

اندیشه سیاسی

امام فخر رازی

سید جواد طباطبایی

امام فخرالدین محمد بن عمر رازی اگرچه به معنایی که خداوندگار مولانا جلال الدین مراد کرده است «رازدان دین» نبود، اما از نوادر اندیشمندان ایرانی و فرهیختگان عالم اسلام تسنن بود. او همانند سلف خود، امام محمد غزالی، شخصیتی بفرنج و پیچیده داشت و در تمامی دانشهای عقلی و نقلی تا امروز از سرآمدان و نمایندگان جامع آن دانشها به شمار رفته است. اما بنابر آنچه که از اطلاعات ناقص و اندک ما از سوانح حیات وی برمی آید، امام فخر مانند غزالی در زندگی سیاسی وارد نشد و شاید این امر مهمترین وجه تمایز میان آن دو نماینده بزرگ تاریخ فرهنگ ایرانی باشد. امام فخر رازی اگرچه مانند همه دانشوران زمان و بنابر ضرورت‌های آن، به ناگزیر خدمت سلطانی می کرده است، اما همچون غزالی از عاملان دستگاه خلافت و سلطنت و نظریه پرداز رسمی آن نبوده است.

آنچه در نخستین نظر به سیاهه مفصل نوشته‌های امام فخر جالب توجه است، این است که در این فهرست دانشنامه وار، جای نوشته‌ای در باب سیاست خالی است و امام، برخلاف بسیاری از نمایندگان بزرگ فرهنگ ایرانی در دوران اسلامی، سیاست را چنان دانشی مستقل نمی دانسته است که پرداختن کتابی در آن باب شایسته باشد. اگر امام فخر سیاست را دانشی مستقل دانسته و کتابی درباره آن پرداخته بود، از دیدگاه تاریخ اندیشه سیاسی در ایران می توانست بسیار پراهمیت باشد؛ و پژوهنده تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، نمی تواند خود را از چنگال این وسوسه رها سازد که امام المشککین در قلمرو پرتلاطم سیاست به چه موشکافی های ژرف و پراجی می توانسته است پردازد و افسوس که نپرداخته است.

البته معنای این سخن آن نیست که امام فخر رازی یکسره نسبت به سیاست بیگانه بوده است؛ او مانند بسیاری از دانشوران ایرانی سده ششم، در دورانی پرمخاطره

زندگی کرده و ناپایداری اوضاع و احوال و امور بشری را به چشم خود دیده است. دو خطری که در زمان غزالی وحدت دنیای اسلام تسنن و همین طور انسجام دستگاه خلافت و نهاد سلطنت را تهدید می‌کرد، نه تنها در پایان سده ششم از میان نرفته بود، بلکه لااقل تردیدی نیست که امام فخر با تهدیدات صلیبیان در بیرون قلمرو مرزهای خلافت و اوج گیری اسماعیلیان و «برهان قاطع»^۲ آنان در قلب ممالک محروسه سلطان آشنایی ژرفی به هم رسانده بود، اما به نظر نمی‌آید که هیچ یک از این دو خطر را مانند امام محمد غزالی به جد گرفته و مبارزه جویانه به پیکار علیه آنها پرداخته باشد.^۳

به همین علت است که سخن رازی درباره سیاست، نه در متن نوشته وی که به حاشیه آن رانده شده است و اگر «علم السیاسات» در تقسیم بندی کلی دانشها جایی دارد، اما به عنوان دانشی مستقل شایان توجه نیست. «علم السیاسات» از نظر امام فخر رازی در کنار دانشهای دیگر، جایی در دانشنامه و در کلیت و جامعیت آن دارد؛ اما جایگاهی به عنوان دانش مستقل ندارد و از این نظر است که مباحث مربوط به «علم السیاسات» نه در یک بخش خاص، که در خلال حداقل سه فصل بیان می‌شود و حدود و ثغور آن سه بحث برحسب موضوعات آنها به هیچ وجه روشن نیست - البته اگر بتوان گفت که دانشی با سرفصل «علم آداب الملوک» دارای موضوعی است به معنایی که سایر علوم دارای موضوع خاص خود هستند.^۴

بحث درباره اندیشه سیاسی امام فخر نیازمند آوردن دیباچه ای در تاریخ تحوّل اندیشه سیاسی ایرانی است و این دیباچه ناچار بایستی توجهی نیز به تحوّل تاریخی و سیاسی ایران در فاصله ظهور سلجوقیان و وحدت سیاسی بازیافته ایران زمین تا فروپاشی سلطنت و خلافت در اثر یورش مغولان داشته باشد. اما در این نوشته مختصر نمی‌توان به بحث در تحوّل وقایع تاریخی پرداخته و تأثیر آن را در تحوّل اندیشه سیاسی ارزیابی کرد. مشکل اساسی و پرسش بنیادین تاریخ تحوّل اندیشه سیاسی در ایران، همانا پژوهش در ساختار اندیشه سیاسی به مثابه گفتاری منسجم با منطق درونی خاص آن است و این پژوهش در ساختار گفتار باید نظری نیز به تحوّل احتمالی ساختارهای اندیشه ای داشته باشد. به عبارت دیگر، مشکل عمده در فهم تاریخ اندیشه سیاسی در ایران طرح این پرسش است که آیا با استقرار دوران اسلامی در ایران و با گسستی که در بسیاری از شئون با دوران باستان به انجام رسید، ساختار قدرت سیاسی و درک اندیشمندان سیاسی از آن تا چه حد دستخوش دگرگونی شد؟ طرح این پرسش بایستی، در آخرین تحلیل،

بتواند این پرسش را مطرح سازد که آیا منطق درونی حاکم بر قدرت سیاسی در دوران اسلامی، از بنیاد دگرگون شد؛ و یا با پذیرفتن دگرگونی‌های ظاهری، ذات و ماهیت آن به طور عمده به همان حال باقی ماند؟

طبیعی است که این پرسشها و پرسشهایی از این دست، جز از دیدگاه فلسفه سیاسی دوران جدید و استراتژی آینده نمی‌تواند طرح شود. اهل ادب که نمی‌توانند پای از چنبر تبعات ادبی بیرون نهند، به هیچ وجه نمی‌توانند تاریخ تحوّل اندیشه سیاسی را با توجه به چنین پرسشهایی بررسی کنند، زیرا افقی که در برابر آنان است، افق گذشته است و نه آینده و استراتژی آن، و نیاز به یک فلسفه سیاسی نوین که نه توجیه حضور در دوران جدید که شالوده‌های اندیشه دوران جدید و امکان رویارویی فعال با آن را فراهم آورد. حاصل کار اهل تبعات ادبی، در بهترین حالت، تنها می‌تواند گردآوری مواد خامی باشد، اما آنان به دلیل فقدان افق آینده، یکسره از درک پیوند و معنای مواد خام گردآوری شده ناتوان می‌مانند. تنها راهی که اینک در برابر ماست، کوشش در درک مرده‌ریگی است که از گذشته به میراث برده‌ایم؛ اما حضور فعال ما در دنیای جدید، جز با توجه و برشالوده فلسفه سیاسی نوین، ممکن و استوار نمی‌گردد.

این نکته را باید به اشاره بگوییم که این فلسفه سیاسی نوین با پیوند مجدد یا بهتر بگوییم با صرف بازگشت به میراث گذشته امکان‌پذیر نخواهد شد؛ همچنانکه با گسست بی‌تذکر آن نیز ممکن نیست. باید پرسشهای بنیادین با توجه به طبیعت و ماهیت دوران جدید طرح شوند. اما بدون تذکر اندیشه سیاسی قدیم، و تأملی نقادانه در آن، بنیادگذاری فلسفه سیاسی جدید ممکن نخواهد شد. این مسئله دارای اهمیت بسیاری است، زیرا اگر چنین مشکلاتی را جدی نگیریم، بیم آن می‌رود که ساختار اندیشه سیاسی قدیم، با منطق بی‌امان آن، خود را بر ما تحمیل کند. اهمیت این مسئله زمانی برجسته خواهد شد که بدانیم که مقوله اصلی تاریخ تحوّل اندیشه سیاسی در ایران، نه گسست، که تداوم است، یعنی که ساختار قدرت سیاسی و درک از آن در دوران اسلامی، علیرغم تحولات ژرف در مناسبات اجتماعی و تاریخی همان است که در دوران باستان و از این نظر تا دوره‌ای که مقدمات نهضت مشروطیت آماده می‌شد، اتفاق مهمی نمی‌افتد.

پیش از هر چیز باید این نکته را، هر چند گذرا، توضیح دهیم که تأکید و تکرار قید «ایران دوران اسلامی»، آنجا که از تاریخ اندیشه سیاسی سخن می‌گوییم، گریزناپذیر است. از بسیاری جهات می‌توان اغلب کشورهای اسلامی را در کلیت تاریخ

تمدن اسلامی مورد بررسی قرار داد، اما وقتی سخن از تاریخ اندیشه سیاسی در میان است — همچنان که از برخی جهات در تاریخ فلسفه — تاریخ اندیشه سیاسی در ایران دوران اسلامی، علیرغم پیوندهای سطحی و گذرای آن با اندیشه سیاسی ناشی شده از دیانت اسلامی، ایرانی یا بهتر بگوییم «ایران شهری» است، بدین معنا که عمده جریانهای اندیشه سیاسی از فلسفه سیاسی ایران باستان اخذ شده و ظاهری اسلامی یافته است.

توضیح اجمالی این نکته آن است که با ظهور امپراتوری اسلامی در صحنه جهانی، بسیاری از کشورهای تازه مسلمان دارای تمدن قدیمی — اگر نه همه آنها — بجز ایران، در آنچه که تمدن و فرهنگ اسلامی نامیده شده است ادغام شده و هویت سابق خود را از دست دادند. اگر از سیادت فاطمیان و نزاریان که در بخشی از امپراتوری اسلامی و در دوران خاصی اتفاق افتاد صرف نظر کنیم، می توانیم بگوییم که وحدت امپراتوری اسلامی برپایه وحدت ایدئولوژی اهل تسنن حاصل شد و نتیجه ادغام و استحاله تمدنهای قدیمی در امپراتوری و ایدئولوژی تسنن این بود که میراث گذشته آنان یکسره به باد فراموشی سپرده شد و منشأ اثری نشد. در چنین شرایطی، اندیشه سیاسی امپراتوری اسلامی، به طور کلی، به ایدئولوژی خلافت تبدیل شد؛ یعنی، به دیگر سخن، الگویی که در تفسیر مباحث سیاسی اسلام به کار گرفته شد، واقعیت و عملکرد دستگاه خلافت بود که خود به ناگزیر به سلطنت تبدیل شده بود. ماوردی و بعد از آن ابن تیمیه، به عنوان دو نماینده بزرگ اسلام تسنن غیر ایرانی به واقعیت خلافت یا به اندیشه آن وفادار ماندند و اگر اندیشه سیاسی واقع گرای خود را با برخی از جنبه های آرمانی قرآن و احادیث نبوی — و همین طور عملکرد خلفای راشدین و حتی امویان — درآمیختند، اما در نهایت اندیشه آنان از محدودیتهای ایدئولوژی خلافت فراتر نرفت.

ماوردی با «احکام السلطانیه» خود، قوانین سلطه و سیادت سیاسی را به صورت منظمی تدوین کرد و همین شیوه استنباط از سیاست بود که به طور عمده — و البته نه به انحصار — در تاریخ اندیشه سیاسی در اسلام تداوم یافت. اما چنان می نماید که در ایران دستگاه خلافت، نه در عمل و نه در نظر، هرگز چندان جدی گرفته نشد. بعد از سلطه دو بیست ساله دستگاه خلافت در ایران، نخستین دودمانهای ایرانی با ظهور طاهریان، تا جایی که توانستند از در مخالفت با دستگاه خلافت درآمدند و حدود دو سده بعد از آن، راه را بر اوج گیری ترکان هموار کردند و بدین ترتیب سرانجام وحدت ملی، به طور پرتعارضی، با ترکان و به دست آنان انجام پذیرفت. با تجدید وحدت ملی و استقرار

سلطنت ظاهری ترکان که بتدریج ایرانی و فارسی زبان شدند، تدوین ایدئولوژی سلطنت ضروری می نمود - کوششی که با وزیر بزرگ آل سلجوق، خواجه نظام الملک طوسی و اندیشمند همزمان و همدل وی، امام محمد غزالی آغاز و به اوج پختگی رسید. اما لازم به یادآوری است که نقش فرهنگ و تمدن ایرانی در تحول دستگاه خلافت و ایدئولوژی آن، نه با ظهور سلجوقیان آغاز و نه به آن محدود می شود. خاندان ایرانی تبار برمکیان به یکسان در خدمت خلفای اموی و عباسی درآمدند و الگوی عمل و اندیشه ایرانی را به نحوی غیرقابل برگشت به دستگاه خلافت تحمیل نمودند. همین طور عَلم طغیان علیه امویان به دست سردار ایرانی، ابومسلم، و در خراسان برافراشته شد که سقوط آن خاندان و ظهور عباسیان را به دنبال داشت...

نویسندگان و مترجمان ایرانی تا جایی که توانستند بخشی از فرهنگ دوره ساسانی را به زبان عربی منتقل و آن را به جزء مهمی از فرهنگ دوره اسلامی تبدیل کردند. در واقع با استقرار امپراتوری اسلامی، قدرت سیاسی به دنبال الگوی قدرتی بود که خود را مطابق آن سامان و سازمان دهد. به نظر می رسد که در بخش شرقی تمدن اسلامی، مهمترین - اگر نه یگانه - الگوی حکومت، ایران دوران ساسانی بود. بنابراین، امپراتوری و تمدن اسلامی در این دوران، از دو سوبه ناچار، چشم به گذشته ایران داشت. نخست اینکه قبل از ظهور اسلام در دنیای عربی چنان نظم سیاسی وجود نداشت که مرجعی برای امپراتوری اسلامی باشد؛ در حالی که امپراتوری ساسانیان چندین سده بر بخش عظیمی از دنیای باستان فرمانروایی کرده بود و تجربه آن اینک برایگان می توانست در اختیار دستگاه خلافت قرار گیرد. نکته دیگر اینکه تدوین اندیشه اسلامی در قلمروهای متفاوت و متنوع آن، در چالش با اندیشه یونانی و ایرانی انجام گرفت؛ بویژه در قلمرو اندیشه سیاسی، بخش بزرگی از کار تدوین به دست ایرانیان افتاد و می دانیم که اغلبی از دانشوران ایرانی اگرچه اسلام آورده بودند، اما ایمان نیاورده بودند. بدین ترتیب، عمده اندیشه سیاسی ایران شهری از طریق ترجمه ها و نوشته های ایرانیان تازه مسلمان، همراه با اندیشه های رنگ باخته ای از یونانیان، در تفسیر مباحث سیاسی اسلامی به کار گرفته شد. برپایه چنین مقدماتی، آنچه در طول زمان در قلمرو اندیشه سیاسی در سراسر نجد ایران انجام شد، همانا جمع میان اسلامی و ایرانی و یا بهتر بگوییم تفسیر عنصر اسلامی، مطابق ساختار اندیشه ایرانی بود.

چنانکه بالاتر اشاره کردیم، در دوره سلجوقیان گامهای بزرگی در تدوین نظریه نوین سلطنت برداشته شد. خواجه نظام الملک و امام محمد غزالی هر یک با اسلوب

خاص خود بر محور آنچه که در عمل انجام گرفته بود به تدوین این نظریه پرداختند. امپراتوری اسلامی، با تکیه بر کانون قدرت دستگاه خلافت، در عمل غیرممکن شده بود و اگر پشتوانه سلطنت وجود نمی داشت، اندک قدرت ظاهری خلفا نیز دچار تلاشی می شد. در چنین شرایطی، اندیشه سیاسی بر مبنای حاکمیت سیاسی خلفا، همچنان که ماوردی و نویسندگان متمایل به خلافت بدان پرداخته بودند، غیرممکن شده بود. بنابراین بود که وزیری مانند خواجه نظام الملک که با توجه به تجربه عملی خود از سیاست، به نظریه پردازی در آن می پرداخت، هرگز در عالم نظر - خلافت را به جد نگرفته و خود را به اندیشه نظری در آن باب مشغول نکرد. اما غزالی متشجع با گذشت زمان از اندیشه در ماهیت خلافت، به ایدئولوژی ایرانی سلطنت رانده شد و این امر امکان پذیر نشد، مگر با توجه به این واقعیت پراهمیت برای تاریخ تحول اندیشه سیاسی در ایران که خواجه امام هر دو ایرانی - مسلمان بودند و اندیشه ای ایرانی شهری داشتند؛ اندیشه ای که بازتاب آن نه تنها در حماسه ملی و فلسفه اشراقی، که حتی در اندیشه سیاسی و بویژه در اندیشه سیاسی آشکارا قابل تشخیص است. در دوران سلجوقیان گامهای بلندی در تدوین اندیشه سیاسی جدیدی در تداوم با اندیشه های ایران باستان برداشته شد و می توان گفت که نمایندگان بزرگ این نخستین مرحله تدوین سیاستنامه ها، این بخش از اندیشه سیاسی را به چنان کمالی رساندند که موج دوم جز بازتاب موج نخستین نمی توانست باشد. اندیشمند بزرگی مانند امام فخر رازی در دانشنامه ای که به فارسی نوشته و به طبقه بندی علوم زمان خود پرداخته است، علیرغم دانش ژرف و همه جانبه همه در علوم نظری، در قلمرو سیاست در مقیاس وسیعی به تکرار سخنان غزالی متوسل شد و خلاصه ای از عقاید سیاستنامه نویسان را با عناصری از «سیاست واقع گرا»^۵ و فرصت طلبی سیاسی درهم آمیخت.

امام فخر رازی در توضیح علت گرایش از سیاست آرمانی و حکومت اسلامی به واقع بینی سیاسی، به تکرار سلف خود امام محمد غزالی در «فاتحة العلوم» و «احیاء علوم الدین» می پردازد^۵. در اصل سوم از اصول «علم السياسات» می گوید:

«بدان که تأثیر سیاست یا بر ظاهر پیدا شود یا بر باطن یا بر هر دو. و اما آنچه بر ظاهر پیدا شود سیاست پادشاهان است... و آنچه باطنها باشد سیاست عالمان است که ایشان عقیده های باطل را از درون مردم زایل کنند و عقیده های درست به واسطه

براهین در درون مردم راسخ گردانند. و اما آن سیاست که اثر آن هم بر ظاهر و هم بر باطن بود، سیاست پیغمبران است. پس هر کس که در علم و پادشاهی، کامل بود، ساین مطلق او باشد و شایستگی خلافت صاحب شریعت او را بود. بدان که سیاست دیگران کردن و در اصلاح ایشان جد نمودن، آنگاه توان کردن که افعال او در ضبط عقل، و قوت‌های حیوانی او مقهور نفس مطمئنه او بود. پس از این است که شرایط خلافت این سیاست، اول عفت، دویم شجاعت، سیوم کفایت، چهارم علم؛ اما ذکورت از متممات کفایت و شجاعت است و اسلام از شرایط علم و عفت...»^۶

چنانکه ملاحظه می‌شود، با توجه به نظر امام فخر رازی درباره ختم دایره نبوت که ریاست بر باطن و ظاهر مردم دارد و اینکه ریاست عالمان منحصر به باطنهاست، تنها ریاستی که می‌تواند به اصلاح ذات‌البین عامه مردم پردازد، ریاست خلفا و پادشاهان است. یادآوری این نکته ضروری است که سخن غزالی در این باب با ظرافت و پیچیدگی بسیاری بیان شده است و از این نظر، اندیشه وی در نزد امام فخر ژرفای خود را از دست داده و رنگ باخته است. سخن غزالی را در جای دیگری توضیح داده‌ایم و نیازی به تکرار آن در اینجا نیست^۷ اما آنچه شایسته یادآوری است، جایگاه ناروشن خلافت است که به طور غیردقیقی به عنوان جانشین صاحب شریعت لحاظ شده است در حالی که غزالی ریاست خلفا و ملوک و سلاطین را که بر ظاهر امور عامه و خاصه مردم مربوط می‌داند و نه بر باطن امور آنان، از یک سنخ می‌داند. اما جالب توجه است که امام فخر در بحث سیاسی خود دامن این مطلب را بی‌آنکه نتیجه‌ای گرفته باشد رها می‌کند و به طور کلی به بحث در سیاست ملوک و سلاطین می‌پردازد.

امام فخر در اصل اول علم‌السیاسات، در توضیح مدنی الطبع بودن انسان، با اشاره‌ای گذرا به تقسیم کار و ضرورت «اختلاط» آدمیان، مبنای تحلیل سیاسی خود را آشکارا خلیفه خدا، یعنی پادشاه، قرار می‌دهد. بدین ترتیب، خلافت به معنایی که امام فخر به کار می‌برد، در واقع شخصی است «که به واسطه سیاست او مردمان بر یکدیگر ظلم نکنند» و از همین مقدمه نتیجه می‌گیرد که «پس معلوم شد که پادشاه، خلیفه خداست»^۸ که به قیاس دل که «عضو رئیس مطلق» در بدن آدمی است، پادشاه، رئیس مطلق در جامعه انسانی است و «حرفّت [این] رئیس مطلق، سیاست است»^۹.

امام فخر رازی سیاست را در شمار «صناعات» می‌آورد و توضیح می‌دهد که به سه دلیل «صنعت سیاست» برترین صناعات است: نخست اینکه منفعت سیاست عام است؛ «زیرا که به واسطه امن و فراغت، جمله حیوانات مطلوب خود بیابند».^{۱۰} دومین

دلیل بر فضیلت سیاست این است که «آلت اکتساب او شریفتر باشد»؛ یعنی که «سیاست جز به عقل کامل و رأی روشن و تأیید الهی و ارشاد غیبی نتوان کرد. پس او شریفتر بود.»^{۱۱} اما مهمترین و آخرین دلیل بر فضیلت سیاست این است که «محل تصرف سیاست، نفوس و ارواح آدمیان» است و «جوهر انسانی از همه مرکبات شریفتر است.»^{۱۲}

امام فخر بعد از اینکه فضیلت صنعت سیاست را به طور کلی بیان می‌دارد، به طبیعت و سرشت سیاست می‌پردازد. در اصل هشتم «در بیان سیاست مُلک و ارباب ملوک» سیاست را برحسب سرشت و طبیعت آن به سیاست فاضله و ناقصه تقسیم کرده و درباره هر یک، اندک توضیحی می‌دهد و بدین ترتیب معنای برخی از اشارات پیشین را روشن می‌سازد. اما همین تبیین، ابهام جدیدی را به ابهامهای قبلی می‌افزاید. نوع اول، سیاست فاضله است که آن را:

«امامت خوانند و آن، نظم مصالح عباد است در امور معاش و معاد تا هر یک به کمالی که لایق اوست برسد و هر آینه سعادت حقیقی لازمه او تواند بود و صاحب این سیاست به حقیقت خلیفه الله و ظل الله باشد و در تکمیل سیاست مقتدا به صاحب شریعت؛ و حرص و حب مال را مقهور قوت عقلی گرداند.»^{۱۳}

لازم به یادآوری است که منظور امام فخر از سیاست فاضله بدرستی معلوم نیست و در حقیقت در نوشته وی خلط میان سلطنت، خلافت و امامت (به معنای امامت تغلبیه در نزد اهل تسنن) را بوضوح می‌توان دید. فخر رازی این تقسیم‌بندی را از طریق نوشته‌های فارابی از یونانیان به عاریت می‌گیرد که تمایزی میان رابطه سیاسی به معنای دقیق کلمه یعنی رابطه مبتنی بر دوستی* و با توجه به منافع و مصالح عمومی و رابطه تغلبیه قائل بودند. امام فخر اندیشه ایرانی شهری شاهی آرمانی را با تمایز میان سیاست و تغلب جمع و سعی کرده است تا سیاست به معنای یونانی را با نظریه شاهی آرمانی تفسیر کند و این تفسیر در نهایت، تصویر رنگ‌باخته‌ای از هر دو فکر را بازتاب می‌دهد، بی‌آنکه توانایی ارائه دقیق آنها را داشته باشد. سیاست فاضله امام فخر رازی، ریاستی می‌طلبد که بدرستی معلوم نیست تصدی آن با امام خواهد بود یا با خلیفه و سلطان. به نظر می‌آید که فخر رازی بی‌آنکه توجهی به رئیس مطلق در سیاست فاضله داشته باشد، توجه به «نظم مصالح عباد در امور معاش و معاد» و همین طور تکمیل سیاست با اقتدای

* Philia

به صاحب شریعت را اصل می‌داند.

بدین ترتیب، نوع دوم سیاست یا سیاست ناقصه را می‌توان نقیض سیاست فاضله دانست که عنصر اصلی آن «تمسک به جور» از طرف رئیس مطلق است. رئیس مطلق در سیاست ناقصه «بندۀ حرص و هوا» است و «مدینه را از شرور عامه مملو» می‌گرداند.^{۱۴} به احتمال زیاد می‌توان حدس زد که امام فخر رازی، اهل واقع‌بینی سیاسی، نیازی به بسط کلام در باب سیاست ناقصه نمی‌دیده است، زیرا که سیاست زمانه خود را سیاستی فاضله و پادشاه زمان را واجد تمامی خصلتهایی می‌داند که در اصل نهم علم‌السیاسات برای طالب مُلک شمرده است. بعد از بیان اینکه طالب مُلک باید به خصلتهای علوهت، اصابت رأی، قوت عزیمت و... و آراسته باشد می‌افزاید:

«والحمد لله که حضرت پادشاه دین پناه را جمیع این خصال حاصل است و ذات کریمش به نهایت معارج ابهت جلال و اصل.»^{۱۵}

آنچه با تکیه بر فقراتی چند از کتاب «جامع‌العلوم» درباره اندیشه سیاسی امام فخر رازی می‌توان گفت این است که سخنان وی در سیاست به نهایت پریشان و مضطرب است. بحث سیاسی امام فخر فاقد مبنای منطقی است و به همین دلیل است که حتی زمانی که به خلاصه کردن کلام غزالی می‌پردازد، نمی‌تواند تمامی ظرایف بحث وی را منعکس کند. امام فخر با خلط میان خلیفه و سلطان، و سیاست شرعی و نظریه ایرانشهری، ناگزیر به توجیه و تجلیل شاهی واقعاً موجود رانده شده و پادشاه زمان را نایب پیامبر می‌داند. بالا تر دیدیم که در پایان فصل مربوط به «علم آداب الملوک»، حضرت پادشاه دین پناه را آراسته به جمیع خصال پادشاهی آرمانی می‌داند. در آغاز همان فصل نیز بظاهر با تکیه بر چنین نظریه‌ای، پادشاه را ظلّ الله دانسته می‌نویسد:

«بدان که چون پادشاه سایه خداوند [و] نایب پیغمبر است، باید که او را خصلتهای آراسته و طریقتهای پیراسته بود و به قدر امکان در کلّ اوقات تشبّه به پیغمبران کند.»^{۱۶}

اما با اشارات متعددی که در خلال کتاب «جامع‌العلوم» به مصداق سایه خداوند و نایب پیغمبر می‌شود، معلوم می‌گردد که مراد امام فخر رازی، علاء‌الدین خوارزمشاه است که «جامع‌العلوم» به نام او مُصدّر و منذیل شده است. از فقره‌ای که در پایان «علم‌التواریخ» در سیرت علاء‌الدین خوارزمشاه آمده است، چنین می‌توان نتیجه گرفت که فخر رازی تمامی مقدمات آرمانی را جز برای توجیه شاهی واقعاً موجود

نمی آورد و از آنجایی که بحث سیاسی وی فاقد مبناست، در عمل نیز به یکسان می تواند در خدمت سلاطین غور و خوارزمشاهیان درآید.

«در ذکر مقامات خداوند عالم، پادشاه بنی آدم، علاءالدین قطب الاسلام والمسلمین ابوالمظفر تکین بن خوارزمشاه بن خوارزمشاه برهان امیرالمؤمنین اعلی الله برهانه و خلد سلطانه. و هر چند ذکر مقامات و شرح آن درجات در قدرت بشری و طاقت انسانی نیاید سیما در این کتاب مختصر. لیکن از جهت آنکه تا این کتاب بدان مشرف شود، به یمن التفات مبارک و مقبول عالم شود، شمه ای گفته خواهد شد. چون مسند پادشاهی به فر اقبال او مزین شد و پادشاهان جمله مسخر و مطیع شدند، مؤید از جانب خراسان تمرّد نمود با لشکر تمام و عدت بسیار حضرت خوارزم کرد و چون هر دو لشکر به یکدیگر رسیدند، در یک لحظه حق بر باطل غلبه کرد. رایات خصم منکوس بلکه مدروس شد و مؤید گرفتار شد و چون او را سیاست فرمود، باقی حشم را رحمت نمود و همه را در کنف رحمت و حریم امان آورد و دست تعدی و تعرض از جانب ایشان کوتاه فرمود... لاجرم اکنون ملوک اطراف جمله بدین بارگاه استعانت می کنند و به هرچه ممکن باشد از توسل کردن و عرض بندگی و اخلاص خود نمودن حيله می سازند و جمع کفار فوجاً بعد فوج در دین خدای تعالی درآیند؛ چنانکه خدای تعالی می فرماید: *يَدْخُلُونَ فِي دِينِ اللَّهِ أَفْوَاجاً*». و آمارات ظاهر و بینات باهر و روشن شده است که تا اندک روزگار آثار لشکر کفار نماند و جهان به نور ایمان منور شد و آثار ربیعی پادشاه اسلام تا قیام قیامت باقی ماند. ایزد تعالی برکات جدّ و اجتهاد پادشاه عادل مجاهد غازی در جمع کفار و قلع فجار در روزگار او برساند...»^{۱۷}

پوشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

آنچه در پایان این اشارات کوتاه و گذرا درباره اندیشه سیاسی امام فخر رازی شایسته یادآوری است این نکته است که اندیشه امام فخر در سیاست، در مجموعه تاریخ تحول اندیشه سیاسی ایرانی، در تداوم آن جریانی تدوین گشته است که به توجیه واقعیت سلطنت یا سلطنت واقعاً موجود می پردازد. اگرچه به طور کلی اندیشه سیاسی سلطنت در میان تمامی اندیشمندان ایرانی در دوران اسلامی - صرف نظر از استثناهای کمیاب و بی اهمیت - مشترک است، اما جریانی واحد نیست. این نکته نیازی به توضیح ندارد که خاستگاه اصلی اندیشه سیاسی دوران باستان ایران و آبخور آن، نظریه شاهی آرمانی ناشی شده از اندیشه باستانی ایرانی و اندیشه های زرتشتی بود و به بطور عمده آنچه را که اندیشه سیاسی ایرانشهری می نامیم بر اندیشه شاهی آرمانی استوار است. در دوران اسلامی، اگرچه گرایش عمده اندیشه سیاسی ایرانی بازگشت به این اندیشه ایرانشهری

سیاست است، اما می‌توان دو جریان را در درون تاریخ تحوّل آن تمیز داد. برخی از نمایندگان بزرگ اندیشه ایرانی در دوران اسلامی، شاهی آرمانی را در کانون تأملات خود قرار داده‌اند: فردوسی این نظریه را از دیدگاه حماسه ملی، بابا افضل کاشانی از دیدگاه فلسفی و شیخ نجم‌الدین دایه از دیدگاه عرفانی بسط و گسترش داده و از این دیدگاه به نقد سلطنت واقعاً موجود و عنصر انیرانی آن پرداخته است.

جریان دوم اندیشه سیاسی که در ایران دوران اسلامی به وجود آمد و بتدریج از جریان نخست نیرو و توان بیشتری یافت، اندیشه سیاسی واقع‌بینی و حتی سیاست واقع‌گرا بود و بیشتر از آنکه به نقد واقعیت سیاسی بپردازد، در توجیه و استقرار آن کوشید. خواجه نظام‌الملک بزرگترین و مهمترین نماینده این جریان بود و بسیاری از نویسندگان سیاسی بسهولت راهی را پیمودند که زیر گامهای بلند و استوار او کوبیده و هموار شده بود. به نظر می‌آید که صراط سلطنت مطلقه چنان مستقیم بود که حتی روان پرتلاطم و پرسشگر امام‌المشککین نیز نمی‌توانست در گام نهادن در آن اندیشه تردیدی به خود راه دهد. امام فخر رازی اگرچه از دیدگاه اندیشه سیاسی رهروی بی‌اهمیت بود و عنصر نویی بر آن نیفزود، اما از کسانی بود که با حیثیت خود مشروعیت سلطنت را استوارتر کرد و بنیان این مشروعیت تا زمان نهضت مشروطیت به جد مورد تردید قرار نگرفت.

۱. جلال‌الدین محمد بلخی، مثنوی معنوی، به تصحیح ر. ا. نیکلسون و به اهتمام نصرالله پورجوادی، (تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۳)، دفتر پنجم، بیت‌های ۵- ۴۱۴۴.

اندردین بحث در خرد ره بین بدی
لیک چون من لم یذوق لم یذوق
فخر رازی راز دان دین بدی
عقل و تخیلات او حیرت فزود

۲. رجوع شود به: خواجه رشیدالدین فضل‌الله همدانی، جامع‌التواریخ، به اهتمام محمد تقی دانش‌پژوه و محمد مدرس زنجانی، (تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۶)، قسمت اسماعیلیان و فاطمیان و زاریان و داعیان و رقیقان، ص ۳- ۱۷۰.

«و امام [فخرالدین] در شهر ری، بعدها که از آذربایجان بازگشته بود، به درس و فایده فرمودن طلبه علوم مشغول [بودی] و چون او مردی به غایت فصیح و قادر سخن، و برجسته مذاهب و ملل و نحل ماهر و عالم، [و در علم] هر طرف که خواستی بر دیگر طرف ترجیح نهادی، و بر آنجا دلایل و براهین قاطعه گفتی، او را به دعا ملاحظه منتهم کردند. امام بر متبر رفت و بر ملاحظه لعنت کرد و نفرین گفت.

چون این خبر به قلعه به محمدبن الحسن رسید، فدایی را از بهر کار او نصب کرد و بفرستاد تا او را به قلعه آورد، تا ما همه محکوم حکم و مأمور امر او باشیم، یا بترساند و نوبت دهد. این شخص [به ری] به خدمت امام آمد و گفت: شخصی فقیهم و هوس آن دارم که «وجیز» بر تو خوانم. مولانا اجابت نمود تا مدت هفت ماه [هر روز از «وجیز» درسی] بر او می‌خواند. مترصد و متشمر بود و فرصت نمی‌یافت.

روزی مولانا تنها به خلوت در خانقاهی، مسائل چند حل کرده بود به خلوت، چاشتگاه خادم را برای وظیفه تغذی و ماکول چاشت به خانه فرستاد، چون از خانقاه بیرون آمد، فدایی فقیه منتهز فرصت بود، [از خادم خانقاه] پرسید که در خدمت مولانا کیست از اصحاب و احباب؟ خادم گفت: تنهاست، فرید و وحید. فدایی گفت: [ساعتی] درآمدن درنگ و ابطاً نمای که من دو سه مسئله معلق دارم تا از خدمتش حل کنم. و در خانقاه رفت و دراز پس محکم بریست. و [چون پیش مولانا رسید] کارد مرد ریگ بکشید و قصد مولانا فخرالدین کرد. امام برجست و گفت: ای مرد چه می خواهی؟ فدایی گفت: آنکه شکم مولانا از سینه تا ناف خواهم درید تا چرا بر منبر ما را لعنت کردی. و امام از یمین و یسار می جست و فدایی با کارد کشیده از عقب او می دوید. امام را از غایت حیرت و دهشت پای به چیزی برآمد و از آن عثرت بیفتاد. فدایی او را بگرفت و بینداخت و برجست و بر سینه او نشست. مولانا از او زینهار خواست و گفت: توبت کردم...

و پیوسته عادت امام چنان بودی که در اثنای مباحثه فرمودی: «خلافاً للملاحده لعنهم الله، دمرهم الله، خذلهم الله». من بعد هر بار فرمودی که: «خلافاً للاسمعیه». از جمله تلامذه شخصی می پرسید که مولانا، هر بار ایشان را «لعنهم الله» می گفتی، اکنون نمی فرماید، موجب آن چیست؟ گفت: ای یار، ایشان برهان قاطع [گرفته] دارند، مصلحت نیست با ایشان به لعنت خطاب و عتاب کردن.»

۳. به نظر می آید که دانش اندک امام فخر در سیاست، حتی در زمان خود وی نیز زبانزد بوده است. رجوع شود به: داستان ملاقات امام فخر و خوارزمشاه به روایت شمس تبریزی در: مقالات شمس تبریزی، به اهتمام احمد خوشنویس، (تهران: مطبوعاتی عطایی، ۱۳۴۹)، ص ۲۲۱.

«فخر رازی از اهل فلسفه بوده است، یا از آن قبیل. خوارزمشاه را با او ملاقات افتاد. آغاز کرد که چنین در رفتن در دقایق اصول و فروع، همه کتابهای اولیان و آخرین را برهم زدم. از عهد افلاطون تا اکنون هر تصنیف که معتبر بود پیش من شبهت هر یکی معین شد و روشن است و در حفظ است. و دفترهای اولیان را همه برهم زدم و حدّ هر یکی بدانستم. و اهل روزگار خود را برهنه کردم و حاصل هر یک را بدیدم، و فلان فن را و فلان را برشمردم، و به جایی رسانیدم تا وهم، گم شود!

امیر... جهت طعن می گویدش که و از آن علمک دیگر نیز که [من] می دانم توکناری!»

۴. امام فخرالدین محمد بن عمر رازی، جامع العلوم (یا حدائق الانوار فی حقایق الاسرار معروف به کتاب ستی)، به کوشش محمد حسین تسبیحی، (تهران: انتشارات اسدی، ۱۳۶۶).

۵. رجوع شود به: سید جواد طباطبایی، «منحنی اندیشه سیاسی غزالی»، معارف، سال سوم، شماره سوم، (اسفند ۱۳۶۵).

۶. فخر رازی، جامع العلوم، ص ۲۰۵.

بحث امامت از نظر امام فخر رازی را بایستی در فرصت دیگری طرح کرد. به اجمال اشاره می کنیم که امام فخر برخلاف اکثر امت که نصب را واجب عقلی می دانند، «معرفت و وجوب نصب امام را سیمی» می داند. (فخر رازی، البراهین در علم کلام، مقدمه و تصحیح سید محمدباقر سبزواری، (تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۴۱)، ج ۲۰، ص ۱۹۹). در چگونگی تعیین امام، فخر رازی می گوید: یا به واسطه بیعت است چنان که در مورد ابوبکر بود و یا اینکه امام او را ولی خود می کند چنانکه ابوبکر، عمر را ولی عهد خود کرد. (همان کتاب، ج ۲، ص ۲۰۲). او امامت بعد از پیامبر اسلام را در حق ابوبکر درست می داند و می گوید: «دلیل صحت امامت ابوبکر اجماع» است و «اجماع بر خطا ممکن نبود و دلیل بر آن [این] است که سید کائنات علیه افضل الصلوات فرمود «لا تجتمع امتی علی خطا». (همان کتاب، ص ۷-۲۰۶). امام فخر در بحث مفصلی که در باب امامت آورده است فقط به اثبات خلافت ابوبکر و امامت خلیفه چهارم و نظرات امامیه پرداخته است، بی آنکه درباره سایر خلفای راشدین و خلافت و امامت به طور کلی بحثی به میان آورده باشد.

در رساله «اصول دین» یا «تحصیل الحق»، امام فخر بر وجوب امام برهانی عقلی می آورد: «در وجوب امامت، برهان این، آن است که در وجوب نصب امام مفسدتها دفع می شود، کی اگر امام نبُود، آن مفسدتها دفع نشود و دفع الضرر عن النفس واجب بود پس باید که امامت واجب بود.» (امام فخر رازی، چهارده ساله، تصحیح سید محمدباقر سبزواری، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۰)، ص ۷۵) و می افزاید: «رسول (ص) بر هیچ کس نص نکرد. در امامت اگر نص نبودی که بر سبیل تواتر بر ما نقل افتاد و چون نبود دانستیم که پیغامبر بر هیچ کس نص نکرد. (همان). در «تفسیر الکبیر» نیز به مناسبت آیاتی که به مباحث سیاسی مربوط می شود اشاراتی به مسئله امامت دارد. رجوع شود بویژه به: امام فخر رازی، التفسیر الکبیر، (قاهره، ۱۳۵۲ هـ. ق)، ج ۱۰، ص ص ۱۴۰ به بعد.

۷. طباطبایی، همان مقاله.

۸. فخر رازی، جامع العلوم، ص ۲۰۴.

۹. همان کتاب، ص ۵ — ۲۰۴.

۱۰. همان کتاب، ص ۲۰۵.

۱۱. همان.

۱۲. همان.

۱۳. همان کتاب، ص ۲۰۶.

۱۴. همان کتاب، ص ۲۰۷.

۱۵. همان.

۱۶. همان کتاب، ص ۲۱۶.

۱۷. همان کتاب، ص ۲ — ۶۱. رجوع شود همین طور به: رساله در تعزیت به سلطان بهاء الدین در فوت فرزند وی. فخر رازی، چهارده رساله، ص ص ۷۹ و بعد.

«دعای ایام همایون و روزگار میمون سلطان معظم پادشاه اعظم خد و اکبر بنی آدم بهاء الدین والدین (کذا) شمس الاسلام والسلمین، اکمل ملوک و افضل السلاطین خلد الله سلطانه و ابده قدرته وامكانه. بر كافة مسلمانان و جمله اهل ایمان لازم است و برین ضعیف و اجترزیرا کسی قحط مسلمانی است و وقت پریشانی و چون حق جل جلاله در این دریای تاریک و در این بحر مظلم و صاعقه بلا و ماده آفات، شمع روح سلطان اسلام خلد الله ملکه از عالم انوار الله نورالسموات والارض نور تمام داد و آثار آن فیض روحانی به حکم و اشرف الارض به نور ربها برسانید واجب باشد بر همه عاقلان به دعای آن دولت و ثنای آن حضرت مشغول بودن و نهایت خلوص طویت و غایت طاعت مبذول داشتن...» (همان کتاب، ص ۸۰).



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی