رحمان (۱۳۹۴)، «واسازی، از سیاست تا دوستی»، *فصلنامه تخصصی علوم سیاسی*، سال یازدهم، شماره ۳۲، ۱۵۲-۱۷۱.

مسکویه رازی، احمد بن محمد (۱۳۵۸)، *الحکمه الخالده*، مصحح و محقق عبدالرحمان بدوی، انتشارات دانشگاه تهران.

مسکویه رازی، احمد بن محمد (۱۳۸۱)، *تهذیب الاخلاق*، ترجمه علی اصغر حلبی، تهران: اساطیر.

مسکویه رازی، احمد بن محمد (۱۳۸۸)، *الفوز الاصح*، انتشارات آیت اشراق.

مسکویه رازی، احمد بن محمد (۱۳۸۹)، *تجارب الامم*، جلد دوم، ترجمه ابوالقاسم امامی، تهران: سروش.

وراوینی، سعدالدین (۱۳۶۷)، *مرزبان نامه*، تصحیح محمد روشن، تهران: نشر نو.

وراوینی، سعدالدین (۱۳۹۲)، *مرزبان نامه*، به کوشش خلیل خطیب رهبر، تهران: صفی علیشاه.

ب) انگلیسی

Althusser, Louis (1971), *Ideology and Ideological State Apparatuses* (Notes).

Arendt, Hana (1998), *The Human Condition*. Chicago: The University of Chicago Press.

Barbak, Ibrahim (2016), *Conception of the political: Between Schmitt and Arendt*, Doctoral Thesis, University of East Anglia School of Philosophy.

Cavarero, Adriana (2004), "Politicizing Theory", in *What Is Political Theory?* Edited by Stephen K. White and J. Donald Moon. London: Sage Publications.

- Derrida, Jacques (1997), *A discussion with G. Bennington*, No Place.
- Mouffe, Chantal (1993), *The Return of the Political*, London & New York: Verso.
- Mouffe, Chantal (2005), *On the Political*, Routledge Press.
- Nedimovic, Svjetlana (2007), Being to the world: an inquiry into philosophical implications of Hannah Arendt's political thought. <http://hdl.handle.net/1814/7033>
- Schmitt, Carl (2007a), *The Age of Neutralizations and Depoliticizations* (M. Konzen & J. P. McCormick, Trans) *The Concept of the Political. Expanded Edition.* (pp. 80-96). Chicago: The University of Chicago Press.
- Schmitt, Carl (2007b), *The Concept of the Political. Expanded Edition.* (G. Schwab, Trans), Chicago: The University of Chicago Press.

