

سیاست اخلاقی در اندیشه‌های افضل‌الدین کاشانی

تاریخ دریافت: ۹۳/۷/۱۵

تاریخ تأیید: ۹۳/۱۰/۷

علی خالقی*

افضل‌الدین محمدبن حسن مرتضی کاشانی، معروف به «بابا افضل» و ملقب به «امام» یا «صدر» یکی از اندیشمندان برجسته شیعه در اواخر قرن ششم و اوایل قرن هفتم بوده است. نوشته حاضر با بررسی جامع زندگی و معرفی آثار علمی و مبانی هستی‌شناسی و انسان‌شناسی ایشان، دیدگاه‌های وی درباره سیاست مدن، اجتماع مدنی و خاستگاه و اقسام آن، ریاست اجتماع مدنی، شرایط و صفات و وظایف او را بازخوانی و تبیین کرده است؛ به بیان دیگر سیاست اخلاقی وی را تبیین نماید.

کلید واژگان: افضل‌الدین کاشانی، اندیشه سیاسی، سیاست مدن، اجتماع

مدنی.

سیاست در اندیشه‌های دینی همواره بر مبنای اخلاقی و دینی استوار بوده است؛ از این رو همواره اندیشمندان مسلمان سعی داشته‌اند تا دال مرکزی امر سیاسی را عدالت و هدایت اخلاقی جامعه معرفی نمایند. در نوشته حاضر با ارجاع به اندیشه‌های افضل‌الدین کاشانی، یکی از اندیشمندان پایبند به این اصل در تفکر سیاسی اسلامی، به تبیین چگونگی شکل‌گیری سیاست اخلاقی در تفکر سیاسی ایشان می‌پردازیم. در این بررسی تا حدودی ملهم از روش‌شناسی هرمنوتیک قصدگرای اسپنکر بوده‌ایم، چه اینکه او با انتقاد از روش‌های متن‌محور و زمینه‌گرای صرف در فهم تفکر سیاسی اندیشمندان سعی دارد تعاملی بین متون و زندگی و شرایط سیاسی و فرهنگی آنها برقرار کند. به اعتقاد ایشان از آنجاکه هر متنی تجسم کنش گفتاری و عمل ارتباطی قصدشده است و در فضای فکری فرهنگی و زمینه‌های اجتماعی خاصی شکل می‌گیرد و در آن فضا پرسش‌ها و پاسخ‌هایی رایج است و مجموعه‌ای از مفاهیم و واژگان و معانی خاص در دسترس مؤلف قرار دارد، برای فهم آن متن باید فضای فکری فرهنگی و زمینه‌های اجتماعی را بازسازی و بازآفرینی نمود؛ چون با بازآفرینی آن فضا و قرار در آن است که هم می‌توانیم معنای متن و روابط عبارات مختلف در آن فضا و هم قصد و نیت مؤلف را از تدوین آن متن که عمل و کنش ارتباطی قصدشده است، دریابیم (Skinner, 1972, p405). از این جهت سعی نویسنده در نوشته حاضر آن است با بررسی زندگی و شخصیت افضل‌الدین کاشانی و شرایط سیاسی اجتماعی عصر ایشان، گزاره‌های سیاسی اخلاق‌مدارانه او را بازخوانی نماید. تا کنون کار زیادی در تبیین اندیشه سیاسی این فیلسوف صورت نگرفته است.

زندگی و شخصیت

افضل‌الدین محمدبن حسن مرقی کاشانی معروف به «بابا افضل» و ملقب به «امام» یا «صدر» در نیمه دوم قرن ششم (حدود ۵۹۲ یا زودتر) در روستای مرق در ۴۲ کیلومتری غرب کاشان چشم به جهان گشود. علی‌رغم شخصیت برجسته‌ای که دارد، تاریخ روشنی از زندگی‌اش در دست نمی‌باشد. اما در تاریخ وفات وی برخی نوشته‌اند او در اوایل قرن هفتم (۶۱۰ یا ۶۲۷ یا ۶۴۴) از دنیا رفت. (آقا بزرگ تهرانی، ۱۴۰۸، ج ۳۸، ص ۱۲. دانش پژوه، ۱۳۳۸، ص ۳۲۲-۳۲۴) و برخی گفته‌اند در نیمه دوم این قرن حیات را بدرود گفت (۶۵۴ یا ۶۶۴، حتی ۷۰۷) (کاشانی، ۱۳۱۱، ص ۱۰-۱۱. صفا، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۲۱۰. قاسمی، ۱۳۸۷، ص ۲۳).



کسانی که وفات او را در اوایل قرن هفتم می‌دانند، به کتاب *شرح اشارات* خواجه نصیرالدین طوسی استناد می‌ورزند و می‌گویند: خواجه این کتاب را در بین سال‌های ۶۲۴ - ۶۴۴ تألیف کرده و وقتی از افضل کاشانی مطلبی نقل می‌کند، رحمة الله علیه را به کار می‌برد، (مدرس رضوی، ۱۳۷۰، ص ۲۰۱. بهار، ۱۳۵۵، ج ۳، ص ۱۶۳). در آثار افضل‌الدین نیز تاریخی ذکر نشده است که دال بر این موضوع باشد. وی در یکی از رباعیاتش سن خود را ۷۲ سال ذکر کرده است. (*افضل‌الدین کاشانی*، ۱۳۱۱، ص ۱۲۵).

پیوسته دلم ز علم محروم نشد کم ماند ز اسرار که مفهوم نشد

هفتادو دو سال فکر کردم شب و روز معلوم شدم که هیچ معلوم نشد

افضل کاشانی در یکی دیگر از رباعیات نیز به ۷۲ سالگی خود اشاره کرده است (*افضل‌الدین کاشانی*، ۱۳۶۶، ص ۷۵۵).

افضل در دل میزنی آخر دل کو عمریست که راه می‌روی منزل کو

شرمت باد از خلوت و خلوتیان هفتاد دو چله داشتی حاصل کو

پس تنها چیزی که درباره زندگی شخصی او می‌توان گفت، این است که وی عمده زندگی خود را در اواخر قرن ششم و اوایل قرن هفتم در کاشان سپری کرد و در زادگاه خود مرق به خاک سپرده شد (کریمی، ۱۳۸۱، ص ۳۷).

رابطه افضل‌الدین کاشانی و خواجه نصیرالدین طوسی

برخی از تذکره‌نویسان نوعی نسبت خویشاوندی بین آن دو قایل شده و افضل‌الدین را دایی خواجه نصیرالدین معرفی کرده‌اند (*داغستانی*، ۱۳۸۳. *انوار*، ۱۳۴۳، ص ۳۵. *ضرابی*، ۱۳۵۶، ص ۴۴۰. *رضاقلی‌خان*، ۱۳۳۶، ج ۱، ص ۲۵۵)؛ ولی اکثر شرح حال نویسان متأخر با استناد به گفتار خواجه نصیرالدین در رساله *سیر و سلوک* «اتفاق را شخصی از شاگردان افضل‌الدین کاشانی رحمة الله تعالی که او را کمال‌الدین محمد حاسب گفتندی و در انواع حکمت خصوصاً در فن ریاضی تقدیمی حاصل کرده بود و با پدر بنده کمترین سابقه دوستی و معرفتی داشت، بدان دیار افتاد، پدر بنده را به استفادت از او و تردد به خدمت او



اشارت کرد و بنده در پیش او به تعلم فن ریاضی مشغول شد» (خواجه نصیرالدین طوسی، ۱۳۹۰، ص ۲۸) می‌گویند: هیچ نسبتی بین آنها نبوده است، وگرنه خواجه به آن اشاره می‌کرد (نقیسی، ۱۳، ص ۲۶). خواجه نصیرالدین در شرح اشارات در برخی از مسائل به آرا و نظرهای افضل‌الدین اشاره کرده و از او به نیکی یاد کرده و برای او رحمت و مغفرت طلب کرده است (خواجه نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۸۳). البته خواجه نصیرالدین طوسی در برخی از مسائل فلسفی و عرفان با افضل‌الدین همراه بوده است. به گفته برخی از تذکره‌نویسان خواجه این رباعی را در ستایش از افضل‌الدین سروده است (مدرسی تبریزی، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۱. آذر بیگدلی، ۱۳۳۸، ص ۲۳).

اگر عرض دهد سپهر اعلی فضل فضلا و فضل افضل

از هر ملکی به جای تسبیح آواز آید که افضل افضل

جایگاه و گرایش علمی افضل‌الدین کاشانی

وی به گفته همه تذکره‌نویسان و آثار برجای‌مانده از یکی از حکما، عرفا و شعرای مشهور قرن هفتم بوده است. او از جمله حکیمانی است که فلسفه را با چاشنی عرفان بیان کرده است. او به اصالت عقل باور داشته و پیروی از حکم عقل را تنها راه رستگاری می‌دانست. وی به پیروی از افلاطون، این جهان را سایه‌ای از معقولات معرفی می‌کرد. همچنین او نفس انسان را برتر از هر چیز و اصل هر چیزی دانسته و ذات و حقیقت هر دو عالم جسم و روح را یکی فرض می‌کرد (زریاب، ۱۳۷۵، ج ۲۱، ص ۱. قرایی، ۱۳۸۰، ج ۱۰، ص ۳۰۸). آرای او سرآغاز جریان تدریجی تلفیق فلسفه و عرفان، تغییر و تحولی مهم در تاریخ فلسفه اسلامی در قرن هفتم، معرفی شده است (نصر، ۱۳۸۳، ص ۳۰۸).

وی به لحاظ محتوایی، با توجه به حملات غزالی و امام فخر رازی به فلسفه مشائی، در یک چرخشی بینابین تلاش کرد از طرح موضوعات چالش‌برانگیز میان فلاسفه و شریعتمداران (الهیات به معنای اخص) اجتناب نماید و در عین حال به شیوه‌ای هوشمندانه افق تازه‌ای در برابر فلسفه بگشاید و آن را از عرصه الهیات به معنای اخص به عرصه خودشناسی (شناخت نفس) بکشاند (رک: شهرآئینی، ۱۳۸۹) و به لحاظ ظاهری برخلاف شیوه فلاسفه متقدم و معاصر خویش آثار فلسفی خود را به زبان فارسی نگاشت. درحقیقت

آثار فلسفی او از مهم‌ترین و شیواترین آثار منشور فلسفی در زبان فارسی است. وی در این آثار همانند ابن سینا (م ۴۲۸) در *دانش‌نامه علایی* مسائل و مفاهیم غامض و پیچیده فلسفی را به زبانی ساده و سلیس بیان کرده و جایگزین‌های خوبی برای بعضی از مفاهیم و اصطلاحات فنی فلسفی مطرح کرده است (صفا، ۱۳۸۱. نیکوهمت، ۱۳۵۷، ص ۵۴).

یکی دیگر از ویژگی‌های او گرایش به بینش و سلوک عرفانی است که به رباعی‌ها و پاره‌ای از رسائل او رنگ عرفانی و متصوفانه بخشیده است. *مختصری در ذکر حکماء یونان و ملیین* از یک مؤلفی ناشناخته، یکی از منابع نزدیک به دوران او، افضل‌الدین کاشانی را مردی زاهد و متصوف و دایم در حال ریاضت معرفی کرده است (*دانش پژوه*، ۱۳۳۸). سید حیدر آملی در *جامع‌الاسرار* افضل‌الدین را از کسانی می‌داند که پس از پرداختن به فلسفه به صراط اهل حق روی آورده‌اند؛ می‌گوید: افضل‌الدین یکی از بزرگ‌ترین آنان بوده است (*سیدحیدر آملی*، ۱۳۶۸، ص ۴۹۶). در جایگاه عرفانی او همین بس که لقب «بابا» را که در این دوران به صاحبان مقامات بالای عرفانی اطلاق می‌شد، به خود اختصاص داده است. گرایش‌های عرفانی افضل‌الدین از رباعیات و زندگی شخصی او نیز برمی‌آید.

افضل کاشانی در اشاره به ساده‌زیستی و اجتناب از زحارف دنیوی و ضرورت پرداختن به تفکر و تأمل و اندیشه و تعقل می‌گوید: (*افضل‌الدین*، ۱۳۶۶، ص ۷۶۶).

باشد که به اندیشه و تدبیر درست خود را به در اندازم از این واقعه چست

کز صحبت این قوم ملالم بگرفت هر یک زده دست عجز بر شاخه سست

مرتبت او در زمینه شعر و ادبیات نیز والا و رفیع بوده است تا آنجا که هرمان اته (H. Ethe) او را هم‌تراز شیخ ابوسعید ابوالخیر و عمر خیام دانسته؛ می‌گوید: وی در سرودن رباعیات از آنان بالاتر است (*اته*، ۱۳۳۷، ص ۱۴۰). در نثر فارسی نیز او را همتای سهروردی دانسته‌اند. نفیسی ۴۸۳ رباعی را که به افضل‌الدین منسوب است، در دیوان او گرد آورده است؛ ولی مینوی و مهدوی در *انتهای مصنفات افضل‌الدین کاشانی* تنها ۱۹۵ رباعی را فهرست کرده‌اند.

افضل الدین و اسماعیلیه

برخی از نویسندگان معتقدند برداشت‌های بابا افضل از آیات قرآنی و احادیث صبیغه اسماعیلی دارد و این امر را به بیانی از خواجه نصیرالدین که باطنی‌گرایی خود را حاصل تلمذ یکی از شاگردان افضل‌الدین دانسته است، مؤکد کرده‌اند (کرین، ۱۳۸۱، ص ۴۵۶). اما حتی اگر بپذیریم استاد خواجه نصیرالدین (کمال‌الدین محمد حاسب) باطنی‌مسلك بوده، دلیلی بر باطنی‌بودن افضل‌الدین کاشانی نخواهد بود، چه اینکه در نوشته‌های او مطلبی دیده نمی‌شود که به اسماعیلی‌بودن یا باطنی‌بودن او صراحت داشته باشد؛ البته به تعبیری از برخی اشعار و نامه‌های او می‌توان درون‌مایه‌های تصوف را استنباط کرد (چیتیک، ۱۳۷۹، ص ۵۷).

تعامل افضل‌الدین کاشانی با حکومت و سیاست

یکی از نکات مبهم زندگی افضل‌الدین کاشانی، ارتباط او با عرصه‌های سیاسی و اجتماعی زمانه خود است. چیزی در این باره جز چند گزارش مبهم در دست نمی‌باشد. از آثار وی می‌توان برداشت کرد که افضل از نزدیکی و وابستگی به مقامات دنیوی و حکومتی گریزان بوده است (افضل‌الدین کاشانی، ۱۳۶۶، ص ۷۵۷).

ای دل تو ز هیچ خلق یاری مطلب
و ز شاخ برهنه سایه‌داری مطلب
عزت ز قناعتست و خواری ز طمع
با عزت خود بساز و خواری مطلب

بر این اساس در نامه‌ای که وی به یکی از صاحب‌منصبان حکومتی (مجدالدین محمد بن عبیدالله) (قاسمی، ۱۳۸۷، ص ۵۱) نوشته، درباره علل عدم تمایل خود به مشارکت در عرصه‌های سیاست عملی می‌نویسد: «داعی نیک‌خواه مخلص با آنکه در خدمت‌های حسّی چندان که خود را برگزاید از همه چاکران دیگر بی‌بهره‌تر یابد؛ لکن چون قیاس استواری بنیاد صدق محبت و شدت یگانگی درون گیرد و پابندی قواعد آن از کم‌مایگی در صورت خدمت متأسف و متحیر نگردد، خاصه چون عجزی اصلی و



۱. به احتمال زیاد مجدالدین عبدالله همان خواجه مجدالدین تبریزی از وزرای هولاکو خان مغول می‌باشد که در اوایل محرم سال ۶۶۱ در منزل شابران که از بقاع شروان قفقاز است، با دو نفر دیگر به دستور هولاکو به قتل رسید و بعد وزارت به خواجه شمس‌الدین جوینی رسید.

اعراضی طبیعی و نفرتی کلی در خود داند از ایستادگی نمودن به تدبیر و ترتیب کارهای صورتی و احوال بیرونی که به حرکات و سکناات و گفتار و کردار توان نمود و خدمت ملوک و اکابر و صدور چنان که ایشان پسندند جز به قول و عمل به جای نرسد و هر که از این باز ماند و خواهد که از این حق‌گزاری بی‌نصیب نبود، او را متعین گشت دل را بر کار آوردن و زبان و جوارح را در زندان حرمان بندکردن و دعاگویی به طبع نیک احتراز و پرهیز نماید از مشغولی به اوقات، صاحبی‌جستن به مطالعه مکتوبات و اطناب سخنان دراز آهنگ خود، لکن کرم صاحبی او را گستاخ کرد و دلیری داد به فرمانی که داد تا چیزی نویسد مشتمل بر چند سخن» (افضل‌الدین کاشانی، ۱۳۶۶، ص ۶۹۲).

در عین حال آن‌چنان که تذکره‌نویسان اشاره کرده‌اند، افضل‌الدین در برخی از آثارش روزگار خود را به دیده نقد نگریسته و صاحبان ثروت و قدرت را از ناهلان شمرده است. (همان، ص ۷۴۶).

از فضل چه حاصلست جز جان خوردن افسوس که فضل نتوان خوردن

نان‌پاره چو در دست سگانست امروز از دست سگان نمی‌توان نان خوردن

آن‌چنان که از آخر رساله *ساز و پیرایه شاهان* پر مایه نیز استفاده می‌شود، افضل‌الدین حاکمان و پادشاهان زمان خود را فاقد صفات حقیقی دانسته و آنها را بنده شهوت و عقل آنان را مغلوب غضب و آنها را اسیر حرص و شره و خشم و غافل از دانش و مکارم اخلاقی معرفی کرده است (همان، ص ۱۰۸-۱۰۹). پس به تعبیر ویلیام چیتیک بی‌راه نبود که حاکم وقت مدتی او را به اتهام دروغین، سحر و جادو به زندان افکند (چیتیک، ۱۳۷۹، ص ۵۷. بیضایی، ۱۳۳۰، ص ۴۱۴. محیط طباطبایی، ۱۳۲۱، ص ۱۹-۲۵).

قصیده‌ای از افضل‌الدین در مجموعه مصنفات آمده که وی در آن به زندانی‌بودن خود به اتهام سحر و جادوگری اشاره کرده و از صاحب‌منصب وقت درخواست کرده تا اسباب آزادی او را فراهم سازد (افضل‌الدین، ۱۳۶۶، ص ۷۳۱. بیضایی، ۱۳۳۰).

ضمیر پاک مرا در ره یقین و خرد مشعله‌داراست در نشیب و فراز

به رنگ و تنبل و جادو چه حاجتم چو نهاد خدای عزوجل در یقین من اعجاز

کجا بود که شکار ملخ کند شهباز	کجا بسحر و فسون همتم فرود آید
گذاشتم ز وی ار مفسد است اگر غمّاز	هرآن کس که مرا کرد نسبتی به دروغ
اگرچه دیدم و بینم کنم فراموش باز	که قول و فعل چنین خلق من هزاران بار
جمال دولت و دین، مفخر زمانه ایاز	تو ای ستوده ایام، پشت ملت و دین
خلاص بنده بجوی و به کار وی پرداز	ز روی معدلت و راستی و لطف و کرم

بعضی از تذکره‌نویسان گفته‌اند وقتی که هولاکو خان از استیصال اسماعیلیه فارغ گشت و بلاد ایران مورد تاخت و تاز لشکریان او قرار گرفت، خواجه او را به احترام حضور افضل‌الدین کاشانی از تهاجم و خرابی کاشان باز داشت (مدرس تبریزی، ۱۳۶۹، ص ۲۱۲. *آذر بیگدلی*، ۱۳۶۹، ص ۲۴). به اعتقاد محمدتقی رضوی مؤلف کتاب *احوال و آثار خواجه نصیرالدین طوسی* این مطلب نادرست است؛ چون پیش از هولاکو لشکر مغول بر تمام ایران سیطره یافته بود و او جز با اسماعیلیه جنگ نکرده تا خواجه نصیرالدین یا افضل‌الدین مانع تهاجم او به کاشان شده باشند (مدرس رضوی، ۱۳۷۰، ص ۲۰۸).

جز این گزارش‌ها، مطلب دیگری درباره تعامل افضل‌الدین با حاکمان و عرصه‌های سیاسی حاکم نداریم؛ هر چند دیدگاه‌های مطرح افضل‌الدین کاشانی در رساله *ساز و پیرایه شاهان پرمایه* و پرداختن وی به پادشاه آرمانی و صفات و خصلت‌های او و آسیب شناسی فرمانروایان زمانه و گوشزد راهکارهای عملی سیاسی به او یکی از صاحب‌منصبان حکومتی در نامه‌ای که به او نوشته تا حدی ما را بی‌نیاز از دانستن رفتار عملی او در عرصه سیاسی می‌نماید (افضل‌الدین کاشانی، ۱۳۶۶، صص ۸۱-۱۱۰ و ۶۹۲-۶۹۹).

آثار و متون فلسفی

افضل‌الدین کاشانی با الهام از منابع و نصوص دینی به‌ویژه قرآن کریم و احادیث و سنت اسلامی به مطالعه دقیق آثار و متون فلسفی، عرفانی و ادبی متقدم و موجود پرداخت و در همه این علوم تبحر کامل یافت. او منطق صوری فارابی و ابن‌سینا را می‌شناخت، به‌ویژه با تعالیم ابن‌سینا نه‌تنها در منطق بلکه در تمامی شاخه‌های فلسفی آشنایی داشت.



بر آثار مشایخ المعرفه (عرفان و تصوف) و غزالی وقوف کامل داشت و برخی از آثار و متون فلسفی یونان را خوانده و به فارسی ترجمه کرده بود (التفاحه و ينبوع الحیاة و...).

در نتیجه وی با اتکا به این منابع مطالعاتی آثار و متون ارزشمندی را در زمینه فلسفه، عرفان و ادبیات به زبان فارسی به تحریر در آورده بود که از آن جمله می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

۱. مدارج الکمال: رساله‌ای در انسان‌شناسی فلسفی است که مراتب کمال انسان را بیان می‌کند (افضل الدین کاشانی، پیشین، ص ۷).

۲. راه انجام نامه: آن‌چنان که از مقدمه آن استفاده می‌شود، این رساله در خودشناسی است (همان، ص ۵۵).

۳. ساز و پیرایه شاهان پرمایه: این رساله تنها یک آینه شاهی متعارف نیست؛ چه اینکه افضل‌الدین در آن نه تنها پادشاه کامل را که نفس کامل را نیز ترسیم می‌کند. مباحث این رساله در یک مقدمه، سه گفتار و یک خاتمه سامان یافته است. مؤلف در مقدمه می‌گوید: پادشاه والاترین آفریده‌هاست و خصایص همه موجودات دیگر را در خود دارد و گفتار برترین قوای اوست. سودمندترین گفتار هم آن است که به شریف‌ترین انسان‌ها، یعنی پادشاهان و فرمانروایان برسد. گفتار اول این رساله درباره معنای نام پادشاه و اصناف پادشاهان موجودات جهان (پادشاهی نفس بر چهار مزاج پادشاهی خرد بر نفس و پادشاهی خداوند بر خرد) بحث می‌کند. گفتار دوم نیز در باب بیان کار مردم و پادشاهی او و برشمردن آن چیزها که وی بیابد تا پادشاهی بر دیگر مردمان یابد، می‌باشد. گفتار سوم به این بحث می‌پردازد که کار پادشاه پروردن است و پروردن، رسانیدن مستعدان به کمال است که از دو طریق فراهم‌ساختن اسباب وصول به کمال و دورساختن آسیب‌های رسیدن به کمال حاصل می‌شود. مؤلف در خاتمه می‌گوید: پادشاهان و فرمانروایان عصر او به کلی مخالف با آنچه در این رساله ترسیم شد زندگی می‌کنند؛ لکن اگر آن را راهنمای عمل خویش سازند می‌توانند از دل‌نگرانی در این جهان و جهان پسین برهند (همان، صص ۱۰۴ و ۱۰۷).

۴. رساله تفاحه: آن‌چنان که مؤلف در آغاز این رساله بیان کرده، این اثر ترجمه مقاله‌ای از ارسطو به نام تفاحه است که به وقت وفات آن را یا شاگردانش در میان گذاشت. ارسطو در این مذاکره به بیان فضیلت حکمت و آگاهی، ماهیت نفس، تزکیه نفس و برخورداری از



- فضایل اخلاقی پرداخته است. (همان، ص ۱۱۱).
۵. *عرض نامه*: این رساله که بلندترین و کامل‌ترین شرح افضل‌الدین در فلسفه است، مجموعه کاملی از تمام موضوعات مرتبط با کمال نفس است (همان، ص ۱۵۳).
۶. *جاودان نامه*: به تعبیر هانری کربن بدیع‌ترین رساله افضل‌الدین است و در آن پس از بحث از معرفت نفس از آغاز و انجام امور به عنوان آغاز و انجام در آسمان بحث می‌کند (کربن، ۱۳۸۱، ص ۴۵۷). افضل‌الدین هدف از نگارش این رساله را نه بحث‌های استدلالی و برهانی بلکه آموزش و تعلیم دانسته است (*افضل‌الدین کاشانی*، ۱۳۶۶، ص ۲۵۹).
۷. *نیبوع‌الحیاء*: این رساله ترجمه فصل اول از سیزده فصل از سخنان هرمس الپهرامسه (ادریس نبی عليه السلام) در معائب و نصیحت نفس است (همان، ص ۳۳۱). به گفته ویلیام چیتیک متن عربی این رساله که به هرمس و گاهی به افلاطون یا ارسطو نسبت داده شده است، به نام معادله‌النفس و زجرالنفس است. این کتاب به گفته او سیزده فصل است که هر یک شامل هشدارهایی به نفس می‌باشد (چیتیک، ۱۳۷۹).
۸. *رساله نفس ارسطو طالیس*: این رساله ترجمه رساله عربی درباره حیوان ارسطو است. مقاله اول آن درباره رد گفتار کسانی است که به جسمانیت نفس قائل‌اند. مقاله دوم به تبیین و توصیف نفس حسی و مقاله سوم به توصیف صفت نفس گویا پرداخته است (*افضل‌الدین کاشانی*، ۱۳۶۶، ص ۳۸۹).
۹. *مختصری در حال نفس*: این رساله نیز ترجمه مختصری است که ارسطوی حکیم درباره صفات نفس (تجرد، بساطت، جاودانگی و قوه شناخت) تألیف کرده است (همان، ص ۴۶۱).
۱۰. *رساله در علم و نطق (منهاج مبین)*: دومین اثر بلند افضل‌الدین در زمینه تفکر منطقی در معنای دقیق ارسطویی است.
۱۱. *مبادی موجودات نفسانی*: این رساله به گفته مؤلف گفتاری در مبادی موجودات نفسانی است که آن را معلومات و مدرکات خوانند. این رساله در پنج فصل درباره اقسام موجودات، اقسام معانی کلی و مقولات دهگانه ... بحث می‌کند (همان، ص ۵۱۷).
۱۲. *ایمنی از بطلان نفس در پناه خرد*: این رساله گفتاری درباره شناختن و آگاهی بر حقیقت نفس است که از طریق خرد حاصل می‌شود.

۱۳. *تقریرات و فصول مقطعه*: این رساله درباره موضوعاتی چون طلب بقای عقلانی، شناخت اعمال خیر، ایمنی از فنا، دانایی به ذات، وحدت علم و عالم، بقای نفس عاقله، وجود کلی، ذات و حقیقت مبدأ هستی‌ها، بیان تناهی اجسام، اوصاف اصناف مردم، جوهر نبودن عقل و پیوستن وجود جسمانی به وجود روحانی است (همان، ص ۶۱۱).

۱۴. نامه‌ها و جواب پرسش‌ها:

۱- ۱۴. پاسخ به پرسش‌های صدر سعید شمس‌الدین محمود دزواکوش، یکی از یاران افضل‌الدین و ارائه توضیحاتی درباره این واقع که خرد فعلیت تام دانستن است و دانا و دانش و دانسته یگانگی دارند.

۲- ۱۴. پاسخ به نامه مجدالدین محمدبن عبیدالله که ظاهراً یکی از صاحب‌منصبان حکومتی بوده است؛ از افضل‌الدین خواسته بود تا چیزی بنویسد مشتمل بر چند سخن که در دیباچه سخن و مبادی کتابات و مخاطبات و رسایل لایق و شایسته بود. اگر مطالب این نامه را در کنار رساله *ساز و پیرایه شاهان* پرمایه قرار بدهیم، منظومه کاملی از دیدگاه‌های سیاسی افضل‌الدین شکل می‌گیرد. وی در این نامه پس از بررسی ماهیت زبان انسان به عنوان میوه درخت طبیعت انسان به این نکته می‌پردازد که انسان تنها با دانستن معنای نفس خود می‌تواند معنای زبان را کاملاً دریافت کند. برگ‌ها و شاخه‌های این درخت - هنرها و مهارت‌های اجتماعی - وقتی تحقق می‌یابد که ریشه آن درخت (نفس) را در ژرفای آب پنهان خرد فرو برد. جهان طبیعت که پندار و بی‌خیری در آن حاکم است، در تضاد آشکار با جهان نفسانی که سراسر آگهی است، قرار دارد. بنابراین او (مجدالدین) باید در سمت رسمی خود همیشه دومی (جهان نفسانی) را بر اولی (جهان طبیعت) برگزیند (همان، ص ۱۹۲).

۳- ۱۴. پاسخ به پرسش‌های صدر سعید شمس‌الدین دزواکوش و بحث پیرامون نیکبختی و شقاوت و توضیحاتی پیرامون ماهیت خرد و انتقاداتی به دیدگاه‌های رایج درباره نفس.

۴- ۱۴. نامه تسلیت به تاج‌الدین محمد نوش‌آبادی.

۵- ۱۴. پاسخ به پرسش‌های منتجب‌الدین هراسکانی.

از میان مجموع آثار فلسفی افضل‌الدین کاشانی، آرای وی در موضوعات فلسفه سیاسی بیشتر در رساله *مدارج‌الکمال*، *ره انجام‌نامه*، *ساز و پیرایه شاهان* پرمایه، *عرض‌نامه*، *جاودان‌نامه* و نامه او به مجدالدین محمد و میان برخی از ابیات و رباعیات او آمده است.

اندیشه‌ورزی سیاسی

تفکر سیاسی علمای شیعه به مثابه تلاش برای «شناخت ماهیت امر سیاسی و نظم سیاسی اخلاقی و درست» قاعدتاً در چارچوب معرفتی برخاسته از فرهنگ و بینش اسلامی در شرایط خاص تاریخی شکل گرفته است؛ بنابراین برای بازبینی و شناخت تفکر سیاسی ایشان در هر عصری باید به ترتیب به بررسی نظام معرفتی آنان از جهان هستی (هستی‌شناسی)، حیات انسانی (انسان‌شناسی)، سیاست مدن، ضرورت حیات مدنی، ریاست مدینه، انواع نظام‌های سیاسی، نظام سیاسی مطلوب و ویژگی‌های آن پردازیم.

۱. هستی‌شناسی

در سنت فلاسفه مسلمان، جهان و هرچه در آن است ممکن‌الوجود و در هستی خود نیازمند واجب‌الوجود می‌باشد؛ معتقدند خداوند متعال علت‌العلل و مبدأ نخستین و علت تامه همه پدیده‌ها و هستی است و از خود موجود است و حاجت به علت ندارد و همه هستی و جهان بدو نیازمندند و کل نظام هستی وجود خود را از خداوند یکتا و واجب‌الوجود دریافت می‌کنند و خلقت می‌یابند (خواججه نصیرالدین طوسی، ۱۳۹۰، ص ۵۹. همو، ۱۳۸۷، ص ۳۸. افضل‌الدین، ۱۳۶۶، صص ۳۷ و ۸۷. علامه حلی، ۱۳۸۱، صص ۳۶ و ۳۸). پس اولین اصل در هستی‌شناسی فلاسفه مسلمان، اعتقاد آنها به مخلوقیت همه نظام هستی و خالقیت خداوند متعال است.

اصل دیگری که در هستی‌شناسی آنان مطرح می‌شود، چگونگی صدور یا خلقت ممکنات از مبدأ نخستین و واجب‌الوجود است. به اعتقاد آنها مجموع هستی چهار مرتبه پیدا می‌کند؛ مرتبه اول به باری تعالی، مرتبه دوم به عالم عقول، مرتبه سوم به عالم نفوس و مرتبه چهارم به عالم طبیعت تعلق دارد (نصر، ۱۳۸۳، ص ۲۹. شکوری، ۱۳۸۴، ص ۲۸۵). به اعتباری کلی‌تر عالم هستی از منظر ایشان به عالم ارضی (ناسوت) و سماوی (لاهورت) تقسیم می‌شود. موجودات در عالم ارضی فاقد کمال نهایی و بالفعل‌اند و در ارتباط با نظم و کمالات بالفعل عالم سماوی خود را کامل می‌کنند (یوسفی‌راد، ۱۳۸۷، ص ۲۴).

افضل‌الدین کاشانی در اشاره به این اصل می‌نویسد: «موجودات عام دو نوع‌اند: یکی اصل و دیگری فرع و هر اصلی نگاهدار فرع خود بود و هر فرعی به اصل خود پاینده بود. و وجود موجودات عالم بدین دو صفت دو وجود شد، اعنی اصل‌بودن و فرع‌بودن و چون [به] هستی نگریم نه به صفت اصل و فرع هستی، دوی باطل گردد و هیچ مخالف نبود در هستی و هستی مطلق که وجود اصل را و وجود فرع را عامست، فروغ هویت حق است



تبارک و تعالی و آن را آغاز نیست و بی‌آغازی‌اش را ازل خوانند و بی‌انجام است و بی‌انجامی‌اش را ابد گویند و مدت‌ش را که مقدار هستی است نام دهر گویند» (افضل‌الدین کاشانی، ۱۳۶۶، صص ۸۱-۱۷ و صص ۳۸-۳۷).

وی درباره سلسله‌مراتب هستی و چگونگی خلقت عوالم مختلف هستی و صدور آنها از واجب‌الوجود می‌نویسد: «و هستی مطلق که فروغ هویت است. بعضی از علمای باستان آن را به نام عقل اول خوانده‌اند و بعضی عقل کل و بعضی طبیعت اولی و گوهران عالم که جنبنده‌اند گوهران آسمانی‌اند و گوهران عنصری و جنباننده گوهران آسمانی را علما نفس خوانده‌اند و جنبش سپهر را شوقی و ارادی خوانند نه طبعی و جنبش گوهران عنصری را، آنچه سوی مکان اصلی آن گوهران بود یا سوی وی، طبعی خوانند و آنچه سوی مکان یا حال غریب بود قهری و قصری خوانند ... و عدد مفردات و اصول هستی‌ها و گوهران عنصری سر آید و پادشاه گوهران عنصری که آب و خاک و باد و آتش‌اند، طبیعت است که هستی هر یک را به خاصیتش نگه می‌دارد و به مرتبه از دیگر پادشاهان فروتر است. و نفس بر طبع پادشاه است و گوهران عنصری به طبع آرمیده و ساکن باشند و چون که بجنبند جنبش ایشان به انتها از جنبش گوهران آسمانی بود و جنبش گوهران آسمانی از نفس است و جنبش عناصر متناهی بود، از آغازی معین به انجامی معین و سپهر را انجام هر جنبشی با آغاز دیگری پیوندد. و طبع گوهران و اجرام سمایی را نفس خوانند و نفس پادشاه است بر اجرام و گوهران سمایی و نفس خلیفه عقل اول است و عقل بر نفس پادشاه است و نسبت پادشاهی عقل بر نفس نسبت پادشاهی نفس بر طبع است و هویت حق جل و علی مبدع و دارای عقل است» (پیشین، صص ۸۱-۹۰ و ۵۱۷-۵۱۵).

وی در اشاره به قوس نزولی و صعودی نیز می‌نویسد: «و از عقل تا گوهران عنصری از مراتب مبدأ وجود شمردند و مزاج معدنی تا گوهر انسانی معاد وجود خوانند و همچنان که مراتب پادشاهی در چهار مرتبه عقل و نفس و آسمان و عنصری می‌کاهد، تا عقل به مرتبه برتر از نفس بود و نفس برتر از جسم آسمان و آسمان برتر از عناصر، باز مرتبه مرکب از عناصر افزونی گیرد از مرتبه عناصر ... و مرتبه نبات از معدن برتر بود ... و مرتبه جانور از نبات برتر بود ... و مرتبه مردم از مرتبه جانوری به گویایی و خرد که فروغ عقل اول است افزونی دارد. و پادشاهی خدای را تعالی و تقدس مرتبه‌ای نباشد که مرتبه از قیاس به آمدن هستی‌ها از وی و بازگشتن سوی وی خیزد تا هر موجودی را از نزدیکی و دوری وی [مرتبه] پیدا همی شود؛ آنچه نزدیک‌تر مرتبه وجود وی بلندتر و هر چه دورتر



رتبت هستی‌اش فروتر، چون وجود متغیرات و فاسدات. و در مبدأ هیچ موجودی را مرتبه عقل اول نیست و در معاد هیچ موجودی را درجه مردم نیست و شرف و علو رتبت هر دو را از قرب به حق تعالی و تقدس خاست. و عقل اول خلیفه است خدای تعالی را در رسانیدن هستی که تابش نور اوست به مراتب فرود وی تا چهارم مرتبه که عناصرند» (همان، صص ۹۱ و ۲۳ و ۱۵۹-۱۶۱ و ۳۷-۳۸).

افضل‌الدین نیز به استعداد اتصال انسان به عقل فعال اشاره کرده می‌گوید: «و مردم خلیفه‌ای است خدای را تعالی و تقدس که هستی موجودات را به مرتبه مرتبه همی ستاند تا به خدای باز گردند همه» (همان، صص ۹۱ و ۹۶-۹۷).

اولین و مهم‌ترین نتیجه این مبنای هستی‌شناسانه مبتنی بر توحید، خالقیت و ربوبیت خداوند آن است که از منظر ایشان خداوند هم خالق هستی و نظام آفرینش است و هم تدبیرکننده آن. پذیرش این اصل مستلزم آن است که قانون‌گذاری و تشریح نیز در اختیار او باشد و همگان ملزم به تبعیت از قانون خدا باشند (خامنه‌ای، ۱۳۷۸، صص ۳۷-۳۸).

دومین نتیجه‌ای که می‌توان از این نوع هستی‌شناسی در زمینه تفکر سیاسی گرفت، این است که نظم حاکم بر نظام هستی و تدبیر خداوند کامل‌ترین نوع نظامات و تدابیر است و انسان‌ها با سیر صعودی و اتصال به عقل دهم و عقل فعال قادرند بهترین نوع نظم و تدبیر را در جهان سیاسی خود برقرار سازند.

سومین نکته مستفاد از این نوع هستی‌شناسی آن است که عالم هستی از حیث شأنیت وجودی دارای مراتب ضعف و قوت یا نقصان و کمال و یا قوه و فعل است. انسان از میان موجودات عالم هستی تنها موجودی است که شأنیت خلافت خداوندی را در روی زمین دارد و تنها اوست که هستی موجودات را به مرتبه مرتبه همی ستاند تا به خدا باز گردد (افضل‌الدین کاشانی، ۱۳۶۶، صص ۹۳).

۲. انسان‌شناسی

از ابتدای شکل‌گیری فلسفه سیاسی، مفروضات فلاسفه درباره سرشت انسان عنصر تعیین‌کننده در ماهیت فلسفه سیاسی ایشان بوده است. پاسخ فلاسفه به سؤال‌هایی چون آیا انسان طبعاً موجودی فردگراست یا جمع‌گرا، آیا انسان طبعاً موجودی مدنی است یا غیر مدنی، آیا انسان طبعاً موجودی عقلانی و آزاد است یا موجودی غیرعقلانی و مجبور، آیا انسان اساساً کمال‌پذیر است یا کمال‌ناپذیر، قاعدتاً نتایجی در تفکر آنان درباره ضرورت زندگی مدنی و انواع نظام‌های سیاسی و نظام سیاسی مطلوب و ویژگی‌ها و کارکردهای

آن به وجود می‌آورد.

بحث افضل‌الدین کاشانی در انسان‌شناسی از همه فلاسفه معاصر او مفصل‌تر و دقیق‌تر و مبتنی بر مبانی اخلاقی است و او در اکثر رساله‌های خود از جمله *مدارج کمال*، *ره انجام نامه*، *ساز و پیرایه*، *عرض نامه*، *جاودان نامه* و *مبادی موجودات نفسانی* دربارهٔ نفس انسانی، قوای آن، کمال‌پذیری نفس انسان و ابزارهای رسیدن به کمال و موانع آن، عقل انسان، اسباب برتری انسان بر دیگر موجودات و ... بحث کرده است.

وی در شرایط تاریخی که با هرگونه استدلال فلسفی مخالفت می‌شد، تلاش کرده تا با پرهیز از مناقشات موجود در میان مخالفان و موافقان فلسفه، مباحث خود را بر نفس انسان متمرکز سازد. در نتیجه او موجودات را به کلی (یافته) و جزوی (بوده) تقسیم کرده و معتقد است موجودات کلی یافته به عقلی‌اند و نفسانی و موجودات جزوی بوده‌اند و غیرنفسانی که به قوت حسّ یا خیال دریافت می‌شوند. وی در ادامه اقسام موجودات جزوی را برمی‌شمرد و می‌گوید: موجودات جزوی دو گونه‌اند، اصل و فرع؛ اصل عالم است و فرع متولدات وی. و ما به لفظ عالم مجموع آن موجودات خواهیم که ابتدای آن فلک اقصی است و انتهای آن جرم زمین، با هر آنچه از احوال و قوت‌های این مجموع است از افلاک و انجم و آنچه محرک آن است و از عناصر چهارگانه و طبایع ایشان. اما فرع متولدات عالم‌اند، چون انواع و اصناف معادن و فنون رستنی‌ها از گیاه و اشجار و گونه‌گون جانور که به حس توان یافت یا به خیال (*افضل‌الدین*، ۱۳۶۶، ص ۵۹-۶۰).

در جای دیگر او موجودات عالم هستی را به مفردات (مجردات) و مرکبات تقسیم کرده و مفردات را شامل ثوابت (عقل) و متحرکات (نفس و گوهران عنصر) و مرکبات را شامل گوهران معدنی، نباتی، حیوانی، و انسانی دانسته است (*همان*، ص ۸۱-۹۰).

آن‌چنان‌که از تقسیمات فوق بر می‌آید، به اعتقاد او انسان و نفس انسانی جزو متولدات و مرکبات عالم هستی است. برای روشن شدن جایگاه انسان در میان این مرکبات به توضیحات خود او بسنده می‌کنیم. متولدات و مرکبات عالم بر چهارگونه‌اند: یکی از آمیختن گوهران عنصری و باهم‌پیوستن ایشان بود تا یک چیز شوند و آن را نام گوهر معدنی بود، چون آهن و روی ... و چون گوهران عنصری با قوتی از قوت‌های جنبانندهٔ روحانی که قوت گوهران آسمانی است، با هم پیوندند و یکی شود آن را گوهر نباتی خوانند و چون به این گوهران عنصری و قوت محرکه نباتی، قوت شوقی و ارادی که اثر و خاصیت نفس است، پیوندند و یکی شوند، آن را جانور خوانند و چون با این جمله اثری از



آثار عقل اول نیز پیوندد و یکی شوند، آن را مردم (انسان) خوانند (همان، ص ۱۹-۹۰ و ۲۱۶).

پس از آن افضل‌الدین کاشانی در توصیف نفس انسانی می‌گوید: «چون نفس انسان گوییم بدو اصل و حقیقت و ذات مردم خواهیم که مردم بدان مردم بُود، چه مردم نه به شکل و هیئت جسمانی... مردم است... بلکه نام مردم بر این جانور بدان نهاده شود که اگر مدد پرورش از او باز نگسلد و گزند آسیب و آفات برو نیاید تا او به حدّ ممکن مردم رسد، از اثر فضیلت‌ها و خصلت‌هایی حقیقی نه حسی و خیالی نماید، چون اندیشه‌های درست و بینش راست و دانش یقین و گفتار صدق و نمودن دانش‌های پوشیده و یافتن چیزها بر آنچه هستند و چنان که هستند و رسیدن بدانچه چیزها را بدو توان یافت و امثال این فضایل از اخلاق و اعمال و صنایع» (همان، ص ۹-۱۰).

وی پس از روشن کردن جایگاه نفس انسان و مفهوم نفس انسانی و برشمردن قوای جسمانی او (از جمله قوت طبیعت جسمانی، قوت غاذیه و قوت حیات حسی و حیوانی) (همان، صص ۱۱-۱۵ و ۲۹۵ و ۳۰۴) می‌گوید: مردم را بیرون از این نفوس و قوی چیزی است از همه گرانمایه‌تر که نفس حسی، حیوانی و نفس رویاننده و طبیعت جسمانی با همه خدم و حشم و اعوان فرمان‌گزاران و رسانندگان آثار اویند سوی یکدیگر و آن چیز عقل است که نوری است الهی به خود روشن و دیگر چیزها به وی روشن (همان، ص ۲۰).

کمال انسان از نظر او به داشتن همین قوه عقل است؛ چراکه به اعتقاد او آگاهی و داشتن و یافتن خود وجود عقل است و دیگر موجودات یافت‌های عقل است. نفس عاقله را در اشخاص مردم از نظر افضل‌الدین دو قوت است: یکی نظری که نامش عقل نظری است و بدان اشخاص دانا و آگاه باشند و دیگر قوت عملی که نامش عقل عملی است و اشخاص مردم بدین قوت کارهای عقلی کنند، از صنایع گونه‌گون نمودن، در همه اسباب زیستن، از ساختن خورش‌ها و پوشیدنی‌ها و گستردنی‌ها و از این سبب اعمال و افعال مردم در کارسازی حیات خویش به افعال دیگر جانوران نماند و عقل نظری فرمان (فرمانده) خدای عقل عملی است و عقل عملی فرمانده بر نفس حیوانی (همان، صص ۲۳ و ۳۰۴). بنابراین به اعتقاد کاشانی نفس انسانی به واسطه برخورداری از قوای عقلانی از سایر موجودات ممتاز گردیده است و به واسطه همین قوت است که می‌تواند به درجه کمال که از نظر او آگاهی و دانستن است دست یابد. (همان، صص ۲۹-۳۰ و ۴۹ و

وی به نابرابری انسان‌ها در برخورداری از این قوت و در نتیجه دست‌یافتن به دانش و شناخت نیز اشاره کرده و معتقد است که «اشخاص مردم که همه به هیئت جسد با هم مانند... لیکن از پیوند خرد اصلی و از پیوند نفس اول نصیب تمام ندارند و خردمندترین مردم عامه را از پیوند عقل اول آن مایه بود که قیاس وی با فروغ عقل قیاس روشنائی شب بود با نور خورشید تابان» (همان، ص ۹۳).

بنابراین به اعتقاد ایشان تنها کسانی که از کمالات مادی و معنوی برخوردارند و همه خاصیت‌های حسّی و نهانی را به اعتدال دارند و به درجه پیوند با نفس اول رسیده‌اند و به تعبیر کاشانی در خاصیت مردمی به ظاهر و معنا تمام گردیده‌اند، به درجه کامل آگاهی و شناخت دست می‌یابند و دیگران هم به واسطه ایشان آگاهی می‌یابند. او در این باره می‌گوید: «و چون خصال همه با هم آیند مردم‌بودن واجب گردد و چون هنوز در مرتبه استعداد باشد مردم‌بودن ممکن باشد. و چون مردم به واجب مردم بود، سزاوار باشد تدبیر و کارسازی همه قوت‌ها را که فرود انسانیت باشد، چنان که گفته شد، به تدبیر شریعتی و سیاستی و طبّی و خلقی و چندان که در مرتبه خویش فزاید شایستگی فزونی مملکت خود می‌یابد که سزاوار پادشاهی گردد، نه بر نفس حیوانی و نباتی، بلکه بر مردم نیز و نسبت مرتبه وی با مردم تمام، نسبت مردم تمام بود با مردم ناتمام و نسبت مردم ناتمام با بهایم و سباع و طیور و وحوش و قیاس بهایم و سباع و طیور و وحوش با درخت و گیاه و قیاس درخت و گیاه با آهن و روی و دیگر گوهران معدنی و قیاس گوهران مرکب با گوهران عنصری» (همان، ص ۹۷).

وی با این مبنای انسان‌شناختی وارد عرصه سیاسی می‌شود و می‌نویسد: «مکارم و آداب پادشاه در قوت و وجود فزون از مکارم و آداب [سایرین] باشد، چه هنر در دیگران چندان قوت دارد که خود هنرمند بوده و پادشاه هنرمند بود و دیگران را چون خود هنرمند کند» (همان).

از سوی دیگر وی در ادامه سنت فلسفی فلاسفه گذشته به طبع مدنی انسان نیز اشاره می‌کند و می‌گوید: «اشخاص نوع مردم به قیاس با اشخاص انواع دیگر به یکدیگر نیازمندتر باشند و مشارکت و معاونت ایشان در تربیت اسباب معاش و معاد یکدیگر سودمندتر از مشارکت دیگران و هر یک را از دیگری یآوری بود در کارهای ارادی و از هنر یکدیگر برخورداری یابند» (همان، ص ۵۰۲-۵۰۳).



بنابراین می‌توان از مبانی انسان‌شناختی او چنین استنباط کرد که از نظر او انسان به دلیل برخورداری از قوای جسمانی و عقلانی از سایر مخلوقات خداوند ممتاز می‌گردد و به واسطه این برتری می‌تواند به آگاهی و شناخت از خود و دیگر موجودات و نفس اول دست یابد؛ ولی این بدان معنا نیست که همه انسان‌ها از چنین توانی بالفعل برخوردار باشند، بلکه تنها گروهی از ایشان به این درجات کمالی بالفعل دسترسی می‌یابند و لذا دیگران باید از ایشان متابعت کنند تا به اندازه استعدادشان به آگاهی برسند. پادشاه از نظر او از چنین هنری برخوردار است و لذا هم خود به آگاهی نایل می‌شود و هم دیگران را به آگاهی می‌رساند. همچنین به اعتقاد او انسان‌ها از میان دیگر موجودات به معاونت و مشارکت همدیگر بیشتر نیازمندند و لذا نیازمند آن هستند که خوی‌های ستوده و صنایع و حرفت‌ها و دانش و آگاهی را از کسانی که گوهر ایشان به فضایل مذکور آراسته است و قوت ایشان به فعل شده است، بیاموزند (همان، ص ۵۰۳). به نظر می‌رسد از آنجاکه او در شرایط سیاسی و فرهنگی کاملاً مخالف افکار فلسفی مشائی و کلامی شیعه قرار داشته، به جای بحث از انسان کامل (نبی و امام) واژه پادشاه را جایگزین می‌سازد.

۳. سیاست مدن

در سنت فکری فلاسفه مسلمان نفس ناطقه انسان از دو نیروی عقل نظری و عملی برخوردار است. عقل نظری او را در ادراک‌های تصویری و تصدیقی کمک می‌کند؛ مانند حکمت طبیعی، ریاضی و حکمت الهی که جوهر ادراکی انسان را به کمال می‌رسانند. و عقل عملی که انسان به واسطه آن حایز صناعات و حرف می‌گردد و به وسیله آنها معاش و معاد خود را ساماندهی و تدبیر می‌نماید؛ مانند تدبیر خود و تدبیر منزل و تدبیر مدن. بنابراین به اعتقاد ایشان سیاست مُدن از شاخه‌های عقل عملی می‌باشد.

افضل‌الدین کاشانی در این باره می‌نویسد: «نفس عاقله را در اشخاص مردم دو قوت است: یکی نظری، نامش عقل نظری که بدان اشخاص دانا و آگاه باشند و دیگر قوت عملی، نام وی عقل عملی که اشخاص مردم بدین قوت کارهای عقلی کنند، از صنایع گونه‌گون نمودن، در همه اسباب زیستن، از ساختن خورش‌ها و پوشیدنی‌ها و گستردنی‌ها». وی در بیان رابطه عقل نظری و عقل عملی می‌افزاید: «و عقل نظری فرمان [ده] خدای عقل عملی است و عقل عملی فرمانده بر نفس حیوانی و جمله اتباعش» (همان، ص ۲۳).

وی در رساله *عرض‌نامه* بحث از شناخت گوهر نفسانی و کیفیت وجودی و تحدید

افعال و قوت‌های نظری و عملی نفس انسان را موضوع علم‌النفس دانسته می‌گوید: «از شعب این علم است: علم اصلاح اخلاق و ریاضت نفوس جزوی و علم سیاست و شرایع و تدبیر کار تعیش و نظام کار زندگی مردم با هم» (همان، ص ۲۱۷).

وی در رساله *جاودان‌نامه* نیز علوم را به علوم دنیاوی، علوم اندیشه‌ای و علوم آخرتی تقسیم می‌کند و علوم دنیاوی را شامل دو بخش علم گفتار و علم کردار می‌داند و درباره علم کردار می‌گوید بدان که علم کردار بر چهار بخش آید: یکی از آن بیشترین تعلقش به حرکات اندام و جوارح دارد، چون کارهای پیشوران از زرگری و آهنگری و درودگری و آنچه بدان ماند و دوم چون نبشتن و دبیری و علم حیل و صنعت کیمیا، اگرچه در آن حرکت اعضا و جوارح به کار است، اما بیشتر تعلق آن نه به اعضا و جوارح بود و سوم تعلق به صلاح کار زندگی مردم دارد با یکدیگر، چون علم سیاست و عبادات و علم معاملات و نکاح و طلاق و عتاق و هرچه بدان ماند و آن را شریعت خوانند و چهارم شناختن خوی نیک و خوی بد مردم است و شناختن راه اکتساب خصال خوب و پرهیز از خصلت‌های بد و این را علم فرهنگ خوانند» (همان، ص ۲۶۱). بنابراین وی علم سیاست را از اقسام علم کردار قرار داده و آن را همراه عبادات و معاملات زیرمجموعه شریعت آورده است و معتقد است سیاست مدن یا علم سیاست به صلاح زندگی مردم با یکدیگر می‌پردازد. در یک کلام او سیاست مدن را چنین تعریف می‌کند: «آنچه را که به تدبیر تعیش و مخالطت جماعتی و صنفی تعلق دارد، علم شریعت و سیاست و علم فرهنگ خوانند» (همان، ص ۲۹۶).

۴. اجتماع مدنی

موضوع اصلی سیاست مدن در سنت فکری فلاسفه مسلمان هیئتی است که با گردآوری افراد برای هدفی خاص حاصل می‌شود؛ از این رو یکی از مهم‌ترین بحث‌ها در بررسی گزاره‌های سیاسی فلاسفه مسلمان، پرسش از دیدگاه آنان درباره ضرورت و خاستگاه زندگی اجتماعی و مدنی انسان‌ها و انواع و اقسام اجتماعات مدنی و ویژگی‌های هر یک از آنها می‌باشد. بنابراین در ادامه نوشته حاضر، دیدگاه افضل‌الدین کاشانی پیرامون خاستگاه اجتماع مدنی و انواع و اقسام اجتماعات و ویژگی‌های آن را بررسی و بازخوانی می‌کنیم.

۴-۱. خاستگاه اجتماع مدنی

معمولاً درباره منشأ و خاستگاه اجتماع مدنی انسان در میان فلاسفه قدیم دو دیدگاه



کلان وجود داشته است. گروهی از فلاسفه مانند فلاسفه یونان باستان معتقد بودند که انسان موجودی مدنی‌الطبع است؛ به این معنا که مدنیت و گروهی‌زندگی کردن تا حد تشکیل اجتماعی پایدار و تشکیل تمدن، مقتضای طبع انسانی است؛ یعنی سرشت آدمی به دور از محرکه بیرونی گرایش به زندگی جمعی دارد. ارسطو در این باره می‌گوید: «انسان به حکم طبیعت حیوانی اجتماعی است و آن کس که از روی طبع و نه بر اثر تصادف بی‌وطن است، موجودی یا فروتر از آدمی است یا برتر از او و به همان مردمی می‌ماند که هومر در نگوئوس او گفته است بی‌قوم و بی‌قانون و بی‌خانمان» (ارسطو، ۱۳۵۸، ص ۵).

گروه دیگر از فلاسفه اصطلاح مدنی‌الطبع را درباره انسان به کار برده‌اند؛ ولی مقصود ایشان آن بوده است که انسان از روی اضطراب و ناچاری به اجتماع و زندگی جمعی روی آورده است. به اعتقاد آنها تنها راه فعال‌سازی گرایش‌های قوای مختلف انسان پاسخ‌دادن به نیازهایی است که این گرایش‌های قوای انسانی آنها را تولید می‌کنند. بنابراین منشأ روی آوردن انسان به هموعان خود، احساس و امکان تأمین نیازهای خود از طرف دیگران است. معمولاً فلاسفه اسلامی به چنین نظریه‌ای قایل بوده‌اند و اگر آنها تعبیر انسان مدنی‌الطبع را به کار برده‌اند مرادشان همین معناست. آنها برای وجود و بقای نوع انسان نیازهای اولیه‌ای را لازم می‌دانند که این نیازها جز از طریق همکاری و تعاون هموعان خود تأمین نمی‌شود؛ بنابراین مراد ایشان از مدنی‌الطبع نیاز به اجتماع بوده، نه آنکه ماهیت انسان با اجتماع تعریف شود. به اعتقاد فلاسفه اسلامی، ساختمان وجودی انسان تمام و کمال آفریده نشده و در عین حال در ضعف و قوه محض هم به سر نمی‌برد، بلکه قوایی دارد که دایم تولید نیاز می‌کند و انسان را دایم در مسیر رسیدن به تام و کامل شدن قرار می‌دهد؛ چنین انسانی درک فطری و معرفت اجمالی به این دارد که چنین نیازهایی را به‌تنهایی نمی‌تواند برآورده سازد (یوسفی‌راد، ۱۳۸۷، ص ۱۰۵).

ابوعلی سینا ضمن اعتقاد به اینکه انسان به‌تنهایی قادر به تأمین معیشت خود نیست، بر این نکته تأکید داشته که انسان باید برای تأمین نیازهای ضروری‌اش با هموعان خود مشارکت داشته باشد تا به رفع نیازهای یکدیگر بر آید و این هنگامی حاصل می‌شود که اجتماعی را جهت رفع نیازهای بسیار متعدد و گوناگون یکدیگر تشکیل دهند (ابوعلی سینا، ۱۴۰۴، ص ۴۴۱).

افضل‌الدین کاشانی نیز در این باره می‌گوید: «اشخاص نوع مردم به قیاس با اشخاص انواع دیگر به یکدیگر نیازمندتر باشند و مشارکت و معاونت ایشان در ترتیب اسباب معاش

و معاد یکدیگر سودمندتر از مشارکت دیگران. و هر یک از دیگری یآوری بود در کارهای ارادی و از هنر یکدیگر برخوردار یابند، از بعضی هنرها که خاصه نوع مردم را بود، نه از هر هنری که در آن با انواع دیگر انباز باشند، چون خوبی و زشتی و فزونی قوت و تمامی آفرینش، چه آن کس که کم از دیگری بود در این فضایل نتواند این هنرها را از آن که دارد بخواستن و زشت از خوب و ناتوان از توانا خوبی و توانایی نتواند گرفت، بلکه برخوردار ی از هر یک از دیگر در بعضی خصال که خاصه مردم باشد تواند بود، چون خوبی های ستوده ایشان، چون حلم و جود و دلیری و شکیبایی و همچنین صنعتها و حرفتها که به یاری خرد موجود شود و دانش و آگاهی از حقایق که از هنرهای نهانی بود» (افضل الدین، کاشانی، ۱۳۶۶، ص ۵۰۲-۵۰۳)

۲-۴. اجتماعات مدنی

در سنت فکری فلاسفه مسلمان، انسانها به تنهایی قادر به تأمین نیازهای ضروری خود نیستند؛ در نتیجه برای برآورده ساختن آنها به معاونت و مشارکت همنوعان خود نیاز دارند و به تشکیل اجتماع مدنی اقدام می نمایند. این اجتماعات مدنی از نظر فلاسفه به دو نوع فاضله و غیرفاضله تقسیم شده است.

الف) اجتماعات مدنی فاضله

افضل الدین کاشانی در رساله *مفتاح مبین* به ضرورت و نیازمندی انسان به زندگی اجتماعی و مدنی اشاره کرده و می گوید: اشخاص نوع مردم به قیاس با اشخاص انواع دیگر به یکدیگر نیازمندتر می باشند و مشارکت و معاونت ایشان در ترتیب اسباب معاش و معاد یکدیگر سودمندتر از مشارکت دیگران است (همان)؛ ولی او مانند دیگر فلاسفه مسلمان به طبقه بندی اجتماعات مدنی یا توصیف اجتماعات به فاضله و غیرفاضله نپرداخته است. اجتماع مطلوب و مدینه فاضله مورد نظر او همان است که بر تمامی اصول اخلاقی استوار است و انسان در آن به کمال برسد و از هر گونه نقصان اخلاقی به دور باشد. بنابراین در اندیشه او مدینه فاضله یک نوع بیشتر نیست؛ از این جهت وی در رساله *مدارج الکمال* می گوید: آگاه باش که کمال مردم یک غایت است که در آن کثرت نتواند بود از هیچ روی تا درو قسمت مراتب ممکن گردد و آن اقسام را توان شمرد و از مردم هر آن که بدان غایت رسد تمام و به کمال بود و هر آن که فرود آن غایت ناقص. لکن ناقصان را اختلاف بسیار است، چه هر ناقصی را کوشنده است سوی کمال پسندیده بود و هر



آن که بر نقصان ایستاده است یا آهنگ فروتری دارد ناشایست و ناپسندیده (همان، ص ۳۳). بر این اساس می‌توان ویژگی‌های مدینه فاضله و اخلاقی را از منظر او در موارد زیر بیان کرد:

۱. پیوند مردمان آن با خرد اصلی و نفس اول بیشتر باشد و نشانه آن از نظر کاشانی این است که اراده مردم آن جامعه موافق اراده نفس اول باشد و آن خواهند که بودنی است و نشان رسیدن و پیوستن مردم یک جامعه با فروغ عقل اول آن است که شناخت یقینی و مبتنی بر عقل و خرد بر شناخت حسی و تقلیدی غالب گردد (همان، ص ۹۴).

۲. اعتدال بر قوای سبعی و بیهمی و نباتی مردم آن جامعه حاکم باشد و همه این قوای آنها مسخر و مطیع خرد باشد و خاصیت هر یک آثار خاصیت عقل دیگر گشته و پایه رفیع برگزیده: قوت‌های غضبی در حد اعتدال میان تکبر و دنائت و میان بددلی و ناباکی و میان سرکشی و مسخری و میان کینه‌وری و بی‌حمیتی و همچنین قوت‌های شهوانی میان رغبت حرص و نفرت ناخواست و میان بستگی بخل و گشادگی اسراف، آزاد از بیم و امید، نه در نابوده به امید آویزنده، نه از بوده به بیم گریزنده و نه بی‌نیاز را به اسراف‌دهنده او، نه از نیازمند به بخل بازگیرنده، نه محبوبات گذرنده را محبّ به افراط، نه مکاره ناپاینده را میغض به غایت، نه با نیک بدساز از سرکشی و استقلال، نه به بد خرسند از تقلید و اعتیاد. گفتارشان پاک از آفرین بی‌کار هرزه و نفرین زیان‌کار بی‌سود، کردارشان به احکام خرد مضبوط، رفتارشان بر جاده صواب و استقامت مقصور، تن را به قوت ناگزران پرورنده، جان را به زینت خرد و دانش آراینده، مشتاقان جهان معانی را مونس و همدم و رهروان را دلیل و دقیق و رسیدگان را یاور هم قرین، در بلا شکیبا، در راحت سپاسدار، به تن بارکش به جان راد و آزاد، به خوی نمودار جهان ملکوت، به گوهر آینه عالم قدس، به گفتار برهان و بیان حقایق، به کردار قانون و قاعده سنت و شریعت، امرشان بی‌آزار، نهی‌شان بی‌انکار» (همان، ص ۴۵).

۳. خاصیت‌های نهانی معنوی افراد آن از قوه به فعلیت در آمده باشد؛ چون اگر خاصیت خرد مردم در یک جامعه از قوت به فعل آید، همه قوای حیوانی، نباتی و طبیعی خود را به تدبیر و کارسازی خود به سامان دارند و ادب و فرهنگ در آن جامعه شکل می‌گیرد (همان، ص ۹۵).

۴. افراد آن به حقیقت و معنای خود و همه موجودات آگاهی یافته باشند و همچنین به حقیقت و معنای وجود مطلق که فروغ ربوبیت است، آگاهی یابند که آگاهی از معنا و

حقیقت از همین جا پدید می‌آید و آگاهی از حقیقت و معنای وجود مطلق نشان پیوستگی و وصول است، چه اینکه داننده با دانسته پیوسته بود و به وی رسیده (همان، ص ۹۶-۹۷).
 ۵. مردم آن خاصیت‌های معنوی و صورتی آنها محصل شده، همه قوت‌هایی را که فرود انسانیت است به تدبیر شریعتی و سیاستی و طبّی و خلقی، تدبیر و کارسازی می‌نمایند (همان، ص ۹۷).

۶. ریاست آن بر عهده کسی است که مکارم و آداب پادشاهی او در قوت و وجود فزون از دیگران است؛ او خود هنرمند است و دیگران را نیز چون خود هنرمند می‌کند و از صفات توانگری، تواضع، شجاعت، خرد و عقلانیت و ... برخوردار است (همان، ص ۱۰۰-۱۰۳).

افضل‌الدین کاشانی صفات کلی مردمان اجتماع فاضله را چنین توصیف کرده: خاصیت مردمی آنها به خواص سبعی و بهیمی فرمانده و متولی است و از هیچ روی قوت‌هایی که رتبه آنها پایین‌تر از خرد است، از طاعت فرمان خرد روی بر نمی‌تابند و کارشان همواره به حکم خرد است و خرد بر همه آنها محیط است و آنها را در پیدا کردن خوبی‌های خرد به کار می‌گیرند و همه آنها را به نور خویش رخشان و به صفای خود صافی و به روح خود زنده می‌دارند و آنها را از زنگ طبیعت پاک و زدوده می‌سازند (همان، ص ۳۵).
 وی اصناف مردمان این جامعه فاضله را از حیث مراتب دستیابی به کمال به چهار دسته تقسیم کرده است:

۱. دسته اول کسانی‌اند که بهره آنها از نفس عاقله، قوت عقلی و عملی است و قوت خرد کارگیشان مطیع قوت خرد بیناست و جسدشان به فرمان عقل می‌جنبند در اظهار آثار آنها به عمل و صنعت تا کار تعیش مردم بدان عمل‌ها سامان باشد. پیشه‌وران و کارگران از بناکار و چوب‌کار و آهن‌کار و بافنده و دوزنده و مانند این همه از امت و لشکر عقل عملی‌اند.

۲. دسته دوم کسانی‌اند که بهره آنها تمام‌تر و کارشان شریف‌تر و عملشان لطیف‌تر از دسته اول است. کار آنها نه بر حرکت آلات جسمانی در اعمال مقصور است؛ بلکه آثار عقل را در اخلاق و قوت‌های حیوانی به کار می‌برند و خوی‌های حیوانی را بدان آراسته می‌دارند و از اخلاق ناقصان ناستوده خود را پاک و پالوده کرده‌اند؛ مانند زهاد و اهل کوشش و روش در کارهای خیر و راه‌های صواب و نیکوکاران و فرهنگ‌جویان و خداجویان که کاشانی آنها را در شمار ابرار و اخیار می‌داند.

۳. دسته سوم کسانی هستند که رتبت خاصیت مردمی آنها از رتبت اهل قوت عقل



عملی برتر است. آنها ضمن برخورداری از هنر دو گروه اول به دنبال علم یقینی و بینش درست هستند و به شنیده‌ها خرسند نمی‌شوند و فکر و نظرشان بر قوت‌های پایین‌تر غالب است و فنون علوم را که نامشان به آنها برسد می‌جویند و می‌اندوزند. علمای ریاضی از هندسه و علم هیئت عالم و علم عدد و علوم منطقی و علم طبیعت و علم الهی از این طایفه‌اند. آنها به واسطه جستن و اندوختن این یقینیات، بازرستن از بند زندان کون و فساد و تغیر و زوال خواهند. کاشانی اینها را از خواص و برگزیدگان می‌داند.

۴. دسته چهارم از نظر کاشانی کسانی هستند که هم از نظر مقامات عملی و هم از نظر مقامات نظری از گروه‌های ذکر شده بالاترند و آنها کسانی‌اند که روحشان به فروغ روح مقدس و نور الهی فروزان شده و گوهر شخصی و ذات جزوی آنها به استیلا و غلبت نور الهی گم گشته است؛ مثل گم‌گشتن فروغ چراغ ضعیف در آفتاب چشمه و قطره آب دریا در دریا (همان، ص ۳۵-۳۸).

ب) اجتماعات مدنی غیرفاضله

برخلاف اجتماع مدنی فاضله که تکرناپذیر است، اجتماعات غیرفاضله را که باطل و شرّند نهایی نیست (خواجه، ۱۳۸۷، ص ۲۸۰)؛ بنابراین اجتماعات مدنی غیرفاضله به ازای نوع انحرافشان از حق و میزان آن متعددند.

افضل‌الدین کاشانی درباره کثرت و اختلاف ناقصان که گفتیم می‌توان آن را به اجتماعات انسانی تعمیم داد می‌گوید: «لکن ناقصان را اختلاف بسیار است، چه هر ناقصی که کوشنده است سوی کمال پسندیده بود و هر آن که بر نقصان ایستاده است یا آهنگ فروتری دارد ناشایست و ناپسندیده. به اعتقاد او ناقصان ناستوده اصناف‌اند و اقسام که از آن جمله باشد که:

۱. جامعه‌ای که جمله قوت‌های مردم آن، انسانی و نباتی و حیوانی سستی دارند؛ نه قوت عقل نظری اثر بینایی بصیرت دارد و نه قوت عقل عملی کارکردی خوب نماید و نه قوت غضب و حمیت به هنگام دید و شنید حرکات و کلمات خشم‌انگیز آنها را تافته کند و نه قوت شهوانی و بهیمی آنها را به توشه خورش و پوشش ساختن و جفت‌گرفتن آرزومند گرداند و چنین مردم در خاصیت از حد رستنی‌ها بسی بر نگذرد (مدینه جاهلیه).

۲. جامعه‌ای که قوت شهوت بهیمی مردمانش قوی‌تر است و بیشترین اوقاتشان به خواب و خورد و ساختن خورش خرج می‌شود و این مردمان برتری‌شان بر بهایم آن است که اسباب این کارها را می‌توانند اندیشه کنند (مدینه حسّت).

۳. جامعه‌ای که مردمان آن قوت خشمشان بر همه قوت‌های آنها غالب است و آتش خشم آنها به اندک شعبی فروزان می‌شود و کارشان کوشش و کشش است و گفتارشان خصومت‌انگیز و اندیشه آنها در آزار و گزند و خراش می‌باشد. آنها تنها در صورت انسانی متفاوت از درندگان هستند و فراهم‌ساختن وسایل عداوت و کینه‌ورزی (مدینه تغلیبه).

۴. جامعه‌ای که مردمان آن هر دو قوت حیوانی‌شان (سبعی و بهیمی) بر قوت انسانیتشان فرمانده است و قوت انسانی آنها را مسخر خوی و طبع خود گردانده و آنها را به اخلاق بد و اعمال زشت وا می‌دارند و چنین مردم را اگر نفس بهیمی شهوانی کارگتر افتد، از و حرص بر جذب اموال و ذخایر و شره بر آن و طمع به مال دیگران و بخل بر آنچه خود دارند و فریب و خیانت و چاپلوسی و دزدی از آنها ظاهر می‌گردد و اگر نفس سبعی در آنها قوی‌تر باشد، چنین مردمی متکبر و فزونی‌طلب و متطاوول و کینه‌ورز و ستیزه‌جو، کشنده و کوشنده و ناباک و دشمن‌اندوز و تباهی‌جو می‌گردند. کاشانی این مردمان را از شمار شیاطین انس بر شمرده و رانندگان و تباهاکاران و اهل نفرین و گمراهان و باغیان و طاغیان و سرکشان از فرمان حق و راه صواب و هنجار یقین را از امت و سپاه این شیاطین دانسته است (افضل‌الدین، ۱۳۶۶، ص ۳۳-۳۵). همچنین وی آنان را اهل فسق، طایفه ستمکاران و بی‌سپاهان و کفار نیز نامیده است (همان، ص ۳۶). وی در انتهای رساله ساز و پیرایه شاهان پر مایه بیشتر این خصلت‌های موجود در مدینه‌های غیرفاضله را در اجتماعات زمان خود می‌بیند.

۴-۳. ریاست اجتماع مدنی

از نظر فلاسفه اجتماع مدنی ضروری است و انسان ضرورتاً برای تأمین معاش و معاد خود به زندگی مدنی روی می‌آورد و دو قسم اجتماعات فاضله و غیرفاضله شکل می‌گیرد. اما سؤال این است آیا ضرورت و خاستگاه وجود رئیس در این اجتماع مدنی چیست؟ چه نوع ریاست و رهبری مدنی از نظر آنها متصور است؟ و ویژگی و صفات لازم برای ریاست مدینه چیست؟

۴-۳-۱. خاستگاه رهبری و ریاست اجتماع مدنی

افضل‌الدین کاشانی در این باره نیز معیار اخلاقی و نفسانی انسان را مبنا قرار داده و معتقد است که انسان از همه موجودات عالم برتر است هم در خاصیت جسمانی و هم در خاصیت معنوی و روحانی؛ ولی افراد انسانی در این خاصیت برابر نیستند و در پیوند با خرد



اصلی و نفس اوّل نصیب تمام ندارند (همان، ص ۹۳) و اساساً انسان کامل به صورت و معنا دشواریاب است. از آن دشواریاب‌تر و عزیزتر کسی است که خود تمام باشد و بتواند افراد ناتمام را نیز به استیلا و غلبه تمامی خویش، کامل و تمام کند. بنابراین به نظر او اگر چنین افرادی یافت شوند که خاصه خرد آنها از قوت به فعل آمده و همه قوای طبیعی خود را به تدبیر و کارسازی خود واداشته، فضیلت‌های خلقی را به تدبیر خرد اندوخته (همان، ص ۹۵) و قادر به تدبیر تعیش و مخالطت جماعت اعم از سیاست و شریعت شده باشند، بر آنها سزاوار است که علاوه بر نفس خود بر مردمان نیز پادشاه باشند؛ چه اینکه نسبت چنین افرادی با مردم ناتمام، نسبت مردم تمام با مردم ناتمام و نسبت مردم ناتمام با بهایم و ... و مکارم آنها در قوت و وجود فزون از مکارم دیگران می‌باشد، چه هنر در دیگران چندان قوت دارد که خود هنرمند باشند، ولی پادشاه هنرمند باشد و دیگران را چون خود هنرمند کند (همان، ص ۹۶-۹۷).

بنابراین ضرورت پادشاه و رئیس در اجتماع مدنی در فلسفه سیاسی افضل‌الدین کاشانی رساندن انسان‌های ناتمام به کمال و تدبیر تعیش جماعت ایشان است و از این‌رو او در تعریف پادشاه می‌گوید: «پادشاه نگه‌دارنده هستی‌ها بود و تمام کننده ناتمام» (همان، ص ۱۱۷).

همچنان‌که پیداست افضل‌الدین کاشانی به دلیل شرایط فکری - فرهنگی و سیاسی - اجتماعی خاصی که در دوران او حاکم بود، اساساً مباحث فلسفی خود را بر نفس انسان متمرکز ساخته و به دلیل حاکمیت گفتمان اهل سنت و کلام اشعری و افکار فلسفی غزالی و امام فخررازی و مروجین حکومتی و غیرحکومتی این گفتمان، وارد مباحث کلامی از جمله اثبات فلسفی نبوت و امامت نگردیده است و تنها به ضرورت وجود انسانی کامل که با هنر خود دیگران را نیز هنرمند می‌سازد اکتفا کرده و به بیان نصایح پادشاهی بسنده نموده است.

۲-۳-۴. اقسام ریاست و رهبری اجتماع مدنی

فارابی مؤسس فلسفه سیاسی مسلمانان از پنج نوع ریاست (ریاست رئیس اول، ریاست مماثل، ریاست سنت، ریاست رؤسای سنت و ریاست افاضل) بحث کرده بود. رئیس اول کسی است که در حکمت نظری و عملی از همه افراد اجتماع مدنی کامل‌تر است. وی که فیلسوف، امام و واضع نوامیس نیز نامیده می‌شود، کسی است که خداوند به وی وحی

می‌کند و با سلسله‌مراتبی از عقول (عقل فعال، عقل مستفاد و عقل منفعل) و قوه متخیله خود آن را درک می‌کند. به چنین شخصی که فیض را با عقل درک می‌کند، فیلسوف گفته می‌شود و چون این فیوضات به قوه متخیله او افزوده می‌شود، نبی خوانده می‌شود. از جمله شرایط این رئیس اول، حکمت، تعقل تمام، حسن اقناع و تخیل، سلامت بدن و قدرت بر جهاد است (فارابی، ۱۳۶۱، ص ۱۲۵. همو، ۱۴۰۵، ص ۶۶).

رئیس مماثل در صورت نبودن رئیس اول شکل می‌گیرد؛ کسی که در جمیع احوال مثل نبی است و به اقتضای رهبری و مدیریت و اداره جامعه هر آنچه را که او تدبیر و مقدر نکرده، تدبیر و تقدیر می‌نماید (فارابی، ۱۹۱۶، ص ۴۹).

رئیس سنت فقیهی است که بر اساس صناعت فقه، امور و احکامی را که شریعت وضع نکرده، به دست می‌آورد. این رئیس بعد از نبی و ائمه، اگر چه همه احوال و شئون آنها را ندارد، باید نوامیس رئیس اول را حفظ کند و در آن هیچ گونه تغییری روا ندارد و قوه استنباط خود را فقط در مواردی به کار برد که رئیس اول به آن تصریح نکرده است (پیشین).

اما رؤسای سنت در جایی است که همه شرایط ریاست بر طریق سنت نه در یک نفر بلکه در دو نفر یکی حکیم و فیلسوف و دیگری واجد بقیه شرایط محقق شده باشد؛ در این صورت دو نفر رئیس اجتماع مدنی خواهند بود (همان، ص ۴۹-۵۰).

ریاست افاضل زمانی است که شرایط رهبری در افراد متعدد جمع باشد. در این صورت شورایی از افاضل که تعداد آنها شش نفر است (با شرایط شش گانه: حکمت، فقاقت، دین شناسی، زمان شناسی، قدرت بر ارشاد و هدایت و قدرت بر جهاد) یا حداقل سه نفر است، ریاست اجتماع مدنی را بر عهده می‌گیرند و همچون نفس واحد با مشارکت یکدیگر به تدبیر جامعه می‌پردازند (فارابی، ۱۱۳۶۱، ص ۱۳۰).

به این دلیل به بیان تفصیلی اشکال ریاست اجتماع مدنی فارابی اشاره شد که فلاسفه مدنی مسلمان پس از فارابی به تبعیت از او به صورت کامل یا اجمال، سنت فکری او را در فلسفه سیاسی از جمله تقسیم اشکال ریاست اجتماع مدنی دنبال کرده‌اند. آنان در معرفی رئیس اجتماع مدنی، یکی از منابع فکری‌شان سنتی است که با فارابی آغاز شده و توسط فلاسفه بعدی تداوم پیدا کرده است. البته واقعیت سیاسی حاکم نیز در این تقسیم‌بندی آنها تأثیرگذار بوده و آنها را از وجود رؤسای غیرافاضل نیز غافل نساخته است.

افضل الدین کاشانی به تعبیر برخی از نویسندگان در هنگامی ظهور کرده بود که



علمای شریعت در جهان اهل سنت از مدت‌ها قبل به عنوان رهبران معنوی و روحانی نقش اصلی را در حکومت خلفای عباسی و پادشاهی خوارزمشاهیان از آن خود کرده بودند و با هر گونه اندیشه‌های فلسفی مقابله می‌کردند؛ از این رو تفکرات فلسفی خود را بر اخلاق و نفس انسانی و عرصه درونی خرد انسانی متمرکز ساخت و بر این نکته تأکید کرد که هر کسی که به شناخت نفس خود و نفس اول نایل گردد، می‌تواند شاه فیلسوف حاکم بر نفس خود و حتی دیگر انسان‌ها باشد. بنابراین او بدون آنکه به طور آشکارا به اقسام ریاست اجتماع مدنی از نظر آنان بپردازد و مخالفت علمای شریعت و حکومت‌های حامی ایشان را علیه استدلال‌ات فلسفی خود برانگیزاند، به انسان تمام و کامل که با دانش و شناخت به نور الهیت و حق تعالی دست یافته (روح مقدس) (افضل‌الدین، ۱۳۶۶، صص ۹۶ و ۳۰۴) و به مرتبه منزل اقصی در عمل و خلق و علم رسیده (انبیاء)، (همان، صص ۶۴۴) اشاره می‌کند و آنان را برترین راهنمایان بشر می‌داند (همان، صص ۲۶۳-۲۶۴) و معتقد است ایشان که همه صفات کمال (نظری و عملی) در آنها به فعلیت رسیده، سزاوار ریاست بر همه مردم می‌باشند؛ ولی چنان‌که اشاره کردیم بیشتر از این او به تفصیل ریاست نبی و جانشینان او چه در قالب خلافت یا امامت اشاره نکرده است.

اما افضل‌الدین رساله‌ای مستقل را به توصیف ریاست اجتماع مدنی در قالب مفهومی عام (پادشاهی) اختصاص داده و آرمان‌های سیاسی خود را در قالب تعریف پادشاه و خصایص و خصلت‌های پادشاهی بیان کرده است. شاید در تحلیل این رویکرد افضل‌الدین کاشانی این تعبیر پاتریشیا کرون درست باشد که می‌گوید غالباً هدف این فلاسفه از تدوین این گونه رساله‌ها «آن بود که با تمجید و تکریم شاهان به‌طور غیرمستقیم به او آموزش داده شود. هنگامی که آنها شاه را دارای کمال اخلاق می‌شمردند، امیدشان آن بود که او در پاسخ به این تعاریف عملاً سعی کند به این آرمان نزدیک شود» (پاتریشیا، ۱۳۱۹، صص ۴۲۶).

در تأیید این دیدگاه می‌توان به فراز آخر رساله ساز و پیرایه شاهان پرمایه افضل‌الدین کاشانی استناد کرد؛ ایشان به همین نکته اشاره کرده و می‌گوید از آن دست به نگارش این رساله زده است که «تا چند خصلت از خصال پادشاه در آن یاد کرده آید تا از شاهان و سروران شخصی که به عنایت الهی متعین گردد و جان و روانش از فروغ خرد نشان دارد ... چون این نامه را برخواند و برخواندش ایستادگی نماید، راه رستگاری جان و خلاص

روان از بیم و هراس فنا بر وی روشن گردد» (افضل‌الدین، ۱۳۶۶، ص ۱۰۸-۱۰۹).

نکته درخور توجه دیگری که پاتریشیاکرون درباره ماهیت تفکر سیاسی فلاسفه این دوران گفته و درباره افضل‌الدین نیز صادق است، این است که اساساً در این دوران تمایز میان حاکم اسلامی، ایرانی و یونانی محو می‌شود و در آثار پدیدآمده در این دوران آثار قوانین حکومتی برآمده از شرع با مطالب نصیحة‌الملوک‌ها در هم می‌آمیزد و با سخنان فلاسفه و صوفیان در باب پادشاه ادغام می‌شود تا آنجا که در اغلب موارد به دشواری می‌توان گفت سخن از حکومت تاریخی است یا شاهان هم‌عصر و آیا بحث این مؤلفان به حاکمان واقعی مربوط می‌شود یا به نمونه‌های آرمانی (پاتریشیا، ۱۳۱۹، ص ۴۲۷). این مسئله در توصیف افضل‌الدین کاشانی از پادشاه و خصلت‌های او به چشم می‌آید؛ چه اینکه او در توصیف پادشاه می‌گوید: «پادشاه نامی است باستانی و شاه در سخن باستان اصل و خداوند باشد و پاد پاییدن و دارندگی یعنی اصل و خداوند پاییدن و دارندگی ... و چون پادشاه نگه‌دارنده هستی‌ها بود و تمام‌کننده ناتمام و نگهداری از مخالف بر مخالف نیاید، واجب بود که پادشاه مخالف هیچ چیز که بدان پادشاه بود نباشد و هیچ چیز از ایشان مخالف پادشاه نبود» (افضل‌الدین، ۱۳۶۶، ص ۱۷-۱۰۸).

شاهد دیگر بر اینکه وی در خصلت‌های پادشاه آرمانی و واقعی تمایزی نگذاشته، این است که وی پس از توصیف مفهومی پادشاه به مراتب کمالی انسان‌ها پرداخته و کامل‌ترین انسان‌ها را کسانی می‌داند که خصلت‌های ظاهری و نهانی ایشان به فعلیت رسیده باشد. به اعتقاد او چنین انسان‌هایی‌اند که خاصیت خرد انسانی آنها از قوت به فعل آمده و همه قوت‌های حیوانی و نباتی و طبیعی خود را، بیرون از آنچه به اصل آفرینش تمام‌فعل و خاصیت باشد، به تدبیر شریعتی و سیاستی و طبّی و خلقی سامان داده و شایستگی پادشاهی بر مردم یافته‌اند (همان، ص ۹۵-۹۷).

۳-۴. شرایط و صفات ریاست مدینه

فلاسفه مدنی مسلمان برای اعمال سیاست در اجتماع مدنی شرایط و خصلت‌هایی را برای رئیس مدینه لازم می‌دانند تا بتواند اجتماع مدنی انسان‌ها را سیاست نماید و معاش و معاد ایشان را سامان دهد. افضل‌الدین کاشانی با انتقال مباحث خود به عرصه سیاست اخلاقی، ریاست و پادشاهی را به مفهوم اعم آن در نظر گرفته خصلت‌های اخلاقی زیر را برای او لازم می‌شمارد:



۱. از خصال پادشاه آن است که وی را مخالف نباشد که مایه تباهی و ناپایندگی به تضاد و خلاف است و پادشاه را چون پیوند خرد تمام گردد، وی را مخالف نباشد و خلاف همه مخالفان به وی باطل گردد و چون از روی خرد، بی‌ضدی بر پادشاه درست گردد، خلافت خدای تعالی وی را حقیقت شود.

۲. یکی دیگر از خصلت‌های پادشاه آن است که توانگر و بی‌نیاز باشد که درویشی و نیاز ناتمامی است و نیازمند ناچار پرستنده باشد و جوینده آنچه نیاز و ناتمامی‌اش را باطل کند تا بی‌نیاز و تمام گردد و پرستندگی و پادشاهی با هم نپیوندند و بی‌نیاز و توانگر آن است که هرچه شایسته اوست با وی باشد ... و بی‌نیازی زمانی حاصل می‌شود که خرد بر همه خصلت‌های انسان غالب گردد. پس مایه بی‌نیازی و توانگری که خاصیت پادشاهی است، خردمندی است.

۳. خصلت دیگر پادشاه حلم و بردباری است و حلم از شکیبایی خیزد و شکیبایی توانایی است بر قوت شهوانی و غضبی و ناشکیبایبودن انسان نشان زبونی و مغلوبی از کارکنان و زیردستان می‌باشد و مغلوب و زبون کارگر و زیردست خود نمی‌تواند بر دیگری غالب و پادشاه باشد.

۴. خصلت دیگر پادشاه از نظر افضل‌الدین کاشانی تواضع است. او می‌گوید نباید که پادشاه متکبر باشد: «تکبر زفتی و بخیلی نمودن است به مرتبه خود با دیگری و تواضع رادی نمودن و سخی شدن به مرتبه بلند خود با فرود خود». به اعتقاد او تواضع از خردمندی است و خردمندی مایه تواضع شاهان است.

۵. شجاعت خصلت دیگر پادشاه است؛ بنابراین پادشاه نباید هراسان و بددل باشد. چون هراس و ترس از غلبه ضد باشد و آن را که ضد نباشد از ضد نهراسد و چون پادشاه را خرد محیط است می‌داند که آفاتی متوجه او نیست که از آن بترسد (همان، ص ۹۹-۱۰۱).

۶. یکی دیگر از خصلت‌های پادشاه که از نظر افضل‌الدین اصل و مایه همه خوبی هاست، عقل و خرد است؛ چه اینکه به گفته او خوب و بد را جز خرد از هم جدا نمی‌دارد و چون خرد در نفس ناطقه انسان درنگی کند خوبی‌ها فراوان شوند و زشتی‌های اخلاق نیکو گردند و شتاب و بی‌شکبایی به ذکا و زیرکی و بلاغت و کسلی به حلم و وقار و تهوّر و ناپاکی به شجاعت و پردلی و درشتی و عقوبت کردن به ادب و فرهنگ‌دادن و اسراف به جود و بسیارگفتن به بیان و بددلی به عفو و مکر به عقل و ترس به احتیاط مبدل

می‌گردند. پس چون کمال انسان به خرد است، کمال پادشاه سزاوارتر که به خرد باشد که بی‌خرد بر خردمندان پادشاه نشود (همان، ص ۱۰۳).

افضل‌الدین می‌نویسد او این خاصیت و هنر و معنای پادشاهی را در پادشاهان عصر خود جسته، ولی کمتر یافته بود و پادشاهان عصر او برخلاف همه این خصلت‌ها، میلشان به شهوت‌رانی از همه اشخاص رعیت افزون‌تر، غلبه غضبشان بر خود از غلبه غضب رعیت بر خردشان زیادتر و حرص آنها بر اندوختن ذخیره‌های ناپایدار از حرص رعیت برتر، بی‌خبری آنها از دانش و مکارم اخلاق از غفلت و بی‌خبری مردم بیشتر بود.

همچنین به گفته او همه تلاش آنها در جهت سیرکردن آرزو، خشنودکردن خشم، گردآوری مال ولو از طریق غارت و قهر، پرخوری، بازی و غفلت و گفتار ناسزاوار بود؛ از این رو او آهنگ نوشتن این خصایص و معانی را کرده تا آن گروه از پادشاهان که به گفته او جان و روانشان از فروغ خرد نشانی دارد، چون این پندهای او را ببینند و بخوانند و برخوانندش ایستادگی نمایند، راه رستگاری برای آنها روشن گردد (همان، ص ۱۰۸-۱۰۹).

۴-۳-۴. سیاست‌گذاری و وظایف رئیس مدینه

فلاسفه مدنی مسلمان به اعتبار علت فاعلی سیاست یعنی ریاست مدینه، وظایفی را برای آن قایل شده‌اند. این وظایف دو سنخ‌اند؛ سنخی که ماهیت نظری دارند و باعث رشد معارف و ادراکات و عقل نظری افراد جامعه می‌شوند و سنخی دیگر که ماهیت عملی دارند و باعث کنترل قوای نفسانی و تعدیل آنها، تنظیم رفتار و اعمال و کردار و تخلق به فضایل عملی می‌شوند. بنابراین آنها به مجموعه‌ای از وظایف از جمله تعلیم حقایق ثابت، استخراج اخلاق و فضایل انسانی، وضع قوانین و عبادات، حفظ سنت و برقراری عدالت و تحصیل سعادت برای ریاست مدینه اشاره کرده‌اند.

افضل‌الدین کاشانی در ادامه این سنت فلسفی و با برداشتی که او از سیاست غیرفاضله پادشاهان عصر خود مشاهده کرده بود، وظایفی از هر دو سنخ را برای پادشاه بیان کرده است. اساساً به اعتقاد او کار پادشاه پروردن است و پروردن رساندن شایستگان به کمال است و این کار به دو طریق حاصل می‌گردد؛ یکی از طریق فراهم‌ساختن عوامل رسیدن آنها به کمال و دیگری از طریق دورداشتن موانع وصول به کمال و چون به گفته او کمال مردم به عقل و خرد است، طریق رساندن آنها به کمال، نزدیک‌داشتن خردمندان به ایشان و گماردن آنها به کارهایی است که آنها را در وصول به کمال کمک می‌کند. اما برطرف کردن موانع وصول مردم به کمال آن است که آنها را از کارهای غفلت‌زا منع سازد.



برای این امر پادشاه اول کاری که باید انجام بدهد، آن است که اصناف مردم و طبایع آنها را بشناسد و بداند که مردم از نظر استعداد کمالی بر دو دسته‌اند: گروهی از آنها مستعد کمال انسانی هستند و گروهی مستعد کمال انسانی نیستند. اما گروهی که مستعد کمال انسانی نیستند در عوض مستعد برخی خصلت‌هاییند که از کمالات شمرده می‌شوند؛ مانند آنهایی که به فنی از فنون دانش رسیده‌اند مثل مهندسان، محاسبان نجومیان، طبیبان و دبیران و مانند برخی پیشه‌وران ماهر که شایسته استادی دیگران می‌باشند. ولی گروهی از اینها نه تنها مستعد کمال نیستند، بلکه فنی از فنون را نیز مستعد نمی‌باشند. خود اینها هم دو گروه‌اند؛ گروهی که در عین بی‌استعدادی از ایشان آفتی به دیگران نمی‌رسد و گروهی که ضمن بی‌استعدادی آفت دیگران هم هستند، چون جاهلان بی‌کار و بیهوده‌کار (بازی‌گران، اهل فسوس و سخره، جویندگان لذت حسّی افراطی مانند متنعمان، میخوارگان و زانیان و دیگر اهل فجور و قتالان و ناباکان و دزدان) که همه میلشان به تباهی اسباب زندگی است (همان، ص ۱۰۴-۱۰۵ و ۶۳۳-۶۳۴).

گام بعدی پادشاه پس از شناختن اصناف مردم آن است که بداند که هر کدام را چگونه تدبیر نماید. به اعتقاد افضل‌الدین آسان‌ترین روش تدبیر و کارسازی این اصناف آن است که پادشاه آنها را با قوای نفسانی خود برابر نهد و صلاح و فساد آنها را از نفس خود بسنجد؛ پس صحت مزاج خود را در برابر درست‌مزاجان رعیت قرار دهد و طبیبان رعیت را به دفع فساد آنها بگمارد؛ قوای شهوانی خود را در برابر لذت‌پرستان و متنعمان رعیت؛ قوت کسلی خود را در برابر بی‌کاران رعیت؛ شره و حرص خود را در برابر دزدان و نهابان و ربایندگان رعیت؛ غضب خود را در برابر قتالان و ناباکان رعیت؛ شجاعت خود را در برابر دلاوران رعیت؛ سخا و جود خود را در برابر مقتصدان رعیت؛ قوت فرهنگ خود را که کارساز و مدبّر این اخلاق است، در برابر علمای شرع و اهل تقوی و خداوندان مکارم اخلاق رعیت؛ تدبیر و اصلاح اهل افراط و تباهی از رعیت را در برابر سیاست‌سازان سپاه قرار بدهد و همچنان که به دانش خود مملکت نفس خود را اصلاح می‌کند به واسطه دانایان رعیت کار رعیت و مملکت را نیز اصلاح نماید و در این کار همه مستعدان دانش‌های یقینی را به کار گیرد و دیگران را در یاری آنها بگمارد.

اگر پادشاه این طریق را در پیش گیرد (قیاس تدبیر رعیت از نفس خود) و مراتب مردم را از طریق قیاس آنها به نفس خود باز شناسد، می‌تواند استعداد هر کدام از آنها را شناسایی نماید و از هر کدام کاری را مطالبه کند که می‌توانند. پس مطالبه او به مقصود

می‌رسد و تدبیرش ضایع نمی‌گردد و هر کسی به کاری گماشته می‌شود که مستعد آن است (همان، ص ۱۰۴-۱۰۷).

اصل دیگری که افضل‌الدین در سیاستگذاری پادشاهان به آن توصیه می‌کند، آن است که هدف اصلی سیاستگذاری را تدبیر و ترتیب کار حیات و نظام معاش خود و رعیت را وصول و رسانیدن امکان خردمندی به استعداد و پیوستن استعداد به حقیقت قرار بدهند نه صرفاً برای آنکه کار و حال زندگی حسی نظام و نوا یابد و تنها از این جهت که تا مردم در اسباب حیات از یکدیگر و از بدسگالی خود آسوده نباشند از کارهای حسی به کار دانش و عقل نمی‌پردازند، به تدبیر و ترتیب حیات حسی آنها پردازند (همان، ص ۹۱-۹۹). وی همه این اصول را در نامه‌ای دیگر به مجدالدین محمدبن عبیدالله یکی از کارگزاران حکومتی وقت بازگو نموده است (همان، ص ۶۹۲-۶۹۹).

نتیجه

افضل‌الدین کاشانی با استنباط از مقام و مرتبه قابل کمال انسان معتقد است نفس ناطقه انسان به دلیل برخورداری از دو نیروی عقل نظری و عملی می‌تواند به مرتبه فعلیت عقل و در نتیجه عقل مستفاد دست یابد و با دریافت دانش از منبع وحیانی به تکمیل ابعاد مادی و معنوی وجود خود نایل گردد. اما او بر این نکته تأکید دارد که تکمیل ابعاد مادی و معنوی ایشان جز در زندگی اجتماعی با سایر هم‌نوعانش میسر نیست؛ از این رو ایشان بر ضرورت زندگی مدنی و وجود قانون و قانون‌گذار و مجری قانون تأکید می‌نماید.

بر اساس آنچه گفته شد، مبانی فکری او بیشتر بر خودسازی درونی و اخلاقی استوار است و به اذعان خودش از ورود به دنیای مادی و ظاهری اجتناب ورزیده است. شرایط سیاسی نامطلوبی او را احاطه کرده بود و حتی به دلیل اظهار عقاید عرفانی به زندان افتاده بود؛ از این جهت او راه‌هایی انسان و رسیدن به سعادت را بیشتر در قالب خودسازی درونی و اخلاقی می‌دانست و به مخاطبان خود از هر قشری حتی پادشاهان آرمانی این راه اخلاقی را توصیه می‌کرد. البته این بدان معنا نیست که او به فلسفه سیاسی و زندگی مدنی توجه نداشته؛ بلکه مراد آن است که او به دلیل مبانی فکری خود و با توجه به شرایط فکری و فرهنگی و سیاسی حاکم بر زمان خود تلاش می‌کند فلسفه سیاسی خود را در قالب اخلاقی و خودسازی درونی ارائه نماید و خودسازی درونی را بر ساختن زندگی بیرونی و اجتماع مدنی مقدم بدارد. بنابراین او نیز در تداوم سنت فلسفی فلاسفه مدنی مشائی و اشراقی به سعادت انسان و کامل‌شدن عقل نظری و عملی او در سایه زندگی

اجتماعی و مدنی معتقد است و از این رو پادشاه آرمانی او نیز پس از خودسازی اخلاقی و اصلاح نفس و اعتلای عقلانیت نظری و استفاده از عقل عملی ابتدا به تدبیر و ساماندهی خود و سپس با تدبیر شریعتی و سیاستی به تدبیر و ریاست و ساماندهی اخلاقی دیگران می‌پردازد.



کتابنامه:

- آذر بیگدلی، لطفعلی بیک، *آتشکده آذر*، تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۸.
- آقا بزرگ تهرانی، *الذریعه*، قم: اسماعیلیان، ۱۴۰۸.
- ابوعلی سینا، *الشفاء (الهیات)*، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴.
- اته، هرمان، *تاریخ ادبیات فارسی*، ترجمه رضا شفق زاده، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۳۷.
- ارسطو، *سیاست*، ترجمه عمید عنایت، تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی، ۱۳۵۸.
- اشتراوس، لئو، *فلسفه سیاسی چیست؟* ترجمه فرهنگ رجائی، تهران: انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۷۳.
- افضل‌الدین کاشانی، *رباعیات بابا افضل کاشانی* (به ضمیمه مختصری در احوال و آثار وی به قلم سعید نفیسی)، تهران: انتشارات دانشکده، ۱۳۱۱.
- افضل‌الدین کاشانی، *مصنفات*، به تصحیح مجتبی مینوی و یحیی مهدوی، تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۶.
- انوار، «افضل‌الدین کاشانی و ارتباط او با خواجه نصیرالدین طوسی و...»، *مجله کانون*، ش ۶.
- بهار، محمدتقی، *سبک‌شناسی*، تهران: امیر کبیر، ۱۳۵۵.
- بیضایی، پرتو، *حبسیه حکیم افضل‌الدین کاشانی*، یغما، ش ۴۳، ۱۳۳۰.
- پاتریشیا، کرون، *تاریخ اندیشه سیاسی در اسلام*، ترجمه مسعود جعفری، تهران: انتشارات سخن، ۱۳۸۹.
- چیتیک، ویلیام، «شناخت‌نامه بابا افضل‌الدین کاشانی»، *مجله کتاب ماه دین*، ترجمه مرتضی قرائی، ش ۳۶، ۱۳۷۹.
- خامنه‌ای، سید علی، *طرح کلی اندیشه اسلامی در قرآن*، چ ۱۸، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۸.
- خضیری، محمود محمد، «افضل‌الدین الکاشانی فیلسوف مغمور»، *مجله رساله‌الاسلام*، س ۱، ش ۴.
- خواجه نصیرالدین طوسی، *اخلاق ناصری*، با تصحیح مینوی و حیدری، تهران: خوارزمی، ۱۳۸۷.



- شرح الاشارات و التنبیهات مع المحاکمات، قم: نشر البلاغه، ۱۳۷۵.
- مجموعه رسائل خواجه نصیرالدین، تصحیح محمدتقی مدرس رضوی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۹۰.
- داغستانی، علیقلی (واله)، ریاض الشعراء، به تصحیح محسن تاجی نصرآبادی، تهران: اساطیر، ۱۳۸۳.
- دانش‌پژوه محمد تقی، «مختصر فی ذکر الحکماء الیونانیین والملیین»، مجله فرهنگ ایران زمین، ش ۷، ۱۳۳۸.
- زریاب عباس، «بابا افضل»، دانشنامه جهان اسلام، تهران: بنیاد دائرة المعارف اسلامی، ۱۳۷۵.
- سید حیدر آملی، جامع الاسرار، تهران: انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۶۸.
- شکوری، ابوالفضل، فلسفه سیاسی ابن سینا، تهران: انتشارات نقش و نگار، ۱۳۸۴.
- شهرآئینی، سید مصطفی، جایگاه «خودشناسی» در فلسفه افضل‌الدین کاشانی، تهران: مؤسسه حکمت و فلسفه ایران (مقالات همایش روز جهانی فلسفه)، ۱۳۸۹.
- صفا، ذبیح الله، تاریخ ادبیات ایران، تهران: انتشارات فردوس، ۱۳۸۱.
- ضرابی کلانتر، عبدالرحیم، تاریخ کاشان، به کوشش ایرج افشار، تهران: امیرکبیر، ۱۳۵۶.
- علامه حلی، کشف المراد، ترجمه و شرح از ابوالحسن شعرانی، تهران: هرمس، ۱۳۸۸.
- فارابی، ابونصر، المله، تحقیق محسن مهدی، بیروت: دارالمشرق، ۱۹۸۶.
- اندیشه‌های اهل مدینه فاضله، ترجمه سید جعفر سجادی، تهران: طهوری، ۱۳۶۱.
- فصول متنزعه، مصحح فوزی نجار، تهران: مکتبه الزهراء، ۱۴۰۵.
- قاسمی، مرتضی، بابا افضل کاشانی، کاشان: انتشارات مرسل، ۱۳۸۷.
- قرایی گرکانی، مرتضی، «بابا افضل کاشانی»، دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۸۰.
- کریمی زنجانی اصل، محمد، «شرق ارواح و مشرق انوار»، ماهنامه اطلاعات حکمت و معرفت، ش ۴۸، ۱۳۸۸.
- کوربن، هانری، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه سید جواد طباطبایی، تهران: انتشارات کویر، ۱۳۸۸.

- محیط طباطبایی، «بابا افضل زندانی»، مجله محیط، ش ۱، ۱۳۲۱.
- مدرس تبریزی، محمد علی، *ریحانة الادب*، تهران: کتابفروشی خیام، ۱۳۶۹.
- مدرس رضوی، محمدتقی، *احوال و آثار خواجه نصیرالدین طوسی*، تهران: اساطیر، ۱۳۷۰.
- نصر، سیدحسین، *سنت عقلانی اسلامی در ایران*، ترجمه سعید دهقانی، تهران: قصیده‌سرا، ۱۳۸۳.
- نیکوهمت، «افضل‌الدین کاشانی»، مجله وحید، ش ۲۳۶، ۱۳۵۷.
- هدایت، رضاقلی‌خان، *تذکره ریاض العارفین*، تهران: امیر کبیر، ۱۳۳۸.
- _____، *مجمع‌الفصحاح*، به کوشش مظاهر مصفا، تهران: امیر کبیر، ۱۳۳۶.
- یوسفی‌راد مرتضی، *مفهوم‌شناسی فلسفه سیاسی مشاء*، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۷.
- Quentin Skinner, Motive, "Intention and the Interpretation of Texts" *New Literary History*, Vol. 3. No. 2. on Interpretation: 1 Winter, 1972, and "Meaning and Understanding, Meaning and Understanding in the History of Ideas", *in History of Theory* Vol. 8 No. 1, 1969.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی