

ابوعلی مُسکویه و خرد سیاسی چندآوایی

رضا نجف‌زاده*

چکیده

جاویدان خرد آمیزه‌ای از متون گوناگون است. ابوعلی مُسکویه در این مجموعه حکمت‌های متعددی از فرهنگ‌ها و افق‌های اجتماعی گوناگون را فراهم آورده است. آوای متکثر جاویدان خرد، با محوریت عقل اخلاق‌بنیاد، در واقع نوعی فلسفه عملی چندگانه را صورت‌بندی می‌کنند. مسکویه با کنار هم قرار دادن حکمت‌های ایرانی، رومی، هندی، عرب پیش از اسلام، و عرب دوره اسلامی آرمان عقلی سراسر جهانی و ابدی را طراحی کرد و در ورای تمدن‌ها و ملت‌ها، شاکله‌ای انسان‌گرایانه را ترسیم کرده است. جاویدان خرد، به منزله متنی چندآوایی، عرصه پذیرش «دیگری» است و بردباری سیاسی و آموختن از «دیگری» را به مخاطب می‌آموزد. در سراسر این کتاب حضور دیگری ملموس است؛ دیگری عرب، دیگری هندی، دیگری رومی، دیگری یونانی، دیگری مسلمان، و دیگری نامسلمان. پذیرش دیگری چون مبتنی بر اخلاق انسان‌گرایانه است، خرد مصلحت‌اندیش سیاست را از خشونت تهی می‌سازد و به این اعتبار، مرز دقیقی بین عقلانیت حکمت عملی جاوید و عقلانیت نهفته در سنت رئالپولیتیک برقرار می‌شود. حکمت عملی ابوعلی مسکویه برای ابتدای نظریه سیاسی معاصر بر میراث قدمایی ظرفیت‌های فراوانی دارد. این ظرفیت‌های نهفته را می‌توان، در چهارچوب اقتضائات دوران، «آشکار» یا «بازنویسی» کرد.

کلیدواژه‌ها: حکمت عملی، سنت قدمایی، میراث ایرانی - اسلامی، تدبیر سیاسی دموکراتیک، عقلانیت ضدخشونت.

* دانشجوی دکتری اندیشه سیاسی دانشگاه تهران و عضو شورای علمی پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات

Najafzadeh.reza@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۸/۱۴، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۱۰/۲۲

۱. مقدمه

ابوعلی الخازن احمد بن محمد بن یعقوب، معروف به ابوعلی مسکویه رازی (۴۲۱ ق/۱۰۳۰ م)، از هم عصران ابوریحان بیرونی، ابن سینا، ابوسلیمان سجستانی، ابوحنیفه توحیدی، و ابوبکر خوارزمی است. عنوان فارسی نام او «مشکویه» و معرب آن «مِسْکَوِیَه» است و یکی از توابع ری نیز همین نام را داشته است. او در برخی آثار خویش، نام و نسب خود را به صورت «احمد بن محمد مسکویه» یا «احمد بن یعقوب مسکویه» ذکر کرده است. از تاریخ تولد ابوعلی مسکویه اطلاع دقیقی در دست نیست، اما از آنجا که او خود در تجارب الامم به «طول مصاحبت و کثرت مجالسات» خود با ابومحمد مهلبی، وزیر معزالدوله بویه، اشاره کرده است، می‌بایست در حوالی سال ۳۲۰ ق زاده شده باشد. بنابراین، با توجه به تاریخ درگذشت او در ۴۲۰ ق یا صفر ۴۲۱ ق، می‌بایست حدود یک قرن عمر کرده باشد و گویا، وقتی ابن سینا به دنیا آمد، مسکویه ۵۰ ساله بوده است.

ابوعلی در ابتدا از ملازمان وزیر معزالدوله دیلمی بود و پس از او نزد ابن عمید و پسرش، ابوالفتح ذوالکفایتین و وزیر رکن‌الدوله بویه، تقرب خاصی یافت. حیات شخصی فیلسوف نیز، هم چون سرشت چندآوایی اغلب آثارش، صورتی چندگانه و چنداقلیمی دارد. وی با وزیران و امیران آل بویه در امور دیوانی، از گنجوری کتاب‌خانه‌ها و گنجوری مالی تا هم‌نشینی و ندیمی و رسالت و دادوستد در زمینه علوم و ادب، پیوندی استوار داشت و از همین رو، عمده سال‌های عمر خویش را در شهرهای گوناگونی چون ری، بغداد، شیراز، و اصفهان گذراند.

ابوعلی مانند دوست و همکارش، ابوحنیفه توحیدی، در دولت آل بویه از طبقه کاتبان بود. مسکویه هم فیلسوف بود و هم مورخ و در ریاضیات، کلام، اخلاق، طب، لغت، نظم، و نثر نیز چیره‌دست بود. فعالیت او در مقام مورخ پیوند نزدیکی با نقش او در مقام ندیم داشت. در نظر او، تاریخ فلسفه‌ای است که با مثال تعلیم می‌دهد. او فعالانه در زندگی سیاسی زمانه‌اش سهیم بود. انسان‌گرایی را فضیلتی مدنی می‌دانست و به پیروی از ارسطو معتقد بود که سعادت یا کمال انسان تنها در مدینه به دست می‌آید.

مورخان و محققان در مورد دیانت ابوعلی آرای مختلفی دارند. یاقوت حموی، مورخ و جغرافی‌دان یونانی تبار نومسلمان و صاحب معجم البلدان می‌گوید ابوعلی مجوسی بود که خودش اسلام آورده است. برخی نیز به این استناد که پدرش وی را عبدالله نامیده بود، مسلمانش می‌دانند (نعمه، ۱۹۸۷: ۱۳۴). از آنجا که پدر و جد ابوعلی نیز اسمای اسلامی

داشتند، می‌توان سابقه مسلمانان را در چند نسل پیش از وی در سلسله‌النسبش تشخیص داد. میرداماد و نورعلی شوشتری بر این نظرند که سابقه اسلام آوردن خانواده ابوعلی به پدربزرگ وی باز می‌گردد. در *سُفینة البحار* نقل شده است که میرداماد به تشیع او معتقد بود و قبرش را در محله خاجوی اصفهان زیارت می‌کرده است (قمی، ۱۳۵۵). از میرداماد حکایت شده که ابوعلی مسکویه شیعه اهل بیت بود و به این گفته او در بحث شجاعت از کتاب *طهارت العروق* استدلال کرده است: «گوش دار کلام امام اجل سلام‌الله علیه که صادر شده است از حقیقت شجاعت جهت اصحابش: انکم ان لم تقولوا تموتوا و الذی نفس ابن ابی طالب بیده لالف ضربه بالسیف علی الراس اھون من میتتہ علی الفرائش» (مجلسی، ۱۳۶۲: ۹۷/۴۰؛ نعمة، ۱۹۸۷). هانری کربن نیز می‌گوید قرائنی چون پذیرفته شدن به مصاحبت دیلمیان و تجلیل خواجه نصیرالدین طوسی و نیز برخی فقرات کتاب‌های ابوعلی مسکویه حاکی از تشیع اوست (کربن، ۱۳۷۳: ۲۴۸-۲۴۹؛ درباره مسلمانان ابوعلی مسکویه رازی ← آقابزرگ طهرانی، ۱۳۶۴؛ آقابزرگ طهرانی، ۱۳۸۵؛ الموسوی الخوانساری الاصبهانی، ۱۴۱۱). آیت‌الله صدر نیز در کتاب *تأسيس الشيعة لعلوم الاسلام* ابوعلی مسکویه را در شمار علمای اخلاق شیعه معرفی کرده و آثار او را در سلسله کتب اخلاقی شیعه آورده است (صدر، ۱۴۰۱).

ابوعلی متولی مخزن کتب فخرالدوله دیلمی بود و بدین علت به «خازن» یا کتاب‌دار شهرت یافته است. برخی نوشته‌اند که سلطان محمود غزنوی خواجه ابوالفضل حسین بن علی میکال را نزد مأمون خوارزمشاه گسیل داشت و این دانشمندان را، که در دربار او بودند طلب کرد: شیخ رئیس ابوعلی سینا، ابوریحان بیرونی، ابوسهل مسیحی، ابوعلی مسکویه، ابن خمار، و ابونصر عراق که منجمی بزرگ و استاد ابوریحان بود. مسکویه، ابن سینا، و ابوسهل خدمت سلطان محمود را نپذیرفتند و به سمت گرگان حرکت کردند. ابوسهل در ۴۰۱ ق در راه از تشنگی درگذشت و مسکویه و شیخ رئیس به سختی جان به در بردند (ریاضی، ۱۳۳۶: ۱۵۹).

اشاره‌ای مختصر به تبار فکری ابوعلی و منظومه‌ای که وی در آن قرار داشت برای شناخت دیدگاه وی خالی از فایده نیست. احتمالاً تبار فکری نزدیک مسکویه به گروهی از متفکران برخوردار از زمینه‌های مذهبی مختلف می‌رسد. فارابی و شاگرد مستقیم وی، یحیی بن عدی شاید سرسلسه این «شجرة النسب» باشند. ابوزکریا یحیی بن عدی (۳۷۴ق/ ۹۸۴م) مسیحی فرقه یعقوبی در پایه‌گذاری مشرب شرح، ترجمه، و پژوهش، که بر حیات

فلسفی آن دوران سیطره یافت، سعی بلیغ داشت. فارابی نیز خود شاگرد یوحنا ابن حیلان نسطوری بود و در کار خود بر افلاطون و ارسطو، به روایت مسیحیان سریانی که مشهورترین نماینده آن متی بن یونس نسطوری بود، مبتنا کرد. ابوالخیر حسن بن صوربن خمار نسطوری، ابوعلی عیسی بن عشاق بن ضورای یعقوبی و بسیاری از مسلمانان سرشناس، به خصوص محمد بن عشاق الوراق (ابن ندیم)، عیسی بن علی، ابوسلیمان سجستانی، و ابوحیان توحیدی، جملگی پیروان ابن عدی بودند؛ برخی مسکویه را شاخص‌ترین پرورده این مکتب خوانده‌اند.

مهم‌ترین اثر مسکویه در حوزه حکمت عملی، *تهذیب الأخلاق و تطهیر الإعراف* است، به طوری که برخی آن را محور فلسفه وی دانسته‌اند. این اثر مجموعه‌ای است از آرای اخلاقی افلاطون، ارسطو، جالینوس، احکام شریعت اسلامی، و البته تأثیر *اخلاق نیکوماخوسی* ارسطو در آن برجسته‌تر است. *تهذیب الأخلاق*، فراتر از مجموعه مصنفات مسکویه در اندرزنامه‌نویسی به سبک فلسفی، در سنت اسلامی نقش مهمی داشته است، به طوری که متفکرانی چون ابوحامد غزالی، خواجه نصیر طوسی، جلال الدین دوانی، و مهدی نراقی از آن تأثیر گرفته و از حدود آموزه‌های آن فراتر نرفته‌اند. مبحث «تهذیب الأخلاق» خواجه نصیر طوسی در *اخلاق ناصری*، به جز برخی تغییرات اندک، ترجمه‌ای است از *تهذیب الأخلاق* مسکویه. خواجه ابیات مخلصانه‌ای درباره تهذیب و نویسنده‌اش سروده و در مقدمه *اخلاق ناصری* آورده است.

آثار ابوعلی مسکویه رازی عرصه‌های معرفتی گوناگون، از تاریخ گرفته تا روان‌شناسی و شیمی، را دربر می‌گیرد. مجموعه آثار باقی‌مانده ابوعلی مسکویه، که فقط شامل بخشی از آثار فراوان وی است، به طور کلی عمارتی را تشکیل می‌دهد که با فلسفه مدنی وی پیوند تفکیک‌ناپذیری دارد؛ به‌ویژه *جاویدان خرد* که میدان امتزاج عناصر اخلاقی و سیاسی تمدن‌های گوناگون است. در فلسفه سیاسی یا سیاست مدن، گویا اثر مستقلی از مسکویه برجای نمانده است، ولی کتابی با عنوان *السیاسة للملك* در فلسفه مدنی به او منسوب است. به اعتباری، همه آثار یک متفکر را می‌توان منبع استخراج دستگاہ اندیشه سیاسی وی دانست؛ همچنین است در مورد مسکویه. آثاری چون *تهذیب الاخلاق*، *تجارب الامم*، و *جاویدان خرد* منبع اصلی استخراج اندیشه سیاسی وی‌اند، اما این مقاله به شرح جایگاه *جاویدان خرد* در فلسفه عملی مسکویه و تفسیر بهره‌های سیاسی آن اختصاص دارد و با وجود این‌که به تلازم و هم‌پیوندی وثیق گستره‌های فلسفه اخلاق، فلسفه تاریخ، فلسفه

سیاسی، و متافیزیک باور داریم، پژوهشی «اختصاصی» در باب بهره‌های فکر سیاسی در دیگر آثار ابوعلی را به مجالی دیگر می‌سپاریم.

در این جا و نیز در خوانش دستگاه نظری دیگر قطب‌های عقل‌گرایی اسلامی این تلقی احیاگرانه مفروض است که در میراث قدمایی می‌توان امکان‌هایی برای تمهید فکر سیاسی چندآوایی جست‌وجو کرد. این فکر سیاسی به فراخور الزامات اپیستمولوژیک و استراتژیک عصر می‌بایست دارای مختصات تفاوت‌بنیاد (differential) خشونت‌گریز و چندگانه باشد. در این جا درصددیم تاجای ممکن، به‌خصوص با تکیه بر متن *جاویدان خرد*، به پاسخ این پرسش‌ها نزدیک شویم:

۱. *جاویدان خرد* به منزله گونه‌ای نثر حکمی از چه ویژگی‌های متنی و گفتمانی برخوردار است؟

۲. بهره‌های سیاسی فکر فلسفی مسکویه بر پایه *جاویدان خرد* چیست؟

۳. چگونه می‌توان متنی کلاسیک را بر پایه الزامات اپیستمولوژیک و استراتژیک دوران بازخوانی کرد؟

باور داریم که بر پایه متن چندآوایی *جاویدان خرد*، می‌توان گونه‌ای فکر سیاسی دموکراتیک را استخراج کرد که این مختصات فلسفه رادیکال نوین را ارج می‌نهد: تفاوت، خواست دیگری، دوستی، اجتماع، و شادی.

به همین سان، در این جا قصد داریم بهره‌های سیاسی فکر فلسفی مسکویه رازی را در پرتو الزامات دوران بازخوانی و بازنویسی کنیم. بر این اساس، در ابتدا به ویژگی‌های متنی و گفتمانی *جاویدان خرد* می‌پردازیم و سرشت چندآوایی آن را باز می‌کنیم؛ سپس درباره نسبت بین نظریه و عمل در *جاویدان خرد* بحث می‌کنیم؛ پس از این بحث معرفت‌شناسانه، به این مباحث می‌پردازیم: پیوند دانش و حکمرانی، سیاست به‌مثابه تدبیر دموکراتیک، جایگاه والای آزادی، ستم‌گریزی، تفاوت، عدالت، عمران، قانون، نقادی، دوستی، عشق، شادی، ثروت، عقلانیت خشونت‌پرهیز، و عقلانیت ضد جنگ.

مسکویه متفکر تاریخ‌باوری است که بر تاریخ‌باوران استراتژیستی چون ابن خلدون تقدم دارد. می‌توان بر پایه تلقی‌های نو تاریخ‌باورانه (new historicism) به دستگاه نظری مسکویه و در سطحی وسیع‌تر به کل سنت قدمایی رجوع کرد. دورترین نمونه این نو تاریخ‌باوری را در قرن بیستم در اندیشه متفکران رادیکالی، چون میخائیل باختین، می‌توان یافت. این سنخ از نگرش به امر تاریخی از مختصات بخش عمده‌ای از منظومه تفکر پساساختارگرایانه است.

۲. جاویدان خرد به منزله متنی چندآوایی (polyphonic)

مسکویه رازی به گفته خودش در جوانی و خردسالی کتابی به نام *استطالة الفهم*، نوشته ابوعثمان جاحظ، را می‌خواند و در آنجا برای نخستین بار سخنانی از کتابی به نام *جاویدان خرد* را می‌بیند (شوشتری، مقدمه بر *جاویدان خرد*، ۱۳۷۸). مسکویه با مطالعه ستایش‌های جاحظ از این کتاب در شهرهای گوناگون جست‌وجو می‌کند تا سرانجام در ولایت فارس آن را نزد موبد موبدان، اعلم علمای مجوس، می‌یابد. متن اصلی *جاویدان خرد* (عنوانی که به صورت *جاویدان خرد و جاویدان فرزند نیز ضبط شده است*) چندان مطوّل نیست و وصیت‌ها و نصایح هوشنگ، پادشاه دوم عالم، و مشهور به پیشداد را دربر دارد. مخاطبان هوشنگ فرزندان از جمله طهمورث دیوبند، و پادشاهان بعد از وی‌اند.

منتخبی که ابوعلی مسکویه گرد آورده است در اصل مشتمل بود بر حکمت‌های ایران قدیم و عنوان *جاویدان خرد* یا *آداب العرب الفرس* داشته است. ظاهراً *جاویدان خرد* نخستین بار در روزگار مأمون به دست وزیر وی، حسن بن سهل نوبختی، به عربی ترجمه شده بود. متن عربی این اثر با عنوان *الحکمة الخالدة* در مقایسه با متن قدیم دارای اضافات و الحاقاتی است و به گفته ارکون متناسب با روح زمان و حدود مفاهیم ادب قرن چهارم (قرن دهم میلادی) تدوین شده است (ارکون، مقدمه بر *جاویدان خرد*، ۱۳۷۸). عبدالرحمان بدوی متن عربی را تصحیح کرد و به سال ۱۹۵۲ در قاهره به چاپ رساند. تقی‌الدین محمد تستری (شوشتری) اثر را مجدداً از عربی به فارسی برگرداند. متن تصحیح‌شده فارسی زیر نظر مهدی محقق و به دست بهروز ثروتیان و با مقابله با نسخه عبدالرحمان بدوی منتشر شده است؛ با این حال، دو متن با هم تفاوت‌هایی دارند.

جاویدان خرد نمونه تمام‌عیار یک متن چندآوایی (polyphonic) است. میخائیل باختین در آثاری چون *پرسش‌های نظریه ادبی داستانیفلسفی* بین *رمان چندآوایی* (پولیفونی) و *رمان تک‌آوایی* تمایز قائل می‌شود. در *رمان چندآوایی*، مثلاً *رمان‌های داستانیفلسفی*، راوی نه یک فرد یا نویسنده، بلکه مجموعه‌ای از افراد است. *برادران کارامازوف* نمونه خوبی از چنین *رمان‌هایی* است. جهان روایت‌شده در *رمان چندآوایی* جهان روایت‌های گوناگون از شخصیت‌هاست. آوای واحدی بر متن حاکم نیست؛ نه آوای دانای کل و نه هیچ‌یک از قهرمان‌ها، اما در *رمان تک‌آوایی* صرفاً کلام راوی یا مؤلف، یعنی آوایی منفرد، را بر فراز صداهای دیگر می‌شنویم. ژولیا کریستوا، بر پایه این نگرش باختین، *گفتمان‌ها* را به دو دسته کلی *گفتمان‌های تک‌گفتاری* و *گفتمان‌های مبتنی بر منطق مکالمه* (dialogic) تقسیم می‌کند.

گفتمان‌های مبتنی بر مکالمه در واقع هم از لحاظ فرم ادبی و هم از لحاظ فلسفی چندآوایی‌اند؛ مکالمه‌های سقراطی، به منزله روش بحث فلسفی افلاطون، فدون، اقلیدس، و گزنفون، شکل کهن این گفتمان‌های چندآوایی‌اند (احمدی، ۱۳۷۸: ۹۷-۱۰۴؛ تودوروف، ۱۳۷۷).

جاویدان خرد آمیزه‌ای از متون گوناگون است. ابوعلی مسکویه در این مجموعه حکمت‌های متعددی از فرهنگ‌ها و افق‌های اجتماعی گوناگون را فراهم آورده است. آواهای متکثر *جاویدان* خرد، با محوریت عقل اخلاق‌بنیاد، در واقع نوعی فلسفه عملی کثرت‌گرایانه را صورت‌بندی می‌کنند. مسکویه با کنار هم قراردادن حکمت‌های ایرانی، رومی، هندی، عرب پیش از اسلام، و عرب دوره اسلامی آرمان عقلی سراسرجهانی و ابدی را طراحی و در ورای تمدن‌ها و ملت‌ها شاکله‌ای انسان‌گرایانه را ترسیم کرد.

از این منظر، آواهای *جاویدان* خرد هم به مسکویه تعلق دارند و هم به مسکویه تعلق ندارند. به مسکویه تعلق دارند، چون وی در مقام فیلسوف اخلاق و سیاست در دوره آل‌بویه، که برخی آن را عصر زرین فرهنگ ایرانی و برخی دیگر عصر انسان‌گرایی اسلامی نامیده‌اند، خرد سیاسی برگزیده را که قائم بر مصلحت حکومت و ملت است استخراج و تدوین کرده است و به مسکویه تعلق ندارد، چون برآمده از فلسفه‌های عملی ایران‌شهر و تمدن‌های «دیگر» است.

برخی آثار دیگر مسکویه نیز ساختار و منطق گفت‌وگویی دارند؛ از جمله *الهوامل* و *الشوامل* که در گفت‌وگو با ابوحنبل توحیدی به صورت پرسش و پاسخ تقریر شده است. «هوامل» به معنای شترانی که برای چریدن رها شده‌اند و «شوامل» یعنی چهارپایانی که نگاهبان و جمع‌کننده شتران رها شده‌اند. «هوامل» به پرسش‌های ابوحنبل توحیدی اطلاق می‌شود، در حالی که مسکویه پاسخ‌های خود را «شوامل» نامیده است و از ترکیب پرسش‌های ابوحنبل و پاسخ‌های مسکویه کتاب *الهوامل* و *الشوامل* شکل گرفته است که موضوعات گوناگون اجتماعی، فلسفی، روان‌شناختی، ادبی، کلامی، و غیره را دربر می‌گیرد. این کتاب در ۱۳۷۰ ق / ۱۹۷۱ م به کوشش احمد امین و احمد صقر از روی نسخه منحصربه‌فرد با تاریخ کتابت ۴۴۰ ق در قاهره به چاپ رسیده است (امین، ۱۳۵۴: ۱۲/۲).

منطق گفت‌وگویی *جاویدان* خرد، به اقتضای سنت قدمایی حاکم بر آن، کثرت آواها را در سایه عقلی فراگیر قرار می‌دهد. مسکویه یقین دارد که عقول تمام امم متوافی در طریق واحد است و به اختلاف بقاع مختلف، مختلف نمی‌شود و به تغییر زمان تغییر نمی‌پذیرد و در طی قرون و آمدن و رفتن احقاب، انحرافی در این طریق پدید نمی‌آید (ابوعلی مسکویه،

۱۳۷۸). به همین دلیل، نام جاویدان خرد بر این مجموعه نهاده شده است. این عقل فراگیر، بر خلاف عقل توتالیتری که روزی در واپسین روز تاریخ ما را به آزادی خواهد رساند، دیگری را منحل نمی‌کند، بلکه دارای رانه‌های ضدخسونت است.

جاویدان خرد با مجموعه‌ای از ادبیات دوران مسکویه پیوند دارد. پیش‌تر به برخی موارد اشاره‌هایی کردیم و نمونه‌های دیگری نیز مثال‌زدنی است. ابن فاتک اثر مبسوطی با عنوان *مختار الحکم* را از سخنان حکمت‌آموز منسوب به فرزنانگان باستانی و شرح حال کمابیش افسانه‌ای آنان فراهم آورده است. علی بن هندو (۴۲۰ ق/ ۱۰۲۹ م) نیز از دیگر هم‌عصران و هم‌وطنان مسکویه است که گلچینی از کلمات پندآموز فرزنانگان یونانی را به جای گذاشته است (کربن، ۱۳۷۳: ۲۴۸-۲۵۰).

گفتیم که رویکرد مسکویه در دین‌پژوهی و فلسفه اجتماعی - سیاسی‌اش تاریخ‌باورانه است. در سنت اسلامی، مسکویه به اقتضای بیهقی (۴۰۷ ق) روش تاریخی را از روش کلامی - اعتقادی تفکیک کرده و در نگارش تاریخ عمومی، از توجیه امور خارق عادت اجتناب کرده است (زرین‌کوب، ۱۳۸۸: ۵۹). در *تجارب الأمم* و *تعاقب الهمم* قصد داشت از تجربه سیاسی و اجتماعی ملت‌های گوناگون عبرت‌نامه‌ای برای مردمان و حاکمان فراهم آورد. این اثر به لحاظ لحن و مضمون غیردینی است و مسکویه به گفته خودش «اسمار و خرافات» را از آن حذف کرده است. او بر این باور بود که مردم زمان ما برای وظایف آینده خود تنها از رفتار بشری بی‌ارتباط با معجزه می‌توانند تجربه کسب کنند. در نتیجه، او تاریخ انبیای پیش از اسلام را از میدان مطالعه خود خارج می‌کند و ابعاد دینی و حتی سیاسی رسالت پیامبر (ص) را نادیده می‌گیرد. البته به نظر نمی‌رسد که مسکویه در مشرب کلامی خود به وحی و امور خارق عادت چنان معجزه‌پیمانان بی‌اعتقاد بوده باشد، بلکه بر پایه الزامات روش‌شناختی و منطقی است که این امور را در تاریخ‌نگاری «تجربه مشترک و آموزش‌دانی به بشر» در نظر نمی‌گیرد. بر خلاف الراوندی، فیلسوف سابقاً معتزلی قرن سوم هجری، که به عقل مستقل از وحی تکیه داشت و در کتاب *الزمره* ضمن انکار نبوت معجزه را ناممکن و خلاف واقع دانسته بود، مسکویه در باب امکان وقوع معجزه نظر مخالفی ندارد. بنابراین، دیدگاه عبدالحسین زرین‌کوب در باب امکان تأثیر ایرانی‌نژادبودن مسکویه در این خصوص و دلیل مبسوط‌بودن مباحث وی در باب تجارب «مفید» ایران قدیم محل تردید دارد. در عین حال، زرین‌کوب به‌درستی *تجارب الأمم* را نمونه شرقی آثار تاریخ‌نگارانی چون توسیدید و پولیبیوس در سنت اسلامی می‌داند (همان: ۷۴).

مسکویه، در *جاویدان خرد*، روایت خود را با قدیمی‌ترین تاریخ ثبت‌شده شاهان قدیم ایران آغاز می‌کند و گزارش‌های بابلیان، یونانیان، مسیحیان، و عرب‌های عصر جاهلی را به تاریخ ایران ضمیمه می‌سازد. پیش از ابن خلدون به علل برآمدن و برافتادن خاندان‌ها و دولت‌ها توجه کرده است. مسکویه «تصادف» و «اتفاق» را نیز به روایت تاریخی می‌افزاید تا به گفته خودش، مردمان آن را هم به حساب آورند و بر خدا نیز تکیه کنند. مسکویه یکی از پایه‌گذاران تاریخ‌نویسی انتقادی و فلسفی است و نمونه‌ای از آن را در نقد متعهدانه‌اش بر سیاست‌های معزالدوله و تأثیر آن در افزایش بحران دولت بوییان می‌توان دید (کرمر، ۱۳۷۵ الف: ۳۱۶-۳۱۷). عبدالحسین زرین‌کوب مسکویه را در کنار متفکرانی چون ابوریحان بیرونی، رشیدالدین فضل‌الله، و ابن خلدون، پیش‌قراول فلسفه تاریخ و روش علمی تاریخ‌نگاری در سنت اسلامی، می‌داند (زرین‌کوب، ۱۳۸۸: ۷۱).

مسکویه از نادر متفکران دوره اسلامی است که در کنار عقل‌گرایان، چون ابوالحسن عامری (۳۸۱ ق)، ابوحنیف توحیدی، و ابوسلیمان سجستانی در قرن‌های سوم و چهارم هجری توانسته است روش فلسفی را با نوعی رویکرد تاریخ‌گرایانه درآمیزد (عامری، ۱۳۷۵؛ کرمر، ۱۳۷۹). ارکون، کرمر، و روزنتال بر این نظرند که مسکویه با تعمق در علوم عقلی، پیش از ابن خلدون، وجهه نظر فلسفی را با دقت در تاریخ‌نویسی جمع کرده است.

به اعتباری، می‌توان *جاویدان خرد* را یکی از پل‌های پیوند یا انتقال حکمت اخلاقی - عقلی ایرانیان به دوره اسلامی دانست. با تحول خلافت اسلامی در قرن اول هجری و شکل‌گیری دولت و پیدایش طبقه‌ای از فرمان‌روایان و دیوانیان، آگاهی از راه و رسم کشورداری برای آنان ضروری بود. تمهید ادب و تربیت شایسته این طبقه، به عنوان وجه امتیاز آن‌ها از عامه مردم به دست دبیران، وزیران، و نویسندگان ایرانی عربی‌نویس انجام می‌گرفت. به این ترتیب، آداب ایرانیان به یکی از اصول فرهنگی و تربیتی بزرگ‌زادگان، وزیران، دبیران دستگاه خلافت، و حتی خود خلفا و جانشینان آن‌ها تبدیل شد. در ادبیات عربی و اسلامی به اندرنامه‌ها و سایر کتب اخلاقی و تربیتی ایرانیان به طور خاص توجه شد. افرادی چون انوشیروان، بزرگمهر (بوذرجمهر)، هوشنگ، بهمن، و آذرباد که در ادبیات ساسانی اندرزها و سخنان حکمی آنان روایت می‌شد، در کتاب‌های ادبی و تعلیمی عربی در ردیف حکمای اسلامی و عربی درآمدند و سخنان حکمت‌آموز آنان را هم مانند اقوال و حکم بزرگان عرب و اسلام روایت کردند تا جایی که به گفته برخی پژوهش‌گران، انوشیروان از لحاظ نقل اندرزها و مواعظ و حکم در منابع عربی و اسلامی، پس از علی (ع)، بزرگ‌ترین

شخصیت است. علاوه بر *جاویدان خرد*، کتاب‌هایی چون *غرر اخبار ملوک الفرس و سیرهم* نوشته ثعالبی و کتاب *التاج فی اخبار الملوک* منسوب به جاحظ بخش زیادی از مضامین اندرزنامه‌های ایران‌شهری را به زبان عربی نقل کرده‌اند (یوسفی راد، ۱۳۸۷: ۲۴۵-۲۴۶).

با توجه به این که طبق روایت جاحظ، از زمان مأمون *جاویدان خرد* اقبال فزاینده‌ای داشت و با اشتیاق آن را به عربی ترجمه کرده‌اند، می‌توان از استمرار احساسات دینی و اخلاقی و سیر تحول نحوه بیان و تفسیر متن از زمان ساسانیان تا دوره آل بویه سخن گفت. در قرن چهارم هجری، اندرزنامه‌ها و شاهنامه‌ها همواره مأخذ گزیده‌های ادبی و آثار تاریخی بوده‌اند و در همین زمان، دینکرت به منزله دایرةالمعارف دین مزدایی در همه جا وجود داشته است. دینکرت کتابی است از علمای زرتشتی و نخستین پیروان زرتشت و شامل خلاصه‌ای از *اوستا*، بخش‌های اصلی *گات‌ها*، تفاسیر آن، رسائل اخلاقی، فقهی، شرح حال زرتشت، و اشعار داستانی است. به نظر ژ. پ. دومانش مضامین دینکرت در ادب و حتی الاهیات دوره اسلامی نفوذ کرده است. دومانش میان الاهیات نهفته در رسائل دینکرت و اصول اساسی آرای معتزلیان (برای مثال در مورد عدل الهی) نوعی ارتباط تاریخی، نظری، و عقلی مشاهده می‌کند (ارکون، مقدمه بر *جاویدان خرد*، ۱۳۷۸: ۸-۹).

اما این تأثیرگذاری یک‌سویه نبود و سنت اسلامی نیز بر متن *جاویدان خرد* نفوذ کرده است. البته این غیر از روایات و حکایات منقول از سنت اسلامی، به ویژه *نهج‌البلاغه*، است. افق اسلامی حاکم بر قرن سوم و چهارم هجری بر روایات اختصاصاً ایرانی *جاویدان خرد* پرتو افکنده است؛ به گونه‌ای که می‌توان این متن را بازسازی عقلانیت اخلاقی و سیاسی ایرانی در چهارچوب افق اسلامی دانست. برای مثال، در متن اصلی کتاب برای بلندی ایمان چهار خصلت برشمرده شده است که یکی از آن‌ها به جای آوردن احکامی چون حج، جهاد با کفار، و نمازهای پنج‌گانه همراه با طهارت، غسل، و وضو است (مسکویه، ۱۳۷۸: ۲۸). افق اسلامی حتی بر سؤال و جواب‌های منسوب به بزرگمهر پارسی نیز تحمیل شده است (برای مثال ← مسکویه، ۱۳۷۸: ۵۶).

جاویدان خرد تنها میراث ایرانی نیست که در پرتو زبان اسلام بازنویسی شده است، بلکه بسیاری از متون تدوین‌شده یا بازنویسی‌شده در دوره‌های اسلامی، خواه در حوزه ادبیات و خواه در حوزه اخلاق و سیاست، نشانگان و مفاهیم مدوّنان و مصححان را پذیرفته‌اند و بی‌تردید اثر قدرت مستقر دوران نیز کم و بیش در بسیاری از آن‌ها برجای مانده است؛ البته مجتبی مینوی در مقاله‌ای در باب *خردنامه* دو علت احتمالی داخل شدن

ادبیات اسلامی به جاویدان خرد را ذکر می‌کند: «مشوش بودن اوراق» اصلی متن و یا «مشوش بودن فکر مترجم» (مینوی، ۱۳۷۸: ۲۹)

۳. بهره‌های سیاسی جاویدان خرد

۱،۳ نسبت نظریه و عمل

مسکویه امور و احوالات بندگان را منحصر در چهار خصلت می‌داند؛ علم، حلم، عفت، و عدالت. برای علم تقدم هستی‌شناختی قائل است و عمل را فرع بر آن می‌داند:

علم جان است و عمل تن؛ علم روح است و عمل بدن و به عبارتی دیگر، علم اصل است. یعنی بیخ درخت است مثلاً، و عمل فرع است، یعنی شاخ و برگ است و به عبارتی دیگر، علم پدر است و عمل فرزند است و بود و وجود عمل به واسطه بود و وجود علم است به خلاف بود و وجود علم که به جهت بود و وجود عمل است (مسکویه، ۱۳۷۸: ۱۲)

به این اعتبار، نمی‌توان مسکویه را هم‌چون ابن‌خلدون، که خردگرایی او را می‌ستود، رئالیست دانست.

اساساً معرفت‌شناسی مسکویه با اخلاق پیوند دارد، هم‌چنان‌که فلسفه سیاسی او نیز از فلسفه اخلاق جدا نیست. مسکویه چنین می‌گوید: «کارهای نیک و خیر بر چهار شعبه است: علم، عمل، سلامتی سینه از حسد و کینه مثلاً، و زهد که عبارت است از ترک فضول و زیادت‌ها» (همان: ۱۰).

۲،۳ دانش و حکمرانی

مسکویه، در مقام یک سیاست‌نامه‌نویس ایرانی، همان‌طور که حوزه قدرت را به اخلاق پیوند می‌دهد، حکمرانی مدبرانه را نیز با علم توأم می‌داند. از دید وی تصمیم سیاسی بدون مشاورت اصحاب دانش راه به خطا می‌برد و فرمان‌روایی دونان و جاهلان زوال‌آبادانی مملکت و افول قدرت سیاسی را به دنبال دارد. از این منظر، برای اقتصاد قدرت، علم مفیدترین است. مسکویه چنین روایت می‌کند:

... و نیز سلاطین را سزاوار نیست که جاهلان و نادانان خود را بر مردم مسلط و فرمان‌روا سازند؛ زیرا که جهالت و نادانی راهنما و پیشوای گمراهی است و گمراهی راهنمای بلا و فتنه است و در فتنه خرابی و دمار برآوردن و خراب‌شدن است. ... و بیش‌تر چیزی که

پادشاه به آن منتفع می‌شود و از آن فایده می‌گیرد، صحبت علماست و بسیار شنیدن سخن علم و مقدار و مبلغ علم خود را بسیارکردن ... (همان: ۸۷).

مسکویه بخش درخور توجهی از *جاویدان* خرد را به حکمت‌های اخلاق مدنی عرب اختصاص داده است. از اکثم بن صیفی، در تقدیر قدرت متکی به فرمایگان، چنین نقل شده است: «هلاک شدند بزرگان از اختلاطِ دونان» (همان: ۳۳۱).

۳,۳ سیاست به مثابه تدبیر دموکراتیک

مسکویه فیلسوفی خردگراست و عمل سیاسی فاقد عقلانیت را تباه‌کننده می‌شمارد. سیاست را با مفاهیمی چون حزم، تدبیر، و دوراندیشی قرین می‌داند و قدرت را بر دوستی، انس، سعادت، و خیر مشترک استوار می‌سازد. سیاست یعنی ارزیابی خردمندانه موقعیت. در *جاویدان* خرد در ستایش تدبیر سنجش‌گرانه چنین می‌خوانیم: «حزم که عبارت از تدبیر درست و دوراندیشی صواب است، غنیمت‌دانستن فرصت است و به‌جدگرفتن هر کار در وقت قدرت است و ترک‌کردن صبر و تحمل و تأنی و آهستگی است در شأن شغلی که خوف فوت‌شدن دارد» (همان: ۲۳). در تفسیر این جملات به حفظ مصلحت عمومی باید احتیاط کرد. به باور سیدجواد طباطبایی، این مفهوم یونانی یکی از عناصر غایب در فلسفه مدنی فیلسوفان مسلمان است (طباطبایی، ۱۳۸۳: ۱۸۷-۲۱۹) و استخراج آن از متون ایرانی - اسلامی ای چون *جاویدان* خرد به تأمل دقیق‌تری نیاز دارد، اما چنین برمی‌آید که مسکویه رازی در *الهُوَامِلِ وَ الشُّوَامِلِ* فلسفه مدنی‌ای بر بنیاد «مصلحت جماعت» یا «مصلحت عمومی» به منزله شرط تدبیر و حکم‌رانی سیاسی را تمهید می‌کند. در آن‌جا می‌گوید بنیان و قوام مدینه بر مُلک یا حکم‌رانی استوار است و فن حکم‌رانی لازمه تحقق مصالح خلق است. مسکویه چنین گفته است: «انَّ الْمُلْكَ هُوَ صِنَاعُهُ مَقْوَّمُهُ لِلْمَدِينَةِ حَامِلُهُ لِلنَّاسِ عَلَى مَصَالِحِهِمْ» (مسکویه، ۱۴۲۲: ۳۷۴): «... عِلْسُ طَرِيقِ الْمَصْلَحَةِ بِالشَّفَقَةِ ...» (همان: ۱۴۲). در این جملات مسکویه رسالت یا کارویژه «صناعت مملکت‌داری» را تأمین مصلحت مردم بر مبنای رأفت و دوستی می‌داند.

مسکویه، به منزله یک فیلسوف ارسطویی، اعتدال را محور سیاست‌ورزی می‌داند و به خیر جمعی حاکمان و محکومان می‌اندیشد. از دید وی، سیاست نیکو‌سیاستی است معتدل و منطبق با وضعیت نیروها. چنین ملاحظه‌ای عرصه عمومی را از الزامات سیاست قدرت تهی و با الزامات زیست‌اخلاقی توأم می‌سازد. کانون فعل سیاسی ساختن حیات انسانی و

رسیدن به سعادت فردی و جمعی است. فعل سیاسی فعلی اخلاقی است. در متن اصلی جاویدان خرد چنین می‌خوانیم:

سرداری و حکومت تمام نمی‌شود، الا به سیاست نیکوکردن، یعنی هر سیاست را به موضع و موقع خود نماید و نه زیاده از قاعده‌گزیند و نه کم فرماید و به پیش از آمدن وقت گوید و نه بعد از گذشتن وقت گراید. هر که طلب کار سرداری و خواهان بزرگی است، باید که بر رنج و آلم آن صبر کند و تحمل نماید، چه به تحمل سختی‌ها و صبر بر محنت‌ها سرداری واجب و لازم می‌شود و بزرگی ثابت و مستحکم می‌گردد و به نیکویی نمودن با مردم و بخشش‌های زیاده بر طلب‌های ایشان کردن قدر سرداران و بزرگی و اعتبار ایشان در میان جهانیان، بزرگ و نامی می‌شود و به خلقت‌های صالح کارها پاکیزه می‌گردد (مسکویه، ۱۳۷۸: ۲۳).

بنابراین، قدرت به مدارا با مردم و تأمین نفع جمعی ملزم می‌شود. اساساً کسب و حفظ قدرت بر سازوکاری دموکراتیک قائم است و دموکراسی اولاً و به‌ذات مفهومی اخلاقی است. مسکویه، بر پایه حکمت‌های عرب، سهم خرد در تصمیم‌گیری سیاسی را چنین می‌ستاید: «... اسماعیل بن غزوان گفت که هر علمی که در زمین عقل نرسته است و هر بیانی که در نصاب علم نیست و هر خلقی که بر رگی پیچیده نیست، صاحب ثبات و بقا نیست» (همان: ۳۱۶).

مسکویه تدبیر سیاسی را با عقل جمعی پیوند می‌دهد و برای تصمیم‌گیری سیاسی بنیانی دموکراتیک فراهم می‌کند. اساساً عقل جاوید عقلی کثرت‌گراست و چنین عقلی راهنمای حقیقت است: «هر که به عقل خود اکتفا کند و از عقل دیگران بی‌نیاز باشد، البته کارش خلل پذیرد و هر کس که رأی خود را پسندد گمراه شود» (ابوعلی مسکویه، ۱۳۷۸). این سخن شعرگونه، که از حکمت‌های عرب برگرفته شده است، شاید ناظر به اخلاق فردی باشد، اما اساس محکمی برای اخلاق مدنی تمهید می‌کند. در نصف بیتی دیگر گفته می‌شود که هر که با حق کشتی گیرد بیفتد (همان: ۳۸۷). راوی جاویدان خرد عقل را رهایی‌بخش تلقی می‌کند و دست‌یابی به خیر و نیکی را بدون آن ممکن نمی‌داند. در متن اصلی جاویدان خرد تدبیر دموکراتیک چنین ستایش شده است:

کسی را که امر مشکلی پیش آمده باشد و راه تدبیر آن بر وی پوشیده بود، مانند کسی است که مرواریدی از وی گم شده باشد و خواهد که آن را پیدا کند. پس هم‌چنان‌که طریق پیدا کردن مروارید گم‌شده آن است که هر قدر خاک، که در آن جا مروارید گم شده است، [را جمع کند و بگردد] ... بگوید که همه در آن باب فکر کنند و تمام آن سخنان ایشان را

پرسد، جمیع آن تدبیرها را بشنود و بعد از آن خود به فکر صائب خود آنچه از تدبیرها به کار او می‌آید برگزیند و آنچه به کار نمی‌آید، بیندازد و قبول نکند تا تدبیر درست از آن بیرون آید و عمل نماید.

با فکر و تدبیر صواب هیچ پستی و افتادگی نیست ... حزم که فکر درست و تدبیر صواب است، مرکب خلاصی است؛ یعنی اسب‌سواری‌ای است از برای حصول مطلوب؛ یعنی در هر کار که تدبیر را راه دهند، آن کار به خیر و خوبی نتیجه دهد (همان: ۲۴-۲۵).

الگوی قدرت در این کلام اخلاقی نوعی نظام شورایی است و با ایتنای تصمیم‌گیری عمومی بر تدبیر جمعی بخردانه خودکامگی از عرصه سیاسی زدوده می‌شود. تدبیر، علاوه بر این که در عرصه اخلاق فردی راهنمای خیر و فضیلت است، در عرصه سیاسی نیز خیر عمومی و مصلحت جمعی را تأمین می‌کند. مشورت و پرسیدن راه تدبیر از مردمان مانع خودکامگی است. مسکویه اندیشه خودکامگی ستیز را چنین روایت می‌کند:

روشن‌تر دلیلی بر عقل داشتن عاقل تدبیرات نیک اوست. کسی که با مردم مشورت می‌کند در کارهایی که او را روی می‌دهد و کنکاش و تدبیر از مردمان می‌پرسد، هر آینه، از افتادن در بلا و محنت و غلط محفوظ است و کسی که در کارها به رأی خود تنها شروع کند، هر آینه دلیر است بر غلط و بی‌باک است از افتادن در ورطه محنت (همان: ۳۳).

مسکویه کسب و حفظ قدرت را به مشارکت گره می‌زند. بنیاد شورایی سیاست را بر پایه کلامی از حکمای فارس چنین نقل می‌کند:

پادشاه وقت هرگز صاحب قدرت و صاحب استطاعت نمی‌شود و در میان خلائق مطاع نمی‌گردد و اطاعت او نمی‌برند و مطیع و مقاد او ... نمی‌گردند، مگر به امینان ناصح و دوستان مخلص، چه امینان ناصح یافت نمی‌شوند، مگر با دوستی، و دوستی تمام نمی‌شود مگر با مشارکتی که اختیار و برگزیدن با آن مشارکت نباشد و چون اعمال پادشاهان و کارهای ایشان بسیار است و ممکن نیست که جمیع خصلت‌های نیکو در یک کس موجود باشد، پس وجه و طریق در این امر و راهی که عمل به آن مستقیم شود، آن است که صاحب سلطنت و حکومت، یعنی پادشاه وقت، خود به نفس خود دانا باشد هم به امور دنیا و هم به امور آن کسی که اراده دارد که از وی یاری طلبد در مهمات خود تا بطلبد از برای هر عملی و کاری کسی را که شناخته باشد او را در نفاذ حکم، یعنی تیزی و تندی در اجرای حکومت‌ها و امانت و رأی و در عمل و بعد از آن بر پادشاهان لازم است که خبر گیرند از عاملان خود و پرسش نمایند از حالات ایشان و تفحص احوال ایشان کنند که کار و بار را چگونه می‌پردازند و با خلق خدا چگونه سلوک می‌نمایند تا مخفی و پنهان نشود بر ایشان نیکوکاری نیکوکاران و بدکاری بدکاران و باز بعد از این تفحص و خبرگیری لازم

است بر پادشاهان که هیچ نیکوکار را بی اجر و مزد و بی جزا نگذارند و هیچ بدکاری را بی سزا و ایذا ننمایند و ... (همان: ۱۴۶-۱۴۷).

در حکمت‌های عرب به اصطلاح جاهلی نیز بهره‌های دموکراتیک می‌توان یافت. برای مثال، ابوعثمان جاحظ می‌گوید:

تو ای مخاطب! جهد کن و مشقت کش غالب بر تو و افعال و احوال تو هر فعلی باشد که جمهور مردم آن فعل را پسندد و تعریف و ستایش آن کنند؛ زیرا که این فعل که در نظر مردم پسندیده آمد، پس اگر به طریق ندرت خللی در آن فعل واقع شود، آن خلل را عفو می‌کنند و در می‌گذرند (همان: ۳۵۶).

اکثم بن صفی نیز نیروی مردم را بیش‌تر از نیروی حاکمان دانسته و در آن پتانسیل تخریب قدرت مستقر را دیده است. از وی چنین نقل شده است: «غالب شده بر تو کسی که خوانده است مردم را به سوی تو» (همان: ۳۳۰).

در یکی از حکمت‌های عهد جاهلیت، بنیاد قدرت چنین توصیف می‌شود: «... هرگز غضب مکن؛ زیرا که قدرت از عقب توست و از پس توست؛ یعنی از غیر توست». شاید در هیچ جمله‌ای مردم به‌مثابه منبع قدرت این‌گونه ارج نیافته است. در حکمتی دیگر، تکیه بر مردم ضامن ثبات و بقای قدرت معرفی شده است. در گفتمان خرد سیاسی جاوید، قدرت خودبنیاد محکوم به سقوط است. در حکمتی از جاویدان خرد، سلطانی تقدیر خودکامگی خود را چنین روایت می‌کند:

گفتند به پادشاهی که مُلک از دست او رفته بود و پادشاهی او زایل شده، آن‌که چه چیز مُلک و پادشاهی تو را برطرف کرد و زایل نمود؟ گفت: اعتماد من به دولت من و عُجب و تکبر من به شدت سخت‌گیری من و اعتقاد من و اعتماد من به معرفت و شناسایی من و ترک کردن من خبرگرفتن من را از خبرهای مملکت من (همان: ۳۱۶).

چند سطر پایین‌تر از این سخنان باز هم در ستایش نیروی مردم چنین می‌خوانیم: «و گفت: بسیار محتاج‌ترین مردم به مردم آن کس است که به اعتقاد خود مستغنی‌ترین مردم است از مردم» (همان).

۴,۳ عقلانیت خشونت‌پرهیز و ضد جنگ

مؤلف جاویدان خرد تصلب و تعصب در تصمیم‌گیری را مایه گمراه‌شدن حاکم و نفوذ خطا در تصمیمات وی می‌داند؛ چرا که به اعتقاد او خودکامگی حاکم را از «رأی‌های حق

دانیان و تدبیرهای درستِ دیگران» محروم می‌سازد. این چنین راه‌برد داهیانه و صلح‌آمیز بر جنگ و رفتار خشونت‌آمیز ترجیح می‌یابد. مسکویه عقلانیت خشونت‌پرهیز را بر عقلانیت جنگ برتری می‌بخشد و مسالمت و مدارا را می‌ستاید. گفتمان مسکویه به‌غایت خشونت‌پرهیز و ضد جنگ است:

حیله‌کردن در کارهای صعب، یعنی مثلاً با دشمن، یا در جنگ و غوغا بهتر است از شدت کردن با مردمان و ستیزه‌نمودن با ایشان و آهستگی نمودن و صبر کردن در مهمات بهتر است از شتاب کردن در آن، نادانی در جنگ و نادان بودن در آن، بهتر از عقل داشتن و عاقل بودن است در امضای آن ... ضعیف‌تر حیله‌ای و سهل‌تر اندیشه‌ای و کم‌تر چاره‌اندیشی‌ای در جنگ و غیر جنگ نافع‌تر و بهتر است از قوی‌تر و سخت‌تر شدتی و سختی‌ای که کنی و کم‌ترین صبر و آهستگی که در کارها کنی فایده‌مندتر [است] از بیش‌تر شتاب‌زدگی که در ورزی (همان: ۱۵-۱۶).

جنگ دشمن عشق و آبادانی است. در قاموس مسکویه، جنگ و خشونت چنان نکوهیده است که فضیلت مصاحبت با زن و سازندگی زراعت و عمران را به آن برتری می‌بخشد:

شخص را مرد دانای کامل نتوان گفت؛ یعنی تمام عقل نیست، اگر به غزا و جنگ رود و حال آن‌که به زنی عقد نکاح بسته باشد و کدخدا نشده و از زن خود محظوظ نگردیده به جنگ ... رود، همچنین عاقل کامل نیست کسی که بنیاد عمارتی نهاده باشد و آن را تمام‌ناکرده و در آن نانشسته به جنگ رود یا آن‌که زراعتی کرده باشد و آن را نادرویده گذاشته به جنگ رود (همان: ۱۹).

کمی بعد مسکویه در نکوهش جنگ، از خرد سیاسی ایرانیان، چنین روایت می‌کند:

صیقل دادن شمشیر را و روشن و تیز گردانیدن تیغ را، بی‌آن‌که او را از ذات و اصل او جوهری لایق باشد، عبث است، بلکه خطا و بی‌جاست و همچنین پاشیدن دانه پیش از وقت زراعت در زمین شوره‌چهل محض و نادانی صرف است (همان: ۲۰).

مسکویه خشونت را موجب زوال خرد سیاسی می‌داند و می‌گوید «بار گران عبارت از غضب است» (همان: ۲۱). دوست و رقیب او ابوحیان توحیدی در *الهیومل و الشوامل* گفته‌ای با طنین آگزیستانسیالیستی دارد که در تارک انسان‌گرایی اسلامی می‌درخشد: «إن الإنسان قد اشکل علیه الإنسان/ به‌راستی که انسان مهم‌ترین مسئله انسان است» (کرمر، ۱۳۷۵ الف: ۳۰۸؛ کرمر، ۱۳۷۵ ب: ۶۱۵). انسان سرمایه‌سیاست است و خشونت این سرمایه را تباہ می‌سازد. خشونت (غضب) تنها از منظر اقتصاد قدرت قبیح نیست، بلکه

اخلاقاً قبیح است و مسکویه از آن در کنار طبایع نکوهیده‌ای چون حرص، فاقه، ریا، حسد، کینه، شهوت، حمیت، و خواب‌گران نام می‌برد (مسکویه، ۱۳۷۸: ۵۷).

اندیشهٔ انسانیت، به منزلهٔ افق انسان، در عصر فرمان‌روایی آل بویه یکی از مباحث عمدهٔ اندیشهٔ فلسفی بود. در مفهوم بنیادین این نظام ارزش‌های انسان‌گرایانه، خرد به منزلهٔ ضابطهٔ تمام شئون انسانی بود و هر امری، حتی دیانت، می‌بایست با توجه به ضابطهٔ استقلال و اصالت خرد انسانی ارزیابی شود (طباطبایی، ۱۳۸۳: ۱۸۹؛ کرمر، ۱۳۷۵ الف؛ کرمر، ۱۳۷۵ ب).

در مجموعهٔ اخلاق مدنی ایران‌شهری، بزرگمهر یا بوذرجمهر آموزه‌های ارزش‌مندی دارد. مسکویه از بزرگمهر پندهای فراوانی در مجموعهٔ حکمت‌های ایرانی نقل کرده که از خلال آن‌ها می‌توان به نسبت اخلاق با سیاست، توسعه، و قضا بر پایهٔ نوعی عقلانیت استراتژیک پی برد. بزرگمهر، خطاب به کسرا، در باب اعتدال در حکم‌رانی پرهیز از خشونت و مدارای با مردم چنین می‌گوید:

و بهترین خلق‌ها و خوی‌های پادشاهان وقار و تمکین و آهستگی است در کارها و بهترین پادشاهان پادشاهی است که در وقت غضب باوقارتر از دیگران باشد و ... بردباری و حلم او زیاده از دیگران و وسعت مشرب و حوصلهٔ او بیش‌تر از دیگران باشد و زشت‌ترین خوی‌ها و عادت‌ها و قبیح‌ترین اخلاق ایشان تندی و تیزی است و تنگ‌مشربی و کم‌فهمی و درشت‌خویی و غالب‌بودن بخل و سخاوت و سنگ‌دلی که قساوت قلب عبارت از آن است [و] کم‌پروایی با عامهٔ مردم (مسکویه، ۱۳۷۸: ۸۶).

بزرگمهر در متنی که به صورت پرسش و پاسخ نوشته است، سلطان غضبناک، عتاب‌کننده، و سخت‌دل را جفاکارترین و دشوارترین موجود می‌شمارد. در همان‌جا در باب اوصاف حاکم جائر و تقدیر محتوم خودکامگی این گفت‌وگو را می‌خوانیم:

گفت: کیست [که] عهد او و زمان او بدترین عهد و زمان‌هاست؟ گفتم: سلطان سفیه نادان ظالم. ... گفت: کیست که افتادش سخت‌تر از دیگران است؟ گفتم: نادانی که بر مردم ستم یا ستم ظریفی می‌کرد و دل مردم را می‌خراشید (همان: ۶۴-۶۶).

راوی جاویدان خرد سه خصلت را برای حکم‌رانی سلطان واجب می‌داند: الف) اجتناب از سیاست‌ورزی و صدور حکم به وقت غضب؛ ب) تعجیل در اعطای پاداش عمل نیکوی کارگزاران؛ ج) شتاب‌نکردن و اجتناب از تعجیل در حوادث پیش‌آمده و تصمیم‌گیری فکورانه و عالمانه در مورد آن‌ها.

مسکویه اساساً عفو را برتر از عقوبت می‌داند و تلاش می‌کند تا جای ممکن مدارا و رِعفت را جایگزین کیفر کند. به طوری که حتی با به تأخیر انداختن عقوبت امکان گذشت را می‌جوید. در مقابل، وی شتاب در اعطای پاداش به نیکوکرداران را هم شایسته می‌شمارد و هم آن را برای اقتصاد قدرت مفید می‌داند:

... و در شتاب کردن و تعجیل نمودن در احسان و صلّه و جایزه به نیکوکاری، تعلیم‌دادن رعیت است به این‌که شتاب کنند به اطاعت سلطان به مال و نفس و تعلیم‌دادن لشکر است که در اطاعت سلطان شتاب ورزند (همان: ۲۴).

در جایی دیگر، مسکویه عفو کردن و پرهیز از انتقام‌جویی به وقت سلطه و قدرت را می‌ستاید و این قول مشهور را تقریر می‌کند: «آری، در عفو لذتی است که در انتقام نیست» (همان: ۲۱).

بزرگمهر حکیم نیز در گفت‌وگویی عفو و رحمت حاکم را چنین فضیلت می‌شمارد:

گفت: کدام پادشاه از پادشاهان فاضل‌تر و بهتر است؟ گفتم: آن پادشاه که رحم و شفقتش به رعیت بیش‌تر است و عفو او از گناه‌کاران و گذراندن او از زیردستان او بزرگ‌تر از دیگران است و بر کارهای نیک که معروف به نیکویی و مشهور به خوبی‌اند، حرص و میل او بیش‌تر است (همان: ۶۵).

متن *جاویدان خرد* با وجود این‌که مشحون از پندهای اخلاق فردی و سیاسی است و هم‌چون سیاست‌نامه‌ها در آن می‌توان راهبردهایی برای کسب و حفظ قدرت یافت، در مواردی حاکمان و ملوک را نصیحت‌گریز می‌بیند و از اصلاح آنان ناامید می‌شود. از منظر مؤلف *جاویدان خرد*، فساد و تباهی سه چیز را به هیچ‌حیله از حیل‌های دنیا نمی‌توان اصلاح کرد: یکی دشمنی که در میان خویشاوندان باشد؛ دوم، حسد هم‌پیشه‌ها و اقران و امثال مردمی که در امور دنیوی با هم برابرند، سوم عیب و قصور در رأی و عقل ملوک و حکام یا در امور دیگر ایشان مثل خوی و عادت ایشان؛ زیرا ملوک نصیحت را بر نمی‌تابند (همان: ۱۷). در مقابل، صلاح و خوبی سه چیز دست‌خوش تباهی و فساد نمی‌شود: عبادت علما و دانایان، قناعت هدایت‌شدگان (القناعة فی المستبصرین)، و سخاوت و بخشش اصحاب قدرت دنیا.

۵,۳ تدبیر، عدالت، و عمران

مسکویه بین سیاست مبتنی بر تدبیر و عمران و آبادانی مُلک نسبت مستقیمی برقرار می‌کند.

تکیه بر منابع داخلی و استفاده از توان تولید داخلی یکی از نتایج تدبیر است. مسکویه چنین روایت می‌کند:

پادشاه پادشاه نیست تا نان از زراعتِ خود نخورد و میوه از باغ خود، که درختانش را خود نشانده باشد، نخورد و جامه از بافته‌های کارخانه‌های خود نباشد و زنان از شهرهای خود نکاح نکنند و بر چهارپایانی که از نتاج اسپان خود باشند سوار نشود (همان: ۲۵).

از نقل قول فوق نتیجه دیگری نیز می‌توان گرفت و آن مسئولیت شخص حاکم برای مشارکت در تولید است. مسکویه حاکم را از تخت سلطانی به کارگاه تولید و عمران پایین می‌کشد. ضامن تولید و عمران نیز همان عنصر اساسی سیاست، یعنی تدبیر صواب، است و تدبیر صواب یعنی تصمیم‌گیری شورایی:

حکم این سخنان، که مذکور شد و می‌شود، راست نمی‌شود، الا به تدبیر صواب و تدبیر و صواب به هم نمی‌رسد، الا به مشورت‌کردن و رأی‌زدن و مشورت‌کردن و رأی‌زدن باید که با وزیرانی مخلص ناصح باشد که ایشان لایق و سزاوار رتبه‌های وزارت ... باشند (همان).

نکته مهم در تفکر اجتماعی راوی *جاویدان* خرد تلازم عمران و عدالت است. مسکویه عدالت را شرط آبادانی و عمران می‌داند و در واقع نوعی توسعه‌گرایی اخلاق‌بنیاد را مطرح می‌کند. عنصر اصلی این اخلاق مدنی توسعه‌گرا عدالت است. به نقل از بزرگمهر (بوذرجمهر)، در وصیت به کسرا چنین می‌خوانیم:

و به کار نمی‌آید پادشاهی و ملک‌داری الا هر کسی را که نیکوست سیاست او مر رعیت را و بوده باشد چیزی که به صلاح می‌آورد رعیت را برگزیده‌تر پیش او از رسیدن از روی نفس او و طلب کردن نفع و فایده برای خواص و عام مردم. و بهترین پادشاه کسی است که ... بیش‌تر از دیگران شفقت و محبت به رعیت دارد و نیکوتر از دیگران است نظر او در چیزی که به صلاح و عمارت می‌آورد شهرها را و نیست که این تمام شود به جز [به] عدل. ... و صاحب سعادت‌ترین پادشاه کسی است که سیاست کند و غم‌خواری نماید رعیت را در زمانی که مقدر شده است از برای ایشان آسانی و فراخی و خیر و خوبی عام که شایع شده باشد در میان تمام ایشان (همان: ۸۵).

۶,۳ در ستایش عدالت، قانون، و نفی ستم

راوی *جاویدان* خرد همواره حاکم را به عدالت و پاس‌داشت انصاف توصیه می‌کند. اخلاق سیاسی مسکویه گفتمانی عدالت‌خواه، قانون‌گرا، و ستم‌ستیز را تصویر می‌کند و مداومت در

ظلم را بزرگ‌ترین عامل سقوط دولت و افول اقتصاد مملکت می‌داند. مسکویه چنین روایت می‌کند:

هرگاه که عدالت زیاده نباشد بر جور و ظلم، پیوسته بلاهای رنگارنگ و آفت‌های غیر مکرر روی دهد. ... هیچ چیز برای برطرف‌شدن دولت و نعمت بدتر از ایستادگی نمودن بر ظلم و مداومت بر آن نیست (همان: ۳۰).

مسکویه آزادی و عدالت را صفت ذاتی پادشاه می‌شمارد، به طوری که زایل شدن این صفات را شرط تنزل وی به رتبه غلامان و رعایای بداصل می‌داند.

در سخن راوی *جاویدان* خرد نوعی جامعه‌شناسی جنبش‌ها و رفتارهای ستیزه‌جویانه و انقلابی نیز دیده می‌شود. بین بی‌عدالتی، زوال مشروعیت حاکم، طغیان، و شورش نسبتی مستقیم برقرار می‌کند. مسکویه ناامیدشدن خلق از اصلاح رفتار حاکم جور را زمینه‌ساز سرکشی و انتقام می‌بیند:

هر پادشاه که ظلم نماید، هر آینه از خوبی معنی پادشاهی بیرون آید و از بلند معنی آزادی و حریت به در آمده، به پستی حرص و نقصان بدذاتی گراید و شباهت با غلامان و رعیت در بداصلی و پستی همت پیدا کند. هرگاه که وفا از طبایع بیرون رود، هر آینه بلا به جای آن نازل شود و هرگاه که امید از مردم فوت شود [و] اعتماد بمیرد، هر آینه کینه‌کشی و انتقام در طبایع زنده گردد و جای آن گیرد. هرگاه که خیانت‌ها آشکار شود، برکت‌ها از میان رود یا سبک شود (همان: ۲۲).

ستم حاکم مسبب سقوط و تباهی قدرت است: «هر پادشاه که با خلیق ظلم و جور آشکارا کند، هر آینه پادشاهی او سر آید و ضایع و تباه گردد». در جایی دیگر، راوی *جاویدان* خرد ترک سنت، قانون‌شکنی، و افزایش سرکوب را بدترین رذایل اخلاقی حاکم می‌شمارد:

گفت: چه چیز مکروه‌تر خواطر مُلوک است؟ گفتم: این که ملجأ شوند که ترک سنتی کنند و مضطر شوند که خلاف قاعده‌ای نمایند و این که امور ایشان مستقیم و راست نشود، مگر به گسرتن عقوبت مردم (همان: ۲۷).

رویکرد هنجارین راوی *جاویدان* خرد همواره با نگاهی استراتژیک همراه است و از این منظر در باب کارآمدی حکومت نیز اندیشیده است. عدالت، قانون‌مندی، و خودداری از ریختن خون اتباع را ضامن کارآمدی حکومت می‌داند. کسرا از بزرگمهر (بوذرجمهر) نصیحتی درخواست می‌کند. از جمله نصیحت‌های بزرگمهر به وی است:

... فایده‌رسان‌ترین پادشاه به رعیت پادشاهی است که عمل کند به قاعده و طریقه مقرر که پسندیده و معروف و مشهور بوده در میان ایشان به خوبی و عامل گرداند بهترین ایشان را و نگاه دارد خون‌های رعیت را ریختن، و برطرف نماید و نیست کند دشمن را از زمین خود (همان: ۸۵).

در جایی دیگر حکمای عرب می‌گویند از ظلم کردن بترسید و بپرهیزید؛ زیرا حاکم عادل است و جور مستلزم خواری و جود و بخشش موجب هیبت است (همان: ۳۲۹). مسکویه دروغ و وعده‌های واهی را نیز مایه زوال مشروعیت حاکم می‌شمارد (همان: ۲۳).

در *جاویدان* خرد، اخلاق فردی و اخلاق مدنی به یک‌دیگر پیوسته‌اند و فضیلت فردی با فضیلت عمومی نسبت مستقیمی دارد. ظلم به زیردستان، قدرنداستن مردم، دروغ‌گویی، و عامه‌فریبی به یک اندازه نکوهش شده است. به نقل از بزرگمهر پارسی چنین می‌خوانیم:

گفت: چه چیز مروت را سخت بد می‌گرداند؟ گفتم: علما را تکلف‌کردن و دروغ و خوش‌آمدگفتن با مردمان و تکبرکردن ایشان، و مردم شجاع را بغی‌ورزیدن با ولی‌نعمتان و ظلم‌کردن با زیردستان، و پادشاهان را قدرنداستن مردمان، و زنان را کم‌حیا بودن و کم‌شرم‌کردن ایشان، و فقیهان را پیروی نفس و هوا نمودن و عامه مردم را دروغ‌گفتن (همان: ۶۷).

در جایی دیگر، مسکویه دروغ‌گفتن قاضیان، تنگ‌خُلّقی، تنگ‌حوصلگی، و ضعیف‌طاقتی حاکمان را در کنار سریع غضب‌بودن علما، بدکاری، بی‌شرمی زنان، و بیماری طیبیان به حال صاحبانشان بد می‌شمارد.

گفتمان عدالت‌خواهانه مسکویه، هم‌چون گفتمان اغلب به اصطلاح رئالیست‌ها، گفتمانی ضدشورش است و انقلاب و بغی علیه حاکم را مادامی که عادل بماند، منع می‌کند. در مورد شورش علیه حاکم جائز، نگاه ایجابی و غیرجامعه‌شناختی در *جاویدان* خرد دیده نمی‌شود. مسکویه در شرایط بحران نظام سیاسی آل بویه قلم می‌زند و نوستالژی‌های حاکمیت مقتدر، عادل، و عمران‌گر عضدالدوله را دارد. این چنین، وی نظم مستقر را بر شورش ترجیح می‌دهد، اما از هشدار و توصیه اصلاح باز نمی‌ایستد.

در اخلاق فردی، مسکویه سه چیز را موجب خلاصی از پریشانی و سختی می‌داند: رعایت ادب و آداب‌دانی، پرهیز از ایذا و آزار مردم، و اجتناب از امری که تهمت و بدنامی را به دنبال داشته باشد (همان: ۲۲). وی در فقراتی دیگر چنین می‌نویسد:

پشت گرمی طلب بر کسی که از تو پایین تر است به فضیلتی و زیادتی که تو را بر وی هست و بر کسی که مثل و مانند توست به انصاف و راستی که ورزی، و بر کسی که از تو بزرگ تر و بالاتر است به تعظیم و بزرگداشت او تا فراگرفته باشی عنان‌های محکم تدبیر را (همان: ۲۵).

۷,۳ در ستایش آزادی و نقد

خرد جاوید خرد آزادی و نقادی است. در گفتمان جاویدان خرد، حاکم در برابر مردم مسئول و پاسخ‌گوست و پاسخ‌گویی حاکم موجب حق آزادی اتباع نیز است. آزادی بیان و نقد حاکم از حقوق اساسی اتباع برشمرده شده است. حاکم شأنی استعلایی و قدرتی استثنایی ندارد، بلکه به اندازه قدرت خود مسئول است و حق ندارد از آگاهی مردم جلوگیری کند. چه بسا در کنه این سخن بنیاد مردمی مشروعیت حاکم نیز نهفته است. بزرگمهر به کسرا چنین وصیت می‌کند:

و سزاوار است صاحبان سلطنت و پادشاهی را که بدانند که ایشان قدرت برین ندارند که عامه خلایق به عیوب ایشان ناطق نشوند و از عیب‌های ایشان نگویند، چنان‌که گفته‌اند: دروازه شهر را توان بست، نتوان دهن مخالفان بست. ... و می‌باید که سلاطین بدانند که نمی‌باید که محنت و عنا کشند در این که مردم نبینند چیزهایی را که در ایشان هست؛ یعنی عیب‌هایی را که فرضاً داشته باشند، بلکه می‌باید که جلد و جهد در این کنند که ایشان را عیبی نباشد که راه گفت‌وگوی مردم در آن گشاده شود (همان: ۸۷-۸۸).

بسیار جالب است که بزرگمهر برای آزادی اندیشه بهای خاصی می‌دهد و حوزه خصوصی افراد را از دخالت قدرت مصون می‌داند. وی خطاب به سلطان زمان خویش چنین می‌گوید:

و بدان به‌درستی که حکومت و سلطنت ملوک دنیا ... نیست به جز بر بدن‌ها و ظاهر امور کسانی که آن ملوک بر ایشان حکومت و مالکیت دارند و اما بر باطن و نیت‌های رعیت و آنچه غایب است از نظر ایشان ... هیچ راهی نیست ملوک را ... زیرا که آن در غیب است و پنهان و پوشیده است از ملوک و غیرملوک، پس سزاوار نیست مر ملوک را که گرفت کنند بر رعیت جز بر آنچه ظاهر و آشکار است بر ایشان از حال رعیت، می‌باید که گمان و ظن را درباره‌ی ایشان ترک کنند و به مجرد ظن و گمان بر ایشان گرفت نکنند؛ زیرا که ظن و تخمین به تهمت می‌کشد و تهمت به بلاها دعوت می‌کند (همان: ۸۷).

در مجموعه حکمت‌های عرب نیز نظیر این آموزه‌های خردمندانانه یافت می‌شود.

ابوعثمان جاحظ سلب آزادی و انسداد فضای سیاسی را زمینه‌ساز شورش و فروپاشی حکومت می‌داند. از وی چنین نقل شده است:

به پادشاهی که مُلک از دست او رفته بود گفتند که به چه سبب مُلک از دست تو رفت؟ گفت: به سبب منع کردن کینه‌ها و کینه‌وران و دادن چیزی چند که موجب سرکشی مردم گردید (همان: ۳۵۷).

بر این اساس، سرکوب ناراضیان و افزایش کاستی‌های اقتصادی بنیان قدرت را متزلزل می‌کند.

۴. نتیجه‌گیری

نتایج حاصل از این بازخوانی *جاویدان خرد* را در چند فقره به شرح زیر تقریر می‌کنیم:

۱. **خوانش جاویدان خرد، فرهنگ ایران شهری و خودآگاهی رهایی‌بخش: جاویدان خرد** متنی چندفرهنگی است که با محوریت اندیشه سیاسی و اخلاقی ایران‌شهری فراهم آمده است. به تعبیر محمد ارکون، غایت این چند فرهنگ‌گرایی ساختن دنیایی به نام «جهان وطن» است. در عین حال، *جاویدان خرد* «مناسب‌ترین اثر برای مطالعه در باب جاویدانی فرهنگ ایرانی» است (ارکون، مقدمه بر *جاویدان خرد*، ۱۳۷۸: ۳؛ وصفی، ۱۳۸۷: ۱۳۲)^۱ و الهام‌بخش خودآگاهی رهایی‌بخش در عصر فرهنگ مجاز واقعی امروز ماست. پاره ایرانی میراث قدمایی، ابعاد نااندیشیده‌ای دارد که با اندیشیدن در آن‌ها می‌توان هم خطوط اصلی اندیشه سیاسی تاریخ ایرانیان را صورت‌بندی کرد و هم امکان‌های معاصر این میراث را برای اندیشیدن به امر سیاسی در وضعیت امروز کشف کرد.

۲. **تاریخ‌باوری انسان‌گرایانه:** در هر دو گستره غرب و شرق تمدن اسلامی، فیلسوفانی وجود دارند که به امر سیاسی و امر قدسی نگاهی تاریخی دارند. فقیه - فیلسوفانی چون ابن رشد در اسپانیای اسلامی و ادیب - فیلسوفانی چون مسکویه در ایران قرن‌های سوم و چهارم هجری، با کندوکاو در دستگاه منطق و فلسفه یونان، عقل استدلالی و تفکر برهانی و پرسش‌گر را در دل سنت‌های اسلامی پرورده‌اند. از منظر تاریخ‌باوری انتقادی، در کار قاضی و فیلسوف قرطبه نیز گونه‌ای نقد تاریخی و اجتماعی را می‌توان سراغ گرفت، اما مسکویه در مقام فیلسوفی تاریخ‌باور تمام‌عیار ظاهر می‌شود. ابوعلی حوزه قدرت را به اخلاق پیوند می‌دهد و در دیگر سو، حکمرانی مدبرانه را با علم توأم می‌داند. لازم به یادآوری است که تأملات تاریخ‌باورانه و رادیکال هیچ‌یک از متفکران سنت اسلامی خالی از باورهای متألهانه

و کلامی نیست و چنان‌که در متن همین مقاله خواندیم، مسکویه رازی هم گاهی نگاه تاریخی، اجتماعی، و عقلی خود را با باورهای مؤمنانه در می‌آمیزد.

اما ارتباط نزدیکی بین نظریه دینی مسکویه و نقد تاریخی اسپینوزا بر دین‌باوری خرافه‌پرستانه، در رساله الهیاتی و سیاسی، برقرار است. اسپینوزا نوشته است که خرافاتیان:

خیال می‌کنند که پرت و پلاهای هذیان‌آمیز تخیلات و آنچه در خواب می‌بینند و انواع لطائلات کودکانه‌ای که به فکرشان خطور می‌کند، جملگی پاسخ‌هایی از جانب خداوندند و پروردگار را تمایلی به عقل و شعور نیست و به جای آن‌که احکام خود را بر ذهن و شعور انسان نقش کند، آن‌ها را در طومارهای شکمه حیوانات می‌نگارد و ابلهان، دیوانگان، و پرندگان هستند که با غریزه و الهام الاهی این احکام را به نحوی بر انسان‌ها فاش می‌سازند (Spinoza, 2007).

اسپینوزا منشأ این سلوک و باور ناعقلانی را «خوف» می‌داند؛ «خوف علت خرافات است» و «هرکسی به طور طبیعی می‌تواند در معرض آن قرار گیرد» (ibid). دین‌شناسی انتقادی و تاریخ‌باورانه مسکویه نیز دلالت‌های خرافه‌ستیزانه مشابهی دارد.

۳. فلسفه چندآوایی، دوستی و تفاوت: یکی از اشکال ادبی خاص دوره موسوم به «انسان‌گرایی اسلامی» ساختار «ادبیات حکمی» آن است که شامل کلمات قصار، برهان‌ها، حکایات، شرح احوال، و شرح پدیده‌های طبیعی می‌شود. این سبک عموماً مبنای استواری در یونان باستان دارد. این ساختار ادبی حکمی عرصه آمیزش افق‌های تاریخی گوناگون است و امثال و حکم گذشتگان بازنماینده سبک زندگی و ایستار دینی، اساطیری، اخلاقی، و یا فلسفی آنان است. گویا این متون در طیف گسترده‌ای از افشار رواج داشته است و غالباً به آن متون استشهاد می‌کردند. برپایه دستگاه مفهومی متفکران انتقادی‌ای چون میخائیل باختین و ژولیا کریستوا این دسته از متون به‌جای‌مانده از دوران طلایی تمدن اسلامی را «چندآوایی» خواندیم. ساحت اصلی مباحث این متون شامل شرح و تفسیر اقوال قُدماء و نشان‌دادن ارتباط آن‌ها با زندگی و اندیشه معاصر ناقلان است. امروز نیز توجه به این سبک نگارش از این لحاظ مهم است که در بطن زندگی معاصر جهان اسلام که لاجرم با تمدنی مُعظّم در بستر یک شبکه جهانی پیوند دارد، چه بسا بتوان امکان‌های زیستن در افقی چندآوایی را بر پایه خوانشی نوین از سنت تمهید کرد. *جاویدان خرد* از جمله متونی است که علاوه بر ساختار صوری، از منظر اندیشه سیاسی هم رانه‌ها و دلالت‌های تفاوت‌بنیاد دارد. چنان‌که پیش‌تر نیز گفته شد، *جاویدان خرد* به منزله متنی چندآوایی، عرصه پذیرش

«دیگری» است، و بردباری سیاسی و آموختن از «دیگری» را به مخاطب می‌آموزد. در سراسر این کتاب حضور «دیگری» ملموس است؛ دیگری عرب، دیگری هندی، دیگری رومی، دیگری یونانی، دیگری مسلمان، و دیگری نامسلمان. پذیرش دیگری چون، مبتنی بر اخلاق انسان‌گرایانه است، خرد مصلحت‌اندیش سیاست را از خشونت تهی می‌سازد و به این اعتبار، مرز دقیقی بین عقلانیت حکمت عملی جاوید و عقلانیت نهفته در سنت رئالیولیتیک برقرار می‌شود.

جاویدان خرد مسکویه رازی حاصل آمیزش چندین افق اپیستمیک و تمدنی است. به ویژه از منظر تطور عقل سیاسی ایرانی - اسلامی، می‌توان بخش درخور توجهی از نوشته‌های اخلاقی، کلامی، و تاریخی فلاسفه‌ای چون ابوالحسن محمدبن یوسف عامری، ابوحیان توحیدی، ابوسلیمان سجستانی، و ابوعلی مسکویه رازی را تفسیری از میراث اخلاقی و کلامی ایران پیش از اسلام در پرتو عقلانیت اسلامی دانست.

پژوهش‌گر برجسته تاریخ فلسفه اسلامی، الیور لیمن، ظاهراً در مطالعه فکر فلسفی و اخلاقی مسکویه رازی سودای آن دارد که «یک اصل محوری فلسفی» را بیابد و این چنین تمام مساعی فکری وی را بر اساس یک عنصر معرفتی وحدت‌بخش تفسیر کند (لیمن، بی‌تا)، اما یافتن چنین عنصر وحدت‌بخشی نه ممکن است و نه مطلوب. چنین عنصری در سراسر مجموعه آثار مسکویه یافتنی نیست. به دو دلیل، نخست این‌که، همان‌طور که الیور لیمن هم می‌داند، بسیاری از آثار او اینک مفقودند و با مجموعه آثار کامل (oeuvre) مواجه نیستیم؛ دوم این‌که، در نگرش چندآوایی، مقصود از پژوهش کشف عناصر فلسفه‌ای گشوده به روی دیگری است. فلسفه سیاسی تفاوت‌بنیاد مسکویه گونه‌ای فلسفه دوستی یا فلسفه المحبة نیز به‌شمار می‌رود.

البته چنان‌که گفته شد، منطبق‌گفت‌وگویی جاویدان خرد، به اقتضای سنت قدمایی حاکم بر آن، کثرت آواها را در سایه عقلی فراگیر قرار می‌دهد. چنین عقلی، بر خلاف عقل همه جا حاضر هگلی متافیزیکی نیست، بلکه در اجماع عمومی ریشه دارد. مسکویه یقین دارد که «عقول تمام امم متوافی در طریق واحد است و به اختلاف بقاع مختلف، مختلف نمی‌شود و به تغییر زمان تغییر نمی‌پذیرد و در طی قرون و آمدن و رفتن احقاب، انحرافی در این طریق پدید نمی‌آید» (ابوعلی مسکویه، ۱۳۷۸). به همین دلیل، نام جاویدان خرد بر این مجموعه نهاده شده است. به باور وی «عقلی وجود دارد که ازلی و ابدی و ورای امور تاریخی ... است و بشر به مدد آن می‌تواند قواعد و احکام منطق، اخلاق، سیاست، و

مابعدالطبیعه را بازشناسد و به تدریج به سعادت قصوی برسد» (ارکون، مقدمه بر جاویدان خرد، ۱۳۷۸: ۵). این شاکله عقلی است که مسکویه در تهذیب الأخلاق و تطهیر الإعراق به صورت نظری شرح داده و در کتاب‌های جاویدان خرد و تجارب الأمم با ذکر حکایت‌ها، پندها، و تجربه‌های اقوام گوناگون آن‌ها را بسط داده است (همان).

ابوعلی مسکویه اهمیت عشق (eros) را از نو زنده کرد و آن را در راه‌های تازه‌ای به کار برده است. در این فلسفه اخلاق ارسطویی، وصول به کمال از راه خیر میسر است و برای اجتناب از شر و توجه به خیر، استعداد و کمال شرط لازم است. هرکسی که مصدر افعال انسانی باشد مفطور به خیر است، اما چون درجات حقیقت انسانی در افراد متفاوت است، خیر سرشتی چندگانه (multiple) دارد و نزد هرکس از صورتی ویژه و یگانه (single) برخوردار است. به عبارتی، خیر به درجات متفاوت در افراد وجود دارد. این چنین در این حکمت عملی، که برای پژوهش‌گر فلسفه سیاسی جدید یادآور اندیشه کامیونیتاریانیست‌های ارسطویی مشرب است، برخورداری از جمیع خیرات جز با استعانت از اختیار ممکن نیست و بدین ترتیب اجتماع افراد انسانی و محبت و اجتناب از رهبانیت لازم می‌آید. بر این پایه، محور اصلی فلسفه اخلاق مسکویه «دوستی» و «محبت» افراد اجتماع به یک‌دیگر و استعانت از هم است. احکام شریعت نیز اگر درست اجرا شوند، همین غایت را تأمین خواهند کرد.

۴. ارسطوبابوری اسلامی ناخالص: انسان‌گرایی اسلامی مسکویه و هم‌سلکانش، از لحاظ متافیزیکی و حتی سیاسی، گاهی سرشتی دوگانه دارد. این انسان‌گرایی، در بسیاری از خوانش‌ها، اساساً معرف بخش عمده‌ای از ارسطوبابوری اسلامی نیز است.

فکر ارسطویی اسلامی سنت قدرت‌مندی است که خواه در فلسفه شرق تمدن اسلامی و خواه در فلسفه غرب تمدن اسلامی نمایندگان برجسته‌ای دارد. متفکرانی چون ابن سینا، زکریای رازی، ابوعلی مسکویه، ابوحیان توحیدی، سجستانی در شرق، و ابن رشد و ابن باجه و ابن هزم در اندلس اسلامی؛ اما رگه افلاطونی درخور توجهی نیز در منظومه فکری برخی از این ارسطویان مسلمان وجود دارد.

اساساً انسان‌گرایان مسلمان به پیروی از ارسطو علوم را به دو بخش تقسیم می‌کنند؛ یکی علوم عملی و دیگری علوم نظری. فقه و کلام را در زمره بخش اول می‌آورند که مؤید این برداشت است که برای آنان شکل دانش تفاوت چندانی با الگوی یونانی‌اش ندارد؛ البته، صرف نظر از سرشت تعهد دینی برساننده دانش و سنت ادبی حامل این تعهد. از دیگر سو،

ارسطویی‌ای چون مسکویه نتیجه می‌گیرد که هیچ طریقه عقلانی‌ای برای فهمیدن خداوند وجود ندارد و باید به نص و سنت دینی رجوع کرد. مسکویه چنان دل‌مشغول توافق و سازش آرای فلسفی با آرای دینی درباره سرشت جهان است که در تألیف «نظریه خلقت الاهی» (خلق جهان از عدم به دست خداوند) و اندیشه نوافلاطونی «صدور دائمی» مشکلی نمی‌یابد. بر پایه الگوی نظری وی، خدا عقل فعال، نفس، و آسمان‌ها را بی‌درنگ و مستقیم پدید آورده است. در درون سنت نوافلاطونی اسلامی همین نتایج صدور الاهی در کل طریق نزولی درجات و مراتب وجود را پدیدار می‌سازد. این نتیجه پیوند دارد با نتیجه نخست‌ی که در باب تاریخ‌باوری متفکرانی چون مسکویه گفتیم.

در هر حال، تحول سیاسی و اجتماعی، به ویژه در دوره بسط قدرت آل بویه (۳۳۴-۳۷۲ ق)، زمینه مناسبی برای افزایش اهمیت و اعتبار فلسفه، به منزله علمی عقلی در فراسوی اختلافات فرق و حوزه‌های اعتقادی، بود. این چنین کشمکش‌های شدیدی که از قرن سوم میان اعراب با ایرانیان (شعوبیه) در می‌گرفت، به تدریج بر اثر ایجاد تمایل مشترک به التقاط عقلی کاهش یافت. *جاویدان خرد* نمونه بارز این التقاط عقلی است (ارکون، مقدمه بر *جاویدان خرد*، ۱۳۷۸: ۲۱-۲۲).

۵. ابوعلی مسکویه، معاصر ما: طبق تمام فقرات یادشده می‌توان نتیجه گرفت که حکمت عملی ابوعلی مسکویه، سویه‌های معاصر بسیاری دارد و برای ابتدای نظریه سیاسی معاصر بر میراث قدمایی، ظرفیت‌های فراوانی دارد. این ظرفیت‌ها یا بالقوگی‌های نهفته را می‌توان به‌روشنایی روز آورد و در چهارچوب اقتضانات دوران آشکار یا بازنویسی کرد. بخشی از تلاش ما در این مقاله ناظر به همین مقصود بود و خود ابوعلی زمانی در پرتو زبان اسلام با میراث ایرانی و یونانی چنین کرده بود.

پی‌نوشت

۱. بخش عمده‌ای از حیات فکری محمد ارکون صرف کاوش در اندیشه‌های انسان‌گرایانه در تاریخ اسلام شده است. از دیدگاه ارکون، عقل فلسفی قرن چهارم هجری اندیشه انسان‌گرایی را در قالب مفهوم «ادب» جای داده بود؛ مفهومی که برخی آن را معادل کلمه یونانی *paideia* دانسته‌اند (← کرمر، ۱۳۷۵ الف؛ کرمر ۱۳۷۵ ب). ارکون پروژه نقد عقل اسلامی را از سال ۱۹۸۴ آغاز کرد و پایان‌نامه دکتری خود را درباره ابوعلی مسکویه نوشت. حاصل این پژوهش بعدها با عنوان *نزعة الأئسنة فی فکر العربی: جیل مسکویه و التوحیدی (انسان‌گرایی در فکر عربی: نسل مسکویه*

و توحیدی) منتشر شد (← ارکون، ۱۹۹۷). ارکون پیش‌تر نیز کتابی با عنوان *انسان‌گرایی عربی در سده چهارم: مسکویه، فیلسوف و مورخ* را به زبان فرانسه منتشر کرده بود (Arkoun, 1970). ارکون خرد جاویدان مسکویه را خردی ادبی، فلسفی، انسان‌گرا، و جهان‌وطن می‌داند.

ارکون، در مقدمه‌ای که بر *جاویدان خرد* نوشته است، دو رویکرد به متن *جاویدان خرد* را معرفی می‌کند: رویکرد فیلولوژیک یا فقه اللغة و رویکرد تفهیمی؛ رویکرد تفهیمی نیز شامل سه روش زبان‌شناختی، جامعه‌شناختی، و روان‌شناختی است. مقصود از تفهم متن پی‌بردن به نظام زبانی، روانی، و اجتماعی‌ای است که موجب می‌شود افراد، در زمان‌ها و مکان‌های متفاوت، بتوانند معانی کلمات مسکویه را به یک نحو بفهمند و نسبت به آن احساس مشترک داشته باشند. از این منظر، انشای یک دستورالعمل از آن حیث که حکم است، عبارت است از تعیین وضع و موقعیت فرد. این روش بررسی احکام متضمن روش و وجه نظری کاملاً متفاوت از روش‌ها و اعتبارات فقه اللغة و تاریخ‌نگاری است. ارکون این روش را «رجوع به اصل» می‌نامد. هدف این روش عبارت است از کشف حقیقت روابط عمیق انحای مختلف بیان که به مقتضای یک مرحله تاریخی معین مقبول می‌افتد. از دیدگاه وی زبان قرآن، حدیث، حکایات تاریخی، آثار اخلاقی، و منتخبات صرفاً در نحوه بیان و تعبیر اشتراک ندارند، بلکه اصل، موضوع ثابت و جامعی است که اعتبار دائم مضامین احکام را، با رجوع به یک شبه متعالی و تجارب و عبرت‌آموزی که ورای حد تاریخ و امور تاریخی است، تضمین می‌کند. راه‌یابی به مصادرات و اصول موضوعه، که از لحاظ تاریخی اهمیت و ضرورت دارد، احیای صورت روانی یک دوره تاریخی از ره‌گذر نحوه بیان مشترک را ممکن می‌سازد. رجوع به اصل ضرورتاً توأم است با بررسی انتقادی سلسله اصول و مبادی، و ارکون با آن نوعی خودآگاهی نجات‌بخش را می‌جوید. به باور وی، با این خودآگاهی نجات‌بخش می‌توان از حدود معانی متداول اساطیری و ایدئولوژیک، که موجب دوری و بیگانگی فرهنگ از اصل خود می‌شود، عبور کرد (ارکون، مقدمه بر *جاویدان خرد*، ۱۳۷۸: ۲۳-۲۴).

با وجود این‌که ارکون جهان‌وطن محمد الجابری را به علت محدودکردن پروژه خود به عقل عربی نقد می‌کند، در *نزع الأنسنة فی فکر العربی و نیز در انسان‌گرایی عربی در سده چهارم* (۱۹۷۰) اندیشه‌های مسکویه ایرانی‌مذهب به عقل عربی فروکاسته می‌شود. چنان‌که سیدجواد طباطبایی می‌گوید تلاش ارکون برای تقریر تاریخ تجدد در کشورهای عربی طنینی ایدئولوژیک دارد (طباطبایی، ۱۳۸۳: ۲۱۳). جوئل کرم نیز در مقاله‌ای ضمیمه‌شده به ترجمه فارسی *احیای فرهنگی در عهد آل بویه*، به طرز عجیب چندین تن از خردگرایان ایرانی، از جمله خسرو انوشیروان و محمدبن زکریای رازی، را در شمار انسان‌گرایان عرب ذکر می‌کند (کرم، ۱۳۷۵ ب: ۴۱۱-۴۱۳). البته، می‌گوید که نیروی زاینده واقعی این انسان‌گرایی و سرچشمه روح عربی میراث شرقی ایرانیان، یهودیان، و نوافلاطونیان است.

ارکون ساختارگرایی را با نوعی تاریخ‌گرایی اومانستی درآمیخته است و در تاریخ تفکر مسلمانان گسست‌ها و تداوم‌های معرفت‌شناختی را می‌جوید. ارکون جوهر عقل فلسفه اسلامی را نقادی می‌داند و نقد تاریخی سنت را به نقد حال پیوند می‌دهد؛ همچنین او جهد بسیاری برای معرفی ابوعلی مسکویه در اروپا و کشورهای عربی کرد و تهذیب الأخلاق مسکویه را نیز به زبان فرانسه برگردانده است.

منابع

- آقابزرگ طهرانی، شیخ محمدحسن (۱۳۶۴). *الذریعة إلى تصانیف الشیعة*، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
- آقابزرگ طهرانی، شیخ محمدحسن (۱۳۸۵). *طبقات اعلام الشیعة*، تصحیح حیدر بغدادی و خلیل نایفی، تهران: مجلس شورای اسلامی و مؤسسه تعلیماتی و تحقیقاتی امام صادق (ع).
- ابوعلی مسکویه، احمد بن محمد (۱۳۳۲ ق / ۱۹۱۴ م). *تجارب الامم*، به کوشش آمدرز، قاهره.
- ابوعلی مسکویه، احمد بن محمد (۱۳۵۸). *جاویدان خرد (الحکمة الخالدة)*، به کوشش عبدالرحمان بدوی، تهران.
- ابوعلی مسکویه، احمد بن محمد (۱۳۶۴ ق). «ترتیب السعادات»، در حاشیة مکارم الاخلاق، طبرسی، تهران: بی‌نا.
- ابوعلی مسکویه، احمد بن محمد (۱۳۶۶). *تجارب الامم*، به کوشش ابوالقاسم امامی، تهران: سروش.
- ابوعلی مسکویه، احمد بن محمد (۱۳۷۰ ق / ۱۹۵۱ م). «الشوامل» ضمن *الهوامل والشوامل*، به کوشش احمد امین و احمد صقر، قاهره.
- ابوعلی مسکویه، احمد بن محمد (۱۳۷۶). *تجارب الامم*، ترجمه علینقی منزوی، تهران: توس.
- ابوعلی مسکویه، احمد بن محمد (۱۳۷۸). *جاویدان خرد*، ترجمه تقی‌الدین محمد شوشتری، با مقدمه محمد ارکون، تصحیح بهروز ثروتیان، تهران: فرهنگ کاوش.
- ابوعلی مسکویه، احمد بن محمد (۱۴۲۲). *الهوامل والشوامل*، تحقیق سید کسروی، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- ابوعلی مسکویه، احمد بن محمد (۱۹۶۶). *تهذیب الاخلاق*، به کوشش قسطنطین زریق، بیروت.
- احمدی، بابک (۱۳۷۸). *ساختار و تأویل متن*، تهران: نشر مرکز.
- ارکون، محمد (۱۹۹۷). *نزعة الأنسنة فی فکر العربی: جیل مسکویه و التوحیدی*، ترجمه و تعلیق هاشم صالح، بیروت: دارالساقی.
- ارکون، محمد (۱۳۷۸). مقدمه بر *جاویدان خرد*، نوشته احمد بن محمد ابوعلی مسکویه، تهران: فرهنگ کاوش.
- «اومانسیم اسلامی چیست؟ اومانست‌های اسلامی کیان‌اند؟»، کانون ایرانی پژوهش‌گران فلسفه و حکمت، <http://www.iptra.ir>
- امین، محسن (۱۳۵۴ ق). *اعیان الشیعة*، بیروت: مطبعة الاتقان.
- تودوروف، تزوتان (۱۳۷۷). *منطق گفت و گویی میخائیل باختین*، ترجمه داریوش کریمی، تهران: مرکز.
- الجابری، محمد عابد (۱۳۸۴). *عقل سیاسی در اسلام*، ترجمه عبدالرضا سواری، تهران: گام نو.
- ریاضی، غلامرضا (۱۳۳۶). *دانشوران خراسان*، مشهد: بی‌نا.

زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۸۸). *تاریخ در ترازو: درباره تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری*، تهران: امیرکبیر.
شوشتری، تقی‌الدین (۱۳۷۸). مقدمه بر *جاویدان خرد*، نوشته احمد بن محمد ابوعلی مسکویه، تهران:
فرهنگ کاوش.

صدر، سیدحسن (۱۴۰۱ ق). *تأسیس الشيعة لعلوم الاسلام*، بیروت: دار الراءد العربی.
طباطبایی، سیدجواد (۱۳۸۳). *زوال اندیشه سیاسی در ایران: گفتار در مبانی نظری انحطاط ایران*، تهران: کویر.
عامری، محمد بن یوسف (۱۳۷۵). *رسائل ابوالحسن عامری*، با مقدمه و تصحیح سحبان خلیفات، ترجمه و
مقدمه مهدی تدین، ویراسته محمدسعید حنایی کاشانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

قمی، شیخ عباس (۱۳۵۵ ق). *سفینه البحار و مدینه الحکم و الآثار*، نجف‌الاشرف: مطبعة علمیه.
کرین، هانری (۱۳۷۳). *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه جواد طباطبایی، تهران: کویر.
کرمر، جوئل ل. (۱۳۷۵ الف). *احیای فرهنگی در عهد آل بویه: انسان‌گرایی در عصر رنسانس اسلامی*، ترجمه
محمدسعید حنایی کاشانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

کرمر، جوئل ل. (۱۳۷۵ ب). «تحقیقی مقدماتی در باب انسان‌گرایی در عصر رنسانس اسلامی»، در *احیای
فرهنگی در عهد آل بویه: انسان‌گرایی در عصر رنسانس اسلامی*، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی،
تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

کرمر، جوئل ل. (۱۳۷۹). *فلسفه در عصر رنسانس اسلامی: ابوسلیمان سجستانی و مجلس او*، ترجمه محمد
سعید حنایی کاشانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

لیمن، الیور (بی‌تا). «ابن مسکویه از دیدگاه الیور لیمن»، ترجمه جلال‌الدین مجتبی، کانون ایرانی
پژوهش‌گران فلسفه و حکمت، <http://www.iptra.ir/vdch23wknk.html>.

مجلسی، محمدباقر (۱۳۳۲). *بحارالانوار*، ج ۹۷، قم: دارالکتب الاسلامیه.
الموسوی الخوانساری الاصبهانی، میرزا محمدباقر (۱۴۱۱ ق). *روضات الجنات فی احوال العلماء و السادات*،
تحقیق شیخ اسدالله اسماعیلیان، بیروت: دار الاسلامیه.

مینیوی، مجتبی (۱۳۷۸). «خردنامه و غیره»، *خردنامه*، اثری از قرن ششم هجری قمری، به کوشش منصور
ثروت، تهران: امیرکبیر.

نعمه، العلامة الشیخ عبدالله (۱۹۸۷). *فلاسفة الشيعة: حياتهم و آرائهم*، قدم له المرحوم علامه الشیخ محمدجواد
مغنیة، بیروت: دارالفکر اللبانی للطباعة و النشر.

وصفی، محمدرضا (۱۳۸۷). *نومعتزلیان: گفت و گو با نصر حامد ابوزید، عابدالجابری، محمد اركون، حسن
حنفی، تهران: نگاه معاصر.*

یوسفی راد، مرتضی (۱۳۸۷). «روش‌شناسی سیاست‌نامه‌نویسی»، در *روش‌شناسی دانش سیاسی در تمدن
اسلامی*، به کوشش داود فیرحی، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

Spinoza, B. D. (2007). *Theological-Political Treatise*, Jonathan Israel (ed. trans.) Michael Silverthorne, Princeton: New Jersey.