

بسمه تعالی

درس

اندیشه سیاسی در اسلام و ایران

میانہ (۲)

دکتر علیرضا صدرا

# محوړا

طرح درسي اندیشه سياسي در اسلام و ايران ۲.ميانه

(از عباسيان تا دوره قاجار)

هدف درس:

آشنايي دانشجويان با آراء سياسي، جريان ها و انديشمندان مسلمان و ايران اسلامي در قرون ميانه (از

عباسيان تا دوره قاجار)

شرح درس:

در اين درس دانشجويان با آراء سياسي جريانه و انديشمندان مسلمان و ايراني در باره مسايل عمده سياسي و نقد كاميابي ها و ناکامي هاي هر يك به منظور دسترسي به الگوهاي اندیشه سياسي مطلوبتر آشنا مي شوند (استفاده از تکنیک شبیه سازی در آموزش سياسي در نقش هر يك از فرقه ها، جريان ها و متفكرين توصیه مي گردد)

سرفصل درس:

کليات

-الگوهاي ثبات و تحول در اندیشه سياسي در قرون ميانه اسلامي؛

-قالب هاي نظري متفكر شناسي:

-تأثير پذيري از متفكرين و اندیشه ها؛

-تأثير پذيري از واقعيت؛

-تأثيرگذاري بر واقعيت؛

-تأثيرگذاري بر متفكرين و اندیشه ها؛

-شرح محورهای اندیشه متفکر؛

-الگوهای بررسی اندیشه سیاسی در اسلام دوره میانه(محققان اسلام و مستشرقان)

اول.الف.اندیشه های سیاسی فیلسوفان مسلمان و ایرانی

### کلیات

-ابونصر محمد فارابی

-ابو یعقوب سجستانی

-ابوحیان توحیدی

-اخوان صفا

-ابوالحسن عامری نیشابوری

-ابن سینا

-ابن مسکویه رازی

-خواجه نصیرالدین طوسی

-قطب الدین شیرازی

-ابن باجه اندلسی

-ابن طفیل

-ابن رشد

-کندی

...-

ب.اندیشه های سیاسی متکلمان مسلمان و ایرانی

## کلیات

-متکلمان اشعری (غزالی...)

-متکلمان معتزلی (قاضی عبدالجبار، ...)

-متکلمان شیعی (سید مرتضی علم هدی، شیخ مفید، ...)

دوم. اندیشه های سیاسی فقیهان مسلمان و ایرانی

## کلیات

-فقیهان اهل سنت (ابویوسف، غزالی، ماوردی، روزبهان حنجی، ابن جماعه، ابن تیمیه)

-فقیهان شیعی (علامه حلی، محقق کرکی، محقق سبزواری، ...)

سوم. اندیشه های سیاسی دانشمندان مسلمان و ایرانی

## کلیات

-جغرافیدانان مسلمان و ایرانی (مسعودی، )

-تاریخدانان مسلمان و ایرانی (مسعودی، ابن مقفع، ...)

-مردمشناسان و جامعه شناسان مسلمان و ایرانی (ابن خلدون، ...)

(چهارم. اندیشه های کارگزاری سیاسی دانشمندان مسلمان و ایرانی)

-کارگزاران، اندرزنامه نویسان، سیاستنامه نویسان و ادیبان مسلمان و ایرانی (محمدبن طباطبا، نخجوانی،

خواجه نصیر الدین طوسی، عبید زاکانی، ابن مقفع، سعدی، فردوسی، کیکاوس بن وشمگیر)

## منابع پیشنهادی:

-پولادی، کمال (۱۳۹۴) تاریخ اندیشه سیاسی در ایران و اسلام، چاپ پنجم، تهران: مرکز.

- تقوی، ناصر (۱۳۸۴) دوام اندیشه سیاسی در ایران: ارزیابی تحلیلی نظریه زوال اندیشه سیاسی، تهیه پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، پژوهشکده علوم و اندیشه سیاسی، قم: بوستان کتاب.
- حسن، حسن عباس (۱۳۸۹) ساختار منطقی اندیشه سیاسی اسلام، ترجمه مصطفی فضایی، قم: بوستان کتاب.
- حلبی، علی اصغر (۱۳۸۰) تاریخ اندیشه های سیاسی در ایران و اسلام، تهران: اساطیر.
- علیخانی، علی اکبر و همکاران (۱۳۸۷) سیاست نبوی؛ مبانی، اصول و راهبردها، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- عنایت، حمید (۱۳۸۵) نهادها و اندیشه های سیاسی در ایران و اسلام، با تصحیح و مقدمه صادق زیبا کلام، تهران: روزنه.
- عنایت، حمید (۱۳۹۲) اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، تهران: خوارزمی.
- فریشلر، کورت (۱۳۹۳) امام حسین (ع) و ایران، ترجمه ذبیح الله منصور، تهران: بدرقه جاویدان.
- قادری، حاتم (۱۳۹۵) اندیشه سیاسی در اسلام و ایران، چاپ پانزدهم، تهران: سمت.
- کرون، پاتریشیا (۱۳۸۹) تاریخ اندیشه های سیاسی در اسلام، ترجمه مسعود جعفری، تهران: سخن.
- این سر فصل در جلسه مورخه ۱۳۹۵/۶/۲ کارگروه تحول و ارتقاء علوم سیاسی به تصویب نهایی رسید.

## محور ۲

### برنامه درسی

برنامه درسی دارای سه بخش است:

اول. جلسات درسی

دوم. آزمون میان دوره (ترم)

سوم. طرح و گزارش مطالعاتی درسی

چهارم. آزمون نهایی در پایان دوره (ترم).

### اول. جلسات درسی

جلسات هفتگی درس کلاس، با طرح عنوان بحث درس هفته توسط استاد و پرسش استاد از دانشجویان در زمینه خلاصه درس هفته پیش توسط دانشجویان به منظور یاد آوری، ارایه مطالب به ترتیب طرح درسی توسط استاد، پرسش های رفع ابهام دانشجویان و پاسخ استاد و سرانجام جمعی بندی بحث جلسه و اعلام عنوان بحث درس هفته بعد انجام می پذیرند. شامل ۱۸ جلسه در شرایط عادی که در صورت کاهش جلسات به هر دلیلی، مباحث ادغام شده و تمامی سرفصل ها ارایه خواهد شد. به ترتیب ذیل:

جلسه اول. مقدمات درسی

طرح درسی، برنامه درسی، منابع درسی، امتیازبندی

جلسه دوم

اوج گیری تفکر سیاسی

جلسه سوم

نگرش ها و گرایشات چهارگانه فکری سیاسی

جلسه چهارم

گرایش فلسفی سیاسی

جلسه پنجم

فلسفه سیاسی فاضلی فارابی

جلسه ششم

سیر و ساختار فلسفه سیاسی تا حکمت متعالی سیاسی

جلسه هفتم

گرایش علمی سیاسی-فلسفه تاریخ سیاسی ابن خلدون

جلسه هشتم

گرایش فقهی سیاسی: از ابویوسف تا ماوردی

جلسه نهم

گرایش فنی سیاسی

جلسه دهم

فن سیاسی خلافت خواجه نظام ملک طوسی

جلسه یازدهم

فن سیاسی امامت خواجه نصیر الدین طوسی

جلسه دوازدهم

حکمت سیاسی شاهنامه فردوسی

جلسه سیزدهم

ادب سیاسی سعدی

جلسه چهاردهم

اندیشه سیاسی پسا شکوفایی

جلسه پانزدهم

اندیشه سیاسی صفوی

جلسه شانزدهم

اندیشه سیاسی قاجار

جلسه هفدهم

جمع بندی و نتیجه گیری

جلسه هیجدهم

آزمون نهایی پایان دوره

## دوم. آزمون میان دوره (ترم)

آزمون میان دوره از منابع کمک درسی معرفی شده انجام می شود. دانشجویان ۳۰ پرسش را (از محور ۳) از متون مختلف انتخاب کرده و بدانها پاسخ میدهند. پاسخ آزمون میان دوره ۵ نمره از بیست یا ۲۵ امتیاز از صد را دارد.

## سوم. مسئله و گزارش مطالعاتی درسی



دانشجویان، مسئله ای مرتبط با درس و سرفصل درسی را از میان محورهای مطالعاتی درسی (محور ۵)، با مشاورت و هماهنگی استاد بر می گزینند. با رعایت شیوه مطالعه به مطالعه منابع مربوطه پرداخته و با رعایت شیوه گزارش نویسی، گزارش مطالعاتی خود را بانجام می‌رسانند. رایه گزارش مطالعاتی ۵ نمره از بیست یا ۲۵ امتیاز از صد را دارد.

### چهارم. آزمون نهایی در پایان دوره (ترم)

آزمون نهایی پایان دوره (ترم) از مطالب رایه شده استاد طبق سرفصل درسی و در جلسات کلاسها، برداشت ها و یادداشت های شخصی دانشجویان صورت می پذیرد. سه سؤال عمدتاً تحلیلی (متناظر محور های شماره ۶) رایه شده که دانشجو می تواند با انتخاب درست دو مورد، بدقت بدانها پاسخ گوید. پرسش اضافی برای دانشجویانی که به هر دلیل موجه نتوانسته اند پاسخ پرسش های میان دوره و یا گزارش مطالعاتی خود را رایه نمایند.

## محرور ۳

# متون کمک درسی اندیشه سیاسی اسلام و ایران میانی

مکتب دینی مدنی توحیدی اسلام در عصری ظهور کرد که ادیان و تمدنهای، پاسخگوی نیازهای زمان نبودند. با تاسیس دولت و نظام سیاسی اسلامی در مدت کوتاهی به تمدنسازی عظیم و گسترده ای دست یازید. تمدن اسلامی که عمدتاً در بستر تمدنهای کهن شرقی بویژه ایرانی، بروز کرد تحت تاثیر اندیشه مدنی؛ اجتماعی و سیاسی در اسلام و ایران از آغاز تا کنون روندی ۵۰۰-۱۴۰۰ ساله را طی نموده است. این روند سیر تاسیس تفکر مدنی و تمدنی را پشت سر گذاشته و هم اینک مرحله نخستین تجدید حیات را نیز از سر گذرانده و تفکر مدنی مدنی و تمدنسازی نوین اسلامی را در چشم انداز بلند خود دارد. سیر تاسیس از ه مرحله شکل گیری، اوجگیری و شکوفایی و نیز پسا شکوفایی فراهم شده است. شکل گیری تفکر مدنی و تمدن اسلامی طی یکی دو قرن اول بود. در این مرحله مسایل فکری سیاسی شکل گرفت. اوج گیری و شکوفایی آن از نیمه دوم قرن دوم تا قرون ۶ و ۷ جریان داشت. در این مرحله مکاتب فکری سیاسی متشکل گردید. اهم نگرش ها و گرایشهای عمده و اصلی فکری سیاسی بروز و بارور گردیدند. بعد از آن وارد مرحله پسا شکوفایی خود گردید. سیر تجدید حیات تفکر مدنی و تمدنسازی نوین اسلامی به اعتباری با حکمت متعالی مدنی صدرایی در میانه و اواخر صفوی در ایران، جهان تشیع و آنگاه جهان اسلام پی افکنده شد. با فقه اصولی اجتهادی انصاری، تکمیل شد. با اصلاحگری سید جمال، پرچم نهضت بیداری و خیزش انقلابی اسلامی آن بلند گردید. انقلاب مشروطیت تا انقلاب اسلامی و نظام جمهوری اسلامی ایران، ثمرات آنند. تفکر سیاسی در قرون میانه یعنی از نیمه دوم قرن اول تا قرن ۱۲ و حتی ۱۳ هجری روندی طولانی طی نموده است. پس از مرحله شکل گیری یک و نیم قرن اولیه اسلامی که اصول تفکر سیاسی روشن گردید، تدریجاً وارد مرحله اوج گیری قرون ۳ و حتی ۴ هجری و شکوفایی قرون ۵ و حتی ۶ هجری سیر نخست تاسیس تفکر سیاسی گردید. فاصله گرفتن از اسلامی حقیقی، تنازعات داخلی، جنگهای قریب دو قرنه صلیبی و امواج سه گانه تهاجمات بنیان کن مغولی چنگیزی، هلاکویی و تیموری، مرحله انحطاطی پسا شکوفایی تفکر مدنی و تمدنی اسلامی

را رقم زد. در مرحله شکوفایی نگرش‌ها و گرایشهای عمده و اصلی فلسفی سیاسی، علمی سیاسی، فقهی سیاسی و فنی سیاسی شیعی و سنی بروز و باور گردید. در پی به‌اهم آثار، آراء و متفکرین بنام در این سیر و ساختار اشارت خواهیم نمود. از نگرش فلسفی سیاسی و حکمی مدنی به سیاست مدنی فارابی تا بخش سیاسی مبداء و معاد و نیز یک مبحث از شواهد ربوبیه ملا صدرا بسنده مینماییم. مبحثی که مربوط به عصر صفوی و پیش‌درآمد تفکر سیاسی متعالی تا انقلاب اسلامی است. در گرایش علمی سیاسی، گزیده‌هایی از کتاب مقدمه تاریخ عبر ابن خلدون را می‌آوریم. گزیده‌هایی از احکام سلطانی ماوردی بعنوان نگرش و گرایش فقهی سیاسی خلافت دوره میانه که جامع فقه سیاسی سنی بوده را خواهیم دید. نگرش نظری و گرایش عملی فنی کارگذاری سیاسی را نیز از سیاست مدنی اخلاق ناصری برگزیده ایم. که هم تجدید تفکر حکمی مدنی پیشین بوده و هم پایه تمدن‌سازی مغولی تا صفوی می‌باشد. این نگرش‌ها و گرایش‌ها، هم اینک در فرایند روزآمدسازی بوده و بایسته استضمن اینکه کارآمدی شایسته خود را در حل اهم اشکالات مشکل آفرین سیاسی جاری و پیشا روی ایران، جهان اسلام و جهانی بروز داده سیر باروری خود را بسیار بیشا پیش و سریع‌تری نمایند.

# اول. سیر تاسیس تفکر سیاسی اسلامی

یک. نگرش و گرایش فلسفی سیاسی - حکمی مدنی:

مرحله شکل گیری و شکوفایی

گزیده کتاب سیاست مدنی فارابی

(بخش اول. مبادی مدنی)

بخش دوم. اجتماعات مدنی

نظام مدنی فاضلی - جاهلی: اجتماع مدنی، ریاست مدنی، سیاست مدنی

کتاب سیاست مدنی از دو قسمت مبادی (برای کارشناسی ارشد) و مبانی و ارکان (مقطع کارشناسی) تشکیل شده است. مسئله و موضوع آن اجتماعات مدنی (مهندسی معماری مدنی) میباشد. کتاب و در واقع گفتمان سیاست مدنی فارابی از دو بخش تشکیل شده است. یکی و اول. مبادی (علل و اسباب) سیاست مدنی، دیگری و دوم. مبانی سیاست مدنی تحت عنوان اجتماعات مدنی (و ارکان سیاست مدنی) است. فارابی در این اثر در واقعی به فلسفه و حکمت نظام مدنی فاضلی - جاهلی: اجتماع مدنی، ریاست مدنی، سیاست مدنی می پردازد. به تعبیری فلسفه و حکمت مدنی اجتماع فاضلی و جاهلی و نظام، ریاست و سیاست آنها را واکاوی می نمایند. در این جا ما به مبحث دوم می پردازیم. به ترتیب ذیل:

\* ۱. انسان مدنی؛ اجتماعی و سیاسی: «و الانسان من الانواع التي لا يمكن ان يتم لها الضرورى من امورها و لا تنال الأفضل من احوالها الا باجتماع جماعات منها كثيره فى مسكن واحد» (کتاب السیاسه المدنیه، ص ۶۹)؛ «انسان از جمله انواع جانورانی است که؛ اول. به طور مطلق؛ یک. نه به حوائج اولیه و ضروری زندگی خود می رسد و دو. نه به حالات برتر و افضل؛ دوم. مگر از راه؛ یک. زیست گروهی و دو. اجتماع گروه های بسیار؛ الف. در جایگاه و مکان واحد و ب. پیوستگی به یکدیگر» (سیاست مدنی، ص ۱۷۹). انسان: مدنی است. یعنی اجتماعی و سیاسی میباشد. به سبب اینکه یا بدین سبب، زیست و زندگی بشری تا چه رسد به بهزیست و زندگانی انسانی، با گذار از بدویت به مدنیت یعنی زندگی اجتماعی و سیاسی میسر میباشد. اجتماع

مدنی از فراهمی جماعات مدنی اعم از خانواده ها یا گروه های مدنی بوجود آمده و فراگیر گروه های مدنی اقتصادی، سیاسی و فرهنگی کم شمار تا پر شمار میباشد.

\*۲. مدنیت انسانی-اجتماعات مدنی: ۱. «انواع جمعیت های انسانی بر سه گونه است: یک. جماعت و جمعیت بزرگ و عظمی [بین مللی و جهانی]. دو. جماعت و جمعیت میانه و وسطی [فراملی امتی و منطقه ای]. سه. جماعت و جمعیت کوچک و صغری» (همان). [ملی کشوری، استانی و شهرستانی]. جمعیت: جمع شدن و فراهمی یعنی گرد هم آمدن تعداد نسبتاً زیادی از افراد است. مثل جمعیت راهپیمایان در مسیر تظاهرات می باشد. جماعت: جمع انسانی بوده با کار ویژه خاص صنفی تخصصی مدنی بسان خانواده [کوچکترین، طبیعی ترین، پیشینی ترین و پایدارترین جماعت انسانی و مدنی]، یا گروه مدنی شامل جماعات سه گانه اعم از؛ جماعت اقتصادی، جماعت سیاسی و جماعت فرهنگی است. اجتماع: فراهمی و گرد آمدن جمعیت انسانی در مکان واحد می باشد. بسان اجتماع جمعیت راهپیمایان در میدان آزادی یا در محل ورزشگاه آزادی است. جامعه و بویژه جامعه مدنی اجتماع جمعیت در سرزمین واحد یعنی مشترک با همکاری یعنی تقسیم کار و تبادل کالایی، کاری و خدماتی سه جماعت انسانی یا گروه مدنی اقتصادی، سیاسی و فرهنگی است. جامعه سیاسی: جامعه مدنی دارای نظام سیاسی و دولت (هیئت حاکمه راهبردی) میباشد. جامعه مدنی و سیاسی از حیث گستره: بلند گستر جهانی و به اصطلاح بین مللی و بزرگ، میان گستر فراملی منطقه ای یا امتی و سطا و کوچک گستر ملی و فروملی تا محلی (استانی و شهرستانی) است. بدین ترتیب: ۲. الف. «جمعیت بزرگ: به آن جمعیتی گفته می شود که؛ اول. از امت های بسیاری به وجود آمده باشد، دوم. بر اساس یاری و تعاون به یکدیگر. ب. جماعت وسطی و میان حال: به یک امت گویند. ج. جماعت کوچک و صغری: تنها مردم یک شهر را گویند». سه. «این سه نوع جماعت را جماعت کامله گویند (همان). یک. تعاون: تشارک و همکاری است. همان تقسیم کار و تبادل [تجارت] کالایی، کاری و خدماتی اقتصادی، سیاسی و فرهنگی جهانی و بینا امتی و بین مللی، امتی و منطقه ای و ملی داخلی و خارجی میباشد. دو. شهر: کشور [دولت-ملت] بسان ایرانشهر یعنی کشور ایران، حتی اسلامشهر یعنی جهان اسلام و بلکه جهان شهر یعنی جهان میباشد. شهرستان نیز است. سه. جماعت یا اجتماع و حتی جمعیت مدنی کامل: جامعه مدنی واجد سه جماعت مدنی بوده که خود اتکال

است. یعنی با فرض وجود فقط همین جامعه و فقدان هر نوع جامعه دیگری میتواند به حیات مدنی خویش ادامه داده و توسعه و تعالی یابد. ۳. یک. «بنابراین تشکیل مدینه نخستین مرتبت کمال است برای نوع انسان». دو. «قهرماً اجتماعات؛ اول. دیهی و دوم. محله‌ای و سوم. کویی و چهارم. خانوادگی از نوع اجتماعات ناقصه‌اند». سه. الف. که «در بین آنها نیز اجتماع منزلی و خانواری ناقص‌تر است». ب. چون؛ اول. یکی از اجزاء اجتماع، اجتماع کویی است و دوم. اجتماع کویی جزئی از اجتماع محله‌ایست و سوم. اجتماع محله‌ای جزئی از اجتماع شهری است». چهار. «جمعیت‌هایی که محلات و دهات را تشکیل می‌دهند وابسته به شهرهاست». و «فرق بین محله و ده این است که؛ الف. محله از اجزاء شهر است و ب. ده خدمتگزار شهر است». پنج. اول. «جماعت‌های شهری جزئی از امت و ملت است و دوم. امت: الف. در چند شهر [کشور] سکونت گزینند و ب. بدان منقسم شوند» (همان). مدینه: کشور [سرزمین و قلمرو سیاسی] دارای جامعه مدنی برخوردار از نظام سیاسی و دولت، از جمله حاکمیت مدنی و قدرت و اقتدار مدنی بویژه قانون یعنی نظام قانونی مدنی و به تعبیری دین و شریعت می‌باشد. نظام سیاسی و دولت در عین اینکه برای مدنیت ضرورت بوده اما با تدبیر و اراده خود انسان‌ها تشکیل میگردد. زندگی و زیست مدنی ولو جاهلی: در قیاس با زیست بدوی، نخستین مرتبت کمال انسانی است. زندگانی و بهزیست مدنی فاضلی [فرزانگی]: مرتبت کمال نهایی انسانی و انسانها میباشد. که از مدینه فاضلی حداقلی، میانی [به اصطلاح قدر مقدور بسان جمهوری اسلامی ایران] تا نهایی جهانی مهدوی را در بر میگیرد.

\*۳. سعادت مدنی؛ خوشبختی: ۱. اول. «سعادت عبارت از خیر مطلق است» (همان). مطلوب غایی و نهایی و به اصطلاح لذاته می باشد. دوم. الف. و «هر آنچه در راه رسیدن به خوشبختی سودمند است خیر است نه بالذات و لذاته و بلکه خیر بودن آن از جهت سودی است که در رسیدن به سعادت دارد». چنانکه وقتی امنیت، سلامت، ثروت، قدرت و اقتدار و شهرت یا اعتبار، را کسب بکند از وی بپرسند: اینها برای چه میباشد؟ پاسخ داده میشود: برای سعادتس به معنای خوشبختی یعنی شادکامی است. اما اگر پرسیده شود: سعادت، خوشبختی و شادکامی برای چه میباشد؟ میگوید: سعادت، خوشبختی و شادکامی برای خود سعادت، خوشبختی و شادکامی است. بلکه دیگر برا ندارد. چون پیشرفت مدنی: غایت و هدف جامعه مدنی، نظام مدنی و دولت مدنی و کارامدی و سیاست مدنی بوده و غرض از آن سعادت میباشد. کما اینکه اگر از کسی پرسیده شود که: توسعه مادی اقتصادی و ابزاری برای چه؟ پاسخ داده میشود: برای آسایش جسمانی ظاهر بیدنی است. اگر پرسیده شود: آسایش بدنی برای چه میباشد؟ پاسخ داده میشود برای آرامش باطنی مدنی می باشد. اگر پرسیده شود آرامش برای چه، پاسخ نداشته و حداکثر اینکه پاسخ به دور داده و گفته میشود: آرامش برای آرامش است. در نتیجه همه اینها، خیر بوده و عامل موثر (مثل تولید ثروت) و یا مراحل (امنیت، سلامت، رفاه، ...) سیر و در برخی موارد مثل آسایش و آرامش جزء و اجزای و یا ابزار و حتی اسباب سعادتند. مثل خردمندی دانشمندان و خردورزی همگانی، علم و حکمت، کارامدی، ... ب. و «بر عکس هر آنچه به وجهی از وجوه مانع از رسیدن به سعادت شود به طور اطلاق شر است» (همان). مانع و مخل و مخرب سعادت و عامل و مراحل شقاوتند. ۲. اول. «و خیری که در راه رسیدن به سعادت انسانی سودمند است؛ الف. یک. «گاه بود که از اموری طبیعی باشد و موجود بالطبع باشد و دو. گاه وجود آن ارادی و باز بسته به ارادت بود» (همان، ص ۱۸۴) ب. «و همین طور شری که مانع رسیدن به سعادت است؛ یک. گاه از اموری طبیعی و موجود در طبیعت و بالطبع است ب. و گاه وجود و تعقل آن وابسته به اراده است». دوم. یک. الف. خیرات و ب. شرور طبیعی اموری است که از ناحیه اجسام آسمانی درین عالم آفریده شده و آمده است» (همان). سوم. یک. و البته هدف آنها از اعطاء این؛ الف. خیرات و ب. شرور به عالم زمینی این نبوده است که دو. در هدفهای عقل فعال؛ الف. ۱. مانعی ایجاد کرده و ۲. معاندتی [ممانعتی] کرده باشند؛ ب. ۱. و یا معاونت ۲. و یاری کرده باشند» (همان). مراد مقتضیات طبیعی بدنی یا محیطی سرزمینی، پیرامونی و فرابیرامونی زمینی، جوی و حتی فضایی مدنی بوده که عوامل موثره یعنی تاثیر گذار و تاثیر پذیرند. علل موجب، اسباب ملکوتی و اسباب موجد نیز اندیشه و اراده (بیش و منش یا نگرش و گرایش) و نیز کنش و روش های اختیاری؛

ارادی و تدبیری انسان فردی افراد، جمعی جماعات و اجتماعی جوامع مدنی، نظامات مدنی و دولت ها و سیاست های آنها از و در گستره فروملی، ملی داخلی و خارجی و فراملی امتی تا بین مللی و جهانی در تمامی بخش های توسعه اقتصادی، تعادل سیاسی و تعالی فرهنگی؛ معنوی و اخلاقی است. ... ۳. «زیرا آنچه سودمند است در جهت هدفهای عقل فعال از بین اموری که اجسام آسمانی به عالم ارض اعطا کرده‌اند بدین جهت نیست که اجسام سماوی به قصد معاونت به عقل فعال کرده باشند و بالعکس اموری که زیان‌آور است در جهت هدفهای عقل فعال ازین جهت نیست که اجسام سماوی به قصد ضدیت با کار عقل فعال کرده باشند؛ و لکن در اقتضای گوهر اجسام آسمانی این است که آنچه را طبیعت ماده می‌پذیرد و در سرشت اوست که بپذیرد اعطا کند. بدون رعایت و التزام به اینکه در هدف عقل فعال؛ یک. الف. سودمند باشد و یا ب. زیان‌آور باشد؛ و بدین ترتیب رواست که: دو. الف. پاره‌ای از آنچه از ناحیه اجسام سماوی حادث می‌گردد در هدف عقل فعال احياناً مفید واقع شود و ب. یا پاره‌ای زیان‌آور» (همان، ص ۱۸۵).

همانگونه که پیشتر نیز اشارت شد، همگان سعادت خود را میخواهند. از عالم و عامی و از با سواد تا بیسواد. همه یعنی همه. همه و همه. اما آیا سعادت خود را هم میدانند چیست؟ چکسی میتواند مدعی شود سعادت خود را بصورت حقیقی و یقینی واقعی میدانند؟ حتی خواص و بلکه خاص خواص نیز نمی‌توانند مدعی بوده و مطمئن باشند. چنانکه شخصیت برجسته ای همانند ابن سینا که اتفاقاً رساله مستقل و مبسوطی در سعادت نگاشته است، خود. او آخر عمر بلند اعلام بلندی می‌کند: «نموت و لیس لنا الحاصل انه علمنا ما علم»؛ «مردیم و نفهمیدیم که فهمیدیم یا نفهمیدیم» (همان). حتی همچو کسی با این اذعان و اعتراف نسبت به خوشبختی خود، چگونه میتواند مدعی بوده که سعادت همگانی را میشناسد. اما همه کما بیش میدانند که اجمالاً و اجماعاً سعادت: خوشبختی میباشد. خود را نیز نمی‌توانند گول بزنند که لزوماً خوشحالی ظاهری یا خوشوقتی گذرا نیست. شادی، شادمانی و کامیابی است. فرح [خورسندی، نشاط و روحبخشی]، سرور (سبکی و سبکبالی) و بهجت (برانگیختگی و بشاشت) میباشد. لذت حسی جسمانی و بدنی یا غریزی حیوانی و به اصطلاح سبکسری، دمخوشی، شوخی و شنگی منحط نمی‌باشد. جامع آسایش جسمانی ظاهری بدنی و آرامش روحی و روحانی باطنی مدنی است. حاصل توسعه اقتصادی و تأمین (امنیت، سلامت و طول عمر و رفاه) آسایش بدنی، توأمان با تعادل فکری و سیاسی و ارتقای کارایی و کارآمدی؛ بهره‌وری و اثربخشی در جهت تعالی فرهنگی؛ معنوی و اخلاقی و تضمین آرامش مدنی و کرامت انسانی میباشد. حاصل تدابیر مدنی انسانی و انسانها با رعایت سنت های تکوینی، ارزش های فطرت عقلی و قلبی با کمک هوش ابزاری یا مدبره



جزئی ابزارساز و غرایز میل و دفاعی بشری، در حدود کلی و با احکام تفصیلی تشریحی و بهره‌گیری از تجربه مدنی سایرین و خویشتن است. ۶. «خیر و شر ارادی»: ۱. «الف. خیر و ب. شر ارادی» که همان زیبا و زشت‌اند صرفاً ناشی از انسان است. خیر ارادی از انسان صادر می‌شود و ناشی از یک منشأ است؛ توضیح اینکه قوای نفس آدمی بر پنج نوع است: ناطقه نظری، ناطقه عملی، نزوعیه، متخیله و حساسه و آن سعادت‌ی که انسان تعقل کرده بدان آگاهی دارد صرفاً ناشی از قوه ناطقه نظری است؛ و مستند به هیچ یک از قوای دیگر نیست؛ بدین بیان که آن‌گاه که آدمی مبادی و معارف اولیه را که از ناحیه عقل فعال بدو اعطا شده است به کار بندد و به درستی بشناسد و به واسطه قوه نزوعیه شیفته آن گردد و در آنچه باید عمل کند اندیشه کند یعنی در آنچه باید عمل کند تا به وسیله قوه عملیه بدان نائل گردد اندیشه نماید و سپس آنچه را که باید مورد عمل وی قرار گیرد و از آن تفکر و اندیشه اندر یافته است و به وسیله آلات و ابزار معده‌ای برای عمل یعنی قوه (ص ۱۸۵) نزوعیه عمل کند و از طرفی قوه متخیله و حساسه او درین راه مساعد باشند و منقاد قوه ناطقه عملیه؛ و هر دو در تحریک آدمی به سوی آن افعالی که موجب نیل به سعادت است او را یاری نمایند در این وقت آنچه از آدمی آید همه خیر است و بنابراین خیر ارادی تنها از این وجه آید» (همان، ص ۱۸۶). ۲. «و اما شر ارادی از آن راهی که هم‌اکنون گویم حاصل می‌شود؛ و آن به این ترتیب است که قوه متخیله و حساسه هیچکدام سعادت را در نمی‌یابند و قوه ناطقه هم‌چنین نیست که در هر حال سعادت را دریابد و بدان آگاهی حاصل نماید و بلکه آن‌گاه سعادت را درمی‌یابد که به سوی آن توجه کرده حرکت نماید؛ و بسیاری از چیزها هست که ممکن است آدمی خیال کند که هدف و غایت زندگی وصول به آنها است؛ مانند امور لذت‌آور و سودبخش و کرامت و نظیر آنها؛ و اگر آدمی در تکمیل نفس ناطقه کندی ورزد ناطقه نظری نمی‌تواند به سعادت راه یابد و آگاهی حاصل نماید تا به دنبال آن رود و به سوی آن حرکت کند و در نتیجه امر دیگری را غایت و هدف و بالاخره سعادت زندگی خود قرار می‌دهد به جز آنچه سعادت است مانند امور سودمند یا لذت‌بخش یا غلبه و چیرگی بر مردم و یا به دست‌آوردن کرامت و به وسیله قوت نزوعیه به دنبال آن می‌رود و در جهت رسیدن بدان می‌اندیشد و آنرا هدف نهائی قوه ناطقه عملیه خود می‌داند؛ و بالاخره قوه نزوعیه خود را در جهت انجام اعمالی که بدان منتهی می‌شود به کار می‌گیرد و قوت متخیله و حساسه وی در این جهت مساعد و منقاد وی می‌گردد و در نتیجه آنچه از این راه پدید آید همه شر

---

<sup>۱</sup>همان فرصت و تهدیدند. خیر مطلق: سعادتمست. شر مطلق: شقاوت می باشد. خیر نسبی: عامل و یا مرحله سیر به سعادتمست. شر نسبی: مانع خیر و سعادتمند و یا عامل مخمل و مخرب آن بوده و عامل و مراحل سیر به شقاوت می باشد.

بود» (همان). ۳. «و همین‌طور است آن‌گاه که آدمی سعادت را به درستی شناخته باشد لکن آنرا غایت و هدف زندگی خود قرار ندهد؛ و به سوی آن اشتیاقی حاصل نکند؛ و یا شوق وی بدان سوی سست باشد؛ و در نتیجه غایت و هدف زندگی خود را چیزی قرار می‌دهد که سعادت حقیقی نیست و قوت‌های دیگر خود را در جهت رسیدن به (ص ۱۸۶) آن به کار می‌دارد؛ درین صورت نیز آنچه حاصل می‌شود جز شر چیزی دیگر نیست» (همان، ص ۱۸۷). ۴. یک. الف. «و چون هدف نهائی از وجود انسان رسیدن به سعادت [زندگانی بهزیست مدنی فرای زندگی زیست مدنی مادی] است و ب. کمال نهائی که باقی می‌ماند و به ممکنات قابل و پذیرنده اعطا می‌شود همین است؛ سه. پس باید درین باب یعنی در باب وجوهی که ممکن است آدمی به وسیله آنها به سوی آن سعادت برود سخن بگوئیم» (همان). ۵. یک. «و این امر یعنی وصول آن به سعادت، آن‌گاه ممکن خواهد بود که از ناحیه عقل فعال؛ الف. معقولات و ب. معارف اولیه به آدمی اعطاء شده باشد؛ دو. و چنین نیست که هر انسانی فطره مُعد پذیرفتن؛ الف. معقولات و ب. معارف اولیه باشد» (همان). معقولات: مبادی عقلی، معقولات اولیه و اصول اولیه عقلی خاص انسان بوده به ترتیب که بصورت منحصر بفردی در این نگاره آمده است. معارف اولیه چه بسا حدود نقلی و وحیانی مخصوص هدایت دینی انسان در سیر به سعادت مدنی خویشتن مورد نظر باشد. ۶. «زیرا افراد انسانی بالطبع دارای قوت‌های متفاضله‌اند [نظام سلسله مراتبی استعدادی فراتر و فروتر] و مفطور بر استعدادات مختلف‌اند» (همان). متنوع یعنی گوناگونند. یک. «و طبع پاره‌ای از آنان [ولو هوشمند ابزاری و ابزارساز بوده ولی] هیچ نوع معقولی را نپذیرد [تفلسف سیاسی ظنی ظاهری تکساحتی که نوعی جاهلیت ضالی گمراهی] و دو. پاره‌ای دیگر؛ الف. قوت پذیرائی معقولات را دارند و می‌پذیرند ب. لکن در جهت دیگری به کار می‌برند مانند دیوانگان [سوفیسم سیاسی توهمی کاذب تنازعی که نوعی جنون ضد عقلی جاهلی فاسقی بدراهی و بیراهی است]؛ و دسته سوم هستند که صاحب فطرت سلیم انسانیند و تنها اینان هستند که می‌توانند به سعادت نهائی نائل آیند» (همان، ص ۱۸۷). خیر: عامل سیر و نیل به سعادت است. سعادت: خیر مطلق، مطلوب و نهایی می‌باشد. شر: مانع و مخل سعادت و عامل سقوط و گرفتاری به شقاوت است.

\*۴. «مدبر نوع انسان» [فرشته وحی، عقل فعال، جبرئیل امین]: یک. «عقل فعال در آنچه به انسان اعطا می کند به مثابه اجسام آسمانی» [خورشید نظام جهان ملکوت، روشنایی بخش، گرمایش بخش و حرکت بخش عقلی و فهمی مدنی انسانی، بسان نقش خورشید در نظام زندگی طبیعت و طبیعی و حتی جسمانی بدنی بشری] است زیرا آنچه (ص ۱۸۲) نخست به انسان می دهد نیرو و مبدأ است که انسان می تواند به وسیله آن قوه ای که بدو داده شده است خود [با خرد و اختیار خدادادی؛ اراده و تدبیر و پذیرش مکتب به عنوان نقشه راه و راهبردی و گزینش ساختار، سیاست و سیاستمداران متناسب و در نتیجه کار و کارایی فردی و افراد و با کارآمدی؛ بهره وری و اثربخشی جمعی و نهادی تا نظام مدنی] به سوی کمالات [رسایی و سازواری ذاتی و درونزادی برون آ] غیر حاصله [پیشرفتگی؛ سلامت و بلوغ جسمانی و آسایش بدنی، سلامت و بلوغ عقلانی و تعادل فکری و سلامت و تعالی روحی و آرامش درونی و به تناظر آن پیشرفت مدنی؛ توسعه اقتصادی، تعادل سیاسی و تعالی فرهنگی؛ معنوی و اخلاقی تدبیر و تلاش یعنی] کوشش کند و بدان نائل آید» (همان، ص ۱۸۳). دو. «آن قوه و مبدأ نخست که به او اعطا می شود، معقولات اول و مراتب نخستین؛ الف. علوم و ب. معارف است» (همان). مراد مبادی یا همان اصول اولیه سه گانه نظری، علمی و عملی می باشد. شامل اصول اولیه نظری درک علیت و توحید، اصول اولیه علمی عدم اجتماع و ارتفاع نقیضین و اصول اولیه عملی حسن امنیت و نظم و عدالت؛ یکی. و از سویی به صورت اصلی و اثباتی، بایستگی یعنی ضرورت و حتی زیبایی و به تعبیری شایستگی از امنیت تا سعادت است. دیگری و در سویه متقابل قبح و نابایستگی نا امنی، بی نظمی و ستم گری و ستم پذیری و سایر این مبادی و اصول به صورت تبعی و فرعی و با مفهوم مخالف می باشد. سه. ۱. الف. «آن مبدأ و قوت معقولاتی که ب. در نفس ناطقه افاضه می شود ۲. و البته عقل فعال این مبدأ معلومات را هنگامی به نفس ناطقه اعطا می کند که قبلاً؛ نخست. جزء حاسه نفس و دوم. همین طور جزء نزوعیه نفس که منشأ؛ الف. شوق (گرایش) و ب. کراهت (گریزش) می باشد ۳. که آن دو نیز؛ الف. تابع نفس حاسه اند و همین طور ب. محل و آلات قوه؛ یکی. حاسه و دیگری. نزوعیه [گرایش یا گریزش] که از اعضاء و اجزاء جسم اند، به وجود آمده باشند و بنابراین ۴. اراده به واسطه این دو حاصل می شود» (همان). سه. اول. «زیرا اراده نخست عبارت از: الف. شوقی است که ناشی از احساس است و ب. شوق وابسته به جزء نزوعی [و قوه نزوع و گرایش] نفس است و احساس وابسته به جزء حساسه نفس است» (همان). دوم. «و بعد از این باید؛ الف. جزء متخیل [فهم و فاهمه و به تعبیر ابن سینا مصوه] نفس [نگرش] و

ب. شوقی [گرایش] که تابع آنست حاصل شود تا در نتیجه اراده دومی بعد از اراده اول حاصل گردد. زیرا این اراده عبارت از شوقی است که ناشی از تخیل باشد» (همان). سوم. «و پس از اینکه این دو امر حاصل شد آن‌گاه؛ الف. ممکن است که معارف اولیه [وحی] از ناحیه عقل فعال در نفس ناطقه افاضه شود. ب. و در این هنگام در انسان نوعی از اراده سومی حاصل می‌شود که شوق ناشی از قوه نفس ناطقه است که نام ویژه آن اختیار است» (همان). چهار. اول. الف. «و این همان امری است که ویژه انسان (ص ۱۸۳) است ب. و در سایر حیوانات نیست» (همان). دوم. «و به وسیله همین امر است که؛ ۱. انسان می‌تواند کارهای؛ یکی. الف. پسندیده و ب. ناپسندیده و دیگری. الف. زشت و ب. زیبا را انجام دهد؛ و (در نتیجه) ۲. پاداش و کیفر اخروی بدان باز بسته است»<sup>۲</sup> (همان، ص ۱۸۴). چنانکه با هوش جزئی، غیزی، ابزاری و ابزاساز خود میتوان ساماندهی نموده و از جمله و بویژه نهادسازی دولت و نظام سیاسی سیاسی بمثابة ابزار (تکنیک، تاکتیک، تکنولوژی، فناوری یا دانش فنی و صنعت) پیشرفت مدنی نماید. پنج. یک. «و اما آن دو اراده دیگر چه بسا در حیوان غیر ناطق هم وجود دارد» (همان). نفس جزئی یا غریزه و غرایز جاذبه و دافعه و هوش جزئی مدبره یعنی مدیریت طبیعی و اراده ناشی از این هوش و نفس جزئی در حیوانات و گیاهان و حتی جمادات نیز وجود دارد. فرای اینها نفس کلی یا روح و (فؤاد) فطرت الهی و عقل کلی یا خرد راهنما و راهبر مدنی، و اختیار مدنی بمنظور فعالیت نیروها و نهادهای انسانی در سیر و نیل به سعادت مدنی یقینی یعنی بهزیست، مخصوص انسان مدنی است. دو. «پس هرگاه این نوع از اراده در آدمی پدیدار شد تواند به وسیله آن؛ یکی. الف. در جهت نیل به سعادت کوشد ب. و یا در جهت بدبختی و شقاوت؛ دیگری. و به وسیله همین نیرو است که می‌تواند کارهای؛ ۱. الف. نیک و ب. زیبا ۲. و یا؛ الف. زشت و ب. بد انجام دهد» (همان، ص ۱۸۴). سیاست و سیر فاضلی یا جاهلی مدنی و در نهایت سعادت مدنی یا شقاوت مدنی ناشی از نگرش خرد یا بیخردی گرایش فطری عقلی و قلبی و بینش و منش رسا و سازوار یقینی یوحیانی اگرایش نارسا و ناسازوار ظنی تکساحتی یا توهمی تنازعی است. سازماندهی بهینه و بسامان و کارآمدسازی سیاسی؛ بهره روی و اثربخشی، بکمک هوش و اراده ابزاری و جزئی است. این بسان موتور هواپیما، مولد نیروی محرکه بوده و آن بمثابة فرمان هواپیما و خلبانی آن بوده که صعود دوساحتی مادی و معنوی یعنی سعادت داده یا به سقوط تکساحتی و تنازعی یعنی مشقت و شقاق یا شقاوت می‌کشاند. ناطق: هم بمعنای عاقل بوده و هم سخنگو میباشد. بنوعی عقل و تعقل: سخن و سخنگویی درونی بوده و سخن و سخنگویی: عقل و تعقل بیرونی است. شیخ طوسی در کتاب اقتصاد (یعنی مقتصد به معنای میانه روی) در طریق رشاد، در تعریف انسان حیوان ناطق

بوده میگوید یعنی عاقل، یعنی مدبر و یعنی ساینس: سیاستگذار و سیاستمدار است. اراده در غیر انسان: کشش بوده و محسوب میگردد. اراده در انسان: خواست می باشد. در کشور و نظام سیاسی: حاکمیت است. بدین ترتیب حیوانات و حتی گیاهان و بلکه جمادات نیز دارای نفس حیوانی، نباتی و جمادی، هوش طبیعی (که همان قوانین حاکم بر پدیده های شیمیایی و فیزیکی بوده) بلکه چه بسا اراده حسی و تا حدودی خیالی ولو اولیه باشند. اما تنها انسان دارای اراده عقلانی یعنی اختیار و به تعبیری اراده و تدبیر مدنی؛ اجتماعی و سیاسی می باشد.

\*۵. سعادت مدنی: یک. «سعادت عبارت از خیر مطلق است» (همان). الف. «و هر آنچه در راه رسیدن به خوشبختی سودمند است خیر است نه بالذات و لذاته و بلکه خیر بودن آن از جهت سودی است که در رسیدن به سعادت دارد ب. و بر عکس هر آنچه به وجهی از وجوه مانع از رسیدن به سعادت شود به طور اطلاق شر است» (همان، ص ۱۸۴). دو. الف. ۱. «و خیری که در راه رسیدن به سعادت انسانی سودمند است؛ یکی. گاه بود که از اموری طبیعی باشد و موجود بالطبع باشد و دیگری. گاه وجود آن ارادی و باز بسته به ارادت بود» (همان). ب. «همین طور شری که مانع رسیدن به سعادت است؛ یکی. گاه از اموری طبیعی و موجود در طبیعت و بالطبع است و دیگری. گاه وجود و تعقل آن وابسته به اراده است» (همان، ص ۱۸۴). ۲. الف. «یکی. خیرات و دیگر. شرور طبیعی اموری است که از ناحیه اجسام آسمانی درین عالم آفریده شده و آمده است؛ ب. و البته هدف آنها از اعطاء این خیرات و شرور به عالم زمینی این نبوده است که در هدفهای عقل فعال؛ الف. یکی. مانعی ایجاد کرده و دیگری. معاندتی کرده باشند؛ ب. یکی. و یا معاونت و دیگری. یاری کرده باشند» (همان، ص ۱۸۵). سه. ۱. «زیرا آنچه سودمند است در جهت هدفهای عقل فعال از بین اموری که اجسام آسمانی به عالم ارض اعطا کرده اند بدین جهت نیست که؛ الف. اجسام سماوی

۲. چنانکه به تعبیر حکیم فردوسی در شاهنامه که حکمت نامه شاهان یعنی نجبگی و خبرگی و خردورزی تا خردمندی سیاسی بوده و خود متنی سراسر حکمت آموز سیاسی تاریخساز و تمدن ساز است:

|                             |                            |
|-----------------------------|----------------------------|
| خرد بهتر از هر چه ایزد بداد | ستایش خرد را به از راه داد |
| خرد رهنمای و خرد دلگشای     | خرد دست گیرد بهر دو سرای   |
| ازو شادمانی و زویت غمیست    | و زویت فرونی و زویت کمیست  |

به قصد معاونت به عقل فعال کرده باشند ب. و بالعکس اموری که زیان آور است در جهت هدفهای عقل فعال ازین جهت نیست که اجسام سماوی به قصد ضدیت با کار عقل فعال کرده باشند؛ ۲. الف. و لکن در اقتضای گوهر اجسام آسمانی این است که آنچه را طبیعت ماده می پذیرد و در سرشت اوست که بپذیرد اعطا کند. ب. بدون رعایت و التزام به اینکه در هدف عقل فعال سودمند باشد و یا زیان آور باشد؛ ۳. و بدین ترتیب رواست که؛ الف. پاره‌ای از آنچه از ناحیه اجسام سماوی حادث می گردد در هدف عقل فعال احیاناً مفید واقع شود ب. و یا پاره‌ای زیان آور» (همان، ص ۱۸۵). همگان سعادت خود را میخواهند. از عالم و عامی و از با سواد تا بیسواد. همه و همه. اما آیا سعادت خود را هم میدانند چیست؟ چکسی میتواند مدعی شود سعادت خود را بصورت حقیقی و یقینی واقعی میدانند؟ حتی شخصیت برجسته ای همانند ابن سینا که اتفاقاً رساله مستقل و مبسوطی در سعادت نگاشته است. اواخر عمر اعلام می کند: «نموت و لیس لنا الحاصل انه علمنا ما علم»؛ «مردیم و نفهمیدیم که فهمیدیم یا نفهمیدیم» (همان). حتی همچو ابن سینایی با این اعلام چگونه میتواند مدعی بوده که سعادت خود را میشناسد. اما اجمالاً و اجماعاً سعادت: خوشبختی میباشد. لزوماً خوشحالی ظاهری یا خوشوقتی گذرا نیست. شادی، شادمانی و کامیابی است. فرح (خورسندی، نشاط و روحبخشی)، سرور (سبکی و سبکبالی) و بهجت (برانگیختگی و بشاشت) میباشد. لذت حسی جسمانی و بدنی یا غریزی حیوانی و به اصطلاح شوخی و شنگی منحط نمی باشد. جامع آسایش جسمانی ظاهری بدنی و آرامش روحی و روحانی باطنی مدنی است. حاصل توسعه اقتصادی و تأمین (امنیت، سلامت و طول عمر و رفاه) آسایش بدنی، توأمان با تعادل فکری و سیاسی و ارتقای کارایی و کارآمدی؛ بهره وری و اثربخشی در جهت تعالی فرهنگی؛ معنوی و اخلاقی و تضمین آرامش مدنی و کرامت انسانی میباشد. حاصل تدابیر مدنی انسانی و انسانها با رعایت سنت های تکوینی، ارزش های فطرت عقلی و قلبی با کمک هوش ابزاری یا مدبره جزئی ابزارساز و غرایز میل و دفاعی بشری، در حدود کلی و با احکام تفصیلی تشریحی و بهره گیری از تجربه مدنی سایرین و خویشتن است.

\*۶. خیر و شر مدنی؛ عامل یا مانع پیشرفت مدنید. اول. ۱. یکی. «الف. خیر و ب. شر ارادی»<sup>۳</sup>. که همان؛ الف. زیبا و ب. زشت‌اند صرفاً ناشی از انسان است» (همان). دیگری. الف. «خیر ارادی از انسان صادر می‌شود و ب. ناشی از یک منشأ است» (همان). دوم. ۱. «توضیح اینکه قوای نفس آدمی بر پنج نوع است: یک. ناطقه نظری، دو. ناطقه عملی، سه. نزوعیه، چهار. متخیله و پنج. حساسه» (همان). ۲. الف. «و آن سعادت‌ی که انسان تعقل کرده بدان آگاهی دارد صرفاً ناشی از قوه ناطقه نظری است؛ ب. و مستند به هیچ یک از قوای دیگر نیست» (همان). سوم. ۱. یکی. «بدین بیان که آن‌گاه که آدمی؛ الف. مبادی [عقلی اولی یا اولی عقلی] و ب. معارف اولیه [نقلی] را که از ناحیه عقل فعال بدو اعطا شده است؛ یک. به کار بندد و دو. به درستی بشناسد، سه. و به واسطه قوه نزوعیه شیفته [گرایش‌مند] آن گردد چهار. و در آنچه باید عمل کند اندیشه کند یعنی در آنچه باید عمل کند تا به وسیله قوه عملیه بدان نائل گردد اندیشه نماید، پنج. و سپس آنچه را که باید مورد عمل وی قرار گیرد و از آن تفکر و اندیشه اندر یافته است پنج. و به وسیله آلات و ابزار مُعَدَّه‌ای [زمینه ساز] برای عمل یعنی قوه (ص ۱۸۵) نزوعیه عمل کند و دیگری. الف. از طرفی قوه متخیله [از طریق حدود معارف، فقه و اخلاق و حیانی] و ب. حساسه [آگاهی‌های عینی] او؛ الف. ۱. درین راه مساعد باشند و ب. منقاد قوه ناطقه عملیه؛ و ۲. هر دو در تحریک آدمی به سوی آن افعالی [فاضلی کارآمد] که موجب نیل به سعادت است او را یاری نمایند ج. در این وقت آنچه از آدمی آید همه خیر است دو. و بنابراین خیر ارادی تنها از این وجه آید» (همان، ص ۱۸۶). دو. و اما شر ارادی از آن راهی که هم‌اکنون گویم حاصل می‌شود؛ و آن به این ترتیب است که؛ اول. الف. قوه متخیله [بینش حدود چیستی شناسی یقینی دینی مدنی] و ب. حساسه [آگاهی و دانش چگونگی شناسی واقعی سیاسی] هیچکدام سعادت را در نمی‌یابند و ج. قوه ناطقه هم‌چنین نیست که در هر حال سعادت را؛ یکی. ۱. در یابد و ۲. بدان آگاهی حاصل نماید، دیگری. و بلکه آن‌گاه سعادت را در می‌یابد که به سوی آن توجه کرده حرکت نماید؛ دوم. الف. و بسیاری از چیزها هست که ممکن است آدمی خیال کند که هدف و غایت زندگی وصول به آنها است؛ مانند امور؛ یک. لذت‌آور و دو. سودبخش [منفعت و ثروت] و سه. کرامت و چهار. نظیر آنها [قدرت و بویژه سلطه بمثابه غایت نه ابزار]؛ ب. و اگر آدمی در تکمیل نفس ناطقه کندی ورزد؛ یکی. ناطقه نظری نمی‌تواند به

۳. همان فرصت و تهدیدند. خیر مطلق: سعادتست. شر مطلق: شقاوت می‌باشد. خیر نسبی: عامل و یا مرحله سیر به سعادتست. شر نسبی: مانع خیر و سعادت و یا عامل مخل و مخرب آن بوده و عامل و مراحل سیر به شقاوت می‌باشد.



سعادت؛ ۱. راه یابد و ۲. آگاهی حاصل نماید تا دیگری. الف. به دنبال آن رود و ب. به سوی آن حرکت کند و ج. در نتیجه امر دیگری را غایت و هدف و بالاخره سعادت زندگی خود قرار می‌دهد به جز آنچه سعادت است مانند امور؛ یک. سودمند یا لذت بخش یا دو. غلبه و چیرگی بر مردم و سه. یا به دست آوردن کرامت و به وسیله قوت نزوعیه به دنبال آن می‌رود و در جهت رسیدن بدان می‌اندیشد و آنرا؛ اول. الف. هدف نهائی قوه ناطقه عملیه خود می‌داند؛ و ب. بالاخره قوه نزوعیه خود را در جهت انجام اعمالی که بدان منتهی می‌شود به کار می‌گیرد و دوم. قوت متخیله [بینش و بینایی ظنی و تفلسفی تکساحتی] و سوم. حساسه [دانش و آگاهی مدنی] وی در این جهت؛ یکی. مساعد و دیگری. منقاد وی می‌گردد و در نتیجه آنچه از این راه پدید آید همه شر بود» (همان). سه. «و همین‌طور است آن‌گاه که آدمی؛ الف. سعادت را به درستی شناخته باشد لکن ب. ۱. آنرا غایت و هدف زندگی خود قرار ندهد؛ ۲. و به سوی آن اشتیاقی حاصل نکند؛ ب. و یا شوق وی بدان سوی سست باشد؛ ج. و در نتیجه غایت و هدف زندگی خود را چیزی قرار می‌دهد [تنازع توهمی سوفیسم سیاسی] که سعادت حقیقی [یقینی واقعی] نیست و قوت‌های دیگر خود را در جهت رسیدن به (ص ۱۸۶) آن به کار می‌دارد؛ درین صورت نیز آنچه حاصل می‌شود جز شر چیزی دیگر نیست» (همان، ص ۱۸۷). چهار. «و چون؛ الف. هدف نهائی از وجود انسان رسیدن به سعادت [بهزیست مدنی] است و ب. یک. کمال [رسایی و سازواری ذاتی و دونزادی و کارامدی؛ بهره روی و اثربخشی] نهائی که باقی می‌ماند، دو. و به ممکنات قابل و پذیرنده اعطا می‌شود همین است؛ سه. پس باید درین باب یعنی در باب وجوهی [راهبردهای راهبری] که ممکن است آدمی به وسیله آنها به سوی آن سعادت برود سخن بگوئیم» (همان). این فرای استعداد فطری؛ عقلی و قلبی، نیازمند آموزش نظری و پرورش عملی کارآمد جمعی و اجتماعی مدنی و تدبیر و تلاش کارای شخصی و فردی مدنی می‌باشد. پنج. ۱. «و این امر یعنی وصول آن به سعادت، آن‌گاه ممکن خواهد بود که از ناحیه عقل فعال؛ الف. معقولات [درک فطری عقلی برهانی و قلبی شهودی] و ب. معارف اولیه [رویکرد دینی مدنی توحیدی] به آدمی اعطاء شده باشد؛ ۲. و چنین نیست که هر انسانی فطره مُعدِّ [مستعد، آماده] پذیرفتن؛ الف. معقولات و ب. معارف اولیه باشد. شش. «زیرا افراد انسانی؛ ۱. بالطبع دارای قوت‌های متفاضله‌اند و ۳. مفطور بر استعدادات مختلف‌اند [متنوع] و یک. طبع پاره‌ای از آنان هیچ نوع معقولی را نپذیرد و دو. پاره‌ای دیگر قوت پذیرائی معقولات را دارند و می‌پذیرند لکن در جهت دیگری به کار می‌برند مانند دیوانگان؛ و دسته سومی هستند

که؛ الف. صاحب فطرت سلیم انسانید و ب. تنها اینان هستند که می‌توانند به سعادت نهائی نائل آیند» (همان، ص ۱۸۷). آنجا که خداوند تعالی در گفتمان قرآنی می‌فرماید: «اکثرهم لا یعقلون» (عنکبوت/۲۹؛ ۶۳ و حجرات/۴۹؛ ۴)؛ «اکثریت تعقل نمی‌کنند» نه این که عقل ندارند. بلکه آنرا بکار نبرده و فعلیت نبخشیده و فعال نساخته‌اند. حتی اکثریت آگاهی‌ها یا حسی بوده یا خیالی‌اند. عقلی و برهانی نی‌باشند. معلومات تعقلی انسان و نیز انسان‌های معقول‌کمند. در حد بالا، نادرند. مراد خرد راهنماس مدنیست. ولو از حیث هوش ابزاری حتی نابغه شخصی باشد. خیر: عامل سیر و نیل به سعادت است. سعادت: خیر مطلق، مطلوب و نهایی می‌باشد. شر: مانع و محل سعادت و عامل سقوط و گرفتاری به شقاوت است.

\*۷. فطرت‌های عقلی برهانی و قلبی شهودی انسانی مدنی: ۱. «مردمی که دارای فطرت سالمند [و متعارف و معمولی‌اند ولو سواد نداشته باشند. ولی عقب مانده ذهنی و یا روان‌پریش نباشند] همه صاحب یک فطرت مشترکی هستند که به وسیله آن اساساً معارف و معقولات نخستین را پذیرا می‌شوند و این فطرت مشترک میان همه است؛ و همه آنان به وسیله آن فطرت مشترک سلیم به سوی کارهای مشترک در حرکت‌اند. این است اساس کار سعادت همگانی و وجه مشترک بین مردم سلیم‌الطبع» (همان). ۲. «ازین مرتبت و وجه مشترک که بگذریم در سطح دیگر معارف و معلومات مردم متفاوت و مختلف‌اند؛ و همین امر ایجاب می‌کند که هر فردی را فطرتی ویژه خود باشد به جز فطرت ویژه آن دیگر؛ و از همین روست که دیده می‌شود فردی معد [مستعد و آماده] پذیرش معارف و معقولاتی دیگر است ویژه خود که مشترک بین وی و دیگران (ص ۱۸۷) نمی‌باشد و به وسیله آن به سوی معرفت به علم و یا علوم دیگری کشش پیدا می‌کند و بدان نائل می‌آید و فرد دیگر نیز معد قبول معقولاتی دیگر است وابسته به علم دیگر که دیگری در آن قسم از معارف با وی شریک نیست؛ و باز ممکن است فردی از افراد معد قبول معقولات بسیاری بود، از هر نوعی پاره‌ای؛ و ممکن است فردی معد قبول همه معقولات بایسته یک جنس از علوم باشد» (همان، ص ۱۸۸). ۳. «و همین‌طور در قوت‌هایی که به واسطه آن، اموری که حتی از یک جنس‌اند؛ اندر یافته استنباط می‌تمایند، مختلف [متفاوت؛ متنوع و متفاضل] و گوناگون و متفاضلند [سلسله مراتبی کمتر یا بیشتر]؛ و ممکن است که دو نفر از افراد انسانی باشند که از ناحیه عقل فعال استعداد درک یک نوع و یک جنس از معارف و معقولات به آن دو اعطا شده باشد و وجود هر دو صالح برای دریافت یک صنف از علوم باشد؛ و مع‌ذلک طبع وجودی یکی از آن دو بدینسان آفریده شده باشد که همه آنچه مربوط بدان فن یا

علم است اندر یافته تعقل کند و فردی دیگر مسائلی کمتر از آن دگر؛ و همین طور گاه بود که دو تن از افراد انسانی از لحاظ استعداد وجودی در استنباط مسائل مربوط به یک نوع از علم مساوی باشند. معذک یکی زودتر استنباط کند و یکی دیرتر و یا اینکه یکی از آن دو در استنباط مسائل اساسی و افضل آن فن و علم، دراک تر باشد و زودتر اندریابد؛ و یکی مسائل فرودتر آن علم را؛ و گاه باشد که دو تن از افراد انسانی هم در قدرت بر استنباط علم خاص مساوی و برابر باشند و هم در سرعت استنباط یکسان باشند؛ لکن یکی از آن دو قدرت بر راهنمایی و تعلیم مستنبطات خود را هم داشته باشد و آن دگر نداشته باشد» (همان). ۴. «و همین طور است احوال افراد انسانی در قدرت بر انجام کارهای بدنی که مختلف و متفاضلند» (همان). ۵. «و باید تذکر داد که فطرت‌های طبیعی انسانها که در وجود مطبوع بر آن شده‌اند هیچ کس را مجبور و وادار به انجام فلان کار نخواهد کرد؛ و این فطرتها برای این در نهاد انسانها آفریده شده است که مثلاً فلان فعلی که معد برای انجام آن شده‌اند برای آنها سهل تر و آسانتر باشد؛ و بدین منظور است که هرگاه فردی از افراد به حال خود گذارده شود و عوامل خارجی دیگر وی را به سوی اضرار آن کار وادار نکند خود به خود به سوی انجام همان کاری که معد برای آنست کشش پیدا می‌کند و اگر یک عامل و محرک خارجی دیگر وی را به سوی ضد آن کار تحریض کند، قهراً به سوی آن ضد گروش یابد و آنرا انجام دهد؛ ولکن با سختی و دشواری و اضطراب. نهایت هر گاه به همان کارهای ضد فطرت اعتیادی پیدا کرد، انجام آنها بر وی آسان خواهد شد؛ و گاه باشد که تغییر دادن و دگرگون کردن افراد انسانی از مقتضیات (ص ۱۸۸) فطرت‌های آنها، آن فطرت‌هایی که وجود آنان مطبوع بر آن شده است سخت دشوار می‌باشد و چه بسا در بسیاری از آنان محال خواهد بود؛ مانند کسانی که از آغاز تولد مرضی بر آنها عارض شده باشد و به صورت امری مزمن طبیعی در ذهن آنها رسوخ کرده باشد؛ و همه این فطرتها با همه حالاتی که بر آن حالات آفریده شده‌اند محتاج به ریاضت و تمرین و تقویت‌اند به وسیله اراده تا به وسیله ممارست بر کارهایی که معد انجام آنها می‌باشند آموخته گردند؛ و این امر تا آن اندازه باید انجام شود که این فطرتها نسبت به انجام مقتضیات خود، به کمال نهائی و یا نزدیک بدان برسند» (همان). ۶. «و چه بسا باشد که فطرت شایان ولایقی دریک قسمت از فنون همچنان مهمل گذارده شود و در جهت تمرین و آموختگی آن کاری انجام نشود و به وسیله اموری که معد آن بود تربیت نشود؛ و مدت زمانی برین وضع بگذرد در نتیجه باطل و تباه گردد و استعداد نهفته تباه شود؛ و

گاه بود که آن قوت تمرین داده شود لکن در جهت اموری پست یعنی از مسائل و اموری که معد و مستعد آنست در راه تربیت و تمرین آن از نوع نامناسب آن برگزیده شود؛ قهراً در این حال آن استعداد از توجه و عادت به افعال برتر و عالی به سوی کارهای فرود از آن نوع فن، گرایش می‌یابد و بدان عادت می‌کند» (همان، ص ۱۸۹). ۷. «به طور کلی مردم طبیعه از لحاظ مراتب فنون، گوناگونند بر حسب تفاضل و گوناگونی انواع و اجناس صنایع و علوم که طبیعتاً معد [مستعد و آماده] برای گرایش بدانها می‌باشند؛ ازین که بگذریم هر دسته از مردم که طبیعتاً معد برای قسمتی از آن نوع از علومند باز بر حسب تفاضل و اختلاف اجزاء همان نوع از علم نیز مختلف‌اند و مثلاً آن گروهی که معد فراگیری و انجام قسمت پست نوع خاصی از علومند به جز آن گروهی هستند که معد برای قسمت عالی و برتر آند» (همان). ۸. «از این مرحله که بگذریم در مراحل بعد، یعنی در انواع و اصناف هر علمی و فنی نیز وضع بدین منوال است که استعدادها و فطرت‌های افراد هر گروه باز نسبت به فن و علمی که مستعد آنست متفاضل و گوناگون است یعنی بعضی در آن قسمت صاحب استعداد کاملند، در قسمت عالی آن یا پست آن؛ و بعضی استعدادشان ناقص است» (همان). ۹. «باز ازین مرحله گذشته آنان که در استعداد برای تبحر و انجام کاری متساویند در (ص ۱۸۹) مرتبت تمرین و آموختگی در اثر اختلاف در تربیت و تمرین و تعلم متفاضل و مختلف می‌شوند و از این مرتبت که بگذریم کسانی هم که از لحاظ تربیت و آموختگی متساویند و تحت یک شرایط، تربیت و آموخته شده باشند باز هم در دریافت متفاضلند و گوناگون. و آنکه در فنی از فنون و علمی از علوم قدرت استنباط زیادتری دارد بر آن کسی که در آن قسمت استعداد و قدرت استنباط امور زیادتری را دارد بر آن کس که قدرت استنباط امور کمتری را دارد ریاست خواهد داشت» (همان، ص ۱۹۰). ۱۰. «اینان نیز بر حسب اختلاف قوت‌هایی که خود از راه آموزندگی حاصل کرده‌اند و در جهت ارشاد و تعلیمات درست و یا بد و نادرست مختلف‌اند، در فن خود از لحاظ مقام متفاضلند؛ و مثلاً کسی که قدرت بر تعلیم خوب و ارشاد درست دارد بر آن کس که در استنباط ناقص است و توانائی این کار را ندارد ریاست دارد؛ و ارباب طبایع ناقصه هر گاه در فنی که مستعد برای آن می‌باشند تعلم نمایند و آموخته شوند بر کسانی که صاحب طبایع عالی می‌باشند و لکن تربیت و آموختگی در آن حاصل نکرده‌اند ریاست دارند؛ و نیز کسانی که در مسائل خوب و عالی فن خود آموختگی دارند بر کسانی که بر مسائل بد و فرود آن فن تعلم و آموختگی یافته‌اند ریاست دارند. بنابراین کسی که از لحاظ استعداد فطری در

فنی در مرتبت عالی باشد و در همه مسائلی که بالطبع استعداد آنها را دارد آموختگی داشته باشد تنها بر کسی که دارای استعداد کافی در آن نباشد ریاست ندارد و بلکه هم بر آن ریاست دارد و هم بر کسی که در آن فن دارای استعداد طبیعی کافی باشد، ولکن آموختگی و تعلیم نداشته باشد و یا اگر آموختگی دارد ناچیز باشد نیز ریاست خواهد داشت» (همان). ۱۱. «و چون هدف از آفرینش وجود انسان این است که به سعادت نهائی برسد به ناچار در راه رسیدن به آن، نخست باید معنی سعادت را بشناسد و آنرا غایت کار و نصب‌العین خود قرار دهد و سپس باید اعمالی که لازم است انجام دهد تا به وسیله آنها به سعادت برسد، به خوبی باز شناسد و به دنبال آن انجام دهد؛ و بیان شد که مردم در فطرت‌های شخصی خود گوناگونند؛ بنابراین هیچ انسانی فطرتاً نمی‌تواند از پیش خود سعادت را بشناسد و هم نمی‌تواند از پیش خود آنچه را که بایسته عمل (ص ۱۹۰) است مورد عمل قرار دهد؛ و بلکه در هر دو مورد نیاز به مرشد و راهنما دارد» (همان، ص ۱۹۱). ۱۲. «نهایت پاره‌ای از مردم نیاز به راهنمایی کمتری دارند و پاره‌ای زیادتر هم نیز چنین نیست که هر گاه افراد انسانی بدین دو امر راهنمایی شدند خودبه‌خود و بالضروره بدون باعث و محرکی اقدام به انجام آن کنند و در حقیقت اغلب مردم درین وضع‌اند؛ و ازین جهت است که محتاج به مرشد و راهنمایی می‌باشند که هم به درستی سعادت و مقدمات عملی آنها را بشناساند و هم محرک و باعث بر عمل بدانها نیز باشد؛ و در هر انسانی نیروی ارشاد غیر نمی‌باشد؛ و نیز در هر انسانی این نیرو نیست که بتواند مردم را بر انجام اعمال لازم وادار کند. بنابراین کسی که دارای آن چنان نیروئی که بتواند مردم را بر انجام کارهای لازم وادار کند نباشد و نتواند دیگران را در کارهای سعادت‌آمیز به کار گیرد، و صرفاً و برای همیشه بتواند آنچه را بدو نموده شده است و بدانها ارشاد شده است عمل نماید این چنین کس نه در همه امور و به طور مطلق می‌تواند رئیس باشد و نه در هیچ امری از امور. و بلکه اینگونه افراد همواره و در همه امور باید مرؤوس باشند و در تحت ریاست دیگر کار کنند» (همان). ۱۳. «و اما افرادی که توانائی ارشاد را دارند و بتوانند آموختگان خود را به کارهای لازم وادار کنند و در آن قسمت به کار گیرند، در همان قسمت بر افرادی که این توانائی را ندارند ریاست فائقه دارند؛ یعنی بر افرادی که نه توانایی ارشاد دارند و نه توانائی تحریک بر اعمال و فقط می‌توانند کارها و اعمالی که بدان رهبری و ارشاد شده‌اند بخوبی انجام دهند لکن هرگاه همین گونه افراد بتوانند افراد دیگر را بر انجام کارهایی که می‌دانند و عمل می‌کنند آماده کرده، وادار به انجام آن نمایند و در آن

قسمت به کار گیرند، اینان هم رئیس خواهند بود، نسبت به افرادی و هم مرؤوس نسبت به افرادی دیگر. بنابراین رؤسا بر دو نوعند: ۱. رؤسای درجه اول. ۲. رؤسای درجه دوم و یا ۱. رئیس اول و ۲. رئیس دوم» [امام و خلیفه رسول و تابع] (همان). رئیس اول: رسول صاحب شریعت و شریعتگذار و کتابدار و مکتبدار موسس و نبی شریعتمدار است. رئیس دوم: امام و خلیفه رسول و سنت دار و ملک تابع یا ملک سنت می باشد. ۱۴. «رئیس دوم آن گونه رئیسی است که انسان دیگری براو ریاست دارد و او نیز بر انسان دیگری ریاست دارد. و گاه بود که هر دو گونه ریاست در یک امر تحقق یابد مانند زراعت، بازرگانی و پزشکی. و گاه بود که نسبت به همه حرفه‌ها و اعمال مردمی باشد» (همان، ص ۱۹۱). رئیس: از رأس بمعنای سر است. مراد رهبری بمثابه مدیریت اعلی تا مدیریت های عالی، میانین و حتی پایین تا جزء، میدانی و مباشر می باشد.

\* ۸. رئیس نخست؛ راهبری و مؤسس نظام دینی مدنی: ۱. «بنابراین رئیس نخست علی‌الاطلاق آنچنان کسی است که به طور مطلق نیازمند به رئیسی دیگر نیست که بر او ریاست کند نه در کلیات و نه در جزویات نه در هیچ امری از امور؛ و بلکه بدان پایه‌ای باشد که همه علوم و معارف بالفعل او را حاصل شده باشد؛ و در هیچ امری نیازمند به کسی دیگر که او را رهبری و هدایت کند نباشد؛ و او را هم نیروی ادراک امور و وقایع تدریجی الوقوع باشد که هرآنچه متدرجاً و در طول زمان پیش آید دریابد و احکام آنها را بداند و هم نیروی ارشاد کامل داشته باشد که دیگران را در جهت آنچه می‌داند از اعمال و کارهای خوب هدایت و رهنمائی نماید؛ و نیز نیروئی قوی و کامل داشته باشد که به وسیله آن وظایف هر کس را به درستی معین کرده و هر کس را به کاری که باید انجام دهد و معد برای آن می‌باشد رهبری کند و بدان امر بگمارد؛ و نیز صاحب نیروئی بود که به وسیله آن حدود وظایف و کارهای افراد را معین کرده و آنانرا به سوی نیل به سعادت سوق دهد» (همان). ۲. «این قوا و احوال صرفاً در ارباب طبایع عالیه یافت می‌شود، در آن هنگام که نفس وی به عقل فعال پیوسته شود و فیوضات لازم را بلاواسطه برگیرد. و آن هنگام نفس وی به عقل فعال می‌پیوندد که نخست او را عقل منفعل [حتی بالقوه] حاصل آید و سپس به مرتبت عقل مستفاد [آماده استفاده از عقل فعال] رسد؛ و در این هنگام [وصول به عقل مستفاد] است که همچنانکه در کتاب نفس یادآور شدیم به عقل فعال می‌پیوندد» (همان). ۳. «این چنین انسانی در حقیقت و به نزد قدما پادشاه نامیده می‌شود و این همان انسانی است که باید گفت مورد وحی الهی واقع شده‌است.

زیرا آن هنگام به انسان وحی می‌رسد که بدین مرتبت از کمال نائل شده باشد یعنی به مرتبه‌ای که بین وی و عقل فعال واسطه‌ای نمانده باشد. زیرا که عقل منفعل شبیه ماده و موضوع عقل مستفاد می‌باشد و عقل مستفاد شبیه ماده و موضوع عقل فعال است؛ و بنابراین در هنگام پیوستگی کامل، از ناحیه عقل فعال بر عقل منفعل قوتی افزوده می‌شود؛ آن قوتی که به وسیله آن امکان خواهد یافت که حدود اشیاء و کارها را بداند و آنها را به سوی هدفی که سعادت باشد رهنمائی کند و سوق دهد» (همان). ۴. «این گونه افاضت که از سوی عقل فعال به عقل منفعل می‌رسد به میانگین عقل مستفاد، همان وحی خدائی بود؛ و چون عقل فعال خود فائض از سبب اول است بدین جهت می‌توان گفت که وحی‌کننده در حقیقت سبب اول خواهد بود به میانگین عقل فعال؛ و بنابراین ریاست فائده اینگونه انسانها ریاست نخست خواهد بود و سایر ریاستهای انسانی سپس او و ناشی از او می‌باشد و این امر خود روشن است» (همان، ص ۱۹۲).

\*۹. مدینه فاضلی؛ فرزادنگی و فرهیختگی: فلسفی و حکمی مدنی؛ دانایی حقیقی، بینایی (بینش، بصیرت و معرفت) یقینی (نه ظنی یا توهمی) و آگاهی واقعی اجتماعی و سیاسی است. از چند و چندین در صد صد حاقلی یا چندین ده در صد میانین تا صد در صد یعنی کامل نبوی و علوی تا مهدویست. چه ریاست، حاکمیت، دولت و حکومت و یا نظام مدنی و حتی قدرت و اقتدار قانونی، مردمی و موثر بوده، چه جامعه و چه سیاست باشد. چه کارامدی؛ بهره‌وری و اثربخشی سیاسی و پیشرفت ملی و فراملی و سرانجام سعادت مدنی باشد. حتی فراگیر کشور نیز است. ۱. «و مردمی که از ناحیه اینگونه ریاستها اداره می‌شوند مردمی فاضل و نیکو و خوشبخت می‌باشند؛ و هر گاه ملتی و امتی بدین سان باشند، امت و ملت فاضله آنها هستند و هرگاه اینگونه مردم در یک مسکن و مأوی گرد آیند آن مسکنی را که اینگونه مردم در آن گرد آمده‌اند و زندگی می‌نمایند مدینه فاضله نامند؛ و در صورتیکه در یک مسکن مجتمع نباشند و بلکه در مناطق و مساکن زیادی پراکنده باشند که مردمش تحت ریاستهایی جز اینگونه ریاستها زندگی نمایند اینگونه مردم در اینگونه ملت‌ها غریب می‌باشند؛ این تفرق و پراکندگی، یا بدان سبب است که هنوز پیش‌آمدی نکرده است که خود شهری را تصرف کرده در آن گرد آیند و زندگی نمایند و یا از این جهت است که به واسطه آفات و وقایعی ناگزیر شده‌اند از ترس قحط و امراض و یا دشمنان، دار و دیار و شهر خود را رها نمایند و ناچار بپراکنند» (همان). ۲. «و هرگاه چنین اتفاق افتد که در عصری از اعصار پادشاهان متعددی با اوصاف مذکور یافت شوند، حال همه در یک مدینه باشند و یا در یک ملت و یا

در بین چند ملت، همه این پادشاهان در حکم یک پادشاه‌اند؛ زیرا راه و روش و همت و خواست و هدف همه یکی است و هر گاه به طور پی‌درپی در زمانهای متوالی ظاهر شوند نیز نفوس آنان در حکم یک نفس است و دومی از روش نخستین پیروی کند و آینده بر روش گذشته خواهد بود و همانطور که هر یک از آنها را رسد که شریعت و قوانینی که خود قرار داده است در زمانی که مصلحت می‌داند و اصلح از آن را می‌یابد تغییر داده سنتی دیگر جایگزین آن کند؛ همانطور هم پادشاه آینده که جانشین گذشته می‌شود می‌تواند آنچه را گذشته شروع کرده و قرار داده است تغییر دهد، زیرا خود پادشاه گذشته اگر در وضع موجود می‌بود اقدام به دگرگونی می‌نمود» (همان). ۳. «و هرگاه عصری بیاید که چنین انسانی یافت نشود باید همان سنت‌ها و قوانین و شرایعی که آن‌گونه افراد مقرر داشته‌اند مورد عمل واقع شود یعنی همان شرایع تدوین و حفاظت شود و نظام تدبیر مدینه بر وفق آنها قرار گیرد؛ و درین هنگام آن رئیسی که تدبیر و اداره مدینه مطابق موازین مکتوب و مأخوذ از پیشوایان قبلی به عهده اوست پادشاه سنت نامیده می‌شود» (همان). ۴. «پس هرگاه هر یک از مردم مدینه وظایف محوله را انجام دهند حال عمل کردن وی به موجب علمی باشد که از ناحیه خود بدان پیدا کرده است و یا رئیس او را رهبری (ص ۱۹۳) کرده و ادار بدان نموده باشد آن اعمال و کارها در نفس وی هیأت و ملکه پسندیده به وجود می‌آورد» (همان، ص ۱۹۴). ۵. «همانطور که مداومت بر کارهای پسندیده نویسنده‌گی موجب خواهد شد که نویسنده در صنعت نویسنده‌گی به مرتبتی نیکو برسد و ر آن صنعت ملکه پسندیده پیدا کند که عبارت از هیأت نفسانی است و باز هر اندازه بر این کارها و مقدمات پسندیده نویسنده‌گی مداومت نماید، صنعت نویسنده‌گی در وی نیرومندتر می‌شود و بدان هیأت و ملکه حاصله خوشنودتر و لذات او فزونتر می‌گردد و غبطت و رشک وی به واسطه حصول آن هیأت و ملکه برتر می‌گردد» (همان). ۶. «و همین طور است وضع کارها و اعمالی که معد وصول به سعادت است که مداومت بر آنها نفس ناطقه را که فطرتاً آماده وصول به سعادت و کمال بوده و مستعد احراز مقام فعلیت است نیرومند می‌کند و از مرتبت قوت به فعل می‌آورد. و تا آنجا کمال و فعلیت می‌یابد که مطلقاً از ماده بی‌نیاز می‌گردد و وجود مستقل و میرای از ماده پیدا می‌کند؛ و آن‌گاه است که با فساد و تباهی کالبد تباه نمی‌گردد بدان جهت که هم در وجود و هم در قوام ماهیت از ماده بی‌نیاز شده است؛ و سعادت نهائی در این هنگام برای وی حاصل می‌شود و مرتبت سعادت نهائی این مرتبت است» (همان). ۷. «و روشن گردید که سعادهای حاصله برای مردم



مدینه فاضله هم از لحاظ کمی و هم از لحاظ کیفی متفاوت است و این تفاوت و تفاضل یا از تفاوت و تفاضل کمالات حاصله است آن کمالاتی که مردم مدینه به واسطه انجام افعال مدنی به دست می‌آورند و بر حسب همین تفاوت‌ها و تفاضل‌ها لذات حاصله را برای مردم مدینه فاضله متفاوت و متفاوت می‌کند» (همان). ۸. «بنابراین هنگامیکه نفس ناطقه از کالبد مادی جدا شود و اعراض مادی جسمانی از آن برداشته شود یعنی اعراض و حالاتی که مخصوص اجسام است. در آن هنگام دیگر نه می‌توان عنوان تحرک بدان داد و نه عنوان سکون و بلکه در این موقع باید چیزهائی را بر آن حمل کرد و اطلاق نمود که شایسته امور غیرجسمانی است. و هر آنچه در نفس و ذهن آدمی آید از اوصاف و حالات اجسام و جسمانیات باید از مفارقه سلب گردد؛ و نشاید که موضوع این قبیل امور واقع شود؛ و البته اندر یافتن و تصور حال آن در این هنگام بسیار دشوار و خارج از عادت خواهد بود؛ همچنانکه تصور حالات همه جواهر غیرجسم و جسمانی نیز دشوار می‌باشد» (همان). مائیت، هویت و روح ملتها از پیوستن نفوس به هم فراهم آمده و اجتماع مدنی؛ قالب و جسد آنست. بسان جسم بشر که جسد و قالب روح و من و منیت او می‌باشد. در همین راستا است. ۹. «و قهراً دسته‌ای از مردم مدینه زندگی خود را بر گذار کرده می‌گذرانند و کالبدهای (ص ۱۹۴) آنان تباہ می‌گردد و نفوس آنها از قید ماده رهائی می‌یابد. درین گاه مردمی دیگر جای آنها را می‌گیرند و مدتی در مدینه زندگی کنند و بسان آنان کارهائی انجام دهند تا آن گاه که کالبدهای اینان نیز تباہ گردد و نفوس آنان نیز از قید ماده رهائی یابد. در این گاه یعنی هنگامیکه کالبدهای آنان تباہ گردید نفوس گروه دوم و... به مراتب گذشته‌گان پیوندد و نوعی از مجاورت روحانی یابند و نفوس هر دسته به نفوس دسته همانند خود در همان مراتب پیوندد و بالاخره نفوس اهل هر مرتبت به یکدیگر اتصال یابد و هر اندازه نفوس مفارقه همانند زیادتر شود و به همدیگر پیوند یابند لذت و خوشی حاصل برای هر یک فزون می‌گردد؛ و هر اندازه لاحقی به سابقی پیوندد لذات حاصله برای لاحق از برخورد با گذشتگان فزون می‌شود و همین‌طور لذات گذشتگان نیز در اثر پیوستن آیندگان فزون می‌گردد زیرا هر یک از نفوس مفارقه در هنگام ملاقات هم خود را تعقل می‌کنند و هم ذات همانند خود را؛ به طور مکرر و به تعداد نفوس و بدین ترتیب این گونه تعقلات فزون می‌گردد به واسطه فزون‌شدن اتصال آیندگان به گذشتگان. پس لذت و خوشی هر یک، در آینده زمان به طور بی‌نهایت فزون می‌شود. این است وضع و حال هر طایفه‌ای در هر یک از مراتب که قرار دارند؛ و سعادت نهائی حقیقی که هدف

غائی عقل فعال است همین است» (همان، ص ۱۹۵). ۱۰. «و هر گاه افعال مردم مدینه‌ای ناپسند بوده انسان را به سوی سعادت حقیقی سوق ندهد هیأت پست نفسانی برای مرتکب آنها حاصل می‌شود؛ چنانکه هرگاه نویسنده‌ای به امور ناپسند و نامناسب نویسنده‌گی ممارست کند، بدنویسنده‌گی را ایجاب می‌کند و همین‌طور در هر کاری و صنعتی اگر اموری که مورد ممارست صاحب آن واقع می‌شود از امور پست و نامناسب آن صنعت باشد ملکه و هیأت پست نفسانی در صاحب آن به وجود می‌آورد که موجب نامرغوب‌شدن آن هنر و حرفه می‌گردد، تا آنجا که موجب امراض نفسانی در صاحب آن می‌شود» (همان). ۱۱. «بنابراین لذت‌بردن این گونه مردمان مناسب با همان هیأت مکتسبه نفسانی آنهاست که به واسطه ارتکاب کارهای نامناسب و ناپسند به دست آورده‌اند» (همان). ۱۲. «همان‌طور که مبتلایان به امراض جسمانی مانند افرادی که گرفتار تب می‌شوند حس آنان فاسد شده به وسیله چیزهای تلخ لذت می‌برند و آنها را شیرین می‌شمارند؛ و برعکس از چیزهای شیرین رنج می‌برند و شیرین در ذائقه آنان تلخ نموده می‌شود» (همان). ۱۳. «همین‌طور است وضع آنانکه ابتلا به امراض روحانی پیدا کرده‌اند که در اثر (ص ۱۹۵) فساد قوه متخیله از حالات و هیأت مکتسبه پست لذت می‌برند؛ و در بین مریضان کسانی دیده می‌شود که حتی مرض خود را هم احساس نمی‌کنند و حتی پاره‌ای گمان می‌برند که تن درست‌اند» (همان، ص ۱۹۶). ۱۴. «کسانی که به امراض نفسانی مبتلا هستند گاه هست که نه تنها از بیمار بودن خود ناآگاهند بلکه گمان می‌برند که از همه سالم‌ترند و به گفتار رهنمایان واقعی نمی‌گذارند و به معلمان و مرشدان اعتنائی ندارند و لاجرم همچنان در مراتب پست هیولانی [اولیه] خود مانده به مراتب بالاتر و کمالات ممکن خود نمی‌گروند؛ و در مرتبت مادیت بمانند تا آن‌گاه که کالبد آنان فاسد و تباه می‌گردد و نفوس ابتدائی آنان نیز به دنبال آن تباه می‌شود» (همان).

\* ۱۰. مراتب ریاستهای مدنی و مردم: ۱. «مراتب مردم مدینه‌ها در ریاست و هم در خدمت بر حسب فطرت و استعداد آنان مختلف و متفاضل است؛ و همین‌طور بر حسب عادات و تربیت و آداب و آموختگی. رئیس نخست آن کسی است که همه این گروه‌های متفاوت و متفاضل را با ترتیب خاص نظام دهد و هر فردی را از هر گروهی در مرتبی که لایق آنست تربیت کرده به نظام آورد؛ حال در مرتبت خدمت لایق بدان یا در مرتبت ریاست لایق به آن» (همان). ۲. بنابراین «در سلسله مراتب، مراتبی وجود دارد که نزدیک به مرتبت رئیس اول است و هم مراتبی وجود دارد که کمی دور از مرتبت اوست و مراتبی وجود دارد

که خیلی با مرتبت رئیس اول فاصله دارد؛ و بدین صورت مراتب ریاسات منظم می‌باشد و بنابراین به طور متنازل از عالی‌ترین مرتبت متدرجاً فرودتر می‌شود تا آنجا که به مرتبت و مراتب خدمت تنزل یابد تا آن مرتبتی از مراتب خدمت که نه پائین‌تر از آن می‌تواند مرتبتی باشد و نه جنبه ریاست در آن وجود دارد» (همان).<sup>۳</sup> «بنابراین هنگامی که رئیس اول این مراتب را به نظام آورد و مشخص کرد هرگاه بخواهد در مورد امری دستور و اندرزی بدهد که مردم مدینه و یا گروهی از مردم مدینه بدان عمل نمایند و به سوی انجام آن وادار شوند باید به نزدیک‌ترین مراتب به خود دستور دهد و القا کند و سپس آنان به مرتبت نزدیک‌تر به خود دستور دهند و به همین ترتیب تا برسد به آن گروهی که برای آن خدمت تربیت شده‌اند. و درین صورت است که اجزاء مدینه با یکدیگر پیوسته و سازگارند و در مراتب معین مرتب‌اند بعضی مقدم و بعضی مؤخر؛ و نظام آنها مانند نظام موجودات طبیعی خواهد بود و مراتب آنها شبیه به مراتب موجودات طبیعی است، که از موجود نخستین شروع شده به ماده اولی و عناصر پایان می‌یابد و ارتباط و سازگاری آنها (ص ۱۹۶) درست مانند ارتباط و ائتلاف موجودات مختلف خواهد بود» (همان، ص ۱۹۷).<sup>۴</sup> «مدبران این گونه مدینه‌ها مانند سبب اول است که وجود سایر موجودات وابسته به او و ناشی از اوست و سپس به طور متنازل مراتب آنها متدرجاً فرود می‌آید تا آنجا که هر یک هم رئیس بود و هم مرؤس؛ و باز تا آنجا فرود می‌آید که به موجوداتی می‌رسد که صرفاً در مرتبت خدمت بوده و ریاستی در آن وجود ندارد و وجود آن به خاطر غیر است و آن ماده اولی و اسطقتسات است» (همان).

\* ۱۱. حصول سعادت مدنی در مدینه: ۱. «وصول به سعادت تنها از راه برطرف شدن شرور و بدیهای ارادی از بین ملت‌ها و مدینه‌ها حاصل نمی‌شود و بلکه باید همه بدیها اعم از ارادی و غیرارادی زدوده گردد و به جای آن خیرات برقرار گردد؛ هم خیرات ارادی و هم خیرات طبیعی» (همان).<sup>۲</sup> «کار سیاستمدار مدینه که پادشاه آن است، این است که نظام مدینه‌ها را بدان‌سان نماید که اجزاء و دسته‌ها و اعضاء مدینه‌ها با نظام خاصی به یکدیگر پیوسته گردند و آن چنان سازگاری و ترتیب بین آنها برقرار کند که همه جمعاً جهت زدودن بدیها و حصول خوبیها به یکدیگر کمک و معاونت نمایند؛ و باز در آنچه از سوی اجسام سماوی آید به نیکی بنگرد؛ آنچه خوب و نافع و سازگار است و در سعادت انسانها مؤثر است باقی بگذارد و بدان بیفزاید. و آنچه زیان‌آور است در جهت سودمند کردن آن کوشش کند، اگر ممکن باشد و اگر نه در از بین بردن آن کوشش کند و یا در تقلیل آن.<sup>۳</sup> «و بالجمله هدف وی از بین بردن هر دو نوع

شر و تحصیل هر دو نوع خیر باشد<sup>۴</sup>» (همان). د. «هر یک از مردم مدینه فاضله باید مبادی موجودات نخستین [خدا و سنن تکوینی] و مراتب آنها و سعادت و ریاست نخستین مدینه فاضله و مراتب آن ریاستها را بدانند. و در مرتبت بعد افعال و اعمالی که معین و محدود است و به وسیله آنها سعادت و خوشبختی به دست می‌آید بشناسند و تنها بدانستن آنها هم اکتفا نکنند و بلکه آنچه مربوط به عمل است مردم مدینه باید کلاً و جزواً همه را مورد عمل قرار دهند» (همان). ۴. «و باید دانست که مبادی موجودات و مراتب آنها و همچنین سعادت و خوشبختی و مراتب ریاست‌های مدینه‌های فاضله؛ یک‌گانه مورد تصور و یا تعقل انسانها واقع می‌شود و دو‌گانه مورد تخیل آنان واقع می‌شود» (همان). ۵. «معنی تصور آنها این است که گوهر و ذوات [ماهیت، بودشناسی] امور، آنطور که وجود دارند، در (ص ۱۹۷) ذهن آدمی مرتسم می‌گردد. و معنی تخیل آنها این است که خیالات آنها و مثال‌ات و اموری که نمودار اشیاء است در قوت خیال در آید. شبیه آنچه در اجسام و چیزهای قابل دید وجود دارد؛ مثلاً انسان را مورد لحاظ قرار می‌دهیم گاه ذات خارجی او را مشاهده می‌کنیم و گاه تمثال او را در آینه‌ها مشاهده می‌کنیم و گاه خیال وی را در آب مشاهده می‌کنیم و گاه خیال تمثال او را در آب و یا در سایر آینه‌ها و اجسام صیقله (صاف) مشاهده می‌نمائیم که دید ما نسبت به آن شبیه تصویری است که عقل از مبادی موجودات و سعادت‌ها و غیر آن دارد و هنگامی که او را در آب مشاهده می‌کنیم و یا تمثال او را مشاهده می‌نمائیم شبیه به تخیل می‌باشد زیرا دید ما نسبت به تمثال او در آب و یا در آینه عبارت از دیدن امری است که حاکی از آن انسان است و همچنین تخیل ما نسبت به او در حقیقت عبارت از تصور امری است که ازو حکایت دارد نه تصور ذات خارجی او» (همان، ص ۱۹۸). ۶. «بیشتر مردمان [عادی و عامی] قادر به تعقل [تعمق علمی] و تصور گوهر و ذوات امور نمی‌باشند<sup>۵</sup>؛ حال این ناتوانی امری فطری باشد و یا عادت آنها باشد. درباره

<sup>۴</sup>. سیاست، کارآمدی؛ بهره‌وری و اثربخشی سیاسی و کار دولت در نظام سیاسی و کارگزاری سیاسی: نخست شناسایی و احتساب فرصت‌ها و تهدیدات طبیعی و مدنی اعم از اقتصادی، سیاسی و فرهنگی داخلی و خارجی جاری و پیش‌بینی احتمالی آتی است. دوم، الف. حفظ، بهره‌بردار یو افزایش فرصت‌ها می‌باشد. ب. ۱. تبدیل تهدیدات به فرصت. بسان تبدیل تدید سیل ب تدبیر سدسازی به فرصت ه جلوگیری از تخریب و آسیب، هم ذخیره آب و سازندگی است. ۲. در غی راینصورت رفع، دفع و ریشه کنی آنست. بسان ریشه کنی فلج اطفال، مالاریا، وبا، طاعون و مانند اینها می باشد. ۳. در غیر اینصورت تقلیل تهدید و آثار آن و جبران خسارت بسان مقابله با زلزله، آتش سوزی، سرقت و همانند اینها و کاهش آنها به حداقل ممکن است. این تنها و تنها با ارتقای هر چه فراتر کارآمدی بهینه و بسامان ملی؛ دولتی، عمومی و خصوصی اقتصادی [توسعه کمی و کیفی سخت، نیمه سخت و نرم افزاری]، سیاسی و فرهنگی؛ معنوی و اخلاقی و به تناسب پیشرفت مدنی صورت میپذیرد.

<sup>۵</sup>. بنا به تعبیر خواجه نصیر:

چون کار به ذات میرسد حیرانیم  
سر رشته بدست و سر گردانیم

هستی همه را خود میدانیم  
کار ما چو کار پیرزن میماند

این دسته از افراد انسانی باید از راه القاء اشیائی که محاکمی و نماینده حقایق است، مبادی موجودات و مراتب آنها و همین طور عقل فعال و ریاست نخستین و بالاخره چگونگی همه این امور را در نیروی خیال آنان نمودار کرد» (همان). ۷. «و البته معانی و ذوات حقایق برشمرده شده قابل تبدیل و تغییر نمی باشد و ثابت است؛ و لکن محاکیات و اموری که می توانند نمودار و مجسم کننده آنها باشند در قوه خیال بسیارند و گوناگون. پاره‌ای نزدیک به اثلند و پاره‌ای دور همانطور که این امر در مبصرات هم صادق است» (همان). ۸. «زیرا آن خیالی که از آدمی در آب دیده می شود نزدیک تر به حقیقت انسان است از خیال تمثال او که باز هم در آب دیده می شود» (همان). ۹. «و از همین رو است که اینگونه حقایق را برای هر گروه و دسته به گونه‌ای می توان نمودار کرد و از راهی به جز آن راه و طریقی که ویژه گروهی دیگر است. و ازین روست که مردم امت‌ها و مدینه‌های فاضله در روشها و یافت‌های عقلی و خیالی خود مختلف‌اند و گرچه همه آنان به یک سعادت ایمان دارند. چه آنکه شخصیت هر ملتی عبارت از مجموعه ترسیمات ذهنی و یا خیالی آنهاست که در نفوس و عقول آنان متمکن گشته خودنمایی می کند» (همان). ۱۰. «و هرگاه فهم حقایق و امور عالم آنطور که واقعیت دارد بر گروه و ملتی دشوار باشد، بناچار باید جهت تفهیم و تعلیم آنان به راه‌های دیگری [غیر از طرق (ص ۱۹۸) استدلالات عقلی] متوسل گردید که همان طرق محاکات خیالی است؛ زیرا برای هر ملتی به آن طریقی که معهود و مناسب با آنهاست باید حقایق را نمود؛ آن طریقی که آشناتر بدان می باشند و ازین روست که ملتها در نوع معرفت مختلف‌اند.

---

مراد پیرزنی بوده که پشت چرخ نخریسی دستی قرار داشته و سر نخ در دست اوست اما چرخ نخریسی می چرخد. منظور این بود مثلا همه ما از عامی و عالم؛ ضرورت و حتی زیبایی امنیت، نظم و عدالت و امانت و ... را درک کرده و خواهان آنیم. اما آیا ماهیت آنها را میدانیم. چنانکه همگی سعادت خود را می خواهیم اما سعادت خود را هم میدانیم. همانگونه که همه سلامت خود را می خواهند. بویژه زمانی که بیمار شده و احساس بیماری یا درد داشته باشند. با خرد غریزی و بلکه فطرت عقلی و قلبی خود ضرورت مراجعه پزشک آنهم قوی و امین یعنی عالم و معتمد را درک کرده و با اختیار خود بدو مراجعت می نماییم. اما با عقل خدادادی خود، علت و دارو و درمان را نیز می یابیم. به تعبیر مولوی در مثنوی معنوی:

عقل رنجور آردش پیش طیب      لیک در دوا دادن نباشد او مجیب

عقل برای مراجعه به طیب است. جوابگوی درمان و دوا نمی باشد. آنجا علم طیب حجت بوده و حجیت و اعتبار دارد. با درک و دریافت همین عقل. باز به عبیر مولوی در مثنوی معنی:

حس دنیا نردیان این جهان      حس دینی نردبان آسمان  
صحت این حس بجوید از طیب      صحت آن حس بجوید از حبیب

پزشک، طیب بدن و سلامت بدنی است. نبی و امام و ریاست مدنی: طیب مدنی و سعادت مدنی می باشد. علم و فن طب: علم و فن سلامت جسمانی بدنی است. علم و فن مدنی: اجتماعی و سیاسی؛ علم و فن سلامت و سعادت مدنی است. کما اینکه دولت یزن طیب مدن و سلامت و سعادت آنست. البته علم سیاسی و سیاستمداری حقیقی و یقینی واقعی: معمار و مهندس یعنی نهادساز و نظامساز مدنی، راهبری و مدیریت مدنی و آسیب شناسی و آسیبزدایی مدنی هر سه شئون علمی و عملی و نیز عملی و عینی را دارند.

ممکن است اموری به نزد ملتی معهود و شناخته باشد و به نزد ملتی دیگر ناشناخته؛ و سعادتی که اغلب مردم به آن ایمان و اعتقاد دارند همان سعادتی است که خود از طرق تخیلی و خیالات برای خود مجسم کرده‌اند نه از راه تعقل و تصورات عقلی و همین‌طور است وضع مبادی موجودات و اصولی که باید مورد قبول جامعه باشد و افراد انسانی بدانها اقتدار نمایند و بزرگ شمارند و بدانها احترام کنند که اکثر مردم از راه تخیل و مجسم کردن در قوت خیال خود پذیرفته و می‌پذیرند نه از راه تعقل دریافت عقلانی و تنها حکیمان و دانایانند که ایمانشان به سعادت و مبادی و اصول از راه و دریافت عقلانی و تصورات عقلی است؛ و البته همان کسانی هم که اینگونه حقایق را وجود تخیلی داده در خیال خود در می‌آورند و متخیلات خود را پذیرفته مورد اکرام و احترام قرار می‌دهند بدان صورت که قادر بر ادراک آن می‌باشند به حقیقت مؤمن‌اند و البته اموری که محاکمی و نمودار این مبادی و اصول است یکنواخت نمی‌باشد و بلکه متفاوت و متفاضل است؛ پاره‌ای از آنها در ایجاد تخیل استوارتر و کاملتر است و پاره‌ای ناقص‌تر؛ پاره‌ای مقرون به حقیقت است و پاره‌ای دور و دورتر؛ موارد تردید و عناد در پاره‌ای از آنها دشوار و یا کم و نهان است و در پاره‌ای آشکار و زیاد است؛ و یا به آسانی می‌توان مورد تردید و نقض قرار داد؛ و یا باطل کرد؛ و به هر حال اموری که سبب ایجاد علم تخیلی آنان به اصول و مبادی می‌شود اموری گوناگون می‌باشد. و هر یک از این امور مختلف مناسب با امری خاص از متخیلات است به این بیان که مثلاً پاره‌ای از این محاکمات محاکمی از امری است و پاره‌ای محاکمی از فلان امر و اموری دیگر محاکمی از چیز دیگر» (همان، ص ۱۹۹). ۱۱. «و همین‌طور ممکن است امور مختلفی باشد که همه آنها در محاکمات از حقایق مساوی و برابر باشد و مثلاً با اختلافی که دارند همه محاکمی از مبادی موجودات و سعادت و مراتب آن باشند. هر گاه اینگونه مسائل و امور مختلفه همه در خوبی محاکمات، یا در قلت موارد نقض و عناد، یا در خفاء موارد نقض و عناد، برابر باشند (ص ۱۹۹) همه آنها و یا هرچه از آنها پیش آید باید درین راه به کار بسته شوند. و هرگاه در افاده مقصود متفاوت و متفاضل باشن قهراً باید از آن قسمت استفاده کرد که در تجسم حقایق کاملتر باشد؛ و موارد نقض و تردید در آنها یا اصلاً نباشد و یا کم باشد و یا نهان باشد؛ و در مرتبت بعد آنچه نزدیکتر به حقایق است و آنچه از محاکمات ازین قبیل نباشد باید بدور انداخته شود» (همان، ص ۲۰۰).

## \* ۱۲. مراتب و گوناگونی مدن، نظام ها، دولت ها و سیاستهای مدنی: ۱. «مدینه‌هائی که ضد و در برابر مدینه فاضله‌اند عبارتند از: الف. مدینه جاهله، ب. مدینه فاسقه و ج. مدینه ضاله<sup>۶</sup> و بالاخره د. گروه‌های

<sup>۶</sup> در گفتمان علم، فلسفه و حکمت و دانش مدنی و سیاسی قرآنی و اسلامی متفکرین بنام اسلامی از فارابی تا امام خمینی و علامه جعفری: اول. فاضله یا فاضلی: فلسفی و فرزاندگی، مراد فاضلی سیاسی: فرزاندگی سیاسی در قبال و مقابل جاهلیه و جاهله یا جاهلی، مراد جاهلی سیاسی قرار دارد. جاهلی اعم از ضاله یا ضالی: تفلسفی و فاسقه یا فاسقی: سوفیستی (سفسطه و مغالطه) قرار دارد. ضالی: ظنی است. به تعبیر فارابی حکمت ظنی بوده و بلکه ظن حکمت میباشد. فاسقی: توهمی است. به تعبیر فارابی حکمت توهمی یا کاذب یعنی دروغین بوده و بلکه توهم حکمت است. فاضلی: دانایی می باشد. بلکه دانایی، بینایی و آگاهی است. دانایی حقیقی، بینایی یقینی و آگاهی واقعی میباشد. ارزش، بینش و دانش است. هستی شناسی حقیقی، چستی شناسی یقینی و چگونگی شناسی واقعی میباشد. ظن یا ظنی ضالی یا ضالی ظنی: پندار، بینش غیر یقینی و ظاهرنگری و ظاهر گرایی واقعی سیاسی («ظاهر الحیات الدنیا») واقع نما است. مانند سراب که آنما می باشد. هر چه میروی و میدوید بدان نمی رسید. بلکه از آن دورتر میشوید. توهم فاسقی یا فاسقی توهمی (کاذب و دروغین): بینش ضد یقینی و ضد واقعی است. بسان اب شور دریا که هر چه بیشتر خورده، عطش افزده و تشنه تر می شوید. و به تعبیر قرآنی: («هل من مزید») باز هم میطلبید اما سراب نشده و آرام نمی گیرد. دوم. در زبان شناسی سیاسی قرآنی متفکرین اسلامی و بر مبنای قرآنی (سوره حمد): «هدایت صراط مستقیم»: سیاست فاضلی است («اهدنا الصراط المستقیم»: حمد/۱؛ ۶). «غیر المغضوب علیهم و لا الضالین»: الف. مغضوب از غضب می باشد. بمعنی خشم و خشونت و نزاع و تنازع است. مغضوب علیهم: یعنی به سبب انحراف از هدایت صراط مستقیم، خشم و خشونت ورزیده، به غضب و خونریزی («یفسدک الدماء»؛ بقره/۱؛ ۳۰) تنازع کشیده و خود در حقیقت و در نهایت مورد غضب واقع شده و میشوند. این ظلم یعنی جور، تعدی از حدود هدایت صراط مستقیم و تجاوز به حقوق دیگران میباشد. این در تعبیر قرآن: فسق است («و اخذنا الذین ظلموا بعذاب بئیس بما كانوا یفسقون»: اعراف/۷؛ ۱۶۵). این افساد در زمین میباشد. شیطانی است («ابلیس ... ففسق عن امر ربه»: کهف/۱۸؛ ۵۰). حاصل این نیز تعارض و تشتت میباشد («من اعرض عن ذکری فله معیشته ضنکا»: طه/۲۰؛ ۱۲۴). چرا که «الا بذكر الله تطمئن القلوب»: رعد/۱۳؛ ۲۸): با یا خدا و عمل به حدود هدایت صراط مستقیم: آرامش تحصیل میگردد. ب. ضال و ضالین و ضاللت: تعلل از اقامه حدود و احقاق حقوق خود یا دیگران است. این در تعبیر قرآن: فساد میباشد («و یفسد فی الارض»: بقره/۲؛ ۳۰). یعنی ضایع گذاشتن مثلا بعد فطری و روحانی انسان و ساحت معنوی مدنی و در سیاست است. حاصل این نیز تنگنایی مادی میباشد («ضاقت الارض علیهم بما رحبت»: توبه/۹؛ ۱۸ از زمین با این همه فراخی، بر او و برای او تنگ است). این فقر می باشد. فقر روحی، فرهنگی و معنوی بوده که فقر حقیقی و یقینی واقعی است. نه اینکه لزوما فقر مادی، ظاهری و عارضی باشد. سوم. در گفتمان سیاسی متفکرین اسلامی از فارابی، خواجه نصیر و ابن خلدون تا ملا صدرا، امام خمینی و سرانجام علامه جعفری: سیاست فاضلی را سیاست انسانی، اسلامی، کامل، ولایتی، هدایت، امامت، حقیقی و یقینی واقعی، حتی علمی (حقیقی، یقینی و واقعی)، حکمی، عقلی (عقلانی و عقلایی: خردمندی)، ... میخوانند. سیاست جاهلی را: سیاست مادی، دنیوی (سکولاریستی)، سیاست ضالی را سیاست ناقص، نارسا و امروزه یک تعدی ظاهری (به تعبیر هربرت مارکوزه نیز در «انسان یک بعدی») یعنی تکساحتی مادی، طبیعی (محض)، حیوانی، و مانند اینها بوده و نامیده میشود. سیاست فاسقی را ظالمی، جائزی، فرعونی، نمودی، تغلیبی (سیطره جویی و سلطه طلبی و غلبه گری) یعنی استکباری (امپریالیستی)، تنازعی و همانند اینها دانسته و تعبیر میسازند. جاهلی را بهتر است نادان، ضالی را گمراه و فاسقی را بد راه یا بیراه و بیراهه تلقی نمود. اینها در گفتمان قرآنی فارابی تا ملا صدرا بترتیب عبارتند از: نخستین «ظن» یعنی پندار و حتی «حکمت ظنی» و بلکه پندار حکمت که همان تفلسف (فلسفه نمایی، شبه فلسفه) امثال هراکلیت و سیاست گریزی است. دومین «وهم» و «توهم» یعنی کذب و کاذب یا دروغین و حتی «حکمت مموه» و بلکه توهم حکمت که همان سوفیسم (سفسطه، مغالطه و مغالبه) سیاسی امثال پروتاگوراس و گورگیاسی پیشا ارسطویی و مکاتب انحطاطی پسا ارسطویی شکاکیت، نسبییت، کلبی و رواقی نیز میباشد. سیاست فاضلی: سیاست توحیدی است. یعنی دو ساحتی مادی و معنوی، دو بعدی باطنی (ارزشی فطری، بینشی یقینی و منشی درونی) و ظاهری (کنشی و روشی یا رفتاری بیرونی) و متعادل (دارای تعادل و تعادلینش مدنی) و متعالی (تعالی بخش فرهنگی؛ معنوی و اخلاقی و آرامشبخش) است. پیشرفت: توسعه مادی (ابزاری و اقتصادی) و تأمین آسایش ظاهری جسمانی بدنی توأمان با تعادل سیاسی و اجتماعی و در جهت تعال فرهنگی؛ معنوی و اخلاقی و تضمین آرامش باطنی مدنی است. در قبال و فرای و در مقابل و مقابله با توسعه غیر توحیدی ظنی تکساحتی (فرویدیسمی) -ضد توحیدی توهمی تنازعی (داروینیستی) و ضد توحیدی ظنی و توهمی تکساحتی ظاهری کنشی و رفتاری نامتعادل (افراطی و تفریطی) نامتعالی متدانی می باشد. چهارم. انسان های مدنی، جوامع مدنی، دولت های مدنی، نظامات مدنی و سیاست های مدنی و حتی توسعه مدنی فاضلی یا غیر و ضد عاقلی و فاضلی یعنی غیر و ضد توحیدی: جاهلی و ردیابی اند. جاهلی نیز یا ضالی یعنی تکساحتی (فرویدیسمی) غیر توحیدی و یا فاسقی یعنی تنازعی (سیطره جویانه داروینیستی) ضد توحید اند. اینها بر خلاف فاضلی که توحیدی دوساحتی مادی و معنوی و دو بعدی باطنی (ارزشی، بینش و منشی) و ظاهری (کنشی و روشی یا رفتاری) متعادل و متعالی بوده، تکساحتی مادی و یک بعدی ظاهری نامتعادل و نامتعالی اند.

خودرو و خودسر در مدینه فاضله؛ زیرا انسانهای خودسر در مدینه فاضله در حکم علف‌های هرزه مزارع گندم است و یا در حکم خاری است که بین زراعت روئیده می‌شود و یا در حکم گیاهان غیرسودمند و زیان‌آور به زراعت یا درخت است» (همان). ۲. «در مرتبه بعد مردمان بی‌شعوری که طبیعتاً در حکم حیوانات‌اند که اینگونه انسانها طبیعتاً نمی‌توانند مدنی و پای‌بند به اصول مدنی باشند؛ و اجتماعات آنان نیز اجتماعات مدنی نمی‌باشد؛ و بلکه پاره‌ای از آنان در خلق و خوی حیوانات انسان‌نما می‌باشند؛ و پاره‌ای دیگر به مانند حیوانات وحشی‌اند؛ و سرانجام پاره‌ای دیگر به مانند حیوانات درنده‌اند؛ و بدین ترتیب پاره‌ای از آنها مسکن و مأوی خود را در بیابانها برمی‌گزینند و به طور پراکنده زندگی می‌کنند و پاره‌ای به صورت اجتماع؛ و لکن در زندگی و اعمال مربوط به آن به مانند حیوانات وحشی‌اند و پاره‌ای از آنان مسکن خود را به نزدیک شهرها برمی‌گزینند» (همان). ۳. «پاره‌ای از آنان صرفاً عادت به خوردن گوشت خام دارند و پاره‌ای دیگر به مانند حیوانات از گیاهان بیابان می‌چرند و پاره‌ای حیوانات را پاره می‌کنند و می‌خورند عیناً به مانند حیوانات درنده. اینگونه مردمان معمولاً در حواشی و اطراف و کناره‌های مدینه‌ها و مساکن و مناطق معموره زندگی می‌کنند یعنی در منتهی‌الیه شمال معموره و یا منتهی‌الیه جنوب معموره» (همان). ۴. «نظامی که درباره این قبیل انسانها اعمال می‌شود باید در حدود حیوانات باشد یعنی آن دسته از آنها که در حدود انسانی می‌توانند مورد بهره‌وری قرار گیرند در (ص ۲۰۰) شهرها به صورت برده درآیند و مورد بهره‌برداری قرار گیرند و درست به مانند حیوانات از آنها بهره‌کشی شود و آن دسته که اصولاً مفید نمی‌باشند و یا حتی زیان‌آورند باید با آنها همان کاری شود که با حیوانات زیان‌آور می‌شود و قهراً نسبت به فرزندان اینگونه افراد و یا حتی فرزندان همه مردم مدینه که از لحاظ فکری در حدود حیوانی باشند باید بدین سان عمل شود» (همان، ص ۲۰۱).

\* ۱۳. مدینه‌های جاهلی: «مردم مدینه‌های جاهله که دارای نوعی از زندگی مدنی می‌باشند جزء ملت‌های مدنی به حساب می‌آیند و اجتماعات آنها خود اشکال گوناگون دارد به شرح زیر: اول. اجتماعات ضروریه. دوم. اجتماعات نذاله در مدینه‌های نذالت. سوم. اجتماعات خسیسه یا مدینه‌های خسیسه. چهارم. اجتماعات کرامیه در مدینه‌های کرامیه. پنجم. اجتماعات تغلبیه در مدینه‌های تغلبیه. ششم. اجتماعات حریره در مدینه‌های جماعیه و یا مدینه‌الحرار» (همان). در باب مدینه کرامت و کرامت مدنی: ۱. «این نوع مدینه‌ها از لحاظ ترتیبات و نظامات شبیه به مدینه فاضله‌اند به ویژه آن‌گاه که این کرامتها و مراتب و طبقات برای افاده سود و سود زیادتر به آحاد مردم باشد؛ خواه آن سود، توانگر کردن مردم باشد، و یا افاده لذات یا چیزی دیگر از آنچه خواست منافع جویانست» (همان). ۲. «این نوع مدینه‌ها بهترین نوع مدینه‌های جاهلیه است؛ مردم اینگونه مدینه‌ها را دیگران [نه مردم خود آن] جاهلیه نامند. باید یادآور شد که محبت کرامت



و احترام هرگاه از حد بگذرد اینگونه مدینه‌ها تبدیل به مدینه جباران می‌شود و به مدینه تغلب دگرگون می‌گردد» (همان).

\*یکی. «ویژگیهای مدینه تغلبی»؛ کشور و نظام سیاسی و دولت و سیاست سلطه طلبی، سیطره جویی استکباری (امپریالیسم)<sup>۷</sup>: اول. ۱. «مردم در مدینه تغلب در راه تحقق بخشیدن به چیرگیها و غلبت‌ها به یکدیگر معاونت می‌نمایند. و این وضع هنگامی پیش می‌آید که همه مردم آن شیفته غلبه بر اقوام و ملل دیگر شوند؛ و البته هم در شیفتگی غلبه و هم در نوع آن و هم در چیزهایی که مطمح نظر آنان واقع می‌شود که مغلوب خود گردانند متفاوت خواهند بود» (همان). ۲. «مثلاً پاره‌ای از آنان ممکن است خواستار چیرگی بر خون مردم باشند و پاره‌ای دیگر خواستار غلبه بر مال مردم باشند و بخواهند اموال دیگران را صاحب شوند و بالاخره پاره‌ای دیگر تسلط بر نفوس دیگران را خواستار باشند تا آنها را برده خود سازند» (همان). ۳. «و به هر حال درین مورد مردم مدینه مراتبی دارند بر حسب عظمت و اهمیت خواست هر یک از افراد که شیفته غلبت بر امری مهم و بزرگ باشد یا کوچک؛ خواست (ص ۲۰۷) آن غلبت یافتن بر اموال آنها باشد یا بر خون آنها و یا بر روح و نفس آنها که آنان را برده خود کند و یا اموال آنها که از آنان برباید و خود حیازت نماید» (همان، ص ۲۰۸). ۴. «و به هر حال هدف و شیفتگی آنان در همه انواع چیرگیها خوار کردن و مقهور کردن دیگران است؛ و هدف این است که ملت مقهور نه مالک نفس خود باشد و نه مال خود و نه چیزی دیگر؛ و در همه اموری که وی می‌خواهد منقاد و مطاع و فرمان‌بردار وی باشد. البته در آن چیزی که به خاطر آن چیره شده است منقاد و مقهور او باشد و ازین جهت است که هرگاه یکی از اینگونه افراد به هدف و خواست خود بدون اعمال زور و قهر و غلبت نائل شود توجهی به آن نخواهد کرد و حتی از امر مورد خواست هم صرف نظر می‌کند. یک پاره‌ای از آنان دوست دارند که از راه خدغه و نیرنگ و غافلگیرانه، بر مردم قاهریت و غلبه یابند؛ دو پاره‌ای دیگر دوست دارند آشکارا اعمال زور و قاهریت کنند و سه پاره‌ای دیگر به هر دو راه؛ و ازین جهت است که بسیاری از کسانی که خواستار تسلط بر خون مردمند و خواستار خونریزی هرگاه بر انسانی که خواب باشد دست یابند نه اقدام به قتل آن می‌کنند و نه اموال او را تصرف می‌کنند تا آن‌گاه که او را بیدار کنند، و دوست دارند که از راه اعمال زور اموال او را تصرف کنند و دوست دارند که با طرف مقاومت و ستیز کنند تا او را از پای درآورند

<sup>۷</sup> انسان مدنی، جماعت مدنی، جامعه مدن، دولت مدنی، حکومت مدنی، حاکمیت مدنی، نظام مدنی، سیاست مدنی و توسعه مدنی تغلبی یا سلطه طلب (و سلطه پذیر) ملی داخلی و سیطره جوی خارجی تا استکباری جهانی و امرزوه جهانی سازی در بستر جهان شدن و رو در روی جهانی گرای و به تعبیری نئو امپریالیسم، ریشه در مراحل و مراتب پیشین از ضرورت، بدالت یا نذالت (ثروت طلبی)، خست (مال اندوزی) و کرامیت (شهرت طلب) داشته و خود بعداً به جماعت (ترفه طلب تا لذت طلب) ختم می‌شود. بدین طریق جاهلی ضالی یعنی تکساحتی و به تعبیر فارابی تا خواجه نصیر و ملا صدرا گمراه به جاهلی فاسقی یعنی تنازعی بد راه یا بیراه که همان سلطه گری و سیطره جویی استکباری و امپریالیستی بوده و بدان کشیده و می‌کشاند. از تفریط به افراط منجر شده و از تکساحتی به تنازعی می‌گراید. که در هر دو صورت و از بنیاد، آغاز و ریشه نامتعادل بوده در نتیجه نامتعالی است.

و درست آنچه را که طرف نمی‌خواهد درباره او انجام می‌دهند» (همان). ۵. «و به هر حال هر یک از این گونه افراد دوستدار غلبه است؛ و بنابراین هر یک هم دوست دارند که بر سایر آحاد مردم مدینه خود چیره شوند و هم بر مردم دیگر؛ نهایت چون مردم داخلی مدینه در بقاء خود و در زنده ماندن خود نیازمند به یکدیگرند و می‌خواهند به یکدیگر در غلبه بر مردم بیگانه کمک نمایند و از غلبه دیگران بر آنها ممانعت نمایند ناچارند که از چیرگی بر یکدیگر خودداری کنند» (همان). به تعبیری سیاست زور و تنازعی: نه صلح در داخل و جنگ در بیرون بلکه سازش در داخل برای ستیز و سلطه در و بر خارج و جلوگیری از سلطه خارج بر داخل است. ۶. «رئیس اینگونه مدینه‌ها قهراً آن‌چنان کسی باید باشد که؛ یک. در بکار گرفتن آنان در جهت چیره‌شدن بر ملتها نیرومندتر و مدبرتر بود؛ دو. در چاره‌اندیشی نیرومندتر بود سه. و رأی وی در جهت؛ الف. به کاربردن و ب. انجام‌دادن کارهایی که موجب چیرگی دائمی آنان شود کاملتر باشد، چهار. و همین‌طور در جلوگیری از غلبه دیگران بر آنها و این‌چنین کس رئیس و پادشاه آنان خواهد بود. پنج. و بالاخره کسی که اینان را طوری تربیت کند که همواره دشمن ملتهای دیگر باشند شش. و سنت و رسوم آنها طوری ترتیب داده شود که با مراجعه به آن سنت‌ها احساس کنند که در شأن این ملت است که؛ الف. بر دیگران غالب شوند و ب. همه را در انقیاد خود درآورند» (همان). ۷. «تفاخر و حماسه‌های اینان: یک. یا در جهت غلبه‌های بسیار آنان می‌باشد و دو. یا در جهت (ص ۲۰۸) عظمت آنها و سه. یا در توصیف آلات و ابزار غلبه و سازوبرگ آن» (همان). ۸. «و البته وسائل چیرگی: یک. یا ناشی از تفکر و اندیشه است و دو. یا مربوط به بدن و تن‌ها است و سه. یا آلات و ابزاری دیگر» (همان). ۹. یک. «آنچه مربوط به بدن و تن‌هاست از قبیل چابکی و زورمندی است؛ و دو. آنچه مربوط به خارج از تن‌هاست مانند سلاحهای جنگی است و سه. آنچه مربوط به فکر و اندیشه است به این است که در طرقی که بهتر می‌توان بر طرف چیره شد؛ الف. خوب‌اندیش بود و ب. بهترین طریق را برگزیند» (همان، ص ۲۰۹). ۱۰. «بر این گونه افراد حالاتی عارض می‌شود مانند: یک. سنگ‌دلی، ۲. ستمگری، ۳. خشمناکی و ۴. آزمندی در جهت خوردنیها و پوشیدنیها و ۴. زیاده‌روی در زناشویی و زواج [زیاد زن‌گیری تا بی بندباری جنسی] و بالاخره ۵. چیره‌شدن بر همه خیرات عالم آنهم از راه قهر و غلبه و منقاد و خوار کردن افرادی که صاحب این امورند. دو. و اینان معتقدند که باید بر؛ الف. همه چیز و ب. همه کس غالب آمد» (همان). ۱۱. «و گاه بود که همه مردم مدینه بدین‌سان اندیشه نمایند و چنان نمایند که قصد اینان از غلبه بر مردم بیگانه صرفاً به خاطر نیاز آنان است به شهرنشینی و نه برای امری دیگر» (همان). ۱۲. «و چه بسا ملتهای مغلوب از مجاورین آنان باشند که در شهر واحدی زندگی می‌نمایند. و باید دانست که ملتهای غالب یا در دوستداری قهر و غلبت یکسانند و متساوی مراتب‌اند و یا در مراتب گوناگونند و قهراً سهم هر یک از غارتگریها همان چیزی است که از مغلوبین می‌گیرد؛ کم‌تر از دیگران باشد یا زیادتر [و احياناً هیچ] از لحاظ رساندن قوی

و نیروها و ابزار جنگی به رئیس و فرمانده خود نیز ممکن است متفاوت باشند» (همان). بسان یک شرکت سهامی عام ملی یا خاص سرمایه گذاران است. ۱۳. «و چه بسا باشد که قاهر تنها یکی باشد و قوم و یارانش در حکم آلات و ابزار بی اراده او باشند در غلبه بر طرف» (همان). ۱۴. «و بدیهی است که قصد اینگونه افراد از غلبه و قهر این نیست که چیزی برای خود و یا برای غیر رئیس خود به دست آورند؛ و بلکه صرفاً همت و قصد آنان از قهر و غلبه این است که همان یک فرد به قدرت و مال و مکتب نائل شود تا وی ازین راه بتواند وسائل و نیازهای زندگی خود و مردان جنگ جوئی که به خدمت می گیرد تأمین نماید و بالاخره هدف آنها غلبه برای غیر و اعطاء به غیر است عیناً به مانند باز شکاری و سگ شکاری» (همان، ص ۲۱۰). ۱۵. «و همین طور سایر مردم مدینه در همه خواست های وی و در جهت هدفهای او به مانند برده خدمتگزار او می باشند؛ و در برابر او خاضع و بی اراده اند؛ و به طور مطلق خود نمی توانند مالک چیزی باشند. پاره ای از مردم برای او زراعت می کنند و پاره ای تجارت. هدف این چنین کس تنها این است که همه مردم را در برابر خود خاضع و خوار و مغلوب و مقهور بیند؛ و اگرچه سود دیگری از طرف آنان بدو نرسد و تنها سود وی خواری و مقهوریت آنان می باشد. اینگونه مدینه ها را نسبت به خوی و اخلاق پادشاهش مدینه تغلبه نامند و لکن مردم عامه آن جویای تغلب نمی باشند. البته نوع مدینه ای که در آغاز فصل گفته شد مطلقاً مدینه تغلبه است و آنکه قبل از این، نیمه تغلبه است» (همان). ۱۶. «بنابراین مدینه تغلبه گاه بدین وضع است یعنی هدف مردمش و یا رئیس آن از قهر و غلبه صرفاً به خاطر لذت بردن از قهر و غلبه است» (همان). سلطه، ثروت و شهرت (اعتبار)، بسان انرژی ها قابل تبدیل به همدند. برخی همانند امریکای امروز، رضایت مند سلطه بوده و ثروت و اعتبار را برای سلطه اش می خواهد. در مواضعی حتی حاضر بوده منافعش و اعتبارش آسیب دیده و مخدوش شوند اما سلطه اش خیر. برخی همانند انگلیس، سلطه و اعتبارش را برای منفعت و ثروتش می طلبید. در صورتی که منافعش تأمین گردد، مخدوش شدن سلطه و حتی اعتبار خود را بر می تابد. برخی بسان فرانسه، بیشتر منافع و سلطه اش تحت شعاع اعتبارش به عنوان پرچمدار انقلاب، آزادی و حقوق بشر ادعایی خویشند. حتی بر این اساس یعنی علت غایی می توان کنش و روابط و رفتار کشورها را تحلیل کرد. این تحلیل سیاسی علی است. ۱۷. «و اما آن نوع مدینه ای که مردمش قهر و غلبه را وسیله هدفهای دیگر می دانند مانند اینکه به نیازهای ضروری زندگی دست یابند و یا ثروت اندوزی نمایند و یا از لذات و امور لذت آوری که از قهر و غلبت به دست می آورند بهره مند شوند و یا به شأن و شوکت و کرامت [شهرت] برسند نوعی از مدینه دیگر تغلبه است که باز مشمول همان مدینه های برشمرده شده می شود» (همان). ۱۸. «بسیاری از مردم، همه این مدینه ها را تغلبه می نامند و البته شایسته تر به این نام مدینه ایست که مردم آن همه این امور را بخواهند از راه قهر و غلبه به دست آورند؛ خلاصه اینکه مدینه های تغلبه ازین نظر سه گونه اند» (همان). مراد امپریالیسم و

استکبار جهانی سلطه طلبی، ثروت طلبی و شهرت طلبی است. ۱۹. «یکی آنکه یک فرد آن طالب قهر و غلبت باشد و همه مردم برای آن یک تن کار کنند. دوم مدینه‌ای که نیم مردمش خواستار قهر و غلبه باشند. سوم مدینه‌ای که همه مردمش طالب قهر و غلبه‌اند» (همان، ص ۲۱۰). دوم. ۱. «و به هر حال مردم اینگونه مدینه‌ها قهر و غلبت را به عنوان اینکه مطلوب ذاتی باشد طالب نمی‌باشند و بلکه هدف و خواست آنان از قهر و غلبت امری دیگر است؛ و مدینه‌های دیگر نیز وجود دارد که هدف آنان علاوه بر رسیدن به این امور خود قهر و غلبه هم هست» (همان). ۲. «اما در باب نوع اول از اینگونه مدینه‌ها که قصد مردم آن صرفاً غلبه است به هر نحو که پیش آید و در هرچه باشد گاه اتفاق می‌افتد که افراد آن، بدون اینکه سودی عاید آنان شود، به افراد زیان می‌رسانند؛ مثل اینکه افرادی را به قهر و غلبه به قتل می‌رسانند؛ بدون اینکه سودی به آنها برسد؛ صرفاً برای لذتی که ازین کار می‌برند. و چه بسا برای خاطر چیزهای بی‌ارزش اقدام به جنگ و قتل و قهر و غلبه می‌نمایند. درین مورد حکایات و داستانهائی از اقوام تازی وجود دارد» (همان). ۳. «اما در باب نوع دوم از این گونه مدینه‌ها باید گفت چون قهر و غلبه را برای خاطر رسیدن به امور مادی دوست دارند و برای رسیدن به اموری که مطلوب آنان است اقدام به آن می‌نمایند یعنی اموری که به نزد آنان خوب و عالی شناخته شده است؛ بنابراین هرگاه بدون اعمال زور و قهر بتوانند به مطلوب خود برسند دیگر اعمال زور نمی‌کنند» (همان). ۴. «و اما در باب نوع سوم از مدینه‌های تغلیبه باید گفت که نه به کسی زیان می‌رسانند و نه اقدام به قتل می‌کنند مگر در آن گاه که بدانند رسیدن به یکی از اموری که به نزد آنان شریف محسوب می‌شود ازین راه به دست می‌آید؛ و بنابراین هرگاه بدون توسل به زور و قهر و غلبه مقصود آنان برآورده شود مانند اینکه گنجی بیابند یا اینکه از ناحیه غیر آنچه را می‌خواهند به آنان بخشش شود و یا به نحوی دیگر از ناحیه اشخاص بتوانند بدون قهر و غلبه به خواست خود برسند نمی‌پذیرند و تصرف در آن نمی‌کنند. اینگونه افراد را ارباب همت و غرور می‌نامند» (همان). ۵. «مردم نوع اول از اینگونه مدینه‌ها از اموال مغلوبین خود تنها به رفع حوائج ضروری خود اکتفا می‌نمایند؛ و گاه باشد که مبارزه و کوشش‌های عظیمی در راه به دست آوردن نفعی و یا مالی که از آن محروم‌اند مبذول می‌دارند و درین باب اصرار می‌ورزند؛ و هنگامی که بدانها دست یافتند و در حیطه قدرت آنان درآمد به نحوی که کاملاً در تحت نفوذ و حکم آنان قرار گرفت از آن دست بدارند و رها کنند» (همان، ص ۲۱۱). ۶. «چه بسا این گونه افراد هم مورد ستایش و اکرام و تجلیل واقع می‌شوند. بسیاری از این کارها را دوستداران احترام و کرامت صرفاً برای این انجام می‌دهند که مورد اکرام و احترام واقع شوند. و البته مدینه‌های تغلیبه بیشتر به سوی جباریت و مدینه‌های جبارین گرایش می‌یابد تا مدینه کرامت» (همان). ولو در داخل جبار نبوده یعنی دمکرات بوده در خارج دوگانه رفتار کرده و طرفدار و حامی سلطنتی استبدادی مطلقه ستم‌گردد. این تدریجاً در ساختار قدرت داخل اینها نیز نهادینه شده و چه

بسا آنها را بدان سمت سوق دهد. ۷. «بر مردم مدینه‌های طالب توانگری‌های مالی و لهو و لعب و خوشگذرانی، گاه غرور و حالاتی عارض می‌شود که گمان می‌برند تنها آنان هستند که خوشبخت و پیروز و مورد رشک مردمند و باید باشند؛ و چنین گمان برند که از همه مردمان مدینه‌های دیگر برترند؛ آن‌چنان غروری بر آنان عارض می‌شود که مردم مدینه‌های دیگر به نظر آنان خوار شمرده می‌شوند و گمان می‌برند که ملت‌های دیگر بی‌ارز و بی‌ارزشند و به واسطه نائل‌شدن به آنچه به نزد آنان سعادت محسوب می‌شود مورد محبت و کرامت ملت‌های دیگرند» (همان). و باید باشند. و بایسته بوده آقا و ارباب جهان بشمار آیند. ۸. «اینگونه اندیشه‌های خودخواهانه در آنان حس خودخواهی، افتخار، محبت و ستایش و چاپلوسی را زنده می‌کند و همواره می‌خواهند دیگران از آنان ستایش کرده چاپلوسی نمایند و گمان برند که ملت‌های دیگر نتوانسته‌اند به موقعیتی که آنان احراز کرده‌اند برسند و اصولاً جاهل به این نوع از سعادتند» (همان). ۹. «این‌گونه افکار موجب می‌شود که برای خود القاب و نام‌هایی بسازند که نمودار حسن سیرت و سریرت آنان است؛ مثل اینکه خود را معروف کنند که ظریف‌اند و مطبوع و دیگران خشن و نامطبوع و ازین راه خود را چنان نمایند که مردم گمان برند که اینان ارباب غرور و بزرگی و تسلط‌اند؛ و گاه بود که آنان را مردمی صاحب همت شناسند. و چون اینگونه افراد دوستدار لذات و لهو و لعب‌اند اگر وضعی پیش آید که راه رسیدن آنان به توانگری و لهو و لعب و لذات مورد نظر کسب و حرفت نباشد و صرفاً نیروی غلبه و قهر بر ملتها باشد و از راه قهر و غلبت به هدف‌های خود که توانگری و لهو و لعب است نائل گردد، نخوت و غرور خاص آنان را فرا می‌گیرد و در زمره ستمگران و جباران درمی‌آیند» (همان). ۱۰. «اینان ملت و مردم نوع اول را احمق می‌نامند و ممکن است در بین مردمی که صرفاً دوستدار کرامت‌اند کسانی پیدا شود که رسیدن به کرامت را بذاته نخواهند؛ و بلکه وسیله رسیدن به توانگری بدانند؛ چه آنکه بسیاری از آنان دوست دارند که مورد اکرام و احترام مردم واقع شوند تا از آن راه به ثروت‌اندوزی و توانگری برسند حال یا از ناحیه کسی که مورد اکرام و احترامش واقع شده است یا از ناحیه دیگران. زیرا (ص ۲۱۲) اینگونه افراد ریاست و اطاعت و فرمانبرداری مردم مدینه را برای آن خواهند که به ثروت و مکنت نائل شوند» (همان، ص ۲۱۳). ۱۱. «بسیاری ازین گونه افراد ثروت و مکنت را هم برای رسیدن به لهو و لعب و لذت می‌خواهند و معتقدند که ریاست آنها و فرمان‌برداری دیگران از آنها هراندازه فزونتر و کامل‌تر باشد بهره‌گیری آنها از امور مالی و لذت‌های ناشی از آن فزونتر می‌گردد؛ و لاجرم اعمال زور کرده و یکه‌خواه می‌شوند که حکومت مطلقه فردی برقرار کنند تا بدان وسیله به جلالت خود بیفزایند و در نتیجه به توانگری و مکنت بزرگ دست یابند به طوریکه هیچ کس یارای برابری با آنها را نداشته باشد و آنها بتوانند ثروت و مکنت حاصله را در جهت لهو و لعب و

خوشبهای زندگی به کار گیرند و از انواع خوشبها از نوع خوردنی و نوشیدنی و لذتجویی های جنسی به مقامی رسند که کمأ و کیفأ فائق بر همه باشند» (همان).

\*دیگری. مدینه جماعی: کشور، نظام سیاسی، دولت و سیاست ترفه طلبی پسا استکباری: ۱. «مدینه جماعیه آن گونه مدینه ایست که مردم آن همه رها و آزاد باشند و هر آنچه بخواهند انجام دهند و همه مردم آن از تساوی کامل برخوردار باشند در همه اعمال خود، قوانین و سنت های آنان هم برین اساس است که هیچ انسانی بر انسانی دیگر برتری ندارد در هیچ جهت؛ و مردم آن آزادانه هر عملی را مرتکب می شوند و هیچ فردی از افراد بر هیچ فردی دیگر تسلط ندارد؛ نه خودی بر خودی و نه دیگران بر آنها؛ و تنها آن کس قابل ارزش است که در جهت فزودن به حریت و آزادی آنها کمک کند؛ و چون بدین سان آزادند به ناچار در آنان خلق و خوی و همت ها و اغراض فزون می شود و خواسته ها متفرق و بسیار می شود. اشیائی که برای بهره گیری در لذتها به کار گرفته می شود بر حسب خواسته های متعدد بسیار و متنوع می گردد تا آنجا که به حساب و شمار نمی آید» (همان). ۲. «مردم اینگونه مدینه ها و دسته های مختلف و متباین و همانند به حدی می رسند که به شمار نمی آیند و بالاخره از همه نوع مردم و مردمی که با خواسته های مختلف (ص ۲۱۳) در مدینه های دیگر پراکنده اند درین گونه مدینه ها جمع می شوند. از مردم شریف تا پست ترین؛ برقرارشدن ریاستها در اینگونه مدینه ها مستند به هر امری است که پیش آید از سایر اموری که برشمرده شد و ریاستهای مستند به آنها دانسته شد و دسته هائی که در وضع رؤسای مدینه نمی باشند قهراً بر اینگونه رؤساء و کسانی که عنوان ریاست دارند مسلط می باشند. ریاست کردن رؤسای آنان تابع خواست و اراده مرؤوسین است. رؤسای آنان کاملاً تابع خواست مرؤوسین اند به طوریکه اگر ه دقت در اوضاع و احوال آنان رسیدگی شود نه رئیسی وجود دارد و نه مرؤوسی» (همان، ص ۲۱۴). ۳. «به جز اینکه باید گفت تنها آنانکه در جهت آزادی مطلق و برآورده شدن خواسته ها و امیال آنان اقدام می کنند آنان را به همه خواسته های خود می رسانند و آزادی و خواسته های گوناگون آنان را برای آنان پایدار می دارند و از دست برد افراد داخلی و دشمنان خارجی محفوظ می دارند مورد اکرام و احترام آنان می باشند. و در صورتیکه خود بر خواسته های ضروری زندگی اکتفا نمایند که آن گاه برتر و مطاع و مکرم تر به نزد آنان خواهند بود» (همان). ۴. «ازین نوع کسان که بگذریم مابقی رؤسای آنان یا همشأان و برابر با آنها می باشند و یا حتی فرودتر. در آن گاه مساوی با سایرین محسوب می شوند که هر گاه از طرف افراد خواسته ها و امیال آنان برآورده شود و خیراتی بدانها رسانده شده از طرف وی نیز اموال و ثروتی برابر با آنچه بدو رسانده اند به آنها برسانند و درین صورت برای وی برتری و مزیتی نسبت به خودشان قائل نمی شوند» (همان). ۵. «و لکن هرگاه اموالی به وی ببخشایند و سهمی از اموال و مکنت خود به او برسانند

و کراماتی به او بنمایند و از طرف وی به آنها سودی عاید نشود آنان بر رئیس خود برتری و مزیت دارند زیرا مانعی نیست که در این نوع مدینه رؤسائی باشند بدین وضع و حال که بر حسب اتفاق به نزد مردم مدینه شأن و شوکتی داشته باشد و ریاست یابند حال یا بنا به خواست مردم مدینه این شأن و شوکت را احراز کرده باشند و یا به اینکه پدران آنان در این مدینه ریاست داشته و مورد (ص ۲۱۴) اکرام مردم بوده‌اند و از حقوق میراثی استفاده کرده ریاست یافته باشند که در این صورتها مردم مدینه کاملاً مسلط بر رؤسای خود می‌باشند. در اینگونه مدینه همه هدفها و خواسته‌های مدینه‌های جاهله به طور فزونی و کاملتر خودنمایی می‌کند» (همان، ص ۲۱۵). ۶. «اینگونه مدینه‌های جاهله، معجبه و مدینه سعیده شمرده می‌شود، ظاهر آن عیناً به مانند لباسی است که نقاشی و رنگ آمیزی شده باشد به رنگهای گوناگون و شمایل‌های مختلف؛ و بنابراین اینگونه مدینه‌ها محبوب همه است و سکناى در آن برای هر کس مطلوب است زیرا هر کسی تا حدی و در امری معین خواستهائی دارد که در اینگونه مدینه‌ها برآورده می‌شود و بنابراین مردم و ملت‌های گوناگون به سوی آن روی می‌آورند و به طور بی حساب و بی اندازه به بزرگی آن افزوده می‌گردد و در آن از هر نوع نسلی و خلق و خویی و بچه‌هائی به وجود می‌آیند؛ و فرزندان که نهادها و فطرتها و تربیت‌های گوناگون دارند در اینگونه مدینه‌ها نمودار شهرهای بسیار می‌گردند و لکن نه به طور جدا و متمایز بلکه درهم و پراکنده در یکدیگر؛ و بیگانه از اهلی شناخته نمی‌شود. در اینگونه مدینه‌ها هدفها و غرض‌های گوناگون وجود دارد، روشها مختلف است. و بدین جهت ممکن است که بعد از گذشت زمانهای متمادی مردمی که از طبقه افاضل باشند پدید آیند و حتی حکماء و دانشمندان و شعراء و خطبائی در اینگونه مدینه‌ها تربیت شوند؛ در هر نوعی از امور و علوم و فنون. و ممکن است که از بطن اینگونه مدینه‌ها افرادی برای تشکیل مدینه فاضله بیرون آیند؛ و این نوع انسانها بهترین دسته‌هائی هستند که در اینگونه مدینه‌ها تربیت می‌شوند؛ و ازین جهت است که اینگونه مدینه‌ها از لحاظ خیر و خوبی و هم از لحاظ شر و بدی بهره‌ورترین مدینه‌ها می‌باشد و هر اندازه بزرگتر، و مدت آن طولانی‌تر و مردم آن زیادتر و نعمت‌های آن فراوان‌تر و برای زندگی مردم کاملتر بود هم خیرات و هم شرور آنها فزونتر شود. و باید دانست هنگامی که ریاسات مدینه جاهله گفته می‌شود مقصود انواع ریاسات است به تعداد انواع مدینه‌های جاهله» (همان). ۷. «زیرا هر یک از ریاستهای جاهلیه یا قصد و هدفش صرفاً دستیابی به حوائج ضروری زندگی است؛ و یا علاوه بر آن توانگری مالی است؛ و یا علاوه بر آنها بهره‌وری از لذتهای مادی است؛ و یا نیل به کرامت و حسن شهرت و ستایش است. حال اساس آن بر حریت و آزادی باشد؛ و یا قهر و غلبه؛ و از همین جهت است که ریاستهای اینگونه مدینه‌ها در ازای ثروت خرید و فروش می‌شود به ویژه ریاستهای مدینه‌های جماعیه» (همان). ۸. «زیرا بیان شد که در مدینه جماعیه هیچ فردی از آن دگر در احراز ریاست اولویت ندارد؛ و بنابراین موقعی که ریاست آن به

یک فردی از افراد (ص ۲۱۵) اعطا شود یا برای این است که مطیع مردم اس و به اصطلاح مردم این کار می کنند که بتوانند هر نوع خواست و اراده‌ای را بر او تحمیل نمایند و یا اینکه در برابر این کار ازو ثروت و مکتبی دریافت می کنند و یا ما بازای دیگر؛ و بهترین رئیس به نزد اینان آن کسی است که بهترین اندیشه‌ها و چاره‌جویی‌ها را در راه رسیدن مردم به هدفها و امیال نفسانی خود، که در عین حال گوناگون و متنوع است، به کار برد و نیز بتواند سود آنان را از دست‌برد دشمنان نگهدارد؛ و در عین حال خودش از اموال آنها به جز رفع حوائج ضرور زندگی چشم‌داشتی نداشته باشد؛ بلکه صرفاً باندازه ضروری زندگی خود از آنان برگیرد. و قهراً در اینگونه مدینه‌ها آن کسی که به معنی واقع جزء افاضل باشد یعنی آن‌گونه کسی که اگر به ریاست برسد کارها و اعمال آنها را ارزیابی کرده و به سوی سعادت حقیقی رهبری می‌نماید هیچ گاه به ریاست نمی‌رسد و مردم زیربار ریاست او نخواهند رفت» (همان، ص ۲۱۶).

۹. «و هرگاه پیش آید که این چنین کسی مقام و منصب ریاست یابد در اندک مدتی یا خلع می‌شود یا کشته و یا وضع حکومتش پریشان‌حال شده جنگ و ستیز بر سر آن فزون می‌شود. و همین‌طور است وضع سایر مدینه‌های جاهلیه که هر فرد از مردم آن طالب ریاست آن کسی می‌باشند که خواستها و امیال آنها را برآورد؛ و راه رسیدن به آن را برای آنها آسان گرداند؛ و هم‌نگهبان آنها باشد؛ و به طور مطلق از ریاست افاضل ابا و امتناع دارند و نمی‌پذیرند؛ فقط چیزی که هست این است که پدیدآمدن مدینه‌های فاضله و ریاستهای فاضله از بطن مدینه‌های ضروریه و جماعی آسان‌تر و ممکن‌تر است. رسیدن به حوائج ضروری زندگی و یا توانگری و بهره‌گیری از لذات و لهو و لعب و نائل شدن به کرامات گاه از راه قهر و غلبه است و گاه از راهائی دیگر. بنابراین هم مدینه‌های چهارگانه با توجه به این امور تقسیم‌بندی می‌شوند به چهار قسم و هم ریاستهای آنها که قصد آنان رسیدن به یکی یا همه این هدفها است. پاره‌ای از ریاستها برای رسیدن به مقصود خود راه قهر و غلبه را انتخاب می‌کنند؛ و پاره‌ای دیگر راه‌های دیگری را غیر از قهر و غلبه» (همان). ۱۰. «آنهائی که از راه قهر و غلبه به مطلوب خود می‌رسند و آنچه به دست می‌آورند به وسیله مدافعت و قهر و غلبه حفاظت می‌نمایند به ناچار نیازمند به نیرومندی جسمانی می‌باشند و از لحاظ اخلاقی باید خوی ستمگری و سنگدلی و خشونت داشته باشند؛ و برای مرگ و زندگی ارزشی قائل نشوند و به سادگی دست به آدمکشی بزنند و برای زنده بودن خود هم ارزشی قائل نباشند و اصولاً این طور می‌اندیشند که هرگاه به مطلوب خود (ص ۲۱۶) نرسند نباید زنده بمانند و باید تا پای مرگ برای رسیدن به مطلوب خود اقدام نمایند. و نیز نیازمنداند به اینکه هنر و صنعت به کار بردن سلاحهای جنگی را به خوبی بدانند؛ و همین‌طور بهترین تدبیر جنگی را در جهت قهر و غلبه بر غیر بشناسند و به کار برند که البته این امری است که همه مردم مدینه متغلبه را شامل می‌شود» (همان، ص ۲۱۷). ۱۱. «و اما آن مدینه‌هایی که هدف مردمش بهره‌گیری از لذات و خوشیهای دنیاست همواره در معرض آز و شره



می‌باشند و نسبت به خوردنیها و نوشیدنیها و زن شیفگی پیدا می‌کنند و بدین جهات است که پاره‌ای از آنان نرم‌خوی و بی‌حال می‌شوند و نیروی غضبیه آنان از بین می‌رود تا آنجا که هیچگونه اثری ازین نیرو در آنها باقی نمی‌ماند؛ و بر عکس بر پاره‌ای از آنان غضب و آلات و ابزار نفسانی و بدنی غضب و همین‌طور شهوت و آلات و ابزار نفسانی و بدنی آن مستولی میشود و خلاصه همه وسائل و اموری که موجب نیرومندی غضب است و به وسیله آنها می‌توانند کارها و اعمال ناشی از خشم و غضب و شهوت را تحقق بخشند در آنها نیرومند می‌گردد و همواره اندیشه و فکر خود را در جهت انجام کارهایی که ناشی از شهوت و غضب است مصروف می‌دارند؛ هدف نهائی پاره‌ای از مردم اینگونه مدینه‌ها انجام کارهای شهوانی است و درین صورت قوی و افعال غضبی را ابزار و آلاتی قرار می‌دهند برای رسیدن به افعال ناشی از شهوت و برخوردار کردن مظاهر شهوات نفسانی خود و بدین ترتیب عالی و اعلاترین نیروی خود را خدمتگزار شهوات که پست‌ترین نیروها است قرار می‌دهند؛ زیرا نخست قوه ناطقه و عقل خود را در خدمت شهوت و غضب قرار می‌دهند و سپس قوای غضبیه را خادم قوای شهوانی می‌کنند و همه تفکرات و اندیشه‌های خود را متوجه استنباط اموری می‌کنند که افعال غضبیه و شهوانیه آنها کمال یابد. و آن‌گاه افعال قوای غضبی و آلات و ابزار آنها را در جهت نیل به لذات مصروف می‌دارند؛ یعنی در بهره‌گیری از خوردن و نوشیدن و زن و سایر اموری که لذت‌آور می‌دانند و بر آنها چیره شده برای خود نگهداری می‌کنند» (همان). ۱۲. «این وضع در بین اشراف بیابان‌نشین و بیابان‌گردان ترک و عرب دیده شده و می‌شود. زیرا اصولاً مردم بیابان‌نشین عموماً غلبه را دوست دارند؛ در خوردنیها و نوشیدنیها و زینبارگی بسیار مولع [حریص] و آزمندند. و مسأله زن [از حیث جنسی] به نزد آنان بسیار مهم و عظیم است و بسیاری از آنان اعمال فسق و فجور را نیکو و مستحسن می‌شمارند و این امر را پست و سقوط اخلاقی نمی‌شناسند؛ زیرا زمام نفوس آنان به دست شهوات سپرده شده است و بسیاری از آنان را مشاهده می‌کنی که به نزد زنان خود را به انواع زینت‌ها (ص ۲۱۷) می‌آرایند و کارهایی که نمودار مجامله است انجام می‌دهند؛ و بالاخره هر کاری که می‌کنند در جهت جلب زنان می‌کنند و می‌خواهند شأن و شوکت خود را به نزد آنان بالا برند و هر چه را زنان زشت و عیب می‌شمارند آنها نیز عیب می‌شمارند و آنچه را آنان خوب و نیک می‌شمارند آنها نیز خوب و نیک می‌شمارند؛ و بالاخره در همه امور [شهوانی] میل و خواست زنانشان را مرعی می‌دارند و در بسیاری از آنان مشاهده می‌شود که اصولاً زنان بر مردان تسلط کامل دارند و بر امور منزل و شخص آنها استیلا دارند و بدین جهات است که بسیاری از آنان برای زنان خود ناز و نعمت و آسایش و راحتی فراهم کرده و آنان را به دشواری و سختی نمی‌افکنند؛ بلکه همواره رفاه و راحت آنان را در نظر دارند [اما نه باعتبار حرمت زنان، بلکه به مثابه کالایی جنسی] و خود همه

دشواریها و رنجها را تحمل کرده و کارهایی که نیاز به رنج و مشقت دارد خود انجام می دهند» (همان، ص ۲۱۸).

\* ۱۴. مدینه های فاسقه (بد راه و بیراه)؛ کشور، نظام سیاسی، دولت و سیاست تنازعی مدنی (داروینیستی سیاسی): ۱. «و اما مدینه های فاسقه آن گونه مدینه هائی است که مردم آن اعتقاد به مبادی موجودات دارند و علم به آنها هم دارند و سعادت را هم می شناسند و اعتقاد به آن هم دارند و افعال و کارهایی که موجب رسیدن به سعادت است هم خوب می شناسند و هم قبول دارند؛ و با تمام این اوصاف به هیچ یک از آنها عمل نمی کنند و پای بند نمی باشند و خواست و ارادت خود را در جهت یکی از هدفهای مدینه های جاهله و یا همه آنها منحرف می نمایند یعنی یا رسیدن به؛ یک منزلت و مقام یا دو کرامت و احترام یا سه قهر و غلبه یا جز اینها؛ و کارها و افعال خود را کلا بدان سوی متوجه می نمایند» (همان). ۲. «اینگونه مدینه ها نیز به مانند مدینه های جاهله، و به اندازه آنها، انواع و اقسامی دارد زیرا کارها و افعال مردم مدینه های فاسقه و همین طور خلق و خوی آنان عیناً همان افعال و کارها و خلق و خوی مردم مدینه های جاهله است؛ و تنها امتیاز و مابینت مردم مدینه های فاسقه یا جاهله در آراء و معتقدات آنها است و گرنه مردم اینگونه (ص ۲۱۸) مدینه ها نیز مطلقاً به سعادت واقعی نائل نخواهند شد» (همان، ص ۲۱۹).

\* ۱۵. مدینه های ضاله (گمراه): کشورها، نظامات سیاسی، دولتها و سیاست های تکساحتی (فرویدیسمی): «اما مدینه های ضاله، مدینه هائی است که برای مردم آن همه اصول و مبادی وجود و اصول سعادتها را قلب کرده باشند و اصول و مبادی دیگری را برای آنان گفته و به آنها بیاموخته باشند. آن نوع اصول و مقدماتی که یک نوع سعادت نهائی دیگری را بدانها رهنمون شود به جز آنچه در حقیقت سعادت نهائی است و افعال و اعتقاداتی بدانها تلقین و برای آنان ترسیم شده باشد که به وسیله هیچکدام نتوان به سعادت حقیقی رسید» (همان). بسان توسعه تکساحتی و ابزاری سخت، نیمه سخت و نرم، تولید منفعت، ثروت و لذت جسمانی بدنی تنها است. به اصطلاح هدونیسم از فرویدیسم تا اپیکوریانیسم می باشد.

در ادامه و تکمله متن کتاب: \* ۱۶. نوابت مدینه های فاضله [خودسران، هرزگان]، \* ۱۷. حدود معرفت و دریافت حقایق [جهان بینی، بینش و معرفتشناسی محظ و نظری و عملی و مدنی]، مطرح میشوند.

\* خودآزمایی؛ پرسش و پاسخ دانشجویی اندیشه فلسفی سیاسی مدنی فاضلی فارابی:

۱. انسان مدنی چه میباشد؟

۲. انواع اجتماعات مدنی چند و چه می باشند؟
۳. اجتماعات مدنی ناقص و کامل چه می باشند؟
۴. مراتب کمال مدنی انسان چه می باشند؟
۵. نخستین مرتبت کمال انسانی چه می باشد؟
۶. دومین مرتبت کمال انسانی چه می باشد؟
۷. جماعت های مدنی ناقص چند و چه می باشند؟
۸. گوناگونی ملت ها چه می باشد؟
۹. تمایز ملت ها به چند و چه سبب هایی می باشد؟
۱۰. اسباب طبیعی (تاثیر شرایط زیست محیطی) تمایز ملتها چه و چگونه می باشد؟
۱۱. اسباب مدنی تمایز ملتها چه و چگونه می باشد؟
۱۲. اراده چند و چه می باشد؟
۱۳. اختیار چه می باشد؟
۱۴. خیر و سعادت چه می باشند؟
۱۵. شر و شقاوت چه می باشند؟
۱۶. خیر و شر طبیعی و ارادی چه می باشند؟
۱۷. قوای نفس انسانی چند و چه می باشند؟
۱۸. خرد سیاسی چه می باشد؟
۱۹. خیال سیاسی چه می باشد؟
۲۰. سیر به سعادت مدنی چگونه می باشد؟

۲۱. سقوط به شقاوت مدنی چگونه می باشد؟
۲۲. فطرت های انسانی چه و چگونه می باشند؟
۲۳. فطرت مشترک انسانی مدنی چه می باشد؟
۲۴. تفاوت مدنی انسان ها در چه و ناشی از چه می باشد؟
۲۵. نقش فطرت و آموزش در مدنیت انسانی چه می باشد؟
۲۶. نقش فطرت و آموزش مدنی در ریاست مدنی چه می باشد؟
۲۷. ضرورت و ضروریات سعادت انسانی مدنی چه می باشند؟
۲۸. نقش ریاست مدنی در سعادت مدنی چه می باشد؟
۲۹. انواع ریاست مدنی چند و چه می باشند؟
۳۰. ریاست مدنی نخست چه می باشد؟
۳۱. ریاست نخست مدنی چه ویژگی هایی دارد؟
۳۲. جامعه، مدینه و نظام مدنی فاضلی چه می باشند؟
۳۳. مراتب ریاست ها و طبقات مردم چه می باشند؟
۳۴. حصول سعادت در مدینه چگونه می باشد؟
۳۵. کار سیاستمدار مدینه چه می باشد؟
۳۶. هدف مدنی چه می باشد؟
۳۷. ضروریات سعادت مدنی مردم مدینه فاضله چه می باشند؟
۳۸. روش افکار سازی مدنی چه می باشد؟
۳۹. مدن غیر و ضد فاضلی چه می باشند؟

۴۰. مدنی جاهلی چند و چه می باشند؟
۴۱. ویژگی های مدینه ضروری چه می باشند؟
۴۲. ویژگی های مدینه نذالت (سرمایه داری) چه می باشد؟
۴۳. ویژگی های مدینه خست (لذتجویی) چه می باشند؟
۴۴. ویژگی های مدینه کرامت (شهرت) طلب چه می باشند؟
۴۵. ویژگی های ریاست مدنی شهرت طلب چه می باشند؟
۴۶. مراتب ریاست های مدنی شهرت طلب چه می باشند؟
۴۷. تغلب مدنی چه می باشد؟ \*ویژگی های مدینه تغلبی (سیطره جو) چه می باشند؟
۴۸. ریاست مدنی سیطره طلب چه می باشد؟
۴۹. فرهنگ مدنی جامعه سیطره طلب چه می باشد؟
۵۰. ویژگی های مدینه های جماعی چه می باشند؟
۵۱. ریاست مدنی جماعی چه می باشد؟
۵۲. فرهنگ مدنی جماعی چه می باشد؟
۵۳. مدینه فاسقه چه می باشد؟
۵۴. مدینه های ضاله (گمراه) چه می باشند؟
۵۵. گروههای نوابت مدنی چه می باشند؟
۵۶. جهان بینی (معرفت شناسی) جاهلی چه می باشد؟

## دو. نگرش و گرایش فقهی سیاسی:

### گزیده کتاب احکام سلطانی ماوردی

### الف. گزیده کتاب احکام سلطانی و ولایات دینی: ماوردی

#### فقه سیاسی خلافت سنی قدیم و میانی

ابوالحسن علی ماوردی بصری بغدادی (متوفای ۴۵۰ هجری): بزرگترین فقیه سیاسی خلافت اهل سنت است. احکام سلطانی او، برترین اثر فقهی سیاسی خلافت سنی می باشد. جامع آراء و آثار پیشین و پایه آراء و آثار فقه سیاسی اهل تسنن تا کنون بوده و محسوب می‌گردد. احکام سلطانی ابو یعلی فراه نیز نزدیک به این اثر می‌باشد. ماوردی از نظم فکری و تیز بینی همراه با انصاف و اخلاق علمی خاصی برخوردار است. البته این اثر را بیشتر برای توجیه نظریه و نظام خلافت در مقابل نظریه و نظام امامت و نقادیهای طرفداران آن برشته تحریر در آورده است. تا اینکه تبیین علمی باشد. در نتیجه ضمن ریزکاوی های قابل تقدیر، اما جنبه توجیهی آن بر تبیین علمی بیطرفانه می‌چربد. در هر صورت اثری ماندگار و قابل روزآمدسازی و کاربری بویژه با نقادی و اصلاح جهات توجیهی آنست. ادب دنیا و دین وی نیز ولو بظاهر در اخلاق سیاسی بوده ولی توسط فقیه‌های متفقه بنگارش در آمده است. در نتیجه تکمله فقه سیاسی احکام سلطانی وی میتواند بوده و محسوب گردد.

#### ۱) فلسفه فقه سیاسی

«مقدمه»: ۱. الف. «سپاس خدایی را که؛ اول. خطوط کلی دین را برایمان روشن ساخت، به کتاب ناب خود بر ما منت نهاد و برای ما چنان احکامی پایه گذارد و چنان حلال و حرامی، به جزئیت بیان داشت که آن را یگانه داور و مرجع جهان و جهانیان کرد تا منافع مردمان بدان سامان یابد و بنیادهای حق بدان استوار گردد، دوم. همو که به فرمانروایان چیزهایی را وا گذاشت که در آن ها به نیکی تقدیر فرماید و به استواری تدبیر آورد. پس او را بر همه آنچه تقدیر کرده و تدبیر فرموده است سپاس سزاست» (آیین حکمرانی، ص ۱۷). مکتب مدنی؛ اجتماعی و سیاسی اسلام فراهم آمده کتاب قرآن و سنت پیامبر (ص)، خاندان و یاران، صراط؛ طرح هادی و نقشه راه و راهبردی سعادت؛ خودشکوفایی؛ آسایش و آرامش مدنی انسان و جامعه و جهان بشری است. که با نظام سیاسی و دولت و با کارگذرای سیاسی اعم از ترسیم و اعمال سیاست های توسعه اقتصادی، تعادل اجتماعی و تعالی فرهنگی؛ معنوی و اخلاقی دینی و پیشرفت مدنی تحقق می پذیرد.

ب. «هم صلوات و درود او بر آن پیامبرش که آشکارا به فرمان وی بانگ بر آورد و حق او را بگزارد: محمد پیامبر خدا(ص) و نیز درود بر خاندان و یاران او» (همان). مکتب مدنی اسلام فراگیر حدود و احکام پیش، منش و کنش است. یا معارف، اخلاق و فقه (حقوق) میباشد. ج. «از آن روی که آشنایی با آیین حکمرانی سزامنتر فرمانروایان است و از دیگر سوی، آمیخته بودن این آیین با همه احکام فقه، آنانرا که به کار سیاست و تدبیر مشغولند از بازکاویدن این احکام و رسیدن به آن آیین باز داشته است، کتابی مستقل بدین آیین و احکام گزین ساختم- و در این کار به فرمان آن که فرمانبری از او بایسته است گردن نهاد- تا از این رهگذر دیدگاه های فقیهان را در زمینه حقوقی که فرمانروایان دارند بدانند و این حقوق را استیفا کنند و هم آنچه بر گردن ایشان است دریابند و آن حقوق را بگزارند، بدان امید که در فرمان اجرایی یا در حکم قضایی خویش جانب عدالت بنگرند و در ستاندن و دادن جانب انصاف نگه دارند. برترین یاری خدای از او مسألت دارم و در توفیق و هدایت به درگاه او چشم دوخته ام که او یگانه تکیه گاه است و بس» (همان). اصل در فقه مدنی: اجتهاد و اعمال حدود و احکام عدالت دینی می باشد. ۲. «باری! خداوند که قدرت او فراتر است برای امت فرمانروایی خواست که به وی؛ یک. اول. الف. مقام نبوت را جانشینی آورد و ب. به او آیین را پاس بدارد. دوم. الف. آن گاه سیاست را به او واگذشت تا ب. تدبیر کارها از آنچه دین و شریعت است سر چشمه گیرد و سوم. الف. خواست ها با صلاح حدیدی که از آن پیروی میشود ب. به وحدت گراید. دو. بدین سان، امامت بنیادی شد که؛ اول. الف. پایه های آیین بر آن استواری یافت و ب. مصالح امت بر محور آن سامان گرفت و در نتیجه دوم. الف. کار مردم بر این محور ثبات یافت و ب. ولایت و مسئولیت های خاص از همین بنیاد سرچشمه گرفت سه. اول. الف. و بدین گونه لازم آمد که فرمان مقام امامت بر هر فرمان دیگری پیش داشته شود و ب. آنچه به مسئولیت و اراده او واگذارده شده با مسئولیت دینی پیوند یابد. دوم. تا مسئولیت ها بر سامانه ای که از؛ الف. تناسب در چینش ها و ب. همانندی در احکام و ج. داوری ها بر خوردار است استوار گردد» (همان، ص ۱۸). مراد نظام حدود و احکام رسا و سازوار و به تعبیری رسایی و سازواری ذاتی و درونزادی برون آی مکتب دینی مدنی اسلام و حدود و احکام معرفتی، اخلاقی و از جمله فقهی آن است. ۳. «مجموعه آیین های حکمرانی و مسئولیت های دینی ای که این کتاب در خود جای داده، شامل بیست باب است: باب اول: عقد امامت، باب دوم: سپردن وزارت، باب سوم: گماردن فرمانروایان بر سرزمین ها، باب چهارم: گماردن به فرماندهی جهاد،

باب پنجم: فرماندهی جنگ های داخلی، باب ششم: مسئولیت دادرسی، باب هفتم: رسیدگی به مظالم [داد خواهی]، باب هشتم: سر سلسلگی خاندان ها، باب نهم: تصدی امام جماعت، باب دهم: مسئولیت حج، باب یازدهم: ولایت بر زکات، باب دوازدهم: توزیع فیه و غنایم، باب سیزدهم: جزیه و خراج، باب چهاردهم: سرزمین هایی که احکامی متفاوت دارند، باب پانزدهم: احیای موات و استخراج آبها، باب شانزدهم: قرق ها و بهره برداری های عمومی (ص ۱۸)، باب هفدهم: در باره احکام اقطاع، باب هیجدهم: دیوان و احکام آن، باب نوزدهم: مقررات کیفی، باب بیستم: احکام حسیبه (همان، ص ۱۹). اینها اهم اعم مسایل، مباحث و عناصر اصلی نظام فقهی سیاسی اسلامی عموماً و خصوصاً در عهد ماوردی است.

## ۲) قرارداد مدنی رهبری سیاسی

«باب اول. عقد امامت»: امامت: در رویکرد و گفتمان (نگاه، نظریه و نظام) اسلام (قرآن و سنت): رهبری است. بویژه رهبری سیاسی میباشد. مراد رهبری راهبردی نظام سیاسی و دولت اسلام و در اسلام است. در رهیافت امامت شیعی جامع شئون سه گانه: ولایت (مربی و تربیت سیاسی)، علم (دینی و سیاسی) و مدیریت اجرایی سیاسی میباشد. به همین سبب بوده که امامت و عدالت را در زمره اصول مذهب می آورد. در رهیافت خلافت سنی، فقط شأن سوم بوده که از آن تعبیر به خلافت یعنی جانشینی سیاسی میگردد. به همین سبب امامت و عدالت را جزو اصول مبانی مذهب نمی آورند. ۱. «امامت بنیاد نهاده شده است برای جانشینی نبوت در پاسداشت دین و تدبیر دنیا. بستن عقد امامت با کسی که در میان امت عهده دار آن شود به اجماع همگان واجب است، هر چند ابوبکر اصم با این اجماع مخالفت کرده است» (همان، ص ۲۱). اصم و اباضیه از خواج مدعی بودند اگر مردم خود شریعت را اجرا و عدالت را رعایت کنند، رهبری نیازی نیست. ولی به تعبیر مولوی: «در اگر نتوان نشست». بعد از اصل ضرورت، منبع ضرورت اعم از منشاء ضرورت و دولت نگری و مبداء ضرورت یا دولت گرایی تا دولتشازی و دولتپذیری است. عقل، شرع و امروزه عرف، کدام و به چه ترتیبی منشاء ضرورت و بایستگی دولت و دولت نگری میباشد. ضرورت امنیت، نظم و نظام، دولت، رهبری و مدیریت، حاکمیت، حکومت، قدرت و اقتدار، ... اولاً ذاتی یعنی تکوینی است. چه بخواهیم و چه نخواهیم، چه بفهمیم و چه نفهمیم، بدون آنها انسانها دچار هرج و مرج و تعارض تا تنازع بوده و شده و نابود میگردند. حداقل اینکه به مدنیت و بویژه بهزیست دست نمی یابند. بنابراین ذاتیند. فطرت عقلی هر انسان این را درک کرده و فطرت قلبی او خواهان آنها میباشد. بنابراین فطری عقلی برهانی و قلبی شهودی نیز هستند. وحی و



شریعت و دیانت، بمصداق «کل ما حکم به العقل، حکم به الشرع» ضمن تایید و بلکه تذکر یعنی یاد آوری و تأکید بدینها، به تبیین یعنی تحدید بمعنای تعیین حدود کلی و حسب مورد احکام تفصیلی آنها میپردازد. بنابراین در این مرتبت شرعی نیز میباشند. تطبیق زمانی، مکانی و موضوعی با هوش ابزاری انسانی و به اصطلاح اجتهاد صورت پذیرفته که عوارض نه گانه کمی و کیفی و به تعبیری سازکارهای اجرایی عینی آنها را به تناسب مقتضیات بصورت روزآمد و کارآمد؛ بهره ور و اثربخش بر می نمایاند. در این مرتبت عرفی میباشند. بدین ترتیب هم اینها دارای مراتب سه گانه عقلی، شرعی و عرفی بوده و هم ذهن انسان قادر به درک مراتب سه گانه آنها است. با این وجود برخی اصل ضرورت اینها را یا عقلی، یا شرعی و امروزه عرفی دانسته که در اصل فراهم آمده و فراگیر هر سه بترتیبی که اشارت شد، میباشند. ۲. «در باره چگونگی این وجوب و این که آیا به عقل است یا به شرع، اختلاف شده است؛ گروهی گفته اند: «به عقل؛ چون در نهاد عاقلان است که در برابر پیشوایی که آنان را از ستم ورزیدن به یکدیگر باز می دارد و در کشمکش ها و در دعاوی میانشان داوری می کند سر تسلیم فرود آورند؛ و نیز اگر زمامداران نبودند مردم همه آشفته و رها، و به هم در رفته و تباه شده بودند» (همان). ۳. «افوه اودی» شاعر روزگار جاهلیت گفته است:

«آشفته‌گی ای که مردم در آن راهبری نداشته باشند آنان را بسامان نیاورد

و آن گاه که نادانان مردم را مهتری کنند رهبری ای تحقق نپذیرد» (همان).

۴. «اما گروهی دیگر گفته اند: «این وجوب نه به عقل، بلکه به شرع است؛ زیرا امام اموری (ص ۲۱) شرعی را عهده دار میشود که چه بسا عقل نیز پایبندی به آن را می پذیرد. بنابراین ایجاب امامت از طریق عقل نبوده، بلکه عقل تنها این را ایجاب کرده است که هر یکی از عاقلان می بایست خود را از ستم راندن بر یکدیگر و بریدن از همدیگر باز بدارند. در انصاف روا داشتن با هم و پیوند با هم به آنچه اقتضای عقل است عمل کنند و هر یکد نه به عقل دیگران، به عقل خویش بیندیشند. اما این شرع است که واگذاری زمام حکومت به صاحبانش را مقرر داشته است، چنانکه خداوند متعالی میفرماید: «یا ایها الذین آمنوا اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم» (نساء، ۵۹)؛ «ای کسانی که ایمان آورده اید! از خداوند فرمان برید و از پیامبر و کسانی که شما که صاحبان حکومتند فرمان برید». بدینسان «خداوند فرمان بردن از «اولی الامر» را که همان پیشوایانی اند که بر ما حکم می رانند واجب گردانده است» (همان،

ص ۲۲). «فصل: چگونگی وجوب امامت»: ۱. «اکنون که وجوب امامت ثابت شده، این وجوب به سان جهاد و کسب علم [تخصصی]، وجوبی کفایی است و از این روی، چون کسانی که شایسته اش هستند بدان پردازند از دیگران ساقط می شود و همین معنی وجوب کفایی است. اما چنانچه کسی بدین مهم قامت نیاراید، دو گروه از میان مردم بر می خیزند: (ص ۲۲) نخست: انتخاب کنندگان تا از میان خود یکی را برای امامت بر گزینند؛ و دوم شایستگان امامت تا یکی از آن ها به امامت نصب شود» (همان، ص ۲۳). ۲. «در تأخیر امامت، به جز دو گروه یاد شده، بر دیگران ایراد و گناهی نیست؛ هنگامی که این دو گروه از امت، برای تعیین منصب امامت باز شناخته شدند، لازم است که در هر یک از آنها، شروطی فراهم باشد» (همان، ص ۲۳). «فصل: شروط انتخاب کنندگان»: اهل حل و عقد یا اهل رتق و فتق امور، گروه و کارگروهی بسان خبرگان رهبری است. کارویژه اصلی این کارگروه، تعیین رهبری و نظارت بر حسن انجام راهبری و در نهایت و در صورت اشکالات مشکل آفرین، عزل رهبری است. «شروطی که می بایست در انتخاب کنندگان فراهم باشد سه چیز است: نخست. عدالتی که همه شروط معتبر در آن را در خود داشته باشد. دوم. دانش که از رهگذر آن به شناخت کسانی که شروط لازم برای تصدی امامت را دارند و سازمند این سمت هستند توفیق یابد. سوم. تدبیر و حکمتی که به انتخاب امامی بینجامد که برای امامت شایسته تر است و بیش از هر کس دیگر از منافع مردم آگاهی داشته و آنها را پاس می دارد» (همان، ص ۲۳). «فصل: شروط شایستگان امامت»: «اما آنان که شایسته امامت شناخته می شوند لزوما می بایست هفت ویژگی دارا باشند: نخست. عدالت با همه شروطی که در آن لحاظ میشود. دوم. دانشی که از رهگذر آن به اجتهاد در رخدادهای نوحاسته و احکام نوپدید راه نماید. سوم. سلامت حواس اعم اط شنوایی، بینایی و زبان تا به کمک آنها بتواند مستقیماً به (ص ۲۳) اموری پردازد که به این حواس درک می شوند. چهارم. سلامت بدن از کاستی هایی که مانع انجام کامل حرکات و یا سرعت در اقدام شود. پنجم. رأی و خردی که به سیاست رعیت و تدبیر منافع مردم بینجامد. ششم. دلیری و پایمردی ای که او را به پاسداری از کیان مسلمانان و جهاد با دشمنان توانا سازد. هفتم. نسب، و آن از قریش باشد» (همان، ص ۲۴). مراد قوی و امین بودن علمی و عملی دینی و سیاسی است. «فصل: انعقاد امامت»: «امامت به دو صورت انعقاد می یابد: یکی به انتخاب اهل حل و عقد؛ و دیگری به ولایتعهدی امام پیشین. در انتخاب امام به واسطه اهل حل و عقد، فقیهان در حد نصاب [تعداد] افرادی که به انتخاب آنان امامت انعقاد می یابد اختلاف کرده و

نظریه هایی گوناگون ابراز داشته اند: ۱. گروهی گفته اند: «امامت تنها به اتفاق نظر توده اهل حل و عقد در هر یک از آبادی ها انعقاد می یابد، تا رضایت به او فراگیر و تسلیم در برابر فرمان او امری اجماعی باشد» (همان). ۲. گروهی دیگر گفته اند: «کمترین شماری که امامت به انتخاب از سوی آن ها انعقاد می یابد پنج نفر است که امامت را به رضایت چهار تن دیگر برای یکی از خود منعقد سازند» (همان). ۳. گروهی از عالمان کوفه هم گفته اند: امامت به سه تن که یکی از آن ها با رضایت دو تن دیگر آن را عهده دار شود منعقد می گردد تا این سه به منزله یک قاضی و دو گواه باشند» (همان). ۴. سرانجام، گروهی دیگر گفته اند: «امامت حتی به انتخاب توسط یک نفر هم انعقاد می یابد» (همان، ص ۲۵). انتخاب در گفتمان اهل سنت: انتخاب امت نه در عمل و نه در نظریه نبوده است. بیعت مردم اگر گاه هم مطرح شده، بیعت تعیینی نیست. بیعت تاییدی می باشد. یعنی کسی را که هفت، پنج، سه و حتی یک اهل رأی تعیین کرده اینان تایید می نمایند. با این تفاوت که بسبب بالا بودن شأن امام معصوم (ع) بسان شخص پیامبر (ص) که تعیین مصداق بارز با خدا بوده که پیشتر توسط پیامبر ابلاغ شده و توسط امام قبل، اعلام میگردد. مردم نیز بیعت تاییدی دارند. در دوران غیبت، تشخیص و تعیین شخص مصداق بارز شاخص رهبری با خبرگان و تایید آن با مردم بوده که در جمهوری اسلام ایران پیشتر با انتخاب نمایندگان مجلس خبرگان رهبری، اینرا انجام و اعمال کرده اند.

### ۳) خبرگان راهبری

«فصل: تعیین رهبری؛ امام، خلیفه، امیر»: «چون اهل حل و عقد برای برگزیدن [امام] گرد هم آیند، وضع شایستگان امامت را که از شروط لازم برای تصدی این مقام برخوردار هستند بررسی میکنند و از میان آن ها آن را که؛ یک. فضیلتی افزون تر و دو. بشرطی کاملتر دارد و سه. مردم فرمانبری او می شتابند و چهار. در بیعت با او درنگ روا نمی دارند برای بیعت نامزد میکنند. چون از میان گروه برخوردار از شرایط، کسی تعیین گردد که اجتهادشان آنان را به انتخاب وی راه نموده است، امامت را بر او عرضه می دارند؛ اگر آن را بپذیرد برای امامت با او بیعت می کنند و به بیعت آنان با او رهبری و پیشوایی برای وی انعقاد می یابد و بر همه امت لازم می شود به بیعت او در می آیند و از او فرمان می برند. اما چنانچه او از این پذیرش امامت سرباز زند و پاسخ مثبت ندهد، بدان اجبار نمی شود؛ زیرا عقد امامت قراردادی مبنی بر رضایت طرفینی و نیز اختیار است و اکراه و اجبار بدان راه ندارد. در چنین صورتی، از آن نامزد نخستین

به دیگر کسانی که شایسته امامت هستند عدول می شود» (همان، ص ۲۶). اول. افضلیت، دوم. اکملیت (شروط)، سوم. اسرعیّت (سرعت)، چهارم. اکثریت (بیعت): ضرایب چهارگانه شرایط هفتگانه نامزدی رهبریند. بنحوی که اگر یک نامزد از ۷ شرط، یکی یا دو تا مثلا علم و عدالت را نداشت، نسبت بکسی که سه مورد را ندارد افضل است. یا سرعت و تعداد بیشتری بیعت کننده یا رأی دهنده به کسی بوده که برخی این شرایط را نداشت، اولی می باشد. در نتیجه حتی عالم یا عادل یا شجاع بودن ضرورتی ذاتی نیستند. جاهل، ظالم و ترسو نیز میتواند مشروع باشد. حداکثر اینکه از دانشمندان عالم، قضات عادل و فرماندهان شجاع استفاده نماید. در رهیافت شیعی: این ممکن نیست.

ذات نا یافته از هستی بخش      کی تواند که شدن هستی بخش

شیعه مدعی بوده که همگی این شرایط سیاسی باید باشد. حال اگر بسان معصوم (ع) اعلم نبود، حداقل عالم و مجتهد دینی سیاسی باید باشد. جاهل نمی تواند باشد. اگر عادل نبود، عادل سیاسی باشد. ظالم نمی شود باشد. اگر اشجع نبود، شجاع سیاسی بایستی باشد. ترسو نمی تواند باشد. بدین ترتیب شرایط را حد اکثری، حد میانی و حداقلی کرده و غیر و ضد آنها را نمی پذیرد و مشروع نمی داند.

#### ۴) کار ویژه های (اختیارات و وظایف) دهگانه راهبری

در فقه سیاسی، راهبری دارای راهبردهایی است. «فصل. آنچه از امور عامه بر امام لازم است ده چیز را در بر میگیرد: یکم. پاس داشتن دین بر مبانی ثابت آن و نیز آنچه گذشتگان امت بر آن اجماع کرده اند. از این روی، اگر بدعتگذاری رخ نماید یا گمراهی که شبهه دارد سر بر آورد، امام حجت را برای وی آشکار سازد و آنچه را درست است برای او روشن کند و بر آن حقوق و حدود که به رعایت آن ملزم است بدارد تا از این رهگذر، دین از رخنه و امت از فتنه پاس داشته شود. دوم. دادرسی میان طرفهای اختلاف و پایان بخشیدن به نزاع کسان؛ تا عدالت در همه جا بگسترند و نه ستمگری ستم براند و نه ستمدیده ای ضعیف ماند. سوم. حراست از کیان و دفاع از قلمرو؛ تا مردم در امنیت و آسوده خاطر از این که به جان یا مالشان تعرض شود و به زندگی خویش پردازند و به این سوی و آن سوی سفر کنند. چهارم. اجرای حدود الهی؛ تا حریم آنچه حرام کرده است از تعرض مصون ماند و حقوق بندگان او از قرار گرفتن در معرض تلف و نابودی در امان باشد. پنجم. استوار ساختن مرزها به تجهیزات بازدارنده و نیروی دفاع

کننده؛ تا دشمنان نتوانند غافلگیرانه هجوم آورند و در سرزمین اسلام حرمتی را زیر پا نهند یا خون مسلمان یا معاهدی را بریزند. ششم. جهاد با کسانی که با اسلام عناد می ورزند، البته پس از دعوت آنان به این آیین، تا یا اسلام آورند یا به احکام ذمه گردن نهند و از این رهگذر حق خداوند در این که آیین اسلام را بر همه ادیان پیروز سازد بر پا داشته شود. هفتم. گرد آوری «فیء» و زکات به موجب آنچه شرع به تصریح یا به اقتضای اجتهاد واجب شناخته است، بی آن که ترسی در میان باشد یا ستمی روا داشته شود. هشتم. تعیین مقدار عطایا و حقوق متوجه بین المال، بدون زیاده روی یا سختگیری، و نیز پرداخت آنها، بی آنکه از زمانش پیش افتد یا از این زمان پس انداخته شود. نهم. به کار گماردن امینان. . اگذاردن مسئولیت به کسانی که در کارهایی که بدیشان واگذاره یا اموالی که بدیشان سپرده می شود خیر خواهند؛ تا در نتیجه؛ کارها به دست کفایت سامان گیرد و اموال به پاسداری امینان در امان ماند. دهم. این که خود مستقیماً بر کارها نظارت کند و اوضاع را بر رسد، تا از این رهگذر بتواند سیاست رعیت و حفاظت آیین و شریعت را به انجام رساند. مباد به خوشگذرانی یا به عبادتی (ص ۴۲) مشغول شود و به واگذاری کارها به دیگران بسنده کند؛ چرا که امانتدار خیانت روا میدارد و خبی رخواه ترفند به کار میگیرد. خداوند- تعالی- فرموده است: «ای داود! ما تو را جانشین در زمین قرار داده ایم؛ میان مردم به حق حکم بران و از هوس پیروی مکن که تو را از راه خدا به در برد»؛ «یا داود انا جعلناک خلیفه فی الارض فاحم بین الناس بالحق و لا تتبع الهوی فیضلک عن سبیل الله» (ص، ۲۶). بر پایه این آیه، خداوند سبحان! نه از داود خواست که بدون دخالت مستقیم، کارها را به دیگران وانهد، و نه او را در پیروی [از هوس ها] سزاوار شدن به صفت گمراهی معذور داشت. این در حالی است که هر خلیفه ای به حکم دین و به اقتضای منصب خلافت حق تعیین گماشته و واگذاردن کار به دیگران را دارد، اما پرداختن مستقیم به کارها از حقوق سیاست و تدبیر و متعلق به همه رعیت است، چنان که پیامبر خدا (ص) فرمود: «کلکم راع و کلکم مسئول عن رعیت»؛ «هر یک از شما در باره رعیت خویش به رعایت موظفید و در این باره باز خواست می شوید» (همان، ص ۴۲).

(۵) عزل، برکناری و جابجایی راهبری

«فصل» امام آنگاه که به حقوق یاد شده امت پردازد حق خدای تعالی را در آنچه برای مردم یا بر مردم است گزارده و تا زمانی که وضعش دیگرگون نشده دو حق برای او بر مردم واجب است: فرمانبری و یاری جستن. اما آنچه موجب دیگرگون شدن وضع او میگردد و او بدان سبب از دایره شایستگی بیرون می رود، دو چیز است: یکی خللی در عدالت او، و دیگری نقصی در جسم او. خلل در عدالت-یعنی همان فسق-بر دو گونه است: یکی آنچه از پیروی هوس خیزد و دیگری آنچه به شبهه ای آویزد»(همان، ص ۴۴). ماوردی همچون سایر فقهای اهل سنت، از طرفی اصل امکان برکناری حاکم را مطرح میسازد. از طرف دیگر عدم رضایت مردم را که میتواند مبداء انقلاب سیاسی بوده را نیز نهی میسازد. در نتیجه امکان عملی برکناری را نفی میکند. و آنرا حداکثر در حد تذکر زبانی آنهم صرفاً توسط علمای دینی، تقلیل میدهد.

خودآزمایی؛ پرسش و پاسخ دانشجویی اندیشه فقهی سیاسی ماوردی:

۱. فلسفه فقه سیاسی در تحلیل اندیشه سیاسی ماوردی چه است؟
۲. قرارداد مدنی رهبری سیاسی در تحلیل اندیشه سیاسی ماوردی چگونه میباشد؟
۳. خیرگان راهبری در تحلیل اندیشه سیاسی ماوردی چه است؟
۴. کار ویژه های (اختیارات و وظایف) دهگانه راهبری کدامند؟
۵. عزل، برکناری و جابجایی راهبری در تحلیل اندیشه سیاسی ماوردی چگونه میباشد؟

## سه‌نگرش و گرایش فنی سیاسی:

### مرحله پسا شکوفایی-تداوم

### گزیده کتاب اخلاق ناصیر خواجه نصیر

(قسمت اول. تدبیر فرد یا اخلاق)

(قسمت دوم. تدبیر منزل و اقتصاد)

### قسم سیم. سیاست مدن

(توسعه اقتصادی و آسایش عمومی، توسعه و تعادل سیاسی و کارآمدسازی ملی توسعه و تعالی

فرهنگی؛ معنوی و اخلاقی و آرامش مدنی و کرامت انسانی)

سیاست حکمت تقریبی مدنی: رهبری و مدیریت سیاسی

علم و حکمت مدنی؛ سیاست و حکومت: فن (صناعت) سیاست و حکومت حکمت و علم مدنی: خواجه نصیر الدین طوسی، در قرن ۷هـ.ق.، از بزرگترین ریاضی دانان (شرح مجسطی)، کیهانشناسان (روضه تسلیم و تأسیس رصدخانه مراغه)، منطقیون (اساس اقتباس و جوهر نضید)، متکلمین (تجريد اعتقاد)، اخلاقیون (اخلاق ناصری، اخلاق محتشمی و اوصاف اشراف) جهانی، جهان اسلام و شیعی و ایرانی است. ایشان بعد از تقریب کلام به حکمت و تأسیس کلام حکمی برهانی، و تألیف کتاب تجريد اعتقاد خویش در این زمینه، به تقریب حکمت عقلی برهانی سینوی به حکمت قلبی اشراقی سهروردی پرداخت. شرح اشارات و تنبیهات ابن سینا توسط خواجه نصیر با این سیاق می باشد. که فوق العاده الهامبخش ملاصدرا و مورد استفاده فراوان او در اسفار و سایر آثار او قرار گرفته است. حکمت تقریبی مقدمه و مبنایی شد برای تجمیع، تعادل و توحید حکمت توسط صدرا که بدین ترتیب توفیق یافت حکمت متعالی را تأسیس نموده و معطوف به مدنی؛ اجتماعی و سیاسی و سیاست سازد. حکمت متعالی که مرحله تعادل و تعالی حکمت در سیر متکامل (پلکانی) خود از حکمت جاویدان شرقی ایرانی، حکمت راستین یونانی، حکمت توحیدی اسلام، حکمت عقلی برهانی و حکمت قلبی شهودی تا حکمت تقریبی بود. خواجه نصیر آنگاه حکمت را به حکومت تقریب نمود. به تعبیری حکمت محض و نظری را به حکمت عملی و مدنی معطوف ساخته و به نظریه سازی علمی عملی (راهبردی و کاربردی؛ دکترین) در این زمینه و با این صبغه پرداخت. ایشان کتاب اخلاق ناصری

را با مشرب حکمی مدنی در سه قسمت نگاشت. قسم اول اخلاق یا تدبیر و سیاست شخص و خود و خودسازی است. قسم دوم در تدبیر و سیاست اهل و خانواده و خانواده سیاسی می باشد. قسم سوم در سیاست مدنی، تدبیر عمومی کشور و نهادسازی، نظام سیاسی و کشورداری است. با مشرب کاملاً فلسفی، عقلی برهانی و استدلالی می باشد. کتاب اخلاق محتشمی از جمله مباحث سیاسی آن را با مشرب روایی به رشته نگارش در آورد. اوصاف اشراف از جمله مباحث سیاسی آن را نیز به سلوک عرفانی تدوین نمود. در ادامه خود با انگیزه حل مشکلات مردم و کشور بویژه مغول زده، شخصا و مستقیماً به کارگزاری سیاسی نیز همت گماشت. ایشان بر بنیاد حکمت مدنی تقریبی خویش شکسته خورده، ورشکسته و اشغال شده ای را تحویل گرفت و توحش مغولی را با تعبیر خود با تدبیر بسان سدسازی تبدیل به تمدن مغولی نمود. تا جایی که این ایران و ایرانی ها نبوده که رنگ قوم غالب را گرفته و مغولی شدند. بلکه این بدویت مغولی غالب بود که مغلوب شده و مدنی و سرانجام ایرانی شد. کتاب اخلاق ناصری خویش در سیاست و تدبیر شخص یا فردی یعنی اخلاق، سیاست یا تدبیر جماعت یا خانواده و به تعبیری اهل و منزل و تدبیر جامعه یا سیاست مدن تنظیم و تدوین ساخت. نظریه علمی عملی [دکترین] و نسخه درد و درمانبخش آن روز ایرانزمین بوده که آموزه های کارامدی؛ بهره وری و اثربخشی برای امروز ایران دارد. بویژه اگر روزآمد شده یا دیده شود. در این جا به قسم سوم اثر یعنی سیاست مدن اکتفاء می نمایم. تا فصول سه، روزآمدسازی حکمت مدنی فاضلی فارابی بوده که جنبه کلی و مبنایی دارد. همچنین روزآمدسازی آن به تناسب مقتضیات زمان و عصر خواجه است. البته به تعبیر خود ایشان؛ «بر سبیل ابتداء نه اقتداء» می باشد. یعنی بازتولید و بهینه سازی است. صرف نظریه شناسی نیست. حتی فرای نظریه پرداز می یعنی پردازش صرف نظریه فلسفه سیاسی و حکمت مدنی فارابی نیست. بلکه نظریه سازی با مبانی و مواد اولیه آن می باشد. با تصرفاتی که خواجه در آنها انجام میدهد. فصل چهارم بیشتر تدبیر مدن بوده که جنبه جزئی و اجرایی دارد. این از اختصاصات کارگزاری اعم از سیاستگذاری و سیاستمداری خود خواجه نصیر است. فصول ۵ تا ۸ تکمله آن می باشد. بویژه این قسمت در صورت تعمق و تأمل بهینه و بسامان روزآمد می تواند عبرت آموزی های زیادی برای ارتقای هرچه فراتر کارایی نیروهای سیاسی و کارامدی؛ بهره وری و اثربخشی نهادین و نهادهای کارگزاری سیاسی کشور داشته باشد. مسأله اصلی آن: کارگذاری کارامدی کلان راهبردی-کارگزاری خرد کابردی و اجرایی است.

کتاب اخلاق ناصری خواجه نصیر (صص ۳۴۴-۳۱، ۳۱۳ صفحه): مقالت اول. تهذیب اخلاق (همان، صص ۲۰۲، ۳۳): فلسفه و فن تهذیب اخلاق: فلسفه انسان مدنی و فن انسانسازی مدنی جماعات یا نهاد



خانواده مدنی اجتماع جامعه مدنی نظام مدنی بوده که بتصریح خود خواجه بر گرفته از تهذیب اخلاق ابن مسکویه رازی است. اما بتأکید خودش؛ «بر سبیل ابتداء نه اقتداء» (همان، قسم اول): یعنی با روزآمدسازی بوده و تکرار نیست. خودسازی مدنی، انسان سازی مدنی، فردسازی مدنی است. بتعابیر گوناگون تدبیر، تعلیم و تربیت؛ آموزش نظری و پرورش عملی، سیاست و ساختن انسان مدنی، خود، شخص، ساختن فردی افراد جامعه و نظام مدنی: کارا سازی؛ بهره ور سازی و اثربخش سازی نیروهای انسانی و نیروهای انسانی کارا؛ بهره ور و اثربخش می باشد. گفتمان و الگوی پیشرفت انسانی مدنی و سیاست پیشرفت انسان مدنی و انسان مدنی پیشرو؛ پیشرفت نگری و گرایی و پیشرفت گذاری و پذیری است. مقدمه (صص ۴۴-۳۳): «ضرورت علم و حکمت، تجدید حیات حکمت مدنی، علم و حکمت عملی مدنی. در دو قسم: مبادی و مقاصد: قسم اول. مبادی. هفت فصل: فصل اول. علم اخلاق: تعریف و موضوع، فصل دوم. نفس ناطقه انسانی؛ فصل سوم. قوای نفس انسانی، فصل چهارم. اشرفیت انسان، فصل پنجم. کمال و نقص نفس انسانی، فصل ششم. چیستی شناسی کمال، فصل هفتم. خیر و سعادت. قسم دوم. مقاصد. ده فصل: فصل اول. حد و حقیقت خُلق ممکن، فصل دوم. صناعت تهذیب اخلاق شریف، فصل سوم. اجناس چهارگانه فضایل: شاخصه های سیاسی، قوا و نفس های سه گانه: شالوده های سیاسی، فصل چهارم. انواع مکارم اجناس فضایل، فصل پنجم. اصداد فضایل و رذایل، اجناس رذایل افراطی و تفریطی، فصل ششم. فضایل و شبه فضایل، فصل هفتم. شرف عدالت، فصل هشتم. ترتیب اکتساب فضایل و مراتب سعادت، فصل نهم. حفظ صحت نفس: محافظت فضایل، فصل دهم. معالجت امراض نفس: زایلسازی رذایل». «مقاله دوم. تدبیر منازل» (همان، صص ۲۴۴-۲۰۳): فلسفه و فن جماعت مدنی بویژه نهادسازی و نهاد دارای خانواده بمتابه کوچکترین (سلولی ترین)، دیرینه ترین، پایا ترین و پویاترین و حتی زایا ترین نهاد مدنی طبیعی و نهاد طبیعی مدنی بوده و بیشتر ملهم و بلکه برگرفته از مبحث خانواده ابن سینا می باشد. می توان آن را فلسفه و فن مدنی جماعت یا نهاد خانواده مدنی اجتماع مدنی یا جامعه مدنی نیز تلقی و تعبیر کرد. به تعابیر گوناگون: اهل سازی مدنی، غیر سازی مدنی، جماعت مدنی سازی و گروه سازی مدنی است. تدبیر، سیاست و ساختن جماعت مدنی خانوادگی جامعه و نظام مدنی، نهادسازی کارآمد؛ بهره ور و اثربخش مدنی جمعی و نهادسازی کارآمد و کارآمدسازی؛ بهره روی و اثربخشی جمعی مدنی می باشد. گفتمان و الگوی پیشرفت سیاسی نهادین مدنی و سیاست پیشرفت نهادین مدنی و جماعت خانواده و گروه مدنی پیشرو: پیشرفت نگری و گرایی و پیشرفت گذاری و پذیری است. در پنج فصل: فصل اول. سبب احتیاج به منازل: معرفت ارکان و اهم امور،

فصل دوم. سیاست اموال و اقوات در آمد[سرانه] و کسب، [اشتغال: کار آفرینی] حفظ مال و خرج، [پس انداز و هزینه]، فصل سوم. سیاست و تدبیر اهل، فصل چهارم. سیاست و تدبیر اولاد، فصل پنجم. [سیاست نیروسازی کارا و کاراسازی نیروهای کاری اقتصادی، سیاسی و فرهنگی].

مقاله سیم. سیاست مدن (همان، صص ۳۴۴-۲۴۵). هشت فصل: فصول اول، دوم و سوم بیشتر فلسفه سیاسی بوده و برگرفته از فارابی بویژه کتاب سیاست مدنی وی میباشد. فصول چهارم یا هفتم بیشتر فن سیاسی بوده از خود تجربه کارگذاری سیاسی خواجه نصیر و با الهام از سیاستنامه ها میباشد. فصل هشتم نیز از [وصیت] نامه افلاطون به ارسطو بوده که می توان گفت فلسفه سیاست میباشد. به تعبیر گوناگون: [علم فلسفه و فن سیاسی کشورداری، کارگزاری سیاسی: سیاستگذاری و سیاستمداری مدنی، حکمت حکومت و حکومت حکمت است. نظامسازی سیاسی و دولسازی کارآمد و کارامدی و کارآمدسازی نظام سیاسی و دولت می باشد. گفتمان و الگوی پیشرفت سیاسی مدنی و سیاست پیشرفت مدنی و پیشرو: پیشرفت نگری و گرای و پیشرفت گذاری و پذیری است.

«فصل اول. احتیاج خلق به تمدن: ماهیت و برجستگی این نوع علم مدنی» (همان، صص ۲۵۸-۲۴۵)

رویکرد مدنی نگری و گرای-مدنی گذاری و پذیری: اسباب حصول کمال مدنی، سه نوع معاونت (همکاری و مشارکت) مدنی، مدنیت: تمدن، سیاست، سیاست الهی، اقسام سیاسات، سیاست کرامت، سیاست جماعت مدنی، ملک، امام، مدبر عالم، انسان مدنی، واضح شریعت دینی مدنی: شریعت مدار مدنی دینی، حکمت مدنی. اول. «پیش از این گفته ایم که؛ الف. هر موجودی را کمالی است، و کمال بعضی موجودات در فطرت با وجود مقارن افتاده است و کمال بعضی از وجود متأخر» (اخلاق ناصری، ص ۲۴۷). ب. «و هر چه کمال او از وجود متأخر بود هر آینه او را حرکتی بود از نقصان به کمال» (همان). ج. «و آن حرکت بی معونت اسبابی که بعضی مکملات باشند و بعضی معدات، نتواند بود» (همان). فطرت: سرشت. مقارن: همزمان. معونت: معاونت، کمک. مکمل: تکمیل کننده. معدات: زمینه ساز، آماده کننده. واهب صور: صورتبخش. فایض: رساننده. تعاقب: پی در پی. نما: نمو، رشد. ۲. «و معونت در اصل بر سه وجه بود؛ یکی آن که معین جزوی گردد از آن چیز که به معونت محتاج بود، و این معونت ماده بود؛ و دوم آنکه معین متوسط شود میان آن چیز که

به معونت محتاج بود و میان فعل او، و این معونت آلت بود؛ و سیم آنکه معین را به سر خود فعلی بود که آن فعل به نسبت با آن چیز که به معونت محتاج بود کمالی باشد، و این معونت خدمت بود؛ و این صنف به دو قسم شود: یکی آنکه معونت بالذات کند، یعنی غایت فعل او نفس معونت بود، و دوم آنچه معونت بالعرض کند، یعنی فعل او را غایتی دیگر بود و معونت به تبعیت حاصل آید» (همان). معین: کمککننده. متوسط: واسطه، وسیله. خدمت بالذات: خدمت دولت به ملت است. خدمت بالعرض: خدمت ملت به دولت، بسان تبعیت از سیاست ها، پرداخت مالیات، سربازی رفتن که برای خاطر خود ملت بوده و برای ذات دولت نیست. دوم. ۱. «عناصر و نبات و حیوان هر سه معونت نوع انسان کنند، هم به طریق ماده و هم به طریق آلت و هم به طریق خدمت، و انسان معونت ایشان نکند الا به طریق ثالث و بالعرض، چه او شریف تر است و ایشان خسیس تر، و اخس شاید که هم خدمت اخس کند و هم خدمت اشرف کند، اما اشرف نشاید که خدمت کند الا مثل خویش را» (همان). ب. «و انسان معونت نوع خود کند به طریق خدمت نه به طریق ماده و نه به طریق آلت، و به طریق ماده خود معونت هیچ چیز نتواند کرد از روی انسانی، چه از آن روی جوهری مجرد است» (همان). عناصر: عناصر طبیعی. خسیس و اخس: پایین و پاییتتر. شریف و اشرف: برتر. ۲. «و همچنان که انسان به عناصر و مرکبات محتاج است تا به هر سه نوع معونت او دهند به نوع خود نیز محتاج است تا به طریق خدمت یکدیگر را معاونت کنند» (همان). سوم. ۱. «نوع انسان را که اشرف موجودات عالم است به معونت دیگر انواع و معاونت نوع خود حاجت است هم در بقای شخص و هم در بقای نوع؛ اما بیان آنکه به انواع دیگر محتاج است خود ظاهر است و در این مقام به استکشاف آن زیادت احتیاجی نه؛ و اما بیان آنکه به معاونت نوع خود محتاج است آنست که: اگر هر شخصی را به ترتیب غذا و لباس و مسکن و سلاح خود مشغول بایستی بود، تا اول ادوات درودگری و آهنگری بدست آوردی و بدان ادوات و آلات زراعت و حصاد و طحن و عجن و غزل و نسج و دیگر حرفتها مهیا کردی، پس بدین مهمات مشغول شدی بقای او بی غذا بدین مدت وفا نکردی و روزگار او اگر بر این اشغال موزع کردند بر ادای حق یکی از این جمله قادر نبودی» (همان). ۲. «اما چون یکدیگر را معاونت کنند، و هریکی به مهمی از این مهمات زیادت از قدر کفاف خود قیام نمایند، و به اعطای قدر زیادت و اخذ بدل از عمل دیگران قانون عدالت در معامله نگاه دارند، اسباب

معیشت دست فراهم دهد و تعاقب شخص و بقای نوع میسر و منظوم گردد چنانکه هست» (همان). مراد تعاون یا تشارک یعنی تقسیم کار و تبادل کالایی، کار و خدمات اقتصادی، سیاسی و فرهنگی مدنی است.

۳. «و چون مدار کار انسان بر معاونت یکدیگر است، و معاونت بر آن وجه صورت می‌بندد که به مهمات یکدیگر به تکافی و تساوی قیام نمایند، پس اختلاف صناعات که از اختلاف عزایم صادر شد مقتضی نظام بود، چه اگر همه نوع بر یک صنعت توارد نمودندی محذور اول باز آمدی، از این جهت حکمت الهی اقتضای تباین همم و آرای ایشان کرد تا هر یکی به شغلی دیگر رغبت نمایند، بعضی شریف و بعضی خسیس و در مباشرت آن خرسند و خوشدل باشند» (همان). تکافی: کفو، همسر و هم شأن و مکمل هم بودندست. قیام: اقدام. عزایم: علایق. توارد: رفتار. مثلاً هم گندم کاشته و مازاد گندم داشته باشند. تبادل و تعاون صورت نمی‌پذیرد. اما تعدادی، گندم کاشته، تعدادی، جو و تعدادی دیگر، دامپروری کرده، ... هر کدام مازاد نیاز خود را بدیگری داده و مازاد نیاز طرف مقابل را بستاند. محذور اول: مشکل عدم تعاون و تشکیل جامعه. تباین همم: تنوع گرایش‌ها. مراد نظام استعدادها و علایق است. مباشرت: مشغول شدن مستقیم بکار.

۴. «و همچنین، احوال ایشان در توانگری و درویشی و کیاست و بلاد مختلف تقدیر کرد، که اگر همه توانگر باشند یکدیگر را خدمت نکنند، و اگر درویش باشند همچنین، در اول از جهت بی‌نیازی از یکدیگر و در دوم از جهت عدم قدرت بر ادای عوض خدمت یکدیگر؛ و چون صناعات در شرف و خساست مختلف بود اگر همه در قوت تمییز متساوی باشند یک نوع اختیار کنند و دیگر انواع معطل مانند و مطلوب حاصل نیاید. و اینست آنچه حکما گفته‌اند؛ «لو تساوی الناس لهلکوا جميعاً» (همان). کیاست: هوشیاری. بلاد: کند فهمی. مراد نظام هوشمندی افراد جامعه. صناعات مختلف: مشاغل متنوع و متفاضل. مراد نظام مشاغل است. «اگر همه مردم متساوی بوده همگی نابود میشوند» (همان). مثلاً همه گندمکار باشند، یا به تعبیری جامعه ای از فیلسوفان، اگر نیروهای اقتصادی و امنیتی نباشند از گرسنگی تنها خواهند مرد. ۵. «و لکن چون بعضی به تدبیر صائب ممتاز باشند و بعضی به فضل قوت، و بعضی به شوکت تمام و بعضی به فرط کفایت، و جماعتی از تمییز و عقل خالی و به مثبت ادوات و آلات اهل تمییز را، همه کارها بر این وجه که مشاهده می‌افتد مقدر گردد و از قیام هر یک به مهم خویش قوام عالم و نظام معیشت بنی آدم به فعل آید» (همان). مراد نظام تقسیم کار اقتصادی، سیاسی و فرهنگی، دولتی، عمومی و خصوصی از مدیریت

های عالی، میانی تا پایین و کارمندی تا نیورهای خدماتی است. چهارم. ۱. «و چون وجود نوع بی‌معاونت صورت نمی‌بندد، و معاونت بی‌اجتماع محال است، پس نوع انسان بالطبع محتاج بود به اجتماع؛ و این نوع اجتماع را که شرح دادیم تمدن خوانند، و تمدن مشتق از مدینه بود، و مدینه موضع اجتماع اشخاصی که به انواع حرفت‌ها و صناعت‌ها تعاونی که سبب تعیش بود می‌کنند. و چنانکه در حکمت منزلی گفتیم که غرض از منزل نه مسکن است بل اجتماع اهل مسکن است بروجهی خاص، اینجا نیز غرض از مدینه نه مسکن اهل مدینه است بل جمعیتی مخصوص است میان اهل مدینه. و اینست معنی آنچه حکما گویند: «الانسان مدنی بالطبع» یعنی «محتاج بالطبع الی الاجتماع» المسمی بالتمدن» (همان). موضع: محل، مکان. تعیش: زندگی و زیست مدنی تا زندگانی و بهزیست مدنی. مسمی: اسم گذاری شده. ۲. «و چون دواعی افعال مردمان مختلف است و توجه حرکات ایشان به غایات متنوع، مثلاً قصد یکی به تحصیل لذتی و قصد دیگری به اقتنای کرامتی، اگر ایشان را با طبایع ایشان گذارند تعاون ایشان صورت نگیرد، چه متغلب همه را بنده خود گرداند و حریص همه مقتنیات خود را خواهد، و چون تنازع در میان افتد به افنا و افساد یکدیگر مشغول شوند، پس بالضروره نوعی از تدبیر باید که هر یکی را به منزلتی که مستحق آن باشد قانع گرداند و به حق خویش برساند، و دست هریکی از تعدی و تصرف در حقوق دیگران کوتاه کند، و به شغلی که متکفل آن بود از امور تعاون مشغول کند؛ و آن تدبیر را سیاست خوانند» (همان). دواعی: ادعاها، خواست‌ها. اقتنا: پیروی. کرامت: شهرت، اعتبار، احترام، مقام. متغلب: غلبه جو، سلطه‌گر. مقتنیات: خواستنی‌ها، منابع. منزلت: موقعیت. متکفل: عهده‌دار. ۳. «و چنانکه در مقالت اول در باب عدالت گفتیم در سیاست به ناموس و حاکم و دینار احتیاج باشد، پس اگر این تدبیر بر وفق وجوب و قاعده حکمت اتفاق افتد و مؤدی بود به کمالی که در نوع و اشخاص بقوت است آن را سیاست الهی خوانند، و الا به چیزی دیگر که سبب آن سیاست بود اضافه کنند» (همان). ناموس: قانون، شریعت، تدبیر. دینار: پول، کنایه از قدرت بویژه اقتصادی. مؤدی: اداکننده، رساننده. اضافه: افزودن، مثل سیاست ثروت طلبی، سلطه طلبی، شهرت طلبی. ۴. «و حکیم (ارسطو) اقسام سیاسات بسیطه چهار نهاده است: سیاست مَلِک (یا مُلک) و سیاست غلبه و سیاست کرامت و سیاست جماعت. یک. الف. اما سیاست ملک، تدبیر جماعت بود بروجهی که ایشان را فضایل حاصل آید، و آن را سیاست فضلا گویند؛ ب. و اما سیاست غلبه، تدبیر

امور اخسا بود و آن را سیاست خساست گویند؛ ج. و اما سیاست کرامت، تدبیر جماعتی بود که به اقتنای کرامات موسوم باشند؛ د. و اما سیاست جماعت، تدبیر فرق مختلف بود بر قانونی که ناموس الهی وضع کرده باشد» (همان). خساست: پستی. مراد سیاست تکساحتی توسعه مادی منفعت طلبی، ثروت طلبی، رفاه طلبی و لذت طلبی است. اخسا: پست ها. فِرَق: فرقه ها، جماعات مدنی. دو. «و سیاست مَلِک (مَلِک) این سیاسات دیگر را بر اهالی آن موزع گرداند ب. و هر صنفی را به سیاست خاص خود مؤاخذت کند تا کمال ایشان از قوت به فعل آید، پس آن سیاست سیاسات بود» (همان). سیاست (پلتیک): راهبرد، راهبرد سیاسی و سیاست راهبردی و کلان. مَلِک: حاکم، دولت. مَلِک: کشور، نظام مدنی و سیاسی. سیاست ملک: سیاست دولت و دولتی و سیاست ملی و نظام. سیاسات (پلسی): خط مشی های سیاسی، سیاست های بخشی بسان سیاست اقتصادی، سیاست اجتماعی و سیاست فرهنگی. سیاست های خُرد کاربردی و اجرایی نیز میباشند. موزع: توزیع، تنظیم. مؤخذت: درخواست، بازخواست. سیاست سیاسات: سیاست فرابخشی و میان بخشی کلانبخشی تا زیربخشی. سه. «و تعلق سیاست ملک و سیاست جماعت به یکدیگر بر این وجه بود که یاد کنیم. گوئیم: سیاسات بعضی تعلق به اوضاع دارد مانند عقود و معاملات، و بعضی تعلق به احکام عقلی مانند تدبیر ملک و ترتیب مدینه، و هیچ شخص را نرسد که بی رجحان تمیزی و فضل [برتری] معرفتی به یکی از این دو نوع قیام نماید، چه تقدم او بر غیر، بی وسیلت خصوصیتی، استدعای تنازع و تخالف کند، پس در تقدیر اوضاع به شخصی احتیاج باشد که به الهام الهی ممتاز بود از دیگران تا او را انقیاد نمایند، و این شخص را در عبارت قدما صاحب ناموس گفته‌اد، اوضاع او را شریعت؛ و افلاطون در مقالت پنجم از کتاب سیاست اشارت بدین طایفه براین وجه کرده است که: «هم اصحاب القوی العظیمه الفائقه». و ارسطاطاليس گفته است که «هم الذین عنایه الله بهم اکثر» (همان). عقود: قراردادهای، پیمانها. رجحان تمیزی: وجه تمایز، روبروی تبعیض که ترجیح بلا مرجح و بناحق است. فضل: برتری. صاحب ناموس: شارع، شریعتگذار، شریعتمدار و شریعتمدار. پنجم. ۱. «و در تقدیر احکام به شخصی احتیاج افتد که به تأییدی الهی ممتاز بود از دیگران تا او را تکمیل ایشان میسر شود، و آن شخص را در عبارت قدما ملک علی الاطلاق گفته‌اند، و احکام او را صناعت ملک؛ و در عبارت محدثان او را امام، و فعل او را امامت؛ و افلاطون او را مدبر عالم خواند؛ و ارسطو انسان مدنی، یعنی انسانی که قوام تمدن

به وجود او و امثال او صورت بندد» (همان). محدثان: جدیدان. قوام: برپایی و پایداری، بسان استخوانبندی که قوام بدن است. دولت، قوام و مقوم مدن می باشد. ۲. «و باید که مقرر بود که مراد از ملک در این موضع نه آنست که او را خیل و حشمی یا مملکتی باشد، بلکه مراد آنست که مستحق ملک او بود در حقیقت و اگرچه به صورت هیچ کس بدو التفات نکند، و چون مباشر تدبیر غیر او باشد جور و عدم نظام شایع بود» (همان). خیل: لشکر. حشم: حشمت یعنی اقتدار و نیروهای کارگزار. ششم. ۱. «فی الجمله در هر روزگاری و قرنی به صاحب ناموسی احتیاج نبود چه یک وضع [دین] اهل ادوار بسیار را کفایت باشد، اما در هر روزگاری عالم را مدبری باید، چه اگر تدبیر منقطع شود نظام مرتفع گردد و بقای نوع بر وجه اکمل صورت نبندد، و مدبر به حفظ ناموس قیام نماید و مردمان را به اقامت [اقامه و اجرای] مراسم آن تکلیف کند، و او را ولایت تصرف بود در جزویات بر حسب مصلحت هر وقت و روزگار» (همان). ۲. «و از اینجا معلوم شود که حکمت مدنی، و آن این علم است که مقاله مشتمل بر اوست، نظر بود در قوانینی کلی که مقتضی مصلحت عموم بود از آن جهت که به تعاون متوجه باشند به کمال حقیقی. و موضوع این علم هیأتی بود جماعت را که از جهت اجتماع حاصل آید و مصدر افعال ایشان شود بر وجه اکمل» (همان). هیأت: ساختار. مصدر: موجب صدور، صادر کننده. افاعیل: افعال متنوع و متفاضل. اکمل: کامل ترین، کارآمدترین. ۳. الف. «و به سبب آنکه هر صاحب صنعتی نظر در صناعت خود بروجهی کند که تعلق بدان صناعت داشته باشد، نه از آن روی که خیر باشد یا شر، مثلاً طبیب را نظر در معالجه دست بر آن وجه بود که دست را اعتدالی حاصل کند که بدان اعتدال بر گرفتن قادر بود، و بدانکه گرفتن او از قبیل خیرات بود یا از قبیل شرور التفات نکند، ب. و صاحب این صناعت را نظر در جملگی افعال و اعمال اصحاب صناعات بود از آن جهت که خیرات باشند یا شرور، ج. پس این صناعت رئیس همه صناعات بود، و نسبت این با دیگر صناعات چون نسبت علم الهی با دیگر علوم» (همان). ۴. «و چون اشخاص نوع انسان در بقای شخص و نوع به یکدیگر محتاجند، و وصول ایشان به کمال بی بقا ممتنع، پس در وصول به کمال محتاج یکدیگر باشند، و چون چنین بود کمال و تمام هر شخصی به دیگر اشخاص نوع او منوط بود. پس بر او واجب بود که معاشرت و مخالطت ابنای نوع کند بر وجه تعاون، و الا از قاعده عدالت منحرف گشته باشد و به سمت جور متصف شده. و معاشرت و مخالطت بر این وجه آنگاه تواند بود که

بر کیفیت آن و وجوهی که مؤدی بود به نظام و وجوهی که مؤدی [رساننده] بود به فساد و قوف یافته باشد، و علمی که ضامن تعریف یک نوع بود حاصل کرده، و لیکن آن علم حکمت مدنی است. پس همه کس مضطر بود به تعلم این علم تا بر اقتنای فضیلت قادر تواند بود، و الا معاملات و معاشرات او از جور خالی نماند و سبب فساد عالم گردد به قدر مرتبت و منزلت خود. و از این روی شمول منفعت این علم نیز معلوم شد» (همان). منوط: مرتبط، مرهون. معاشرت: همگرایی. مخالطت: هماهنگی. تعاون: تشارک، تقسیم کار مدنی. مضطر: ناچار، مجبور، مکلف. تعلم: فراگیری، آموزش. آموزش علم سیاست: فراگیر بوده و همگانی بایست باشد. ۵. «و همچنانکه صاحب علم طب چون در صناعت خود ماهر شود بر حفظ صحت بدن انسان و ازاله مرض قادر گردد صاحب این علم چون در صناعت خود ماهر شود بر صحت مزاج عالم. که آن را اعتدال حقیقی خوانند، و ازاله انحراف از آن قادر شود و او به حقیقت طبیب عالم بود» (همان). ازاله: زایلسازی، برطرفسازی. مزاج: آمیزش و ترکیب بدن و مدن. علم سیاست: علم سلامت نظام سیاسی و کشور و علم سعادت جامعه و جهان است. ۶. «و بر جمله، ثمره این علم اشاعت خیرات بود در عالم و ازاله شرور به قدر استطاعت انسانی» (همان). اشاعت: گسترش. هفتم. ۱. «و چون گفتیم موضوع این علم هیأت اجتماع اشخاص انسانی است و اجتماع اشخاص انسانی در عموم و خصوص مختلف افتد، پس معنی اجتماع اشخاص بر اعتباری باید کرد که معلوم بود. گوئیم: اولاً اجتماع نخستین که میان اشخاص باشد اجتماع منزلی [خانوادگی] بود، و شرح آن داده آمد. و اجتماع دوم اجتماع اهل محله باشد، و بعد از آن اجتماع اهل مدینه، و بعد از آن اجتماع امم کبار، و بعد از آن اجتماع اهل عالم. و چنانکه هر شخصی جزوی بود از منزل هر منزلی جزوی بود از محله و هر محلتی جزوی بود از مدینه و هر مدینه ای جزوی بود از امت و هر امتی جزوی از اهل عالم» (همان). امم کبار: جوامع مدنی کبیر، بزرگ. اهل عالم: نظام سیاسی بین مللی و جامعه مدنی جهانی. ۲. «و هر اجتماعی را رئیسی بود چنانکه در منزل گفتیم و رئیس منزل مرئوس بود به نسبت با رئیس محله و رئیس محله مرئوس به نسبت به رئیس مدینه و همچنین تا به رئیس عالم رسد که رئیس رؤسا او بود، و اوست ملک علی الاطلاق، و نظر او در حال اجزای عالم همچون نظر طبیب بود در شخص و اجزای شخص و همچون نظر کدخدای منزل در حال منزل و اجزای منزل» (همان). ۳. «و هر دو شخص که میان ایشان در صنعتی یا علمی اشتراک بود میان



ایشان ریاستی ثابت بود، یعنی یکی که از دیگر در آن صنعت کامل تر باشد رئیس تر بود، و آن دیگر شخص را طاعت او باید داشت تا متوجه باشد به کمال، و انتهای همه اشخاص با شخصی بود که مطاع مطلق و مقتدای نوع باشد به استحقاق، یا اشخاصی که در حکم یک شخص باشند از جهت اتفاق آرای ایشان در مصلحت نوع. و چنانکه رئیس عالم ناظر است در اجزای عالم بحسب آنکه او را تعلق است به عموم اجزا، رئیس هر اجتماعی را نظری باشد در عموم آن جماعت که او رئیس ایشان بود و در اجزای آن اجتماع، بر وجهی که مقتضی صلاح ایشان بود اولاً و علی‌العموم، و مقتضی صلاح هر جزوی ثانیاً و علی‌الخصوص» (همان). مراد ریاست و مدیریت و راهبری راهبردی اعلی، عالی و کل تا مرز جهان و جهانی است. ۴. «و تعلق اجتماعات به یکدیگر سه نوع بود: اول آنکه اجتماعی جزو اجتماعی بود مانند منزل و مدینه، و دوم آنکه اجتماعی شامل اجتماعی بود مانند امت و مدینه، و سیم آنکه اجتماعی خادم و معین اجتماعی بود مانند قریه و مدینه، چه اجتماعات اهل قری اجتماعاتی ناقص بود که هریک بنوعی دیگر خدمت اجتماعی تام مدنی کنند، و از این وجه اعانت اجتماعات یکدیگر را به ماده و آلت و خدمت مانند اعانت انواع بود یکدیگر را، چنانکه پیش از این گفتیم» (همان). ۵. «و چون تألیف اهل عالم بر این نوع [همزیستی] تقدیر کرده‌اند کسانی که از تألیف بیرون شوند و به انفراد و وحدت [تفرد، تکزیستی] میل کنند از فضیلت بی‌بهره مانند، چه اختیار وحشت و عزلت و اعراض از معاومت ابنای نوع با احتیاج به مقتنیات ایشان محض جور ظلم باشد؛ و ازین طایقه بهری این فعل را بفضیلتی شمردند، مانند؛ یک. جماعتی که به ملازمت صوامع و نزول در شکاف کوهها متفرد باشند، و آنرا زهد از دنیا نام نهند؛ دو. و طایفه‌ای که مترصد معاونت خلق بنشینند و طریق اعانت بکلی مسدود گردانند، و آن را توکل نام نهند؛ سه. و گروهی که بر سبیل سیاحت [اینجا آوارگی، بی وطنی] از شهرها به شهرها می‌شوند و به هیچ موضع مقامی و اختلاطی که مقتضی مؤانستی بود نکنند و گویند از حال عالم اعتبار می‌گیریم و آن را فضلی دانند. چه این قوم و امثال ایشان ارزاقی که [دیگران] به تعاون کسب کرده‌اند استعمال می‌کنند و در عوض و مجازات [اینجا جبران] هیچ بدیشان نمی‌دهند، غذای ایشان می‌خورند و لباس ایشان می‌پوشند و بهای آن نمی‌گزارند و از آنچه مستدعی نظام و کمال نوع انسانست [کار و تبادل]، اعراض نموده‌اند، چون به سبب عزلت و وحشت رذایل اوصافی که در طبیعت بقوت دارند بفعل نمی‌آرند جماعتی قاصر

نظران ایشان را اهل فضایل می‌پندارند، و این توهمی خطا بود؛ الف. چه عفت نه آن بود که ترک شهوت بطن [شکمی] و فرج [زیرشکمی جنسی] گیرند از کل وجوه، بل آن بود که هرچیزی را حدی و حقی که بود نگاه دارند و از افراط و تفریط اجتناب نمایند، ب. و عدالت نه آن بود که مردمی را که نبینند بر او ظلم نکنند بل آن بود که معاملات با مردم بر قاعده انصاف کنند، و تا کسب با مردم مخالفت نکند سخاوت ازو چگونه صادر شود؟ و چون در معرض هولی نیفتد شجاعت کجا بکار دارد؟ و چون صورتی شهی [جاذبه جنسی] نبیند اثر عفت او کی ظاهر گردد؟ و اگر تأمل کرده آید معلوم شود که این صنف مردم تشبه به جمادات و مردگان می‌کنند نه به اهل فضل و تمیز، چه اهل فضل و تمیز از تقدیری که مقدر اول، عزاسمه، کرده باشد انحراف نطلبند، و در سیر و عادات به قدر طاقت به حکمت او اقتدا کنند و ازو توفیق خواهند در آن باب، انه خیر موفق و معین» (همان). تألیف: الفت، دوستی، همبستگی. وحشت: تنهایی. عزلت: گوشه نشینی. إعراض: رویگردانی.

### «فصل دوم. فضیلت محبت مدنی که ارتباط اجتماعات بدان صورت بندد و اقسام آن»

راهیافت دوستی سیاسی و همگرایی مدنی (همان، صص ۲۷۹-۲۵۸): محبت و غلبت مدنی، منفعت طلبی، لذت طلبی و دوستی طلبی. مبحث محبت یعنی دوست در سیاست، از بدایع خواجه می باشد. هم اینک پیشا پیش مبحثی راهنما و راهگشا است. اول. ۱. «و چون مردم به یکدیگر محتاجند و کمال و تمام هر یک به نزدیک اشخاص دیگر است از نوع او، و ضرورت مستدعی استعانت، چه هیچ شخص به انفراد به کمال نمی‌تواند رسید چنانچه شرح داده آمد، پس احتیاج به تألیفی [عامل و علت همگرایی تا همبستگی مدنی] که همه اشخاص را در معاونت به منزلت اعضای یک شخص گرداند ضروری باشد؛ و چون ایشان را بالطبع متوجه کمال آفریده‌اند پس بالطبع مشتاق آن تألف باشند؛ و اشتیاق به تألف و محبت بود، و ما پیش از این اشارتی کرده‌ایم به تفضیل محبت بر عدالت. و علت در آن معنی آنست که عدالت مقتضی اتحادیست صناعی، و محبت مقتضی اتحادی طبیعی، و صناعی به نسبت با طبیعی مانند قسری باشد. و صناعی مقتدی بود به طبیعت» (همان). تفضیل: افضل بودن و برتری. اتحاد: همگرایی تا پیوستگی یعنی یگانی مدنی

بسان یک شخص واحد است. قسری: جبری، واداری خلاف طبیعت مثل نگهداری سنگ در بالا. مقتدی: اقتداء، پیروی. مراد اینکه در سیاست که صنعت ارادی و تدبیری بوده شایسته و بلکه بایسته است با شیوه شبیه سازی (سایبرنتیک) از نظامات، الگوها و قوانین طبیعی بهره جست. چنانکه مثلا در صنعت هواپیماسازی از پرندگان شکاری، ... و از شیوه های پرواز آنها استفاده میشود. ۲. «پس معلوم شد که احتیاج به عدالت که اکمل فضایل آنست در باب محافظت نظام نوع از جهت فقدان محبت است، چه اگر محبت میان اشخاص حاصل بودی به انصاف و انتصاف احتیاج نیفتادی. و از روی لغت خود انصاف مشتق از نصف بود یعنی منصف متنازع در آن [ر] با صاحب خود مناصفت کند، و تنصیف از لواحق تکثر باشد و محبت از اسباب اتحاد، پس بدین وجوه فضیلت محبت بر عدالت معلوم شد» (همان). اکمل: کاملترین، کامل کننده. محبت: دوستی، جاذبه، همگرایی. انصاف: از نصف و نصف بمعنای میانه، میانروی و میانداری است. ۲. «و اقسام محبت در نوع انسان دو گونه بود: یکی طبیعی و دیگر ارادی. اما محبت طبیعی مانند محبت مادر فرزند را، که اگر نه این نوع محبت در طبیعت مادر مفظور بودی فرزند را تربیت ندادی و بقای نوع صورت نبستی. و اما محبت ارادی چهار نوع بود: یکی آنکه سریع عقد و انحلال بود، و دوم آنچه بطیء عقد و انحلال بد، و سیم آنچه بطیء عقد سریع انحلال بود، چهارم آنچه سریع عقد بطیء انحلال بود» (همان). بطیء: کندی، آهستگی. عقد: انعقاد، بستن. انحلال: منحل شدن، گشودن. به تعبیری: اول. زود بندد و زود گشاید. دوم. دیر بندد و زود گشاید. سوم. دیر بندد و زود گشاید و چهارم. زود بندد و دیر گشاید. ۳. «و چون مقاصد اصناف مردمان در مطالب بحسب؛ یک. بساطت منشعب است به سه شعبه، اول لذت و دوم نفع و سیم خیر، دو. و از ترکیب هر سه با یکدیگر شعبه چهارم تولید شود، و این غایات مقتضی محبت کسانی باشد که در توصل به کمال شخصی یا نوعی معاون و مددکار باشند. و آن نوع انسان است، پس هریکی از این اسباب علت نوعی بود از انواع محبت ارادی» (همان). توصل: سیر، نیل و رسیدن. ۴. «و مصداق این سخن آنست که چون این عبادت بر اهل هر کوئی و محلتی که اجتماع ایشان هر روز پنج بار در مسجدی متعذر نباشد وضع کرد، و حرمان اهل شهر که این اجتماع بر ایشان دشوار می نمود از این فضیلت نمی شایست، عبادتی دیگر فرمود که در هر هفته یک نوبت اهل کوی ها و محله ها با هم در یک مسجد که به همه جماعت محیط تواند شد جمع آیند، تا همچنان که اهل محلت را در فضیلت

جمع اشتراک بود اهل مدینه را نیز در آن اشتراکی بود؛ و چون اهل روستاها و دیه‌ها را با یکدیگر و با اهل شهر در هر هفته جمعیت ساختن مقتضی تعطیل مهمات می‌نمود در سالی دو نوبت عبادتی که بر اجتماع همه جماعت مشتمل بود تعیین کرد، و مجمع ایشان را صحرائی که شامل ازدحام [جمعیت] تواند بود نامزد فرمود، چه وضع بنائی که همه قوم را درو جای بود، و در سالی دوبار [همایش نماز عید فطر و قربان] از آن نفع گیرند، هم مؤذی به حرج [مشکل] می‌نمود؛ و چون در سعت فضائی که همه قوم حاضر توانند آمد یکدیگر را ببینند و عهد اُنس مجدد گردانند انبعاث [بعث و برانگیختن] ایشان بر محبت و مؤانست یکدیگر تزیید پذیرد، بعد از آن عموم اهل عالم را به اجتماع در یک موقف [موقعیت یعنی همایش حج]، در همه عمر یک دفعه، تکلیف کرد، و آن را به وقتی معین از عمر که موجب مزید ضیق و کلفتی بودی موسوم گردانید. تا بر حسب تیسیر اهل بلاد متباعد [دور از هم] جمع آیند و از آن سعادت که اهل شهر و محله را بدان معرض گردانیده‌اند حظی اکتساب کنند، و به انس طبیعی که در فطرت ایشان موجود است تظاهر [همایش و پشتیبانی] نمایند؛ و تعیین آن موضع به بقعه‌ای که مقام صاحب شریعت باشد اولی بود، چه مشاهده آثار او و قیام به شعائر و مناسک مقتضی وقع و تعظیم شرع باشد در دلها، و مستدعی سرعت اجابت و مطاوعت شود دواعی خیر را. بر جمله از تصور این عبادات و تلفیق آن با یکدیگر غرض شارع در دعوت با اکتساب این فضیلت معلوم می‌گردد، چه ارکان عبادت بر قانون مصلحت مقدر کردن سبب استجماع هر دو سعادت باشد» (همان). مطاوعت: اطاعت، پیروی. مراد عبادات مدنی برای نیل به سلامت مدنی و سیر به سعادات مادی و معنوی دنیوی و اخرویست. ۵. «و محبتی که میان پادشاه و رعیت و رئیس و مرؤوس و غنی و فقیر باشد هم در معرض شکایت و ملامت بود، بدین سبب که هر یک از صاحب خویش انتظار چیزی دارد که در اکثر اوقات مفقود بود، و فقدان بانتظار چیزی دارد که در اکثر اوقات مفقود بود، و فقدان بانتظار موجب فساد نیت باشد، و از فساد نیت استبطا حاصل آید، و استبطا مستتبع ملامت بود؛ و به رعایت شرط عدالت این فسادها زایل گردد. و همچنین ممالیک از موالی زیادت از استحقاق توقع دارند و موالی ایشان را در خدمت و شفقت و نصیحت مقصر شمرند تا به ملامت مشغول شوند، و تا رضا بقدر استحقاق که از لوازم عدالت بود حاصل نیاید این محبت منظوم نشود، و صعوبت شمول آن از شرح مستغنی است» (همان). استبطا: کندی. مستتبع: پیامد. ممالیک: امروزه نیروهای

کار، کارگران. موالی: کارفرمایان. ۶. «و باید که محبت ملک رعیت را محبتی بود ابوی [پدری] و محبت رعیت او را بنوی [فرزندی]، و محبت رعیت با یکدیگر اخوی [برادری]، تا شرایط نظام میان ایشان محفوظ ماند. و مراد از این نسبت آنست که ملک با رعیت در شفقت و تحن و تعهد و تطف و تربیت و تعطف و طلب مصالح و دفع مکاره و جذب خیر و منع شر به پدران مشفق اقتدا کند، و رعیت در طاعت و نصیحت و تبجیل و تعظیم او به پسران عاقل، و در اکرام و احسان با یکدیگر به برادران موافق، هر یک بقدر استحقاق و استیجابی خاص که وقت و حال اقتضا کند، تا عدالت به توفیت حظ و حق هریک قیام نموده باشد و نظام و ثبات یافته. و الا اگر زیادت و نقصان راه یابد و عدالت مرتفع گردد فساد ظاهر شود، و ریاست ملک ریاست تغلبی گردد، و محبت به مبغضت بدل شود، و موافقت مخالفت گردد، و الفت نفار، و تَوَدُّد نفاق؛ و هرکسی خیر خود خواهد و اگر چه بر ضرر دیگران مشتمل بود، تا صداقات باطل گردد و هرج و مرج که ضد نظام بود پدید آید» (همان). تحن: مهربانی. تعطف: عاطفه ورزی. مکاره: مکروه، سختی، ناگواری. تبجیل: بزرگداشت. توفیت حظ: بهره گیری، بهره مندی. استیجاب: سزاواری. مبغضت: ضد محبت، غضب و نفرت. الفت: همگراییف گرایش. نفار: نفرت، واگراییف گریزش. تودد: دوستی، نفاق: جدایی، دو رویی. مراد سیاست و سعادت ارادی و تدبیری حقیقی و یقینی واقعی است. محبت: روح، قلب و هویت جامعه و سیاست و سعادت مدنی است. جامعه، سیاست و سعادت مدنی جسم و جسد و قالب و هیأت آن می باشد. محبت فاضلی مدنی، سیاست مدنی فاضلی تولید کرده و حاصل آن سعادت حقیقی و یقینی واقعی مدنی است. محبت جاهلی؛ تکساحتی و تنازعی، سیاست جاهلی تولید کرده و حاصل آن شقاوت مدنی میباشد.

### فصل سیم. در اقسام اجتماعات و شرح احوال مدن

به حکم آنکه هر مرکبی را حکمی و خاصیتی و هیأتی بود که بدان متخصص و منفرد باشد و اجزای او را با او دران مشارکت نبود اجتماع اشخاص انسانی را نیز از روی تألف و ترکیب حکمی و هیأتی و خاصیتی بود بخلاف آنچه در هر شخصی از اشخاص موجود بود، و چون افعال ارادی انسانی منقسم

است به دو قسم، خیرات و شرور، اجتماعات نیز منقسم باشد بدین دو قسم: یکی آنچه سبب آن از قبیل خیرات بود، و دیگر آنچه سبب آن از قبیل شرور بود، و اول را مدینه فاضله خواند و دوم را مدینه غیرفاضله. و مدینه فاضله یک نوع بیش نبود، چه حق از تکثر منزه باشد و خیرات را یکی طریق بیش نبود. و اما مدینه غیرفاضله سه نوع بود: یکی آنکه اجزای مدینه، یعنی اشخاص انسانی، از استعمال قوت نطقی خالی باشند و موجب تمدن ایشان تتبع قوتی بود از قوای دیگر و آن را مدینه جاهله خوانند؛ و دوم آنکه از استعمال قوت نطقی خالی نباشد اما قوای دیگر استخدام قوت نطقی کرده باشند و موجب تمدن شده، و آن را مدینه فاسقه خوانند؛ و سیم آنکه از نقصان قوت فکری با خود قانونی در تخیل آورده باشند، و آن را فضیلت نام نهاده، و بنابراین تمدن ساخته، و آن را مدینه ضاله خوانند. و هر یکی از این مدن منشعب شود به شعب نامتناهی، چه باطل و شر را نهایی نبود. و در میان مدینه فاضله هم مدن غیرفاضله تولد کند از اسبابی که بعد ازین یاد کنیم، و آن را نوابت خواند؛ و غرض از این مدن معرفت مدینه فاضله است تا دیگر مدن را بجهد بدان مرتبه رسانند.

اما مدینه فاضله اجتماع قومی بود که همت های ایشان بر اقتنای خیرات و ازاله شرور مقدر بود، و هر آینه میان ایشان اشتراک بود در دو چیز، یکی آرا و دوم افعال، اما اتفاق آرای ایشان چنان بود که معتقد ایشان در مبدأ و معاد خلق و افعالی که میان مبدأ و معد افتد مطابق حق بود و موافق یکدیگر، و اما اتفاق ایشان در افعال چنان بود که اکتساب کمال همه بر یک وجه شناسند و افعالی که از ایشان صادر شود مفروغ بود در قالب حکمت، و مقوم به تهذیب و تسدید عقلی و مقدر به قوانین عدالت و شرایط سیاست، تا با اختلاف اشخاص و تباین احوال غایت افعال همه جماعت یکی بود و طرق و سیر موافق یکدیگر.

و بیاید دانست که قوت تمیز و نطق در همه مردمان یکسان نیافریده‌اند، بلکه آن را در مراتب مختلف از غایتی که ورای آن نتواند بود تا حدی که فروتر از آن درجه بهایم بود مترتب گردانیده، و این اختلاف سببی از اسباب نظام شده، چنانکه یاد کرده آمد؛ و چون قوت تمیز متساوی نبود ادراک همه جماع مبدأ و منتهی را، که با مدرکات دیگر در غایت مابینت‌اند، بر یک نسق نتواند بود، بلکه کسانی که به عقول و کامل و فطرت های سیم و عادات مستقیم مخصوص باشند، و تأیید الهی و ارشاد ربانی متکفل هدایت

ایشان شده، و ایشان به عدد در غایت قلت توانند بود، به معرفت مبدأ و معاد و کیفیت صدور خلق از مبدأ اول و انتهای همه با او بر وجه حق، به قدر آنچه در وسع امثال ایشان تواند آمد، رسیده باشند.

و چون نفس انسانی را قوت‌های دراکه است که بدان ادراک امور جسمانی و روحانی می‌کند، ماند و هم و فکر و خیال و حس، و آن را در صفا و کدورت ترتیبی و تدریجی، چنانکه در علم حکمت مقرر باشد، و هیچ قوت از این قوی در هیچ وقت از اوقات چه در خواب و چه در بیداری معطل و فارغ نه، و معرفت مبدأ و معاد خاص به جوهر نفس شریف، و هیچ قوت را از قوی با او دران مشارکت و مداخلت نه: پس در آن حالت که ذات پاک آن جماعت مذکور به مشاهده مبدأ و معاد و آنچه بدان متعلق باشد مشغول بود، لامحاله این قوتها که مسخر نفسند به تصور صورتهای مناسب آن حال موسوم باشند؛ و معروف نفس، چون در غایت بعد و تنزیه بود از ارتسام در قوای جسمانی، و قای جسمانی جز مثل و خیالات و صور ادراک نتوانند کرد، پس آن مثالها هم از این قبیل بود: اما اشرف و ألفت أمثله‌ای که در جسمانیات ممکن تواند بود، و در هر قوتی به حسب پایه و مرتبه او از نفس به قرب و بعد. و لیکن قوت عقلی با معرفت حقیقی حکم کرده که آن معروف از این صور مقدس و معراست.

و این طایفه افاضل حکما باشند؛ و قومی که در رتبت از ایشان فروتر باشند از معرفت عقلی صرف عاجز مانند، و غایت ادراک ایشان تصویری بود به قوت وهم، که در اوهام حکما مثل آن موجود بده باشد لکن تنزیه ازان واجب دانند؛ پس چون این قوم را به حقیقت معرفت طریقی نبود در اجرای احکام این صورت بر مبدأ و معاد رخصت یابند، و لیکن به تنزیه آن از احکام صورتی که در خیال ایشان متمثل بود، و در مرتبه از مرتبه صورت و همی فروتر و ره جسمانیات نزدیک‌تر، مکلف باشند، و نفی و سلب آن از صورت وهمی از لوازم شمرند، و مع ذالک با آنکه معرفت طبقه اول از معارف ایشان کامل‌تر بود معترف و مقرر باشند، و این طایفه را اهل ایمان خوانند.

و قومی که در مرتبه از ایشان فروتر باشند، و بر تصورات وهمی قادرند، بر صور خیالی قناعت نمایند و مبدأ و معاد را به امثله جسمانی تخیل کنند، و اوضاع و لواحق جسمانی را ازان سلب واجب دانند، و به معرفت دو طبقه اول اعتراف کنند، و این طایفه اهل تسلیم باشند. و قاصر نظرانی که دون ایشان باشند

در مرتبه بر مثال های بعیدتر اقتصار کنند، و به بعضی احکام جسمانیات تمسک نمایند و ایشان مستضعفان باشند. و ممکن که اگر، هم بر این نسق، مراتب رعایت کنند نوبت به مرتبه صورت پرستان رسد.

فی الجمله این اختلافات به حسب استعدادات باشد، و مثالش چنان بود که شخصی بر حقیقت چیزی واقف بود، و دیگری بر صورت او، و ثالثی برعکس آن صورت که در آینه یا آب افتاده باشد، و رابعی بر تمثالی که نقاش به همان صورت کرده باشد، و بر این قیاس.

و چون غایت قدرت هرکسی تا آنجا بیش نمی رسد که به یکی از این مراتب باز ایستد به تقصیر موسوم نتواند بود، بل توجه او به کمال باشد و روی در عالم معرفت به قبله خدای، جل جلاله، و صاحب ناموس، که تکمیل همه جماعت را معین است، و بر قضیه نكلم الناس علی قدر عقولهم تکمیل هر کسی به قدر قوت او می تواند کرد، و قوت او از آنچه در فطرت داده باشند یا به عادت اکتساب کرده بود زیادت نشود، پس سخن او گاه محکم باید و گاه متشابه، و در توحید وقتی تنزیه صرف تواند گفت و وقتی تشبیه محض، و همچنین در معاد، تا هر طایفه با حق خود رسند و حظ خود بردارند.

و حکیم همچنین گاه قیاسات برهانی استعمال کند و گاه بر اقناعیات قناعت نماید و گاه به شعریات و مخیلات تمسک کند، تا ارشاد هر کسی به قدر بصیرت او کرده باشد. و چون معتقدات قوم، هر چند در سلک توجه به کمال منحرف باشد اما در صورت و وضع مختلف، پس مادام که به فاضل اول که مدبر مدینه فضلا باشد اقتدا کنند میان ایشان تعصب و تعاند نبود و اگرچه در ملت و مذهب مختلف نمایند، بلکه اختلاف ملل و مذاهب، که نزدیک ایشان از اختلاف رسوم خیالات و امثله حادث شده است که قالب همه یک مطلوب است، به منزلت اختلاف مطعومات و ملبوساتی بود که به جنس و لون مختلف باشند، و غایت از همه یک نوع منفعت .

<دولت غایی: ملک اعظم- رئیس روسا: نظام دهی مدنی>

و رئیس مدینه، که مقتدای ایشان بود و ملک اعظم و رئیس الرؤسای بحق او باشد، هر طایفه ای را به محل و موضع خود فرو آورد، و ریاست و خدمت میان ایشان مرتب گرداند، چنانکه هر قومی به اضافت با



قومی دیگر مرؤوسان باشند و به اضافت با قومی دیگر رؤسا، تا به قومی رسد که ایشان را اهلیت هیچ ریاست نبود و خدم مطلق باشند، و اهل این مدینه مانند موجودات عالم شوند در ترتب، و هر یک به منزلت مرتبه‌ای باشند از مراتب موجودات که میان علت اولی و معلول اخیر افتاده باشند. و این اقتدا بود به سنت الهی که حکمت مطلق است. اما اگر از اقتدا به مدبر مدینه انحراف کنند قوت غضبی در ایشان بر قوت ناطقه تفوق طلبد تا تعصب و عناد و مخالفت مذهب در میان ایشان حادث شود، و چون رئیس را مفقود یافته باشند هریک به دعوی ریاست برخیزند، و هر صورتی از آن صورت موهوم و مخیل که بدیشان داده بودند صنمی گردد، و قومی را در متابعت خود آرد تا تنازع و تخالف پدید آید. و به استقرا معلوم می شود که اکثر مذاهب اهل باطل را منشأ از اهل حق بوده است، و باطل را در نفس خود حقیقتی و بنیادی و اصلی نه.

و اهل مدینه فاضله اگر چه مختلف باشند، در اقصای عالم بحقیقت متفق باشند، چه دل‌های ایشان با یکدیگر راست بود، و به محبت یکدیگر متحلی باشند، و مانند یک شخص باشند در تألف و تودد، چنانکه شارع، علیه السلام، گوید: المسلمون یدواحدہ علی من سواہم. و ملوک ایشان که مدبران عالمند در اوضاع نوامیس و مصالح معاش تصرف کنند، تصرفاتی ملایم و مناسب وقت و حال، اما در نوامیس تصرف جزوی، و اما در اوضاع مصالح تصرف کلی. و ازین سبب باشد تعلق دین و ملک به یکدیگر، چنانکه پادشاه و حکیم فرس ارد شیر بابک گفته است: الدین ولملک توأمان لایتم احدہما الا بالآخر، چه دین قاعده است و ملک ارکان: و چنان که اساس بی‌رکن ضایع بود و رکن بی‌اساس خراب همچنان دین بی‌ملک نامنتفع باشد و ملک بی‌دین واهی (ص ۲۸۵).

و اگر چند این قوم، یعنی ملوک و مدبران مدینه فاضله به عدد بسیار باشند، چه در یک زمان و چه در ازمه مختلف، حکم ایشان حکم یک شخص بود، چه نظر ایشان بر یک غایت باشد، و آن سعادت قصوی است، و توجه ایشان به یک مطلوب بود، و آن معاد حقیقی است. پس تصرفی که لاحق در احکام سابق کند بحسب مصلحت مخالف او نباشد، بل تکمیل قانون او بود، و بمثل اگر این لاحق در آن وقت حاضر بودی همان قانون نهادی، و اگر آن سابق در این وقت حاضر بودی همین تصرف به تقدیم رسانیدی،

که طریق العقل واحد. و مصداق این سخن آنست که از عیسی علیه السلام نقل کرده‌اند که فرمود: ما جئت لابطل التوراه بل جئت لأکملها. و تفرق و اختلاف و عناد جماعتی را تصور افتد که صورت پرست باشند نه حقیقت بین.

### و ارکان مدینه فاضله پنج صنف باشند:

اول جماعتی که به تدبیر مدینه موسوم باشند، و ایشان اهل فضایل و حکمای کامل باشند که به قوت تعقل و آرای صائبه در امور عظام از ابنای نوع ممتاز باشند، و معرفت حقایق موجودات صناعت ایشان بود، و ایشان را افاضل خوانند.

و دوم جماعتی که عوام و فروتران را به مراتب کمال اضافی می‌رسانند، و عموم اهل مدینه را به آنچه معتقد طایفه اول بود دعوت می‌کنند، تا هر که مستعد بود به مواعظ و نصایح ایشان از درجه خود ترقی می‌کند، و علوم کلام و فقه و خطابت و بلاغت و شعر و کتابت صناعت ایشان بود، و ایشان را ذوی الألسنه خوانند.

و سیم جماعتی که قوانین عدالت در میان اهل مدینه نگاه می‌دارند، و در اخذ و اعطا تقدیر واجب رعایت می‌کنند، و بر تساوی و تکافی تحریض می‌دهند، و علوم حساب و استیفا و هندسه و طب و نجوم صناعت ایشان بود، و ایشان را مقدران خوانند.

و چهارم جماعتی که به حظ حریم و حمایت بیضه اهل مدینه موسوم باشند، و ارباب مدن غیرفاضله را از ایشان منع می‌کنند، و در مقابله و محافظت شرایط شجاعت و حمیت مرعی می‌دارند، و ایشان را مجاهدان خوانند.

و پنجم جماعتی که اقوات و ارزاق این اصناف ترتیب می‌سازند، چه از وجوه معاملات و صناعات و چه از وجوه جبایات خراج و غیر آن، و ایشان را مالیان خوانند.

و ریاست عظمی را در این مدینه چهار حال بود: اول آنکه ملک علی‌الاطلاق در میان ایشان حاضر بود، و علامت او استجماع چهار چیز بود: اول حکمت که غایت همه غایات است، و دوم تعقل تام که مؤدی بود به غایت، و سیم جودت اقناع و تخییل که از شرایط تکمیل بود، و چهارم قوت جهاد که از شرایط دفع و ذب باشد، و ریاست او را ریاست حکمت خوانند.

و دوم آنکه ملک ظاهر نبود، و این چهار خصلت در یک تن جمع نیاید اما در چهار تن حاصل بود، و ایشان به مشارکت یکدیگر کنفس واحده به تدبیر مدینه قیام نمایند، و آن را ریاست افاضل خوانند.

و سیم آنکه این هر دو ریاست مفقود بود، اما رئیسی حاضر بود که به سنن رؤسای گذشته، که به اوصاف مذکور متحلی بوده باشند، عارف بود، و به جودت تمیز هر سستی به جای خود استعمال تواند کرد، و بر استنباط آنچه مصرح نیابد در سنن گذشتگان از آنچه مصرح بود قادر بود، و جودت خطاب و اقناع و قدرت جهاد را مستجمع، و ریاست او را ریاست سنت خوانند.

و چهارم آنکه این اوصاف در یک تن جمع نبود، اما در اشخاص متفرق حاصل بود، و ایشان به مشارکت به تدبیر مدینه قیام کنند، و آن را ریاست اصحاب سنت خوانند.

<نظام راهبردی-دولت راهبردی:عظمی>

و اما ریاست های دیگر که در تحت ریاست عظمی بود در جملگی صناعات و افعال اعتبار باید کرد، و انتهای همه رؤسا در ریاست با رئیس اعظم بود، و استحقاق این ریاست را سه سبب بود: یکی آنکه فعل شخصی غایت فعل شخصی دیگر باشد، پس آن شخص بر این شخص رئیس بود، مثلاً صاحب فروسیت رئیس بود بر رایض ستور و بر کسی که زین و لجام کند.

و دوم آنکه هر دو فعل را یک غایت بود، اما یکی بر تخییل غایت از تلقای نفس خود قادر بود، و او را تعقل استنباط مقادیر باشد و دیگری را یان قوت نبود، اما چون قوانین صناعت از شخص اول بیاموزد بر آن صناعت قادر شود، مانند مهندس و بنا، پس شخص اول رئیس بود بر شخص دوم؛ و در این صنف اختلاف مراتب بسیار بود، چه از واضع هر صنعتی تا کسی که ر آن صنعت به اندک چیزی راه برد تفاوت

بسیار بود و فروترین مراتب کسی را بود که او را قدر استنباط نباشد اصلاً، اما چون وصیت های صاحب  
صناعت در آن باب حفظ کند، و به تأنی تتبع آن وصایا می کند، عمل تمام شود، و چنین شخص خادم مطلق  
بود که او را ریاست نبود به هیچ اعتبار.

و سیم آنکه هر دو فعل را توجه به یک غایت بود، که آن غایت فعل ثالثی باشد، اما از هر دو یکی  
شریفتر بود و در آن غایت با منفعت تر، مانند لجام و دباغ در فروسیت.

<تقسیم - توزیع - تبادل کارمدنی = نظام مدنی و سیاسی>

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

و در مدینه فاضله اشخاصی باشند که از فضیلت دور افتند و وجود ایشان به منزلت ادوات و آلات  
باشد، و چون در تحت تدبیر افاضل باشند اگر تکمیل ایشان ممکن بود به کمالی برسند، و الا مانند حیوانات  
مرتاض شوند.

و اما مدن غیر فاضله گفتیم یا جاهله بود یا فاسقه یا ضاله. و مدن جاهله شش نوع باشد بحسب  
بساطت: اول را اجتماع ضروری خوانند، و دوم را اجتماع ندالت، و سیم را اجتماع خست، و چهارم را  
اجتماع کرامت، و پنجم را اجتماع تغلیبی، و ششم را اجتماع حریت.

اما مدینه ضروری اجتماع جماعتی بود که غرض ایشان تعاون بود بر اکتساب آنچه ضروری بود در قوام ابدان از اقوات و ملبوسات، و وجوه آن مکاسب بسیار بود، بعضی محمود و بعضی مذموم، مانند فلاح و شبانی و صد و دردی، یا به طریق مکر و فریب یا به طریق مکابره و مجاهره؛ و باشد که یک مدینه افتد مستجمع انواع مکاسب ضروری، و باشد که مدینه‌ای افتد مشتمل بر یک صنعت تنها مانند فلاح یا صناعتی دیگر. و افضل اهل این مدن که به نزدیک ایشان به منزلت رئیس باشد کسب بود که تدبیر و حیل در اقتنای ضروریات بهتر تواند کرد، و در احتیال و استعمال ایشان در طریق نیل ضروریات بهتر تواند کرد، و در احتیال و استعمال ایشان در طریق نیل ضروریات بر همه جماعت فائق بود، یا کسی که اقوات بدیشان بیشتر بخشد.

و اما مدینه ندالت اجتماع جماعتی بود که بر نیل ثروت یسار و استکثار ضروریات از ذخایر و ارزاق و زر و سیم و غیر آن تعاون نمایند، و غرض ایشان در جمع آنچه بر قدر حاجت زاید بود جز ثروت و یسار نبود، و انفاق اموال الا در ضروریاتی که قوام ابدان بدان بود جایز نشمرند، و اکتساب آن از وجوه مکاسب کنند یا از وجهی که در آن مدینه معهود بود. و رئیس ایشان شخصی بود که تدبیر او در نیل اموال و حفظ آن تامر باشد و بر ارشاد ایشان قادرتر بود، و وجوه مکاسب این جماعت یا ارادی تواند بود چون تجارب و اجارت، یا غیرارادی چون شبانی و فلاح و صید و لصوصیت.

و اما مدینه خست اجتماع جماعتی بود که بر تمتع از لذات محسوسه مانند مأكولات و مشروبات و منکوحات و اصناف هزل و بازی تعاون کنند، و غرض ایشان از آن طلب لذت بود نه قوام بدن، و این مدینه را در مدن جاهلیت سعید و مغبوط شمرند، چه غرض اهل این مدینه بعد از تحصیل ضروری و بعد از تحصیل یسار صورت بندد، و سعیدترین و مغبوطترین در میان ایشان کسی بود که بر اسباب لهو و لعب قدرت او زیادت بود و نیل اسباب لذات را مستجمع تر باشد. و رئیس ایشان آن کس بود که با این خصال ایشان را در تحصیل آن مطالب معاونت بهتر تواند کرد.

و اما مدینه کرامت اجتماع جماعتی بود که تعاون کنند بر وصول به کرامات قولی و فعلی، و آن کرامات یا از ادیگر اهل مدن یابند یا هم از یکدیگر، و بر تساوی یابند یا بر تفاضل؛ و کرامت بر تساوی

چنان بود که یکدیگر را بر سبیل قرض اکرام کنند، مثلاً یکی در وقتی دیگری را نوعی از کرامت بذل کند تا آن دیگر او را در وقتی دیگر مثل آن از همان نوع یا نوعی دیگر بذل کند؛ و تفاضل چنان بود که یکی دیگری را کرامتی بذل کند تا آن دیگر او را اضعاف آن باز دهد، و آن برحسب استحقاقی بود که با یکدیگر مواضع کرده باشند. و اهلیت کرامت به نزدیک این طایفه به چهار سبب حاصل آید: یسار، یا مساعدت اسباب لذت و لهو، یا قدرت بر زیادت از مقدار ضروری بی‌تعب، مانند آنکه شخصی مخدوم جماعتی بود و مالابد او به همه وجوه مکفی، و یا نافع بودن در طریق این اسباب سه‌گانه، چنانکه شخصی با دیگری احسان کند به یکی ازین سه وجه، و دو سبب دیگر بود استحقاق کرامت را به نزدیک اکثر اهل مدن جاهلیت و آن غلبه بود و حسب.

اما غلبه چنان بود که کسی در یک کار یا در کارهای بسیار بر اکفا غالب آید یا به نفس خود یا به توسط انصار و اعوان، از فرط قدرت یا از کثرت عدد، و شهرت بدین معنی غبطتی عظیم باشد بنزدیک این جماعت، تا بحدی که مغبوطترین کسی آن را دانند که کسی مکروهی بدو نتواند رسانید و او به هر که خواهد تواند رسانید.

و اما حسب آن بود که پدران او به یسار یا کفایت ضروریات یا نفع غیر یا جلادت و استهانت موت بر دیگران غالب بوده باشند. و معامله در کرامت به تساوی شبیه بود به معاملات اهل بازار. و رئیس این مدینه کسی بود که اهلیت کرامت بیشتر دارد از همه اهل مدینه، یعنی حسب او از احساب همه بیشتر بود، اگر اعتبار حسب را کنند، یا یسار او بیشتر بود اگر اعتبار نفس رئیس را کنند، و اگر اعتبار نفع او کنند بهترین رؤسا کسی بود که مردمان را به یسار و ثروت بهتر تواند رسانید از قبل خود یا از حسن تدبیر، و محافظت یسار و ثروت برایشان بهتر تواند کرد، به شرط آنکه غرض او کرامت بود نه یسار، و یا ایشان را به نیل لذات زودتر و بیشتر رسانند، و او طالب کرامت بود نه طالب لذت، و طالب کرامت آن بود که خواهد که مدح و اجلال و تعظیم او به قول و فعل شایع بود، و دیگر امم در زمان او و بعد از او را بدان یاد کنند.

و چنین رئیس در اکثر احوال به یسار محتاج بود، چه ایصال اهل مدینه به منافع بی‌یسار ممکن نبود، و چندانکه افعال این رئیس بزرگتر احتیاج او بیشتر. و باشد که او را در تصور چنان بود که انفاق او از روی

کرم و حریت است نه از جهت التماس کرامت، و آن مال که صرف کند یا به خراج ستاند از قوم خود، یا بر سبیل تغلب جماعتی را که مضادت ایشان کند در آرا و افعال، و یا بنوعی از ایشان حقدی در ضمیر داشته باشد، قهر کند و اموال ایشان در بیت‌المال خود جمع کند، پس نفقه می‌کند تا اسمی و صیتی اکتساب کند، و بدان صیت و اسم مالک رقاب ضود، و فرزندان او را بعد از و حسیب دانند، و ملک بعد از خود به فرزندان دهد. و تواند بود که خود را تخصیص کند به اموالی که نفع آن به دیگران نرسد، تا آن اموال سبب استحقاق کرامت او شمرند. و نیز باشد که با اکفای خود از ملوک اطراف کرامت کند بر سبیل معاوضه یا مباحه، تا همه انواع کرامات استیفا کرده باشد.

و چنین کس خویشتن را به تجملی و \*تزینی که مستدعی بها و جلالت و فخامت شأن او بود، از اصناف ملبوسات و مفروشات و خدم و \*جنایب، متحلی گرداند تا وقع او بیشتر شود، و مردمان را به حجاب از خود بازدارد تا هیبت او بیفزاید، و چون ریاست او ثابت شود و مردمان به عادت گیرند که ملوک و رؤسای ایشان هم ازان جنس باشند، مردمان را مرتب گرداند در مراتب مختلف، و هریکی را بنوعی از کرامت که اهلیت او اقتضا کند مخصوص کند، مانند یساری یا ثنایی یا لبا سی یا مرکبی یا چیزی دیگر، تا بدان تعظیم امر او حاصل آید.

و نزدیکترین مردمان بدو کسی بود که او را بر جلالت معونت زیادت کند و طالبان کرامت به او قربت جویند بدین و سیلت تا کرامت ایشان زیادت شود، و اهل این مدینه مدن دیگر را که غیر ایشان بود مدن جاهلیت شمرند و خود را به فضیلت منسوب دارند. و شبیه‌ترین مدن جاهله به مدینه فاضله این مدینه بود، خاصه که مراتب ریاست بر قلت و کثرت نفع مقدر دارند، و چون کرامت در امثال این مدینه به افراط رسد مدینه جباران شود و نزدیک بود که با مدینه تغلب گردد.

و اما مدینه تغلب اجتماع جماعتی بود که تعاون یکدیگر بدان سبب کنند تا ایشان را بر دیگران غلبه بود، و این تعاون آنگاه کنند که همه جماعت در محبت غلبه اشتراک داشته باشند و اگرچه به قلت و کثرت متفاوت باشند و غایت غلبه متنوع بود، بعضی باشند که غلبه برای خون‌ریختن خواهند، و بعضی باشند که برای مال بردن خواهند، و بعضی باشند که غرض ایشان استیلا بود بر نفوس مردمان و به بندگی گرفتن

ایشان، و اختلاف اهل مدینه به حسب فرط و قصور این محبت بود، و اجتماع ایشان به جهت تغلب بود در طلب دما یا اموال یا ازواج و نفوس تا از دیگر مردمان انتزاع کنند، و لذت ایشان در قهر و اذلال بود، و بدین سبب گاه بود که بر مطلوبی ظفر یابند بی آنکه کسی را قهر کنند و بدان مطلوب التفات ننمایند و ازان درگذرند، و از ایشان بعضی باشند که قهر به طریق کید و فریب دوست تر دارند، و بعضی باشند که به مکابره و مکاشفه دوست تر دارند، و بعضی باشند که هر دو طریق استعمال کنند، و بسیار بود که کسانی که غلبه بر دما و اموال به طریق قهر خواهند، چون به سرشخصی خفته رسند به تعرض خون و مال او مشغول نشوند، بلکه اول او را بیدار کنند و گمان برند که قتل او در حالی که او را امکان مقاومتی بود بهتر باشد، و آن قهر در نفوس ایشان لذیذتر آید، و طبیعت این طایفه اقتضای قهر کند علی الاطلاق، الا آنکه از قهر مدینه خود امتناع نماید به سبب احتیاج به تعاون یکدیگر در بقا و در غلبه.

و رئیس این جماعت کسی بود که تدبیر او در استعمال ایشان از جهت مقابله و مکر و غدر آوردن به انجام نزدیکتر با شد و دفع تغلب خصمان از ایشان بهتر تواند کرد، و سیرت این جماعت عداوت همه خلق باشد و رسوم و سنن ایشان رسوم و سننی بود که چون بران روند به غلبه نزدیکتر باشند، و تنافس و تفاخر ایشان به کثرت غلبه یا به تعظیم امر آن با شد، و به مفاخرت اولی کسی را دانند که اعداد نوبت هائی که او غلبه کرده باشد بیشتر بود، و آلات غلبه یا نفسانی بود چون تدبیر، و یا جسمانی چون قوت، یا خارج از هر دو چون سلاح. و از اخلاق این جماعت جفا بود و سخت دلی و زود خشمی و تکبر و حقد و حرص بر بسیاری اکل و شرب و جماع، و طلب آن از وجهی که مقارن قهر و اذلال بود.

و با شد که اهل این مدینه همه جماعت را در این سیرت مشارکت بود، و با شد که مغلوبان هم با ایشان در یک مدینه باشند، و اهل غلبه در مراتب متساوی یا مختلف، و اختلاف ایشان یا به قلت و کثرت نوبت های غلبه بود، یا به قرب و بعد از رئیس خود، یا به شدت قوت و را و ضعف آن، و باشد که قاهر در مدینه یک شخص بود و باقی آلات او باشند در قهر، هر چند ایشان را بطبع ارادتی نبود بدان فعل، ولیکن چون آن قاهر امور معاش ایشان مکفی دارد او را معونت کنند، و این قوم به نسبت با او به منزلت جوارح و سگان باشند به نسبت با صیاد، و بقیت اهل مدینه او را به منزلت بندگان باشند که خدمت او می کنند و به



متاجر و مزارعه مشغول می‌باشند، و با وجود او مالک نفس خود نباشند، و لذت رئیس ایشان در مذلت غیر بود.

پس مدینه تغلب بر سه نوع بود: یکی آنکه همه اهلش تغلب خواهند، و دوم آنکه بعضی از اهلش، و سیم آنکه یک شخص تنها که رئیس بود. و کسانی که تغلب به جهت تحصیل ضروریات یا یسار یا لذات یا کرامات خواهند به حقیقت راجع با اهل آن مدن باشند که یاد کرده آمد. و بعضی از حکما ایشان را نیز از مدن تغلبی شمرده‌اند، و این طایفه نیز بر سه وجه باشند هم بر آن قیاس، و باشد که غرض اهل مدینه مرکب از غلبه و یکی از این مطلوبات بود، و بدین اعتبار متغلبان سه صنف باشند: یکی آنکه لذت ایشان در قهر تنها بود و مغلبه کنند بر سر چیزهای خسیس، و چون بران قادر شوند بسیار بود که ترک آن گیرند، چنانکه عادت بعضی از عرب جاهلیت بوده است؛ و دوم آنکه قهر در طریق لذت استعمال کنند و اگر بی قهر مطلوب بیابند استعمال قهر نکنند؛ و سیم آنکه قهر با نفع مقارن خواهند، و چون نفع از بذل گیری یا از وجهی دیگر بی قهر بدیشان رسد بدان التفات ننمایند و قبول نکنند، و این قوم خود را بزرگ همتان شمرند و اصحاب رجولیت خوانند؛ و قوم اول بر قدر ضروری اقتصار کنند و عوام با شد که ایشان را بران مدح گویند و اکرام کنند، و محبان کرامت نیز بود که ارتکاب این افعال کنند در طریق اکتساب کرامت، و بدن اعتبار جباران باشند، چه جبار محب کرامت بود با قهر و غلبه.

و چنانکه از خواص مدینه لذت و مدینه یسار آنست که جهال ایشان را نیکبخت دانند و از مدن دیگر فاضل تر شمرند از خواص مدینه تغلب آنست که ایشان را بزرگ همت دانند و مدح گویند، و باشد که اهل این سه مدینه متکبر شوند و به دیگران استهانت کنند، و بر تصلف و افتخار و عجب و محبت مدح اقدام نمایند، و خود را لقبهای نیکو نهند، و مطبوع و ظریف خود را شناسند و دیگر مردمان را ابله و کژ طبع بینند، و همه خلق را به نسبت با خود احمق دانند، و چون نخوت و کبر و تسلط در دماغ ایشان تمکن یابد در زمره جباران آیند.

و بسیار بود که محب کرامت طلب کرامت به جهت یسار کند، و اکرام غیر از روی التماس یساری کند از او یا غیر او، و ریاست و طاعت اهل مدینه هم به سبب مال خواهد؛ و باشد که یسار به جهت لذت و

لهو خواهند و چون حرمت زیادت بود مال بهتر بدست آید و با مال به لذت آسان تر توان رسید، پس طالب لذت باشد که طالب حرمت گردد از این سبب، و چون او را تفوقی و ریاستی حاصل شود به و سیلت آن لالت یسار بسیار کسب کند تا بدان مشروبات و منکوحاتی که در کمیت و کیفیت زیادت ازان بود که دیگری را دست دهد بدست آرد. فی الجمله ترکیب این اغراض را با یکدیگر وجوه بسیار بود، و چون بر بسایط و قوف افتاده باشد معرفت مرکبات آسان گردد.

و اما مدینه احرار، و آن را مدینه جماعت خوانند، اجتماعی بود هر شخصی در آن اجتماع مطلق و مخلی باشد با نفس خود، تا آنچه خواهند کند، و اهل مدینه متساوی باشند و یکی را بر دیگری مزید فضلی تصور نکنند، و اهل این مدینه جمله احرار باشند و تفوق نبود میان ایشان الا سببی که مزید حریت بود، و در این مدینه اختلاف بسیار و همم مختلف و شهوات متفرق حادث شود چندانکه از حصر و عد متجاوز بود، و اهل این مدینه طوایف گردند، بعضی متشابه و بعضی متباین، و هرچه در دیگر مدن شرح دادیم چه شریف و چه خسیس در طوایف این مدینه موجود بود، و هر طایفه‌ای را رئیسی بود، و جمهور اهل مدینه بر رؤسا غالب باشند، چه رؤسا را آن باید کرد که ایشان خواهند، و اگر تأمل کرده شود میان ایشان نه رئیس بود و نه مرؤوس، الا آنکه محمودترین کسی به نزدیک ایشان کسی بود که در حریت جماعت کوشد و ایشان را با خود گذارد و از اعدا نگاه دارد، و در شهوات خود بر قدر ضرورت اقتصار کند و مکرم و افضل و مطاع ایشان کسی بود که بدنی خصال متحلی بود، و هر چند رؤسا را با خود مساوی دانند چون ازو چیزی بینند از قبیل شهوات و لذات، خود کرامات و اموال در مقابل آن بدو دهند.

و بسیار بود که در چنان مدن رئیسانی باشند که اهل مدینه را از ایشان انتفاعی نبود، و کرامات و اموال بدیشان می دهند از جهت جلالتی که ایشان را تصور کرده باشند، به موافقت با اهل مدینه در طبیعت، یا به ریاستی محمود که به ارث بدیشان رسیده باشد، و محافظت آن حق اهل مدینه را بر تعظیم او دارد طبعاً، و جملگی اغراض جاهلیت که برشمردیم در این مدینه بر تمامترین وجهی و بسایارترین مقداری حاصل توان کرد، و این مدینه معجبترین مدن جاهلیت بود، و مانند جامع و شی به تماثل و اصباغ متلون آراسته باشد، و همه کس مقام آنجا دو ست دارد، چه هرکسی به هوا و غرض خود تواند رسید، و از این

جهت امم و طوایف روی بدین مدینه نهند و در کمتر مدتی انبوه شود و توالد و تناسل بسیار پدید آید، و اولاد مختلف باشند در فطرت و تربیت، پس در یک مدینه مدینه‌های بسیار حادث شود که آن را از یکدیگر متمیز نتوان کرد، و اجزای بعضی در بعضی داخل، و هر جزوی به مکانی دیگر. و در این مدینه میان غریب و مقیم فرقی نبود، و چون روزگار برآید افاضل و حکما و شعرا و خطبا و هر صنفی از اصناف کاملان بسیار، که اگر ایشان را التقاط کنند اجزای مدینه فاضله توانند بود، پدید آیند و همچنین اهل شر و نقصان.

و هیچ مدینه از مدن جاهلیت بزرگتر از این مدینه نبود و خیر و شر او بغایت برسد و چندانچه بزرگتر و با خصب‌تر بود شر و خیر او بیشتر بود.

و ریاسات مدن جاهله بر عدد مدن مقدر بود، و عدد آن شش است چنانکه گفتیم، منسوب بدین شش چیز: ضرورت یا یسار یا لذت یا کرامت یا غلبت یا حریت. و چون رئیس از این منافع متمکن بود گاه بود که ریاستی از این ریاسات به مالی که بذل کند بخرد، و خاصه ریاست مدینه احرار، که آنجا کسی را بر کسی ترجیحی نتواند بود. پس رئیس را یا به تفضل ریاست دهند یا در عوض مالی یا نفعی که ازو بستانند، و رئیس فاضل در مدینه احرار ریاست نتواند کرد، و اگر کند مخلوع شود یا مقتول یا مضطرب‌الریاسه بزودی، و منازع او بسیار بود، و همچنین در مدن دیگر رئیس فاضل را تمکین نکنند.

و انشای مدن فاضله و ریاست افاضل از مدن ضروری و مدن جماعت آسان‌تر از آن بود که از دیگر مدن و به امکان نزدیکتر، و غلبه با ضرورت و یسار و لذت و کرامت اشتراک کند، و در آن مدن، یعنی مدن مرکبه، نفوس به قساوت و غلظ و جفا و استهانت مرگ مو صوف بود، و ابدان به شدت و قوت و بطش و صناعت سلاح. و اصحاب مدینه لذت را شره و حرص دائماً در تزیاید بود و به لین طبع و ضعف رأی موسوم گردند، و باشد که از غلبه این سیرت قومی غضبی در ایشان چنان \*منسخ شود که آن را اثری باقی نماند، و در آن مدینه ناطقه خادم غضبی بود و غضبی خادم شهوی برعکس اصل، و باشد که شهوت و غضب به مشارکت استخدام ناطقه کنند، چنانکه از بادیه نشینان عرب و صحرائشینان ترک گویند که شهوات و عشق زنان در میان ایشان بسیار بود و زنان را برایشان تسلط بود و معذک خون‌ها ریزند و تعصب و عناد برزند. اینست اصناف مدن جاهلیه.

و اما مدن فاسقه که اعتقاد اهل آن مدن موافق اعتقاد اهل مدینه فاضله بود و در افعال مخالف ایشان با شدند: خیرات دانند اما بدان تم سک ننمایند، و به هوا و ارادت به افعال جاهلیت میل کنند. ایشان را مدنی بود به عدد مدن جاهله، و به استیناف سخن دران احتیاج نیفتد.

و اما مدن ضاله آن بود که سعادتى شبیه به سعادت حقیقی تصور کرده باشند، و مبدأ و معدی مخالف حق توهم کرده، و افعال و آرائی که بدان به خیر مطلق و سعادت ابدی نتوان رسید در پیش گرفته، و عدد آن را نهائیتی نبود، اما کسی که اعداد مدن جاهله مقرر کند و به قوانین ایشان نیک متصور شود او را معرفت افعال و احکام ایشان آسان بود.

و اما نوابت که در مدن فاضله پدید آیند- مانند کره در میان گندم و خار در میان کشتزار- پنج صنف باشند:

اول مرثیان، و ایشان جماعتی باشند که افعال فضلا از ایشان صادر شود اما به جهت اغراضی دیگر جز سعادت، مانند لذتی یا کرامتی.

و دوم محرغان، و ایشان جماعتی باشند که به غایات مدن جاهلیه مایل باشند، و چون قوانین اهل مدینه فاضله مانع آن بود آن را به نوعی از تفسیر با هوای خود موافقت دهند تا به مطلوب برسند.

و سیم باغیان، و ایشان جماعتی باشند که به ملک فضلا ارضی نشوند و میل به ملک تغلبی کنند، پس به فعلی از افعال رئیس که موافق طبع عوام نباشد ایشان را از طاعت او بیرون آرند.

و چهارم مارقان، و ایشان جماعتی باشند که قصد تحریف قوانین نکنند، اما از سبب سوء فهم بر اغراض فضلا واقف نباشند، آن را بر معانی دیگر حمل کنند و از حق انحراف نمایند، و باشد که این انحراف مقارن استرشاد بود و از تعنت و عناد خالی بود، و به ارشاد ایشان امیدوار باید بود.

و پنجم مغالطان، و ایشان جماعتی باشند که تصور ایشان تام نبود و چون بر حقایق واقف نباشند و از جهت طلب کرامت به جهل معترف نتوانند شد به دروغ سخن هایی که به حق ماند می گویند و آن را در صورت ادله به عوام می نمایند و خود متحیر باشند.

و هر چند عدد نوابت زیادت از این اعداد تواند بود اما ایراد آنچه در حیز امکان آید مؤدی بود به تطویل.

این است سخن در اقسام جماعات مدنی و بعد ازین سخن در جزویات احکام تمدن گوئیم و از باری، سبحانه، یاری خواهیم، آنه خیرموفق و معین.

#### «فصل چهارم. سیاست مُلک و آداب ملوک» (همان، صص ۳۱۴-۳۰۰)

راهبرد راهبری و مدیریت سیاسی: مسئله و موضوع این فصل که عمدتاً از ابتکارات سیاسی شخص و از تجارب کارگزاری سیاسی شخصی خواجه بوده، سیاست راهبردی و راهبرد سیاسی کشورداری- حکمروایی (آیین یا دکتترین راهبردی) کلان کارگذاری کلان سیاسی؛ سیاستگذاری و سیاستمداری و کارگزاری خُرد کاربردی و اجرایی (راهبری و مدیریت سیاسی) است. فراگیر شئون سه گانه سیاست: اول. معماری سیاسی (مهندسی سیاسی): نهادسازی و نظامسازی سیاسی، دوم. مدیریت سیاسی: ۱. بسیج مدنی، ۲. سازماندهی مدنی، ۳. راهبرد مدنی، راهبری مدنی، اداره و پیشبرد مدنی، ۴. نظارت و کنترل مدنی: پایش مدنی، سوم. آسیب شناسی و آسیب زدایی مدنی (باز مهندسی، باز معماری و باز آرای و باز آوری و روزآمدسازی و کارآمدسازی مدنی: مهندسی مجدد، مکرر و مستمر مدنی). ۱. اول. «چون؛ یک. از شرح: الف. اصناف اجتماعات و ب. ریاستی که به ازای هر جمعیتی باشد فارغ شدیم، دو. اولی آنکه به شرح کیفیت معاشرات جزوی که میان خلق باشد مشغول شویم» (اخلاق ناصری، ص ۳۰۰). اصناف: جمع صنف؛ انواع، اشکال و شعب اینجا

کلی و کلیات یا مبانی و اصول می باشد. اجتماعات: مراد گونه های [انواع] دوگانه اجتماعات مدنی فاضلی و جاهلی و اشکال و شاخه های دوگانه ولو بظاهر متعارض ولی با شالوده های مشترک اجتماعات ظنی ضالی تک ساحتی و توهمی تنازعی فاسقی و شعب یا مراتب ششگانه ضروری، بدالت، خست، کرامت، تغلبت و جماعت است. ریاستی که به ازای هر جمعیتی باشد: مبین این بوده که هر اجتماع مدنی، دارای ریاست مدنی می باشد. همچنین هر صنف اجتماعات مدنی دارای همان سنخ ریاست مدنی است. ریاست: منظور رهبری مدنی می باشد. از مدیریت اعلی و عالی یا میانی و میدانی و مباشر مدنی است. شامل ریاست فاضلی اجتماع مدنی فاضلی و ریاست جاهلی اجتماع جاهلی مدنی می باشد. فراگیر ریاست ضالی و ریاست فاسقی است. اعم از ریاست ضروری، ... تا ریاست جماعی است. شرح: تشریح می باشد. مراد کالبدشکافی [فیزیولوژی] است. پیکره کاوی می باشد. کیفیت: چگونگی و منظور چگونگی شناسی است. معاشرات: جمع معاشرت می باشد. در لغت بمعنای آمیزش، اختلاط، حشر، انس، همنشینی و همزیستی، مراوده و حتی همدمی است. اما در اصطلاح مراد رابطه و نسبت و نیز مناسبات و رفتار مدنی و مردمی می باشد. کنش شناسی و روش یا رفتارشناسی است. جزوی: در قبال و مقابل کلی است. غیر از جزء یا جزئی در قبال و مقابل کل می باشد. در اینجا و از اینجا مراد علم و حکمت و فن عملی و تحقیقی عینی سیاست و سیاسی و مدنی است. فرای علم و حکمت و فلسفه نظری و تحقیقی سیاسی میباشد که تا کنون و در فووض سه گانه پیشین بدان پرداخته شده است. سیاست کاربردی و سیاست اجرایی و کاربردی سازی و کاربرد سیاسی میباشد. اجراییسازی (دولتی) و جریانسازی [عمومی] تا جاریسازی (مردمی و خصوصی) سیاست است. منظور خطمشی سیاسی و خط مشی گذاری سیاسی است. بویژه در گفتمان سیاسی متفکرین بنام اسلامی از فارابی تا خواجه نصیر تا ملا صدرا هر آنگاه که سیاست (پلتیک: P•litic) گفته شده: مراد سیاست کلان یا سیاست راهبردی و گاه با تعبیر سیاست غایی بوده و راهبرد سیاسی می باشد. امروزه و در نظام سیاسی جمهوری اسلامی ایران از ناحیت رهبری و مجمع تشخیص مصلحت نظام در قالب سند چشم انداز و سیاست های کلان ترسیم و ابلاغ میگردد. سیاسات (پلسی: Policy): مراد سیاست کاربردی است. امروزه مجلس شورای اسلامی عهده دار تصویب آنها در قالب قانون برنامه های پنجساله توسعه اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی ج.ا.ا، قانون بودجه سالیانه و سایر قوانین عادی تصویب و اعلام میگردد. تدبیر یا تدابیر

اجرایی (ادمنیستریشن: Administration): سیاست های اجرایی و اجرایی سازی توسط قوه اجرایی بمنظور جریانسازی عمومی و جریانسازی مردمی و خصوصی است. بخشنامه ها، دستور عمل ها و آیین نامه ها تحت عنوان مقررات اجرایی همین ها میباشند. جزوی در تعبیر خواجه نصیر در اینجا: به اعتباری سیاست های عملی در قبال و فرای نظری از سیاست های راهبردی، کاربردی تا اجرایی و جاری را در برد میگیرد. به تعبیر دیگر سیاست های کاربردی، اجرایی و جاری است. آنچه مسلم بوده اینکه علم و حکمت مدنی و سیاسی: منبع و مبنای سیاستگذاری و مبداء و معیار سیاستمداری بوده و اساس عمل سیاسی و حکومت مدنی میباشند. عمل و عین حکومت و سیاست: برآمد و بروز علم و ذهن و حکمت مدنی و سیاسی بوده و بر بنیاد آن بایسته و شایسته است باشد. در غیر این صورت سیاست و حکومت جاهلی است. خلق: مراد از توده مردم تا ملت یعنی جامعه مدنی و سیاسی با تقسیم کار و تبادل دارای نظام مدنی و دولت و حاکمیت و حکومت مدنی می باشد. میان خلق: منظور رابطه و نسبت و مناسبات و رفتار سیاسی ملت-دولت (Nation-State)، حاکمیت: Suveraty) یا دولت-ملت (حکومت: Government) و ملت-ملت (سیاست) و احیاناً دولت-دولت (قدرت و اقتدار) بمتابه نهاد جماعت انسانی مدنی جامعه و نظام مدنی است. دوم. «و ابتدا به شرح سیرت ملوک کنیم» (همان). ابتداء: آغاز و شروع سیر سیاست بوده و همچنین بنیاد و بنیانگذاری می باشد. سیرت: در قبال صورت؛ باطن در قبال ظاهر سیاست و سیاسی است. سریرت بمعنای منش سیاسی درونی می باشد. به اصطلاح ضمیر سیاسی ظاهر سیاسی است. سیرت سیاسی که از سویی حاصل ارزش سیاسی و مسانخ بینش سیاسی است. از سوی دیگر مبداء کنش سیاسی و مبنا و معیار روش یا رفتار سیاسی می باشد. سیرت: سلوک و سیاست نیز می تواند باشد. اینجا می توان سیر سیاسی خواند. ملوک: حکام از حکمروایان حکیم فاضلی یا حکمای حکمروای فرازنه و فرهیخته تا حکمفرمایان جاهلی اعم از ضالی یا فاسقی را در بر میگیرد. مراد ریاست دولت و رهبری از مدیریت اعلی تا عالی را نیز دانست. حتی نهاد دولت را نیز در بر میگیرد. چنانکه خود خواجه نصیر پیشتر در فصل نخست سیاست مدن همین اثر تصریح مینماید: یک. «در تقدیر احکام به شخصی احتیاج افتد که به تأییدی الهی ممتاز بود از دیگران تا او را تکمیل ایشان میسر شود، و آن شخص را در عبارت قدما ملک علی الاطلاق گفته اند، و احکام او را صناعت ملک؛ و در عبارت محدثان او را امام، و فعل او را امامت؛ و افلاطون او را مدبر عالم خواند؛ و ارسطو انسان مدنی،

یعنی انسانی که قوام تمدن به وجود او و امثال او صورت بندد» (همان، ص ۲۵۳). دو. «مراد از مَلِک در این موضع نه آنست که او را خیل و حَشَمی یا مملکتی باشد، بلکه مراد آنست که مستحق [شایستگی و شرعیت] مُلک [مَلِک] او بود در حقیقت و اگر چه به صورت هیچ کس بدو التفات نکند [مقبولیت نداشته و حاکمیت نداشته باشد]، و چون مباشر تدبیر غیر او باشد جور و عدم نظام شایع بود» (همان). بسان یک جراح حاذق ثقه (قابل اعتماد) و با اصطلاح فوق تخصص و متعهد، اگر مردم او را یافته و بدو مراجعت کردند، سلامت می یابند. اگر او را نشناخته یا بدو مراجعت نکردند و به پزشک غیر حاذق و خائن یا پزشکنا مراجعت کردند این خود مردمند که سلامت خود را نیافته و زیان میکنند. جراح نیز از حذاقت جراحیت نمی افتد. هر چند هیچ کس بدو مراجعت نکرده و هیچ جراحی ننماید. سه. و «فی الجمله در هر روزگاری و قرنی به صاحب ناموسی [پیامبری] احتیاج نبود چه یک وضع اهل ادوار بسیار را کفایت باشد، اما در هر روزگاری عالم را مدبری باید، چه اگر تدبیر منقطع شود نظام مرتفع گردد و بقای نوع بر وجه اکمل صورت نبندد، و مدبر به حفظ ناموس قیام نماید و مردمان را به اقامت مراسم آن تکلیف کند، و او را ولایت تصرف بود در جزویات برحسب مصلحت هر وقت و روزگار» (همان، ص ۲۵۴). منظور کارگزاری سیاسی؛ حکومتگری از حکمفرمایی سلطنتی استبدادی مطلقه، حکمرانی سلطنتی مشروطه تا جمهوری مطلقه و حکمروایی شایسته در جمهوری مشروطه، مشروعه و معتدله و دولتمردی؛ سیاستگذاری کلان و سیاستگذاری خرد کاربردی، اجرایی تا جاریسازی یعنی تنظیم، ترسیم و تصویب سیاست ها و سیاستمداری یعنی اعمال سیاست ها وی باشد. سوم. «گوئیم: ۱. سیاست مُلک [سیاست نظام، کشوری] و مَلِک [سیاست دولتی] که؛ یک ریاست ریاسات<sup>۸</sup> باشد دو بر دو گونه بود و سه هر یکی را؛ الف. غرضی باشد و ب. لازمی» (همان). چهارم. «اما اقسام سیاست: یکی. یک سیاست فاضله باشد که دو آن را امامت خوانند (ص ۳۰۰) سه. و؛ الف. غرض از آن تکمیل خلق بود و ب. لازم نیل سعادت؛ و دوم. یک سیاست ناقصه بود که دو آن را تغلب [سلطه] خوانند سه. و الف. غرض از آن استعباد [بندگی یا استبعاد دوری از

<sup>۸</sup> سیاست مدنی: سیاست فرابخشی بوده و فراگیر سیاست اقتصادی، سیاست اجتماعی و سیاست فرهنگی می باشد. نظام مدنی هم فراگیر خرده نظامات اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی می باشد. در نتیجه سیاست، راهبرد فرابردی فرابخشی، است. دولت مدنی: هیئت حاکمه مدنی و فرانهاد راهبردی فرابردی می باشد. نظام مدنی: نظام ساختاری راهبردی فرابردی سایر نظامات یا خرده نظامات اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی است. بسان معماری کشور می باشد. این همان معنای سیاست سیاسات، ریاست ریاسات و صناعت صناعات است. بسان صراط یا بزرگراهی که در آن باندهای حرکت تندرو و سبقت، وسط و کند رو وجود دارد.



حق] خلق بود و ب. لازمش نیل؛ ۱. شقاوت [و مشقت] و ۲. مذمت [سرزنش]» (همان، ص ۳۰۱). سیاست ملک: سیاست مُلک یعنی سیاست ملی (داخلی و خارجی)، سیاست کل و سیاست کشوری یا سیاست مَلک: سیاست دولت و سیاست دولتی، هر دو خوانده شده و درست است. چرا که دولت سیاستگذار و سیاستمداری کشور میباشد. مراد سیاست فرابخشی، میان بخشی و کلان بخشی و سیاست بخش و حتی زیر بخش های های اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی است. منظور سیاست توسعه اقتصادی، ابزاری و تأمین آسایش همگانی، توامان سیاست تعادل اجتماعی و کارآمدسازی ملی در جهت سیاست تعالی فرهنگی؛ معنوی و اخلاقی و تضمین آرامش مدنی میباشد. این همان سیاست پیشرفت ملی بوده و سیاست سعادت مدنی است. سیاست اقتصادی، سیاست اجتماعی و سیاست فرهنگی داخلی و خارجی است. ریاست ریاسات: بیشتر تداعی ریاست و سیاست دولت و دولتی میکند. اما سیاست و ریاست ملی را نیز در بر میگرد. مراد سیاست کل و کلی دولتی و ملی کشوری فرابخشی] (کارآمدی سیاسی و پیشرفت) و میان بخشی (تعادل سیاسی) بوده که ریاست و فراگیر ریاسات و سیاست های بخش های اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی داخلی مرکزی و محلی (استانی و شهرستانی) و خارجی بوده و همگی تحت حاکمیت و حکومت مدنی فرانها راهبردی فرابردی دولت میباشدند. می توان مبین ریاست و سیاست های راهبردی یا کلان و غایی راهبری راهبردی نیز بشمار آید. غرض سیاست: هدف از سیاست بوده که سعادت؛ آسایش بدنی و آرامش مدنی است. غایت سیاست: هدف سیاست بوده که پیشرفت می باشد. با برقراری امنیت و نظم و کارآمدسازی و اقتدار که اجزاء، عوامل، مراحل و ابزار و گاه اسباب و نیز مقدمات سعادت بوده صورت میپذیرد. لازم سیاست: همان غرض، پیام و پیامد، نتیجه، برآمد سیاست بوده که سعادت یا شقاوت است. سیاست فاضله: سیاست علمی و حکمی است. سیاست فرازنگی و فرهیختگی می باشد. سیاست حقیقی و یقینی واقعی است. امامت: امامت: ایصال یعنی رسانیدن به مطلوب می باشد. راهبری راهبردی مدنی؛ اجتماعی و سیاسی است. فاضلی بوده یا جاهلی [امام جور] باشد. اینجا راهبری فاضلی مورد نظر است. تکمیل خلق: کمال رسانی اعم رسایی و سازواری ذاتی و دونزادی مردم و ملت می باشد. منظور شکوفاسازی و شکوفایی است. بلکه با عنایت به مختار؛ ارادی و تدبیری بودن انسانها، خودشکوفاسازی و خودشکوفایی می باشد. این پیشروی و پیشرفت فاضلی است. سیاست ناقصه: سیاست نارسا و نارسایی سیاسی یعنی سیاست تکساحتی مادی و ظاهری متدانی می باشد. غایت این سیاست: توسعه

و تأمین آسایش بدنی تا لذتطلبی است. از آنجایی که این چنین سیاستی طبیعی بوده و قاعدتا و به سیاست تنازعی منجر شده مدعی گشته که «آنرا سیاست تغلب خوانند» (همان). مراد سیاست ناسازوار و ناسازواری سیاسی سلطه گری سلطنتی مطلقه داخلی و سیطره جویی داروینیستی و (هژمونیک) امپریالیستی یعنی استکباری و افزون طلبی خارجی تا جهانی است. استبعاد: بندگی و بردگی گرفتن و کشیدن ملت و سایر ملل می باشد. یا استبعاد: دوری از حق و عدالت و اعتدال و دورساختن مردم و ملت خود و سایر ملت ها از سیاست فاضلی. شقاوت: شقاق یعنی فاصله گرفتن از سیاست فاضلی؛ تعادل و تعالی و در نتیجه بدبختی بوده و نیز بمعنای مشقت یعنی گرفتاری است. مذمت: سرزنش، نکوهش زشت ضد ارزش بودن و شمردن است. این عبارت و دو عبارت بعدی را برای نمونه تجزیه و تنظیم نموده و حسب مورد جدول و نمودار آنرا جهت تحلیل و بهره برداری بیشتر ترسیم می نمایم. جدول متن: سیاست مُلک [نظام و کشور] یا مَلِک [دولت]: ریاست ریاسات؛ جدول افقی

| لازمش            | غرض از آن              | عنوان | گونه        |              |
|------------------|------------------------|-------|-------------|--------------|
| نیل سعادت        | تکمیل خلق              | امامت | سیاست فاضله | یکی یا نخست  |
| نیل شقاوت و مذمت | استبعاد یا استبعاد خلق | تغلب  | سیاست ناقصه | دیگری یا دوم |

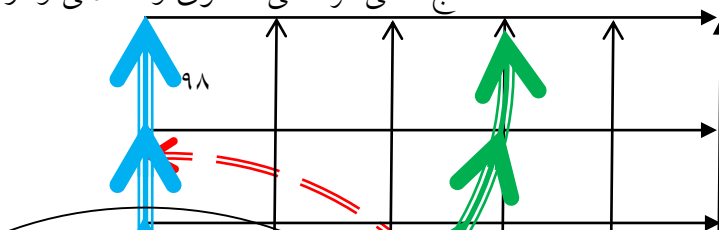
جدول عمودی

|           |             |                        |
|-----------|-------------|------------------------|
| ردیف      | یکی و نخست  | دیگری و دوم            |
| سیاست     | سیاست فاضله | سیاست ناقصه            |
| عنوان     | امامت       | تغلب                   |
| غرض از آن | تکمیل خلق   | استبعاد یا استبعاد خلق |
| لازمش     | نیل سعادت   | نیل شقاوت و مذمت       |

۱۰۰٪+(اعلی علین)

نمودار متن:

ج. تعالی فرهنگی؛ معنوی و اخلاقی و آرامش مدنی



۲. لازم: نیل سعادت

ب. تعادل سیاسی

۱. غرض: تکمیل خلق

الف. توسعه اقتصادی و آسایش عمومی

سیاست نارسای تکساحتی

۱. غرض: استبعاد یا استبعاد خلق

۲. لازم: نیل شقاوت و مذمت

سیاست ناسازوار تنازعی

۱۰۰٪- (اسفل سافلین)

تحلیل متن: سیاست مُلک و مَلک: چگونگی (، چیستی و چرایی)؟: ریاست ریاسات باشد. مراد هم سیاست و ریاست برتر و برترین ریاست فرابخشی و میان بخشی کلان بخشهای سه گانه اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی فراگیر ملی داخلی و خارجی است. بر دو گونه یا نوع بوده و هر یکی را؛ الف. غرضی باشد و ب. لازمی. هر سیاست دارای هدف و غایت بوده و نیز غرضی یعنی هدف از آن می باشد. بر فرض غایت و هدف سیاست مدنی: پیشرفت مدنی است. یعنی توسعه اقتصادی، تعادل سیاسی و تعالی فرهنگی؛ معنوی و اخلاقی می باشد. اما غرض و هدف از پیشرفت مدنی: کمال (رسایی و سازواری)، سعادت (خوشبختی) و بهزیستن مدنی (حیات طیب و پاکزیست) است. کما اینکه هدف و غایت پیشرفت مدنی: سعادت مدنی در دنیا یا سعادت دنیوی است. اما هدف از سعادت مدنی دنیوی و در دنیا و یا غرض آن: سعادت جاویدان اخروی یا سعادت در زندگانی جاویدان آخرت می باشد.

۲. اما اقسام سیاست: یکی سیاست فاضله است. در قبال و در مقابله سیاست جاهله باشد که آن را امامت یعنی رهبری سیاسی خوانند. مراد رهبری دینی مدنی؛ اجتماعی و سیاسی توحیدی است. منظور راهبری سیاسی دو ساحتی مادی و معنوی، دو بعدی باطنی و ظاهری متعادل و متعالی است. این همان حکمروایی

شایسته و بایسته می باشد. جمهوری مشروطه، مشروعه و معتدله یا متعادل و متعالی است. الف. غرض از آن: تکمیل خلق بود یعنی کمال؛ رسایی و سازواری ذاتی و درونزادی برواً اعم از؛ توسعه اقتصادی کمی و کیفی سخت، نیمه سخت و نرم افزاری و تأمین آسایش عمومی، توأمان با توسعه و تعادل سیاسی و ارتقای هرچه فراتر کارآمدی؛ بهره وری و اثربخشی در جهت توسعه و تعالی فرهنگی؛ معنوی و اخلاقی و تضمین آرامش مدنی و بهزیست است. ب. لازمش: نیل سعادت یعنی خوشبختی؛ مراد آسایش بدنی و آرامش روحی فردی، جمعی و اجتماعی مدنی فروملی، ملی داخلی حتی خارجی تا فراملی بوده که با تعادل فکری تبیین و ترسیم یافته و تدبر (طراحی)، تدبیر (برنامه ریزی) و تحقق می پذیرد. دوم سیاست ناقصه بود که آن را تغلب [سلطه گری] خوانند. مراد سیاست تکیساحتی نارسای ظنی یعنی پنداری و به اصطلاح ضاله یعنی گمراه و نیز سیاست تنازعی ناسازار توهمی یعنی کاذب یا دروغین و به اصطلاح فاسقه یا بدراه و بیراه می باشد. این حکفرمایی سلطنتی استبدادی مطلقه تا حکمرانی مشروطه سلطنتی و جمهوری مطلقه است. الف. غرض از آن استبعاد (بندگی یا استبعاد دوری از حق) خلق بود. غرض بندگی و بردگی خلق و دور کردن آن از سیاست مستقیم؛ متعادل و متعالی است. ب. لازمش نیل شقاوت (و مشقت) و مذمت (سرزنش): حاصل، پیام و پیامدش: سیر و نیل به شقاوت یعنی بدبختی فردی، جمعی و اجتماعی مدنی اعم از شقاق (از حق و عدالت) و مشقت یعنی مشکل آفرین اقتصادی، سیاسی و فرهنگی؛ معنوی و اخلاقی ضد آرامش می باشد. ج. فرای غرض و لازم سیاست، کارکرد سیاسی است. پنجم. «و سانس اول تمسک به عدالت کند و رعیت را بجای ا صدقا [دوست صادق] دارد و مدینه را از خیرات عامه مملو کند و خویشتن را مالک شهوت دارد، و سانس دوم تمسک به جور کند و رعیت را بجای خول [کنیز، خدمتکار و برده زن] و عبید [بنده، برده مرد] دارد و مدینه پرشورور عام کند و خویشتن را بنده شهوت دارد» (همان، ص ۳۰۱). سانس: (اسم) فاعل سیاست است. کارگزاری سیاست و سیاسی می باشد. سیاستگذار و سیاستمدار است. مراد حاکم سیاسی، رهبری سیاسی، ریاست و حتی دولت می باشد. مسوس: (اسم) مفعول سیاست است. سیاست پذیر یعنی ملت و سیاست پذیری یعنی تبعیت از سیاست و جاری سازی آن می باشد. اینکه امام علی (ع) میفرماید: «انسان: هو السایس و المسوس»: انسان هم فاعل سیاست و هم قابل سیاست است. به اصطلاح هم سوژه سیاست و هم ابژه سیاست میباشد. سانس اول: سیاستگذار و سیاستمدار فاضلی است.

تمسک: دست یازیدن، توسل جستن، چنگ زدن و به تعبیری کاربردن و کاربست میباشد. عدالت: ۱. اعتدال: میانه روی از افراط ستم گری و تفریط ستم پذیری است. ۲. تعادل: توازن میان توسعه اقتصادی و تأمین آسایش جسمانی بدنی ظاهری مادی و در جهت تعالی فرهنگی؛ معنوی و اخلاقی و تضمین آرامش روحانی باطنی مدنی میباشد. ۳. عدل: رعایت تکافی، تناسب و تساوی حقوق میان نیروها و نهادهای مکمل، متناسب [با کارانه] و مشترک با حفظ حقوق و بعد از آن سیاست حمایتی اقشار آسیب پذیر است. اولاً بین حقوق یعنی امتیازات و تکالیف یعنی وظایف یا مسئولیت ها، تساوی وجود دارد. ساق بساقتند. بسان دو ضلع مثلث متساوی ساقین اند. ثانیاً مثلاً حقوق زن و مرد، متساوی نیست. تبعیض نیز نمی باشد. زن از حقوق و تکالیف دختر، خواهری، همسری و مادری بر خوردار است. مرد از حقوق و تکالیف پسری، برادری، شوهری و پدری بر خوردار میباشد. اینها نه متساویند. نه تبعیض آمیزند. متکافی یعنی کفو و هم شأن و مکمل یعنی تکمیل کننده هم در تشکیل و اداره خانواده و حتی چه بسا هم افزایشند. تساوی حقوق یعنی مزد یک روز یا یک ماه یک نفر کارگر ساده با یک نفر کارگر فنی و با یک نفر دکترای مهندس فوق تخصصی یا جراح پنجه طلایی، اگر متساوی باشد بی عدالتی است. بسان یان بوده که تمام دانشجویان را چه تلاش کرده یا نکرده باشد، یک نمره متساوی چه کم و چه زیاد بدهیم. این نه تنها عدالت نیست. بلکه عین ظلم و ستم است. این نه تنها باعث تلاش دانشجوی تنبل نشده اما چه بسا برای دانشجوی زرنگ، ضد انگیزه گردد. عدالت در اینجا تناسب است. هر کس به تناسب تنوع و تفاضل استعداد خود تدبیر و تلاش نموده و توفیق یافت، استحقاق پیدا میکند. به تناسب تنوع و تفاضل استحقاق، بایسته است حقوق او تأمین گردد. هرکه بیشتر، برتر. در عین حال بیسته است در امور و به اصطلاح خیرات مشترک بسان امنیت، سلامت، آموزش، اشتغال و رفاه، و از همه اینها فراتر مشارکت و کرامت، همه از حد مشترک و حد اقلی برخوردار باشند. مازاد بر آن بسته به همان تناسب استعدادی و استحقاقی بوده و به اصطلاح کارانه است. اینرا بعداً در مبحث عدالت خواهیم دید. رعیت: مردم، ملت و جامعه مدنی است. که دارای حقوقی بوده و بایسته و شایسته رعایت است. غیر و ضد معنی برده در حکومت های جاهلی سلطنتی مطلقه و مناسبات سلطه گر و تحت سلطه، حاکم و محکومی و مالک و مملوکی ملی نظامات برده داری (فئودالیسم) و خانخانی تا اربابی رعیتی محلی میباشد. که بردگان نه تنها مالک کار و کالا و خدمات خود نبوده بلکه مالک جسم و

جان و ناموس و حتی اولاد خود نیز نیستند. بسان گو سفندان و احشام که همه چیز شان متعلق به مالک و صاحب گله و گله دار است. برعکس راعی یعنی چوپان یا شبان: مالک گله نیست. خادم گله است. وظیفه دارد امنیت آنها را در مقابل گرگان، سلامت آنها را در مقابل امراض، تغذیه آنها را از مرتع و آبشخور و استراحت آنها را در آغل، تأمین کند. ا صدقا: هم دو ستان و دو ستی سیاسی بوده و هم صداقت: راستی، راستگویی و درستی سیاسی و به اصطلاح شفافیت سیاسی و حتی نهادینگی سیاسی است. خیرات: خواسته ها و عوامل پیشرفت، خوشکوفایی سازی و سعادت‌مندی و کمال‌گرایی مدنی است. خیرات عامه: منافع عمومی اقتصادی از جمله سلامت و رفاهی، سیاسی از جمله امنیتی و فرهنگی می باشد. مملو کند: پرکردن، سرشار کردن و به تعبیری فراهمی، فراگستری و فراگیر سازی خیرات عمومی در کشور است. خویشتن را مالک شهوت دارد: خویشتنداری می باشد. خودکترلی است. کنترل درونی است. خودرأیی، خودمحوری و خودکامگی استبدادی مطلقه و نیز سلطه شخصی، خانوادگی و خاندانی، ملوکی [مالک و مملوکی نسبت به مملکت و ملت] و موروثی سلطنتی مطلقه داخلی یا استکباری خارجی نبوده و بدان نیز تن ندهد. سبب دوم: سیاست جاهلی؛ تکساحتی-تنازعی است. جور: تعطل از احقاق حق بوده و بویژه تعدی و تجاوز به حقوق سایرین می باشد. خول: برده و به بردگی کشانیده مردم بوه که مالک جان، مال، ناموس و حرمت خود نباشد. عبید: بنده و به بند و به بندگی کشانیدن مردم است. در این صورت برعکس نظام فاضلی که دولت خادم بالذات مردم بوده و مردم مخدوم دولتند، در این چنین نظام جاهلی بسیط قدیم یا مرکب جدید نظرا و بویژه عملا مردم خادم بالذات دولت سرمایه سالاری لیبرالیستی یا دولتسالاری سوسیالیستی می شوند. ولو بظاهر لیبرال دمکراسی و جمهوری لیبرالیستی بوده یا سوسیال دمکراسی و جمهوری سوسیالیستی مدرنیستی باشند. مدینه پرشور عام کند: به سبب سیاست جاهلی، جامعه و جهان آسیب پذیر گشته و دچار آسیب نارسایی تکساحتی و ناسازواری تنازعی گشته و میگردد. خویشتن را بنده شهوت دارد: دولت و سیاست مدنی تابع منافع ثروت سالاران [الیگارشسی مالی] و قدرت سالاران [الیگارشسی سیاسی و نظامی] است. چه نظامات سیاسی استبدادی سلطنتی مطلقه قدیم بوده که بیشتر جاهلی بسیط بودند و چه بسا هنوز هم هستند. ضد مردم سالاری حقیقی و یقینی واقعی فاضلی اند. چه سرمایه سالاری و

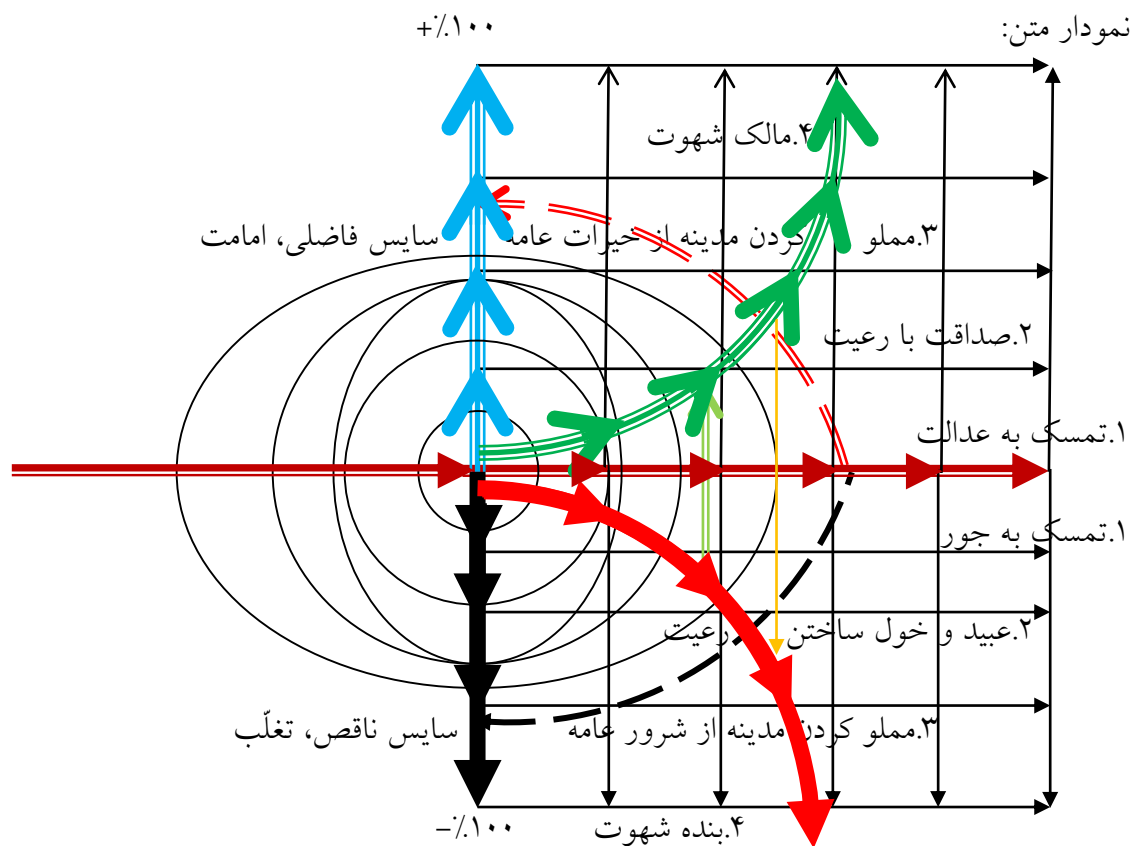
دولت‌سالاری‌های مطلقه مدرنیستی جدید که جاهلی مرکب می‌باشند. شبه مردم‌سالاری و مردم‌سالاری نمایی؛ ظنی [تفلسفی] ظاهری تکساحتی یا توهمی [سوفیستی] کاذب تنازعیند.

تجزیه و تنظیم متن: کارکرد «سائس اول»: ۱. تمسک به عدالت کند و ۲. رعیت را بجای اصدقا [دوست صادق] دارد و ۳. مدینه را از خیرات عامه مملو کند و ۴. خویشتن را مالک شهوت دارد، و سائس دوم: ۱. تمسک به جور کند و ۲. رعیت را بجای خول و عبید دارد و ۳. مدینه پرشور عام کند و ۴. خویشتن را بنده شهوت دارد» (همان). جدول متن: سیاست کارکردی، کارایی سیاسی - جدول افقی

| کارکرد: کارایی | ۱           | ۲             | ۳                    | ۴                             |
|----------------|-------------|---------------|----------------------|-------------------------------|
| سائس اول       | سیاست امامت | تمسک به عدالت | صداقت با رعیت        | مملو کردن مدینه از خیرات عامه |
| سائس دوم       | سیاست تغلب  | تمسک به جور   | خول و عبید کردن رعیت | مملو کردن مدینه از شرور عامه  |

جدول عمودی

| کارکرد: کارایی | سائس اول                      | سائس دوم                     |
|----------------|-------------------------------|------------------------------|
| ماهیت          | سیاست فاضله                   | سیاست ناقصه                  |
| عنوان          | سیاست امامت                   | سیاست تغلب                   |
| ۱              | تمسک به عدالت                 | تمسک به جور                  |
| ۲              | صداقت با رعیت                 | خول و عبید کردن رعیت         |
| ۳              | مملو کردن مدینه از خیرات عامه | مملو کردن مدینه از شرور عامه |
| ۴              | مالک شهوت                     | بنده شهوت                    |



تحلیل متن: ششم. «و خیرات عامه: امن بود و سکون و مودت با یکدیگر و عدل و عفاف و لطف و وفا و امثال آن، و شرور عامه: خوف بود و اضطراب و تنازع و جور و حرص و عنف و غدر و خیانت و مسخرگی و غیبت و مانند آن» (همان). امن: امنیت بوده و حتی ثبات است. امنیت جانی و جسمی (سلامت) را می تواند در بر گیرد. امنیت مدنی؛ اعم از امنیت اقتصادی، سیاسی و فرهنگی میباشد. فراگیر امنیت اطلاعاتی، انتظامی اجتماعی و دفاعی نظامی است. سُّکون: آرامش باطنی و روحانی معنوی بوده و حتی آسایش جسمانی بدنی ظاهری می باشد. مودت: دوستی با یکدیگر، محبت و مهربانی و همگرایی تا مرز وحدت ملی و ارتباطات و اتحاد فراملی است. عدل: اعتدال، تعادل و عدالت میباشد. عفاف: میانه روی از جمله اقتصادی، سیاسی و فرهنگی است. لطف: نرمش و نرمخویی و مدارای مدنی؛ اجتماعی و سیاسی می باشد. وفا: رعایت و پیماننداری ضد غدر یعنی پیمان شکنی است. خوف: ترس، نا امنی، احساس ناپایداری و بی ثباتی میباشد. اضطراب: ضد آرامش، نا آرامی، تشویش، دلهره آمیزی، دلشورگی است. تشویش. تنازع: تعارض، تشتت، واگرایی، ستیز، همان سیاست اختلاف بیانداز و حکومت کن داخلی ملی بوده یا خارجی فرا ملی باشد. حرص: آزمندی، زیاده طلبی بویژه اقتصادی و بلکه سیاسی و حتی فرهنگی است. عنف: شدت، خشونت آمیزی مدنی؛ اجتماعی و سیاسی میباشد. غدر: پیمان شکنی بوده ضد وفا است. خیانت: ضد امانت می باشد. مسخرگی: شوخی و



شنگی و غیر جدی است. غیبت: پرونده سازی، پنهانکاری، بر خود دوگانه و عدم شفافیت می باشد. مردمان در هر دو حال نظر بر ملوک داشته باشند: مرجعیت و گفتمانسازی سیاسی است. اقتدا به سیرت: الگوگیری و پیروی از سیاست می باشد.

تجزیه و تنظیم متن: یکی. «و خیرات عامه: ۱. امن بود و ۲. سکو و ۳. مودت با یکدیگر و ۴. عدل و عفاف و ۵. لطف و ۶. وفا و ۷. امثال آن، و دیگری. شرور عامه: ۱. خوف بود و ۲. اضطراب و ۳. تنازع و ۴. جور و ۵. حرص و ۶. عنف و ۷. غدر و ۸. خیانت و ۹. مسخرگی و ۱۰. غیبت و ۱۱. مانند آن» (همان). جدول افقی:

|     |            |     |        |       |     |      |     |     |                 |        |               |      |
|-----|------------|-----|--------|-------|-----|------|-----|-----|-----------------|--------|---------------|------|
|     |            | ۱   | ۲      | ۳     | ۴   | ۵    | ۶   | ۷   | ۸               | ۹      | ۱۰            | ۱۱   |
| الف | خیرات عامه | امن | سکون   | مودت  | عدل | عفاف | لطف | وفا | [امانت<br>خدمت] | [جدیت] | [راز<br>داری] | .... |
| ب   | شرور عامه  | خوف | اضطراب | تنازع | جور | حرص  | عنف | غدر | خیانت           | مسخرگی | غیبت          | .... |

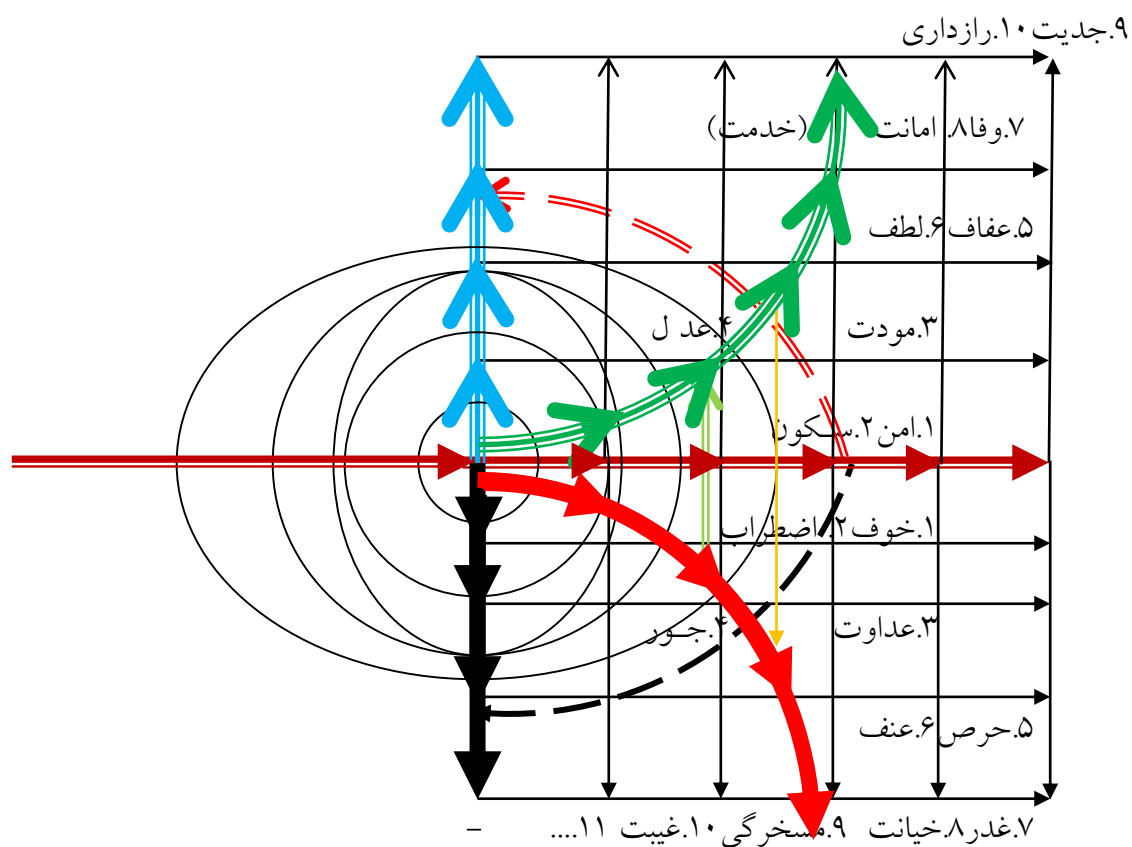
جدول عمودی:

|   |                |           |
|---|----------------|-----------|
|   | الف            | ب         |
|   | خیرات عامه     | شرور عامه |
| ۱ | امن            | خوف       |
| ۲ | سکون           | اضطراب    |
| ۳ | مودت با یکدیگر | تنازع     |
| ۴ | عدل            | جور       |
| ۵ | عفاف           | حرص       |
| ۶ | لطف            | عنف       |
| ۷ | وفا            | غدر       |
| ۸ | [امانت، خدمت]  | خیانت     |

|        |           |    |
|--------|-----------|----|
| مسخرگی | [جدیت]    | ۹  |
| غیبت   | [رازداری] | ۱۰ |
| .....  | .....     | ۱۱ |

نمودار متن:

+ ..... ۱۱



تحلیل متن: هفتم الف. «و مردمان در هر دو حال؛ یک نظر بر ملوک داشته باشند و دو اقتدا به سیرت

ایشان کنند» (همان). اقتداء: پیروی. سیرت: روش و سیاست. اینها گروه مرجعند. چه حکومت و سیاست

فاضلی بوده یا جاهلی باشد. ب. «و از اینجا گفته‌اند که؛ یک. «الناس علی دین ملوکهم»<sup>۹</sup> و دو. «الناس بزمانهم اشبه منهم بأبائهم»<sup>۱۰</sup>، سه. و یکی از ملوک گوید «نحن الزمان»<sup>۱۱</sup> (همان). من زمانم.

۲. الف. «و طالب مُلک باید که مستجمع هفت خصلت بود: یکی ابوت، چه حسب موجب استمالت دلها و افتادن وقع و هیبت در چشم‌ها باشد به آسانی» (همان). طالب مُلک: سیا ستگرا، انقلابی، سیا ستمدار، کسی که در پی تشکیل یا نیل به قدرت سیاسی، حکومت، حاکمیت، راهبری سیاسی است. مستجمع: جامع. اُبُوت: پدری، حسب، اعتبار خانوادگی، خاستگاه، پایگاه و نقش اجتماعی. استمالت دلها: جلب قلوب، دلجویی. افتادن وقع: اعتبار و بزرگی. هیبت: عظمت، شکوه. «و دوم عُلُو همت، و آن بعد از تهذیب قوای نَف سانی و تعدیل غَضب و قمع شهوت حاصل آید» (همان). علو: بلندی. همت: اراده، خواست، عزم. تهذیب: پاکسازی، پیراستن. قوای نفسانی: غرایز طبیعی بشری. تعدیل: تنظیم و توازن، هماهنگسازی. غضب: خشم، خشونت، نیروی دافعه. قمع: سرکوب، چیرگی. شهوت: میل، منفعت طلبی، ثروت طلبی، لذتجویی، راحت طلبی. در حکمت مدنی فاضلی: تهذیب و تعدیل غرایز میل و خشم یعنی جاذبه و دافعه و ابزارسازی آنها بمثابة نیروی مولده و محرکه و تولیدکننده نیرو و حرکت به عنوان ابزار فطرت تعالی طلب و در جهت پی شرف است. نه همچون مدرنیسم است. که به تقویت و اصال و یلگی غرایز و بر عکس ابزار سازی فطرت تعالی طلبی در جهت توسعه تکساحتی (شهوت فرویدیسمی) و تنازعی (غضب داروینیستی) - امپریالیستی (انجامیده چنانکه نظریه «مازلو» آنرا توجیه و تئوریزه می‌سازد. نه همچون بودیسم و هندوئیسم

<sup>۹</sup>. ترجمه: «مردم بر دین راهبران سیاسی‌شانند» (همان). از رسول گرامی اسلام نقلست: «دو دسته گرو مرجع مردمند؛ علما و حکام»؛ یعنی راهبران علمی دینی و راهبران حکومتی سیاسی ایشان. آنها اسوه مردم بوده و از آنها الگو میگیرند. چه اسوه خوب [«لکم فی رسول الله اسوه حسنه»: احزاب/۳۳، ۲۱] و چه بد.

<sup>۱۰</sup>. ترجمه: «مردم بزمانشان شبیه ترند نسبت پدرانشان» (همان). یعنی مردم محصول و شکل زمانشانند. البته مردم باندازه ای که اختیارمند و دارای اراده و تدبیر بیشتریند، نقش فراتری در تغییر سرشت و تعیین سرنوشت خویش و حتی سایرین دوران خود و همچنین بعد از خود ایفا میکنند. اما حتی راهبران بیشتر نمونه ای الهام بخش و عوامل موثره هستند. تعیین کننده خود انسانها حتی پیروان، خودشانند. به همین سبب بوده که هر کسی مکلف به ادای وظیفه ذاتی خود و مسئول اعمال خویشست.

<sup>۱۱</sup>. ظاهر این از معاویه نقل شده است. در هر صورت دولت و حاکمیت بحق یا بیاطل خود را مظهر اراده عمومی تلقی و تعبیر میسازد. درالتمثیل و المحاصره ثعالی [قاهره ۱۹۶۱ص ۱۳۳] آمده است. معاویه گفته: «نحن الزمان، من وضعنا اتضع، و من رفعا ارتفع»؛ «من زمانم، هر کس را ضایع کنم، ضایع شود و هر کس را بلند کنم بلند میشود» (همان). نیز در بهجه المجالس [ج ۱ص ۳۳۹] رهبر خوارج خطاب به معاویه گفت: «انت الزمان، ان تصلح یصلح و ان تفسد یفسد»؛ «تو زمانی، اگر صلح و اصلاح کنی، جامعه اصلاح گشته و اگر فساد و فاسد شوی، کشور فساد و فاسد شود» (همان).

است. که رهبانی و ترک دنیا و ریاضت بمنظور ریشه کنی غرایز مزبور می باشد. هر دو افراط و تفریطند. اعتدال، ابزارسازی غرایز میل، خشم و هوش ابزاری طبیعی و توسعه طلب بشری غیر و ضد مدنی (بودیسم و هندوئیسم) و مدنی (مدرنیسم) بمتابزه جاذبه، دافعه و مدبره ابزار ساز (نظام سازی و دولت ساز) برای فطرت عقلی برهانی (حکمت خیز) و قلبی شهودی (معنویت خیز) الهی و تعالی طلب انسانی مدنی و در جهت پیشرفت توحیدی دوساحتی مادی و معنوی و دو بعدی باطنی (ارزشی، بینشی منشی درونی) و ظاهری (کنشی و روشی یا رفتاری بیرونی) متعادل و متعالی فردی، جمعی و اجتماعی است. توسعه اقتصادی و تأمین آسایش بدنی توأمان با تعادل سیاسی و کارآمد سازی در جهت تعالی فرهنگی؛ معنوی و اخلاقی و تضمین آرامش مدنی میباشد. برترین جایگزین توسعه تکساحتی-تنازعی ظاهری از سویی و تارک دنیایی در سویه دیگر است. «و سیم متانت رأی، و آن به؛ یک نظر دقیق و دو بحث بسیار و سه فکر صحیح و چهار تجارب مرضی و پنج اعتبار از حال گذشتگان حاصل آید» (همان). متانت رأی: وزین و محکم بودن نظر. تجارب مرضی: آزمون های موفق و بلکه تجاذب مرضی: جاذبه ها و مطلوبات و مطالبات رضایت بخش، پسندیده. اعتبار: عبرت گیری، درس آموزی («قل سیروا فی الارض فانظروا کیف کان عاقبه الذین من قبل»: روم/۳۰؛ ۴۲. و «فاعتبروا یا اولی الابصار»: حشر/۵۹؛ ۲). «و چهارم عزیمت تمام، یک که آن را عزم رجال و عزم ملوک گویند، دو و این فضیلتی بود که از ترکب؛ الف. رأی صحیح و ب. ثبات تام حاصل آید، سه و؛ الف. اکتساب هیچ فضیلت و ب. اجتناب از هیچ رذیلت بی این فضیلت میسر نشود، چهار و. خود اصل باب در نیل خیرات اینست، پنج و. ملوک محتاج ترین خلق باشند (ص ۳۰۱) بدان» (همان). عزیمت تمام: عزم استوار، اراده قوی، خواست بلند. فضیلت: برتری، خاستگاه، جایگاه و نقش. ترکب: ترکیب، آمیزش. ثبات یا ثبات: پایداری، مقاومت، ایستادگی، استواری. «و پنجم صبر؛ یک بر مقاسات شداید و دو ملازمت طلب؛ الف. بی سامت و ب. ملالت، سه که مفتاح همه مطالب صبر بود». مقاسات: سختی ها. ملازمت: همراهی. طلب: مطالبه، مطلوبیت. سامت: ناشکیبایی. ملالت: ملال آمیزی، دلتنگی. مفتاح: کلید. مطالب: مطالبات، مطلوبات. «و ششم یسار» (همان). یسار: تسهیلات، و سایل کار، از جمله توانگری، ثروتمندی، امکانات. «و هفتم اعوان صالح» (همان). اعوان: معاونین، یاران، همراهان، کمککاران، نیروها. صالح: شایسته، بایسته، نیکوکار، کارا با کفایت، درستکار، با کفایت. ب. «و از این خصال: یکی ابوت

ضروری نباشد و اگرچه آن را تأثیری عظیم بود. و دیگری. یسار و سوم. اعوان به توسط چهار خصلت دیگر یعنی؛ یک. همت و دورآی و سه. عزیمت و چهار. صبر اکتساب توان کرد» (همان، ص ۳۰۲).

۳. یک. الف. «و نباید دانست که ظفر بعد از؛ اول. تقدیر دوم. دو تن را بود: یکی طالب دین و دیگر طالب ثار؛ دو. و کسی که غرض او در تنازع غیر این دو چیز بود در اکثر احوال مغلوب باشد؛ سه. و از این دو یکی محمود است و آن طلب دین حق بود و دیگر مذموم» (همان). ظفر: پیروزی، توفیق، کنایه از کارآمدی؛ بهره وری و اثربخشی. تقدیر: قضای تکوینی الهی و قدر و تقدیر تدبیری فرد، گروه و جامعه انسانی و مدنی. طالب دین: دینخواه، دیندار و دینمدار، شریعتمدار. طالب ثار: خونخواهی و انتقامجویی. تنازع: درگیری، مبارزه، نزاع، جنگ، از جمله انقلاب سیا سی. محمود: از حمد؛ شایدسته، پسندیده، خوب، خیر، نیکو. مذموم: از ذم؛ ناشایسته، ناپسند، بد، شر، زشت. ب. اول. یک. «و استحقاق ملک به حقیقت کسی را بود که؛ ۱. بر علاج عالم، چون بیمار شود، قادر بود و ۲. به حفظ صحت او، چون صحیح بود، قیام تواند نمود، دو. چه ملک طیب عالم بود، و دوم. مرض عالم از دو چیز بود؛ یکی ملک (ص ۳۰۲) تغلبی و دیگری تجارب هرجی. سه. ۱. الف. اما ملک تغلبی قبیح بود لذاته، و ب. نفوس فاسده را حُسن [یا حَسَن] نماید. و ۲. الف. اما تجارب هرجی مؤلم بود لذاته، ب. و نفوس شریره را مُلذذ نماید. و سوم. الف. تُغَلَّب اگر چه شبیه بود به مَلِک و لیکن ب. در حقیقت ضد مَلِک بود، و چهارم. باید که مقرر باشد به نزدیک ناظر در امور مُلک که؛ یک. مبادی دولتها از اتفاق رأیهای جماعتی خیزد که در؛ ۱. تعاون و ۲. تظاهر یکدیگر به جای اعضاء یک شخص باشند، دو. پس اگر آن اتفاق؛ یکی. الف. محمود بود ب. دولت حق باشد و دیگری. الف. الا [مذموم بود] ب. دولت باطل» (همان، ص ۳۰۳). استحقاق: شایستگی، بایستگی، حق طلبی. استحقاق با داشتن استعداد همراه آموزش نظری و پرورش عملی و با تلاش و تدبیر بدست می آید. مَلِک یا مُلک: حاکمیت، قدرت، اقتدار، حکومت، رهبری. تغلبی: غلبه گری، زورگویی دولت، سلطه گری سلطنتی استبدادی مطلقه. تجارب: تجربه ها و بلکه تجاذب: جاذبه های هرجی: هر و مرج (آنارشسی)، بی نظمی و بی نظامی، بی ثباتی، نا امنی، ناپایداری ... ناشی از ضعف دولت قبیح بود لذاته: ذاتا بد است. همگی به صورت فطری از آن بدشان می آید. چنانکه حتی فرعون را هم اگر میگفتی ظالم، بدش آمده و نمی پذیرفت. می گفت مصلحت سیاسی من اینرا ایجاب میکند. حُسن یا حَسَن: زیبا و زیبایی، رسایی و

سازواری و خوش آمد، خوبی. مؤلم: دردناک. مُلذذ: لذتبخش. تُغَلِّب یا تَغَلَّب: سلطه، سلطه گری، سیطره جویی، قهر، برتری طلبی (هژمونی)، استکبار (امپریالیسم). مَلِک: حاکمیت و اقتدار. مُلک: مملکت، مملکتداری. مبادی: بنیادگذاری و آغازگری. اتفاق: همگرایی و هماهنگی و همکاری (تقسیم کار و تعاون) تا مرز همبستگی و پیوستگی و در نهایت یگانگی. تعاون: تشارک، همکاری؛ تقسیم کار و تبادل. تظاهر: پشتیبانی، اظهار، ابراز. دولت: حاکمیت، حکومت، ریاست، هیئت حاکمه، راهبری. محمود: شایسته، در اینجا کنایه از فاضلی، فرهیختگی و فرزاندگی میا شد. مذموم: ناشایسته، در اینجا مراد جاهلی، نادانی، نافرزانگی است. دولت حق: دولت فاضلی است. مراد دولت و حکمروایی خوب میا شد. دولت باطل: دولت جاهلی می باشد. منظور دولت و حکمفرمایی بد است. ۴. الف. «و سبب آنکه مبادی [علل و آغازگاه] دول اتفاق است آن بود که هر شخصی را از اشخاص انسانی قوتی محدود باشد، و چون اشخاص بسیار جمع آیند قوتهای ایشان اضعاف [چندین برابری] قوت هر شخصی بود لامحاله، پس چون اشخاص در؛ یک. تألف [همگرایی و هماهنگی] و دوم. اتحاد [همکاری، همبستگی و پیوستگی] مانند یک شخص<sup>۱۲</sup> شوند در عالم شخصی برخاسته باشد که قوت او آن قوت بود، و چنانکه؛ الف. یک شخص با چندان اشخاص مقاومت نتواند کرد». ب. «اشخاص بسیار که مختلف الآرا [اختلاف نگرش ها] او متباین الا هوا [تباين گرایش ها] باشند هم غلبه نتوانند کرد، چه ایشان به منزلت یک یک شخص باشند که به مصارعت [کشتی] کسی که قوت او اضعاف [چندین برابر] قوت این یک یک شخص بود برخیزند و لامحاله [ناگزیز] همه مغلوب باشند، مگر که ایشان را نیز؛ ۱. نظامی [سازمان و تشکیلات] و ۲. تألفی [همگرایی یا همبستگی] بود که قوت جماعت با قوت آن قوم تکافی [همسری و همشانی و برابری و هموردی] تواند کرد» (همان). ب. «و چون؛ اول. جماعتی غالب شوند دوم. اگر؛ یک. سیرت ایشان را نظامی [و برنامه ای] بود و دو. اعتبار [رعایت] عدالتی [اعتدال و تعادل] کنند سوم. الف. دولت ایشان مدتی بماند و ب. الا بزودی

<sup>۱۲</sup> جامعه و جهان: ظرفیت همگرایی، هماهنگی و همکاری تا همبستگی و پیوستگی یعنی یگانی بمتابه فراتر دهکده جهانی یعنی شخص جهانی را دارد.

این برگرفته از روایتی از سول گرامی اسلام بوده «کشخص واحد»، که سعدی بنظم در آورده است.

بنی آدم اعضای یکدیگرند که در آفرینش ز یک گوهرند

چو عضوی ببرد آورد روزگار دگر عضوها را نماند قرار

تو کز محنت دیگران بیغمی نشاید که نامت نهند آدمی

متلاشی شود، چهارم یک. چه اختلاف؛ الف. دواعی [خواست ها] و ب. اهو [میل ها] دو با عدم آنچه مقتضی اتحاد بود سه. مستدعی [موجب و منجر] انحلال [استحاله و متلاشی شدن] باشد» (همان).

ج. «اکثر دولت ها؛ اول. یک. مادام که اصحاب [نیروهای انقلابی] آن با عزیمت های ثابت بوده اند و دو. شرایط اتفاق رعایت می کرده، سه. در تزیید [بالندگی] بوده است و دوم. سبب؛ الف. وقوف [ایستایی] و ب. انحطاط [واپس گرایی] آن؛ یک. رغبت قوم در مقتنیات [مطلوباتی] مانند؛ الف. اموال و ب. کرامات [مقام و ج. شهرت و اعتبار] (ص ۳۰۳) بوده، دو. چه؛ الف. ۱. قوت و ۲. صولت [اقتدار] ب. اقتضای استکثار [افزایش] این دو جنس کند، سوم. الف. و چون ملابس [در آمیخته] آن شوند ب. هر آینه ضعفای عقول بدان رغبت نمایند، ج. و از مخالفت [معاشرت، همنشینی و آمیزش] سیرت ایشان به دیگران سرایت کند تا چهارم. سیرت اول بگذراند و به؛ یک. ۱. ترفه [رفاه طلبی و تجمل گرایی] و ۲. نعمت جوئی و ۳. خوش عیشی مشغول شوند، دو. و اوزار [ابزار]؛ الف. حرب و ب. دفع بنهند، پنجم. یک. و ملکاتی که در مقاومت اکتساب کرده باشند فراموش کنند و دو. همت ها به؛ ۱. راحت و ۲. آسایش و ۳. عطلت [تن پروری و بیکارگی و ناکارایی] میل کند. ششم. یک. الف. پس اگر در اثنای این حال خصمی قاهر قصد ایشان کند ب. استیصال [درماندگی] جماعت بر او آسان بود دو. الف. و الا خود کثرت؛ ۱. اموال و ۲. کرامات ایشان را ب. بر؛ ۱. تکبر [برتری طلبی] و ۲. تجبر [گردنکشی] دارد سه. تا؛ ۱. تنازع و ۲. تخالف ظاهر کنند و ۴. یکدیگر را قهر کنند، هفتم. یک. الف. و همچنان که در مبدأ [بنیادگذاری و آغازگری] دولت ب. هر که به مقاومت و مناقشت ایشان برخیزد ج. مغلوب گردد دو. الف. در انحطاط [دوره قهقرایی] ب. به؛ ۱. مقاومت و ۲. منازعت هر که برخیزد ج. مغلوب گردند» (همان، ص ۳۰۴). د. «و تدبیر حفظ دولت به دو چیز بود: یکی تألف [همگرایی تا همبستگی و پیوستگی] اولیا [یاران و خودی ها]، و دیگر تنازع اعدا. در آثار حکما آورده اند که چون اسکندر بر مملکت دارا [آخرین پادشاه هخامنشی] غلبه کرد عجم [مراد ایرانیها] است. خواجه پیشتر در این خصوص می گوید: «عجم به عقل و سیاست و نظافت و زیرکی ممتاز باشند»؛ اخلاق ناصری، ص ۲۴۴] را با؛ ۱. آلتی [ابزار و تجهیزات] و ۲. عُدَّتِی [آمادگی و کارایی و کارامدی] عظیم و ۳. مردانی جلد [چابک] و ۴. سلاح های بسیار و ۵. عددی انبوه یافت، دانست که در غیبت او به اندک

مدتی ازشان طالبان ثار[خوانخواهان انتقامجوی] دارا برخیزند و مُلک روم در سر این کار شود<sup>۱۳</sup>، و استیصال[درماندگی] ایشان از قاعده دیانت و معدلت دور بود. در این اندیشه مُتَحَرِّر شد و از حکیم ارسطاطالیس استشارت کرد، حکیم فرمود که آرای ایشان متفرق گردان تا به یکدیگر مشغول شوند و تو از ایشان فراغت یابی[سیاست تفرقه بینداز و حکومت کن استعماری].<sup>۱</sup> اسکندر ملوک طوایف را بنشانند و از عهد او تا عهد اردشیر بابک دیگر عجم را اتفاق کلمه‌ای که با آن به طلب ثار[خونخواهی و انتقامجویی] مشغول توانند شد اتفاق نیفتاد»(همان، ص ۳۰۴). حکومت اسران ملوک طوایفی شد. یعنی حکومت شاهنشاهی هخامنشی حتی در دوران اشکانی به شاه شاهانی تبدیل شد. در دوران ساسانی تبدیل به شاهی گردید. ۵. الف. یک. «و بر پادشاه واجب بود که؛ نخست. در حال رعیت نظر کند و دیگری. بر حفظ قوانین معدلت تَوَفُّر[کوشش بسیار بسیار] نماید، دو. چه قوام[برپایی، پایایی، کارامدیغ بهره روی و اثربخشی] مملکت به معدلت[عدالتگرایی] بود»(همان).

اول. «و شرط اول در معدلت: آن باشد که اصناف[گروه‌های مدنی] خلق را با یکدیگر مُتکافی[هم شأن] دارد، چه همچنان که آمزجه[مزاج‌ها] معتدل به تکافی[هم شأنی، همسری] چهار عنصر حاصل آید اجتماعات معتدل به تکافی چهار صنف صورت بندد: اول اهل قلم مانند: ۱. ارباب؛ الف. علوم و ب. معارف و ۲. فقها و ۳. قضات و ۴. کُتّاب و ۵. حُساب و ۶. مهندسان و ۷. منجمان(فضا و هواشناسان) و ۸. اطبا و ۹. شعرا، که قوام دین و دنیا به وجود ایشان بود و ایشان به مثبت آئند در طبایع؛ و دوم اهل شمه شیر مانند: ۱. مقاتله[رزمندگان] و ۲. مجاهدان[نیروها و نهادهای دفاعی] و ۳. مطوعه[نیروهای دواطلب مردمی، بسیجیان] و ۴. غازیان[نیروها و نهادهای جنگی، تهاجمی] و ۵. اهل تُغُور[مرزبانان، مرزداران] و ۶. اهل؛ الف. بَأَس[شدت] و ب. شجاعت و ۷. اَعْوَانِ مَلِک[یا مُلک: حفاظت اطلاعات] و ۸. حارسان دولت، که نظام عالم بتوسط ایشان بود، و ایشان به منزلت آتش‌اند در طبایع؛ و سیم اهل معامله چون؛ ۱. تجار که بضاعات[اموال و امکانات] از اُفق به اُفق برند و چون ۲. مُحْتَرِفَه و ۳. ارباب؛ الف. صناعات و ب. حرفه‌ها و ۴. جَبَات[جمع آوران] خَراج، که معیشت نوع بی‌تعاون ایشان ممتنع بود، و ایشان بجای هوا

<sup>۱۳</sup> حتی ایرانیان بروند و روم را فتح کرده و روم سقوط کند. چنانکه قبلاً چند بار اتفاق افتاده بود.



اند در طبایع؛ و چهارم اهل مزارعه چون؛ ۱. برزگران و ۲. دهقانان و ۳. اهل؛ الف. حرث و ب. فلاح، که آقوات [مواد غذایی] همه جماعت مرتب دارند و بقای اشخاص بی مدد ایشان محال بود، و ایشان بجای خاک اند در طبایع» (همان، ص ۳۰۵). معدلت: عدالت ورزی است. جامع؛ ۱. اعتدال: میانه روی از افراط و تفریط، ۲. تعادل و تعدیل: تنظیم و توازن میان جهات مادی و معنوی، دنیوی و اخروی، باطنی و ظاهری، زیست محیطی و پیشرفت، کشاورزی و صنعتی، اصالت و نوگرایی، رونق و صفا، دوستی و دشمنی، فردی و جمعی، عمومی و خصوصی، داخل و خارجی، و توسعه اقتصادی و تعالی فرهنگی و آسایش بدنی و آرامش معنوی، و بسان اینها در سیاست و با سیاست متعادل و معتدل میباشد. ۳. عدالت: تکافی، تناسب و تساوی و نیز صیانت و حمایت از اقشار آسیب پذیر می باشد. چنانکه در موضع خود در آینده خواهیم دید. تکافی: مکمل هم بودن و همشانی است. یعنی شئون، حقوق و امتیازات آزادی ها و نیز متقابلاً تکالیف و مسئولیت های ویژه هر یک از نیروها و نهادهای بخش های اقتصادی، سیاسی و فرهنگی بایستی رعایت شود. ب. «و چنانکه از غلبه یک عنصر بر دیگر عناصر؛ یک. انحراف مزاج از اعتدال و دو. انحلال ترکیب لازم آید از غلبه یک صنف از این اصناف بر سه صنف دیگر؛ یک. انحراف امور اجتماع از اعتدال و دو. فساد نوع لازم آید. و از الفاظ حکما در این معنی آمده است که: یک. فضیله الفلاحین هو التعاون [و تو سعه] بالاعمال [و اعمار: عمران و آباد سازی]، دو. و فضیله التجار هو التعاون [و تأمین آسایش همگانی] بالاموال، سه. و فضیله الملوک هو التعاون [و تعادل و ارتقای کارامدی؛ بهره روی و اثربخشی] بالأراءالسیاسیه، چهار. و فضیله الالهیین هو التعاون [و تعالی فرهنگی؛ معنوی و اخلاقی و تضمین آرامش مدنی] بالحکم [حکمت مدنی] الحقیقه، ثم هم جميعاً يتعاونون علی عماره [آبادانی: پیشرفت] المدن؛ الف. بالخیرات و ب. الف ضائل» (همان). فضیلت: ارزش و در اینجا بویژه خاستگاه، جایگاه، نقش و کارویژه. خیرات: اینجا عوامل و ابزار و منابع توسعه اقتصادی، توسعه سیاسی و توسعه فرهنگی است. فضایل: ارزش ها و هنجارها و اخلاق متعادل و متعالی اقتصادی، سیاسی و فرهنگی میباشد. دوم. «و شرط دوم در معدلت: تناسب است [آن بود که در احوال و افعال اهل مدینه نظر کند و مرتبه [موقعیت و مقام] هر یکی بر قدر استحقاق و استعداد تعیین کند. و مردمان (ص ۳۰۵) پنج صنف باشند». در اینجا خواجه نصیر بعد از مهندسی مدنی و مدیریت مدنی به آسایشناسی مدنی بمنظور آسیب زدایی مدنی به عنوان سومین شأن از

شون سه گانه سياست مدنی کارآمد پرداخته و به طبقه بندی آسيبهاي مدنی و متناسبسازی مجازاتهاي مدنی می پردازند. بدین ترتیب: صنف «اول کسانی که؛ الف. بطبع خیر باشند و ب. خیر ایشان متعدی [فراتر] بود، و این طائفه خلاصه آفرینش اند و در جوهر م شاکل رئیس اعظم، پس باید که نزدیکترین کسی که به پادشاه بود این جماعت باشند، و در تعظیم [بزرگداشت، سر فرود آوردن در مقابل او] و توقیر [حرمت داری] و اکرام و تجلیل [نیکوداشت] ایشان هیچ دقیقه [لحظه و جزئی] مهمل [سسستی و کوتاهی] نباید گذاشت و ایشان را رؤسای باقی خلق باید شناخت» (همان). تا این ارزشها، روا و رواج یافته و گفتمانسازی و الگوسازی مدنی گردد. بطبع خیر: چه بفطرت بوده که همگان خیر و حتی خیرخواه و خیرند. بویژه طبع ثانوی که عادت است. خیر متعدی: یعنی خیر و کسی که خیرش بدیگران میرسد. خیر اندیش و خیر خواه میباشد. «و صنف دوم کسانی که به طبع خیر باشند و خیر ایشان متعدی [خیر یعنی خیرشان بدیگران برسد] نبود، و این جماعت را عزیز باید داشت و در امور خود مزاح العله [رافع نیازها] گردانید» (همان). ارجمند بایستی باشند. «و صنف سیم کسانی که به طبع نه خیر باشند و نه شریر، و این طایفه را؛ الف. ایمن باید داشت و ب. بر خیر تحریض فرمود ج. تا بقدر استعداد به کمال برسند» (همان). «و صنف چهارم کسانی که؛ یک. الف. شریر باشند و ب. شر ایشان متعدی نبود [شرور نبوده: شرشان بدیگران نرسیده]، و ج. این جماعت را؛ ۱. تحقیر و ۲. اهانت [تحویل نگرفت] دو. الف. باید فرمود و به؛ ۱. مواعظ و ۲. زواج [وادارندگی] و ۳. ترغیبات [ایجاد انگیزه] و ۴. ترهیبات [بازدارندگی] بشارت و ۵. انذار [هشدار و هشیار] کرد، ب. تا اگر طبع خود؛ ۱. باز گذارند و ۲. به خیر گرایند، ج. و الا در هوان خواری می باشند» (همان). «و صنف پنجم کسانی که؛ الف. به طبع شریر باشند و ب. شر ایشان متعدی [شرور]، و این طایفه؛ اول. یک. خسیس ترین [پستترین] خلاق و دورذلتترین [بدترین و زشت ترین] موجودات باشند و دوم. طبیعت ایشان ضد طبیعت رئیس اعظم [خدا و رهبری مدنی فاضلی] بود، و سوم. منافات میان؛ الف. این صنف و ب. صنف اول ذاتی؛ چهارم. و این قوم را نیز مراتب بود؛ یک. گروهی را که اصلاح ایشان امیدوار بود به انواع؛ الف. تأدیب و ب. زجر [اعمال فشار و وادارندگی] اصلاح باید کرد و ج. الا از شر منع کرد، دو. گروهی را که اصلاح ایشان امیدوار نبود؛ ۱. الف. اگر شر ایشان شامل

نبود ب. با ایشان مداراتی رعایت باید کرد، ۲. الف. و اگر شر ایشان؛ یکی. عام و دیگری. شامل بود ب. ازاله شر [آسیب زدایی و برطرفسازی] ایشان واجب باید دانست» (همان، ص ۳۰۶).

آسیبزدایی مدنی: الف. «و زایلسازی [برطرفسازی] شر را مراتب بود یکی حبس، و آن منع بود از مخالطت [آمیزش] با اهل مدینه؛ و دوم قید، و آن منع بود از تصرفات بدنی؛ و سیم نفی، و آن منع بود از دخول در تمدن. و اگر شر او؛ یکی. به افراط بود و دیگری. مؤدی [موجب و منجر] به؛ یک. افنا و دو. افساد نوع، حکما خلاف کرده‌اند در آن که قتل او جایز بود یا نه، و أظهر رأیهای ایشان آنست که؛ یکی. بر قطع عضوی از اعضای او که آلت شرارت او بود مانند دست یا پای یا زبان، یا دیگری. ابطال حسی از حواس او، اقدام باید نمود و بر قتل البته تجاسر [جسارت] نشاید، چه تخریب بنائی که حق، عز و علا، چندین آثار حکمت در آن اظهار کرده باشد بر وجهی که اصلاح و جبران میسر نشود از عقل بعید بود» (همان، ص ۳۰۷). ب. «و این آسیبزدایی‌ها که گفتیم مشروط باشد بدان که؛ یک. شر از او بالفعل حاصل آید، دو. اما اگر شر در او به قوت بود جز؛ ۱. حبس و ۲. قید هیچ مکروه دیگر نشاید که بدو رساند، و قاعده کلی در این باب آنست که نظر در مصلحت عموم [جامعه و کشور] کنند به قصد اول، و در مصلحت خاص او به قصد ثانی، مانند طبیب که علاج عضوی معین بحسب مصلحت مزاج همه اعضا کند در نظر اول، یکی. و اگر چنان بیند که از وجود آن عضو که فاسد باشد فساد مزاج اعضا حادث [پدیدار] خواهد شد بر قطع آن عضو اقدام کند و بدو التفات [توجه] ننماید. دیگری. و اگر این خلل [سدستی و آسیب] متوقع [انتظار] نبود غایت [تمام] همت بر اصلاح حال او مقصور [متمركز] معطوف دارند. نظر ملک در اصلاح هر شخص هم بر این منوال [شیوه] باشد» (همان). هم آسیبشناسی مدنی و در طبقه بندی آسیبهای مدنی و هم در آسیب زدایی مدنی و مجازات های مدنی نیز بایسته و شایسته است بدین ترتیب عمل نمود. این چنین سیاست، عدالت و نهاد قضایی و جزایی، در صورت روزآمدسازی، کارآمد؛ بهره ور اثربخش بوده و خواهد بود.

سوم. «و شرط سیم در معدلت [تساوی] آن بود که چون از نظر در؛ الف. تکافی [همشأنی] اصناف و ب. تعدیل [تناسب] مراتب فارغ شود ج. یک. سویت [تساوی] میان ایشان در قسمت خیرات مشترک نگاه

دارد دو؛ الف. استحقاق و ب. استعداد را نیز دران اعتبار [رعایت] کند، سه. و خیرات مشترک: ۱. سلامت بود و ۲. اموال و ۳. کرامات و ۴. آنچه بدان ماند، چهار. چه هر شخصی را از این خیرات قسطی [سهمی] باشد که؛ یکی. الف. زیادت و ب. نقصان [نارسایی] بران اقتضای [موجب] جور [ستم و تعدی] کند. ۱. اما (ص ۳۰۷) نقصان جور باشد بر آن شخص و ۲. اما زیادت جور بود بر اهل مدینه، و باشد که ۳. نقصان هم جور باشد بر اهل مدینه»<sup>۱۴</sup> (همان، ص ۳۰۸). یک و از سویی تعلل در احقاق حقوق و دو و از دیگر سوی تعدی از حد و تجاوز بحقوق، لازمه رایت تساوی اقتصادی، سیاسی و فرهنگی است.

الف. «و چون از قسمت خیرات فارغ شود محافظت آن خیرات کند بر ایشان، و آن چنان بود که؛ یک. نگذارد که چیزی از این خیرات از دست کسی بیرون کنند بر وجهی که مؤدی [منجر] بود به ضرر او یا ضرر مدینه، دو. و اگر بیرون شود عوض [معووض] با او رساند از آن جهت که بیرون کرده باشند. ج. و خروج حق از دست ارباب [صاحبش]؛ یکی. یا به ارادت بود مانند: ۱. بیع [خرید و فروش] و ۲. قرض و ۳. هبه [هدیه]، یا دیگری بی ارادت بود چون؛ ۱. غصب [بزور و ظلم گرفتن] و ۲. سرقت [دزدی]، هر یکی را شرایطی باشد. فی الجمله باید که بدل [جایگزین] با او رسد یا از آن نوع یا از غیر آن نوع تا خیرات محفوظ بماند، و باید که عوض بر وجهی با او رسد که نافع بود مدینه را یا غیر ضار [زیانبخش نباشد]، چه آنکه حق خود باز ستاند بر وجهی که ضرری به مدینه رسد جائر بود. و منع جور به شرور و عقوبات [مجازات] باید کرد، و باید که عقوبات بر مقادیر [میزان، مقدارهای متناسب] جور مقدر [اندازه] بود، چه اگر عقوبت از جور بیشتر بود به مقدار، جور باشد بر جائر، و اگر کمتر بود جور باشد بر مدینه، و باشد که زیادت نیز هم جور بود بر مدینه» (همان، ص ۳۰۸). یکی ظلم و دیگری جور است. یکی ستم پذیری و دیگری ستمگری میباشد. چرا که بر یک شهروند ولو جائر، جور بیشتر شده است. ب. «و حکما خلاف کرده اند تا هر جوری شخصی جوری بود بر مدینه یا نه. کسانی که گفته اند جور بر یک شخص جور بود بر مدینه گفته اند به عفو آن کس که برو جور کرده باشد عقوبت از جائر ساقط نشود، و کسانی که گفته اند جور برو جور بر مدینه نبود گفته اند به عفو او عقوبت از جائر ساقط شود» (همان،

<sup>۱۴</sup> اگر دولت به بهداشت عمومی نرسد و بر فرض طفلی، معلول شود. این ظلم شخصی در حق آن طفلست؟ که این شخص از یک زندگانی سالم، محروم شده است. یا ظلم مدنی می باشد؟ که جامعه از یک فرد سالم، محروم شده است.

۳۰۸). مراد جنبه خصوص و جنبه عمومی جرم و جور است. همین طور جنبه خصوصی عمومی عدالت مطرح می‌باشد. آیا عدالت اجتماعی جمع عدالت فردی و افراد بوده یا فرای آنها است؟ همچنان که جامعه، همان جمع افراد بوده که هویت اجتماعی، فرای هویت یکایک افراد و حتی جمع آنهاست؟ قطعاً عدالت، ظلم، کارامدی، آسیب، مجازات‌ها، ... عمومی یا مدنی یعنی اجتماعی و سیاسی فرای جهات و جنبه‌های خصوصی و فردی و اشخاص بوده و بایسته و شایسته است این مهم بدون اینکه به ورطه اصالت جزء و فردی یا برعکس و در سویه متعارض به اصالت و حقوق کل و جامعه کشیده و بکشانیم، بدین ترتیبی که متفکرین اسلامی از جمله خواجه نصیر بدان توجه داده و آنرا تبیین و ترسیم کرده اند، پرداخت. عدالت، ظلم، پیشرفت و عدم پیشرفت فردی، جمعی و اجتماعی یا خصوصی و عمومی، از اهم مسایل چالش خیز می باشد. بر می‌گردد به رابطه و نسبت فرد و جامعه و دولت. در هر صورت عدالت و ظلم فردی و نسبت به افراد، غیر از عدالت یا ظلم جمعی و اجتماعی یا عمومی و به اصطلاح مدنی؛ اجتماعی و سیاسی است. اما عدالت فردی و افراد عادل هم سبب فاعلی و هم سبب مادی عدالت جمعی و اجتماعی و جامعه و کشور عادل می باشد. کما اینکه عدالت مدنی: سبب صوری ساختاری راهبردی و غایت و کمال عدالت فردی و افراد عادل می‌باشد. همین رابطه و نسبت میان پیشرفت، کارایی و سعادت فردی و افراد با پیشرفت، کارامدی و پیشرفت مدنی جریان دارد.

ج. ۱. «و چون از قوانین عدالت فارغ شود احسان کند با رعایا» (همان). احسان: فرای عدالت و بر اساس آنست. مراد سیاست حمایتی با مردم که بایستی رعایت شده و حق رعایت شدن داشته و دولت وظیفه و تکلیف رعایت کردن حدود و حقوق آنها را دارد. ۲. «که بعد از عدل هیچ فضیلت در امور مُلک: کشور و نظام سیاسی و مَلک: دولت، حکومت و حاکمیت و قدرت [بزرگتر از احسان نبود]» (همان). احسان: افزون بخشی و سیاست حمایتی بویژه نسبت به اقشار آسیب‌پذیر و کمتر برخوردار است. ۳. «و اصل در احسان آن بود که خیراتی که ممکن بود، زیادت بر مقدار واجب بدیشان رسد بقدر استحقاق» (همان). خیرات: امور خوب و منافع و منفعی فراتر از حد متوسط باز با استحقاق می باشد. و احسان ۴. «باید که مقارن هیبت بود» (همان). مقارن: همراه و با رعایت و در جهت هیبت: حفظ اقتدار قانونی، مردمی و موثر ملی و کارامدی

دولت باشد. ۵. «چه فرّ و بهای مَلِک از (ص ۳۰۸) هیبت باشد» (همان). ۶. الف. جلب «و استمالت دلها به احسانی حاصل آید که بعد از هیبت استعمال کنند، ب. و احسان بی هیبت موجب؛ ۱. بطر زبرد ستان و ۲. تجاسر ایشان و ۳. زیادتی حرص و ۴. طمع گردد، ج. و چون طامع و حریص شوند؛ یک. اگر همه مُلک به یک تن دهد دو. از او راضی نگردد» (همان). بلکه «هل من مزید» یعنی زیاده تری طلبیده و نارضایتی ایجاد می‌شود. به تعبیر توقع مردم را بیش از امکانات بالا بردن باعث احساس نارضایتی می‌گردد. استمالت: دلجویی. بطر: بیروایی، سرکشی. تجاسر: جسارت، بی باکی و خیره سری و خودسری. حرص: افزون طلبی. طمع: زیاده خواهی. طامع: طمعکار زیاد. د. «و باید که رعیت را به التزام قوانین؛ یک. عدالت و دو. فضیلت تکلیف کند» (همان). مردم و شهروندان بر رعایت قوانین عدالت یعنی حقوق و قانون و نیز اخلاق فاضلی یعنی هنجارها، اخلاق مدنی و ادار نمود. قانونداری لازمست اما کافی نیست. قانونمداری بایستی پیشه کرد. که از رعایت قانون توسط خود دولت و دولتمردان آغاز می‌شود. با این پیش فرض که حتی قانون بد، بهتر از بی قانونی است. چنانکه حتی دولت ظالم و بد، بهتر از بی دولتی و یا حتی ضعف و ناکارآمدی دولت و دولت ضعیف و ناکارآمد بوده و محسوب می‌گردد. اگر چه مراد از قانون و دولت، قانون و دولت خوب و عادلانه و رسا و سازوار کارآمد؛ بهره ور و اثربخش می‌باشد. یک. «که، چنانکه؛ ۱. قوام بدن به طبیعت بود و ۲. قوام طبیعت به نفس و ۳. قوام نفس به عقل» (همان). قوام: برپایی و پایایی و پایداری می‌باشد. چنانکه بدن را نفس مدیریت کرده و عقل مدبر نفس است. همینطور دو. ۱. «قوام مدن به مَلِک بود و ۲. قوام مَلِک به [شریعت و] سیاست<sup>۱۵</sup> و ۳. قوام سیاست به حکمت» (همان). زیایی، پویایی و پایایی کشور و نظام سیاسی به دولت، رهبری و حکومت و حاکمیت است. روح و بنیان زایش، پویش و پایش ملی، دیانت می‌باشد. راهبرد و جسم آن سیاست است. بنیاد سیاست، عقلانیت، علم و حکمت می‌باشد. یکی. «و چون؛ الف. حکمت در مدینه متعارف باشد و ب. ناموس حق مقتدا، ج. اول. نظام حاصل بود و دوم. توجه به کمال موجود» (همان). متعارف: عرف جاری و همگانی. ناموس: شریعت و دیانت. دیگری. «اما اگر حکمت مفارقت کند؛ الف. خذلان به ناموس راه یابد، و ب. چون خذلان به ناموس راه یابد زینت ملک برود و ج. اول. فتنه پدید آید و دوم. ر سوم مروّت مُندَرَس شود و سوم. الف. نعمت به ب. نِقمت بَدَل گردد» (همان،

<sup>۱۵</sup> این عبارت در اخلاق محتشمی بصورت کاملتری بزبان عربی از ابن عامری نقل شده و توسط خواجه به فارسی برگردانده شده است.

ص ۳۰۹). مفارقت: جدایی، دوری. خذلان: ضعف و فتور و سستی، زینت: زیبایی و دل انگیزی فرای قدرت و اقتدار. فتنه: آسیب، آفت. نارسا سس و ناسازواری. رسوم مروّت: مندرس: کهنه، فرسوده، گسسته، پاره. نعمت: امکان، فرصت، خیر و رحمت. نعمت: ضد نعمت، زحمت، تهدید، شر.

۶. الف «و باید که؛ یک. اصحاب حاجات را از خود مَحْجُوب ندارد، و دو سعایت ساعیان بی بینة نشنود، و سه. ابواب رجا و خوف بر خلق مسدود نگرداند، و چهار. اول. در دفع مُتَعَدِّیان و دوم. امن راه ها و سوم. حفظ مرزها و چهارم. اکرام اهل؛ یکی. بَأْس و دیگری شجاعت تقصیر جایز ندارد» (همان). محجوب: پوشیده و پنهان. تقصیر: کوتاهی. سعایت: بدگویی و سخنچینی. ساعیان: سخنچینان. بینة: برهان، حجت، دلیل. رجا: امید. ۷. یک. «و؛ الف. مُجالست و ب. مُخالطت با اهل؛ یکی. فضل و دیگری. رأی کند، دو. و به لذاتی که خاص به نفس او تعلق دارد التفات ننماید، سه. و طلب؛ یکی. کرامات و دیگری. تَغْلِبَات نه باستحقاق نکند، چهار. و فکر از تدبیر امور یک لحظه معطل نگرداند، الف. چه قوت فکر مَلک در حراست مَلک، ب. بلیغ تر از قوت لشکرهای عظیم باشد، پنج. الف. و جهل به مبادی، ب. موجب وخامت عواقب بود، شش. الف. و اگر به تمتع و التذاذ مشغول گردد ب. و اغفال این امور کند ج. یکی. خلل و دیگری. وهن به کار مدینه راه یابد، هفت. الف. و اوضاع در بدل افتد و ب. در شهوات مرخص شوند، و هشت. اسباب آن مساعدت کند تا؛ الف. سعادت، ب. شقاوت شود و نه. الف. ایّتلاف، ب. تباغض و، ده. الف. نظام، ب. هرج، و یازده. اوضاع الهی خلل پذیرد دوازده. یک. الف. و به استیناف تدبیر و ب. طلب؛ یکی. امام حق و دیگری. ملک عادل احتیاج افتد، دو. و اهل این قرن از اقتنای خیرات معطل [باز] مانند؛ سیرده. و این جمله (ص ۳۰۹) تبعه سوء تدبیر یک تن باشد» (همان، ص ۳۱۰). چرا که کارکرد ویژه و کارایی و کارآمدی این یک تن: کارگذاری راهبردی فراپردی دولت، نظام، کشور و ملت بسوی پیشرفت و خوشبختی ملی یا برعکس ناکارآمدی او بسوی پسرفت و بدبختی ملی است. التفات: توجه. کرامات: احترام. تغلب: برتری. معطل: تعطیل و بلا تکلیف. قوت: کارایی. بلیغ: برتر، کارآمدتر. جهلک نادانی، بینش اشتباه و ناآگاهی یا آگاهی غیر واقعی. مبادی: ریشه ها و آغازگاههای حوادث. وخامت: بدی. عواقب: پیامدها. تمتع: کامجویی و خودکامگی. التذاذ: لذتجویی، خوشگذرانی بدنی. اغفال: غفلت. خلل: ناکارایی. وهن: ناکارآمدی؛ عدم بهره وری و عدم اثربخشی بصورت نا بهینگی و نابسامانی. ملت: مکتب، مردم، کشور؛ نظام مدنی اعم از دولت و ملت. در بدل: رو بناکارآمدی. شهوات: امیال. مرخص: یله و رها بحال خود. سعادت: فرصت، پیشرفت و خوشبختی. شقاوت:

تهدید، پسرفت و بدبختی. ایتلاف: همگرایی تا همبستگی. تباغض: واگرایی، تعارض، تشتت و تنازع. هرج: بی نظامی. اوضاع: دین، شریعت، حدود و احکام دینی. استیناف: تجدید نظر. اقتنای: برخورداری. تبعه: آثار، پیامد. سوء تدبیر: ناکارایی؛ عدم بهره وری و عدم اثربخشی کارگزاری بصورت نابهینگی و نابسامانی. ب. «و بر جمله، باید که با خود اندیشه نکند که؛ یکی. الف. چون زمام حل و عقد عالم در دست تصرف من آمده است ب. باید که در ساعات فراغت و راحت من بیفزاید، ج. که این تباه‌ترین اسباب فساد رأی ملوک باشد، بلکه دیگری. الف. سبیل او آن بود که از ساعات لهو و راحت، بل از ساعات امور ضروری، مانند طعام خوردن و نوشیدن و خواب کردن و معاشرت اهل و ولد، ب. در ساعات؛ ۱. عمل و ۲. تعب و ۳. فکر و ۴. تدبیر افزایش» (همان، ص ۳۱۰). بعد سیاست دفاعی و نظامی تا جنگی مطرح میشوند. بر جمله: خلاصه. زمام: کارگذاری و رهبری راهبردی فرابردی. عالم: کشور و نظام. تصرف: سیاست و کارگذاری.. راحت: برخورداری و آسایش. سبیل: راهبرد. تعب: سختی و سختگوشی. فکر: تدبیر و طراحی. تدبیر: برنامه ریزی و سازماندهی.

فصل پنجم. سیاست خدم و آداب اتباع ملوک [سیاست کارگزاران] (همان، صص ۲۰-۳۱۴)، فصل ششم. فضیلت صداقت و کیفیت معاشرت با اصداقا [سیاست دوستی-دوستی سیاسی] (همان، صص ۳۴-۳۱۲)، فصل هفتم. کیفیت معاشرت با اصناف خلق [ارتباطات سیاسی مردمی] (همان، صص ۳۳۶، ۴۱)، فصل هشتم. وصایای افلاطون به ارسطو [حکمت عملی مدنی] (همان، صص ۴۴-۳۴۱).

\*خودآزمایی؛ پرسش و پاسخ دانشجویی اندیشه سیاست مدن خواجه نصیر:

۱. سیاست مدن چه میباشد؟

۲. رابطه و نسبت سیاست مدن یا سیاست شخص و سیات خانواده چگونه است؟

۳. احتیاج بشر به تمدن چه است؟

۴. علم مدنی چه میباشد؟

۵. ماهیت علم مدنی چه است؟

۶. برجستگی راهبردی علم مدنی چگونه میباشد؟



۷. معونات سه گانه انسانی و سیاسی چگونه میباشند؟
۸. معونت مردم و دولت چه است؟
۹. انسان مدنی به چه معناست؟
۱۰. سیاست به چه معنا میباشند؟
۱۱. ضرورت (خاستگاه، جایگاه نقش) سیاست چگونه است؟
۱۲. انواع سیاست چه میباشند؟
۱۳. حکمت مدنی چه است؟
۱۴. رابطه علم حکمت مدنی با سایر علوم و فنون چه میباشند؟
۱۵. محبت (دوستی) مدنی چه است؟
۱۶. رابطه و نسبت محبت (دوستی) با سیاست چگونه میباشند؟
۱۷. انواع محبت (دوستی) مدنی که میباشند؟
۱۸. محبت (دوستی) سیاسی دولت و ملت چه و چگونه بوده و بایسته و شایسته است باشد؟
۱۹. سیاست چه بوده و چند قسم است؟
۲۰. غرض و لازمه سیاست فاضله یا امامت چه می باشند؟
۲۱. غرض و پیامد سیاست ناقصه (تکساحتی-تنازعی) تغلب چه می باشند؟
۲۲. خیرات عامه چه و کدامند؟
۲۳. شرور عامه چه و کدامند؟
۲۴. خصلت های طالب حاکمیت (انقلابی) چه می باشند؟
۲۵. استحقاق حاکمیت به چه می باشد؟

- ۲۶.مرض عالم چه و از چه می باشد؟
- ۲۷.مبادی دولتها چه و از چه می باشد؟
- ۲۸.دولت حق و دولت باطل چه می باشند؟
- ۲۹.سبب تزايد دولت ها چه می باشد؟
- ۳۰.سبب وقوف و انحطاط دولت ها چه می باشد؟
- ۳۱.تدبير حفظ دولت به چند چیز و چه چیزهایی می باشند؟
- ۳۲.سیاست تفرقه اندازی و حکومت چه میباشد؟
- ۳۳.عدالت مدنی چه می باشد؟
- ۳۴.نقش دولت در عدالت مدنی چه می باشد؟
- ۳۵.شرایط عدالت مدنی چند و چه می باشند؟
- ۳۶.شرط(اول) تکافی در عدالت مدنی چه می باشد؟
- ۳۷.شرط(دوم)تناسب در عدالت مدنی چه می باشد؟
- ۳۸.شرط(سوم)تساوی در عدالت مدنی چه می باشد؟
- ۳۹.صیانت از خیرات در عدالت مدنی چه می باشد؟
- ۴۰.(احسان)سیاست حمایتی در عدالت مدنی چه می باشد؟
- ۴۱.نقش حکمت و دیانت در سیاست چه می باشد؟

## چهار. نگرش و گرایش دانش سیاسی:

### مرحله پسا شکوفایی-تکمیل

#### گزیده کتاب مقدمه تاریخ ابن خلدون

فلسفه تاریخ سیاسی ب. فلسفه سیاسی تاریخ

«علم عمران»: جایگزینی (تعاقب) دولتها و تمدنها

شکل گیری (تأسیس)، شکوفایی (تزیاید) و پسا شکوفایی (تراجع)

عبدالرحمن ابن خلدون (قن ۹-۸هق)، برجسته ترین چهرگان دانش اجتماعی مدنی است. وی با تمایز تاریخنگاری از تاریخ گرای فلسفه تاریخ سیاسی یا فلسفه سیاسی تاریخ را بنیاد نهاد و پدر و چهرگان شاخص آن محسوب شد. بر این اساس «علم عمران» یا توسعه و پیشرفت را بنا نهاد. مورخان و فلاسفه ای بسان ابن مقفع، ابوالحسن مسعودی (کتاب تنبیه و اشراف و کتاب مروج ذهب و سایر آثار یافته نشده)، ابن مسکویه رازی (بویژه کتاب تجارب امم و نیز حتی کتاب حکمت جاویدان)، محمد بن جریر طبری (کتاب تاریخ طبری و ترجمه فارسی آن تحت عنوان تاریخ بلعمی و حتی کتاب بزرگ تفسیر طبری)، را چنان که خود ابن خلدون نیز چه بسا اذعان داشته، می توان پیشقدمان نگرش و گرایش دانش اجتماعی سیاسی دانست. گائاثانا موسکا، در تاریخ عقاید و مکتبهای سیاسی از شخصی بنام ابن ظفر (قرن ۶هق) و کتاب «سلوان مطاع» (سرگرمی های سیاسی) نام برده که به ادعای او از این حیث بر ابن خلدون تقدم داشته است (که تا کنون بدان دست نیافته ایم). کاربست کتاب ابن خلدون در سیاست نیز در برخی آثار انجام شده است. کما اینکه کتاب علل و عظمت روم منتسکیو را می توان کاربست فلسفه تاریخ سیاسی دولت ابن خلدون دانسته و حتی روح قوانین وی را ملهم از کتاب مقدمه و نظریه عصبیت و جامعه شناسی ابن خلدون قلمداد نمود (در اینکه شخصیت هایی همچون منتسکیو در آنزمان دسترسی به مقدمه داشته و از چه طریقی، هنوز خیلی روشن نیست. روسو نیز بتصریح خودش در دو موضع کتاب قرارداد اجتماعی ظاهرا برخی از دیگر آثار اسلامی حتی قرآن دسترسی داشته اند). چه بسا به همین سبب منتسکیو را برخی از پیشتازان علم جامعه یا جامعه شناسی جدید شمرده و بلکه بایستی از بنیانگذاران جامعه شناسی سیاسی جدید محسوب نمود (چنانکه ریمون آرون در سیر تحولات جامعه شناسی از منتسکیو آغاز مینماید. کتاب جامعه شناسی اثر محسنی نیز از جمله منتسکیو را در زمره نظریه پردازان این حوزه بویژه نظریه پردازان اجتماعی آورده است). البته این فرای اندیشه های اجتماعی بوده که تقریبا و بلکه تحقیقا همه متفکرین سیاسی از فارابی تا علامه جعفری واجد آن می باشند. طبایع استبداد

عبدالرحمن کواکبی (ریاست نخستین مجلس شورای سوریه پس از استقلال، تبریزی الاصل) را در دوران جدید نیز در این زمره می توان دسته بندی نمود. نگرش و گرایش دانش سیاسی: نگرش و گرایش دانش (آگاهی) عینی و واقعی سیاسی در مورد پیدایی و تحولات دولتها و نظامات سیاسی و عوامل موثر و قواعد (فرمولهای) حاکم بر تغییرات آنها از پیدایی و پیروزی، فراز تا فرود می باشد. بیشتر پردازندگان بدان، مورخ البته تاریخنگر بوده اند. امروزه بیشتر تحت عنوان جامعه شناسی سیاسی قرار میگیرد. در پی برخی گزیده های در این زمینه را از کتاب مقدمه تاریخ عبر وی از نظر میگذرانیم<sup>۱۶</sup>. نخست فهرست مطالب بویژه جلد نخست مقدمه را بمنظور آشنایی با نوع مسایل و موضوعات اصلی و فرعی این نگرش و گرایش خواهیم دید (تذکر: پرسش های درسی تحلیل متن مقدمه و اندیشه سیاسی ابن خلدون بسبب گستردگی موضوع و مسائل؛ هم در پایان هر مبحث و هم در پایان کل گزیده آمده اند تا هم دانشجو قادر باشد دقت جزئی بیشتری بکار برده و هم نظام کلی درستی را ملاحظه نماید). به ترتیب:

«دیباچه مؤلف» (ج ۱، صص ۱۶-۹)

«مقدمه اول- در فضیلت دانش تاریخ و تحقیق روشهای آن و اشاره به اغلاط و اوهامی که مورخان را دست میدهد و یاد کردن برخی از علت های آن.

فصل- درباره تفسیر ارم ذات العماد و داستان عباسه و جعفر برمکی و علل سقوط برمکیان و سیرت رشید، ...

کتاب نخست- در طبیعت اجتماع بشری و پدیده هایی که در آن نمودار میشود، چون: بادیه نشینی و شهرنشینی و جهانگشایی و داد و ستد و معاش و هنرها و دانشها و مانند اینها و بیان موجبات و علل هر یک.

باب نخستین از کتاب نخست- در اجتماع بشری بطور کلی

مقدمه دوم. قسمت آباد و مسکون زمین

ربع شمالی زمین آبادتر و پر جمعیت جنوبی آنست و بیان سبب آن

مقدمه سوم- اقالیم معتدل و منحرف و تأثیر هوا در رنگهای بشر و بسیاری از کیفیات و حالات ایشان

مقدمه چهارم- تأثیر هوا در اخلاق بشر

مقدمه پنجم- اختلاف کیفیات عمران و تمدن از لحاظ فراوانی ارزاق و گرسنگی و آثاری که از آن در

ابدان و اخلاق بشر پدید می آید.

---

<sup>۱۶</sup> کتاب تاریخ «عبر و دیوان مبتداء و خبر در ایام عرب و عجم و بربر» اثر ابن خلدون است. وی مقدمه ای مفصل (در دو جلد قریب ۱۵۰۰ صفحه) نگاشته که اصل فلسفه تاریخنگری سیاسی دولتها و علم عمران که فرای جامعه شناسی و جامعه شناسی سیاسی بوده و حتی فن اقتصاد سیاسی را (که مورد اخیر هنوز کمتر مورد توجه آنچنانی قرار گرفته) در آن طرح کرده است. به همین سبب مقدمه از خود اثر بسیار اثرگذارتر بوده و مشهور می باشد.

مقدمه ششم-انواع کسانیکه به فطرت یا از راه ریاضت از نهران خبر میدهند و غیبگویی

میکنند و مقدم بر آن درباره وحی و رؤیا

باب دوم-عمران «اجتماع» بادیه نشینی و جماعات وحشی و آنان که بصورت قبائل میزیند و کیفیات و

احوالی که درین گونه اجتماعات روی میدهد.

فصل یکم-زندگانی مردم بادیه نشین و شهرنشین بطور یکسان بر وفق عوامل طبیعی است

فصل دوم-زندگانی نژاد عرب در این جهان آفرینش کاملاً طبیعی است.

فصل سوم-زندگانی بادیه کهنتر و پیشتر از زندگانی شهرنشین است.

بادیه نشینی بمنزله اصل و گهواره اجتماع و تمدن است و اساس تشکیل شهرها و جمعیت آنها از

بادیه نشینان بوجود آمده است.

فصل چهارم-بادیه نشینان بخیر و نیکی نزدیکترند.

فصل پنجم-بادیهنشینان از شهرنشینان دلیرترند.

فصل ششم-ممارست دایم شهریان در پیروی از فرمانها موجب تباهی سرسختی و دلاوری ایشان میشود

و حس سربلندی را از ایشان میزداید.

فصل هفتم-بادیه نشینی جز برای قبایلی که دارای عصیبت(همگرایی)اند میسر نیست<sup>۱۷</sup>.

فصل هشتم-عصیبت از راه پیوند نسبی و وابستگی خاندانها بیکدیگر یا مفهومی مشابه آن حاصل

میشود.

فصل نهم-نسب خالص در میان وحشیان بیابان گرد دیده میشود از قبیل اعراب و قبایلی که مشابه آنانند.

فصل دهم-در آمیختگی انساب چگونه روی میدهد.

فصل یازدهم-ریاست همواره بگروهی فرمانروا از خداوندان عصیبت اختصاص دارد.

فصل دوازدهم-ریاست بر خداوندان یک عصیبت برای کسیکه از دودمان آنان نباشد امکان ناپذیر است.

فصل سیزدهم-در اینکه خاندان و شرف حقیقی و ریش هدار مخصوص خداوندان عصیبت است و از آن

---

<sup>۱۷</sup>عصیبت: عنصر؛ پدیده، مفهوم و واژگانی کلیدی در گفتمان(نگاه، نظریه و نظام)علمی مدنی؛ اجتماعی و سیاسی این خلدون و فلسفه تاریخ و تعاقب دولت ها در دیدگاه وی میباشد. عصیبت عکس واگرایی، تعارض و تنازع بوده و پیوستاری از همگرایی، هماهنگی، همکاری(تقسیم کار و تبادل)، همبستگی تا پیوستگی یعنی یگانگی بوده که البته گاه به صورت وابستگی درونی و ادغام خرده گرایشات در گرایش قومی رخ مینماید. عصیبت بدسن سان رو سوی قدرت و بدست گیری دولت و حکومت تا مرز تمدنسازی دارد. البته در تعبیر و تصریح ابن خلدون و بدرستی عصیبت دو گونه است. یکی همگرایی طبیعی و به اصطلاح خونی(در خاکی)، قومی(قدیمتر)، ملی(جدیدتر)، ... می باشد. دیگری همگرایی دینی یا مکتبی است. اگر چه هر دو انقلاب طبیعی و مکتبی بوده ولی مورد اخیر امروزه بویژه در مورد انقلاب اسلامی ایران، مصداق دارد. این چنین همگرایی، انقلاب و نظام سیاسی مکتبی مدنی بوده و ملی و بیشتر شهری محسوب میشود. حال اینکه عصیبت خونی، قومی بوده و حتی عصیبت ملی جدید نیز چه بسا ریشه در همان اجتماع مدنی طبیعی تا اجتماع مدنی مکتبی دارد.

دیگران مجازی و غیرحقیقی است.

فصل چهاردهم- در اینکه خانواده و بزرگی موالی (بندگان) و تربیت یافتگان خانه زاد بسته به خواجگان آنهاست نه به انساب ایشان.

فصل پانزدهم- در اینکه نهایت حسب در اعقاب یک نیا چهار پشت است

فصل شانزدهم- در اینکه اقوام وحشی در کار غلبه و تسلط از دیگران تواناترند.

فصل هفدهم- هدفی که عصیت بدان متوجه است بدست آوردن فرمانروایی و کشورداری است.

فصل هجدهم- حاصل آمدن فراخی معیشت و تجمل و فرو رفتن در ناز و نعمت از موانع پادشاهی و کشورداری است .

فصل نوزدهم- در اینکه یکی از موانع رسیدن قبیله به پادشاهی و کشورداری اینست که مورد ستم و

خواری واقع شود و مطیع و منقاد اراده دیگران گردد.

فصل- (موانع پادشاهی . . .)

فصل بیستم- در اینکه شیفستگی بخصال پسندیده از نشانه های پادشاهی و کشورداری است و برعکس.

فصل بیست و یکم- درباره اینکه هرگاه ملتی وحشی باشد کشور او پهناورتر خواهد بود

فصل بیست و دوم- هرگاه پادشاهی از دست بعضی از قبایل ملتی بیرون رود ناچار بقبیله دیگری از همان

ملت باز میگردد و تا هنگامی که در آن ملت عصیت باقی باشد سلطنت از کف آنان بیرون نمیروند

فصل بیست و سوم - در اینکه قوم مغلوب همواره شیفته تقلید از شعایر و آداب و طرز لباس و مذهب و

دیگر عادات و رسوم ملت غالب است.

فصل بیست و چهارم - هرگاه ملتی مغلوب گردد و در زیر تسلط دیگران واقع شود بسرعت رو به نیستی و

انقراض خواهد رفت های غیر در اینکه قوم عرب تنها بر سرزمینهای هموار و جلگه

فصل بیست و پنجم- کوهستانی دست مییابد

فصل بیست و ششم- هرگاه قوم عرب بر کشورهایی دست یابد بسرعت آن ممالک رو به ویرانی میروند

فصل بیست و هفتم- پادشاهی و کشورداری برای تازیان حاصل نمیشود مگر بشیوه دینی از قبیل پیامبری یا

ولایت یا بطور کلی بوسیله آثار بزرگ دینی

فصل بیست و هشتم- تازیان نسبت به همه ملتها از سیاست کشورداری دورترند

فصل بیست و نهم- قبایل و جممهمین های بادیه نشین مغلوب شهریانند.

باب سوم- سلسله های دولتها و کیفیت پادشاهی و خلافت و مناصب دستگاه دولت و کیفیاتی که برای کلیه

آنها روی میدهد و آنرا چندین قاعده و متمم است.

فصل اول- تشکیل دادن کشور و دودمان دولت از راه قبیله و عصیت حاصل می آید

فصل دوم-هرگاه دولت استقرار یابد و شالوده آن مستحکم شود دیگر از عصیت بی نیاز است

فصل سوم-گاهی برای برخی از افراد طبقه مخصوص(نیروی فرمانروایی)پادشاهی دولتی تشکیل مییابد که در بنیان گذاری آن نیازی به عصیت ندارند

فصل چهارم-منشأ دولتهایی که استیلا می یابند و کشورهای عظیم و پهناوری ایجاد میکنند اصول و عقاید دینی است که بوسیله نبوت یا دعوتی بحق حاصل می شود.

فصل پنجم-دعوت دینی نیروی اساسی دیگری بر نیروی عصیتی می افزاید که از مایه ها و بسیج های تشکیل دولت بشمار می رفت.

فصل ششم-دعوت دینی بی عصیت انجام نمی یابد.

فصل هفتم-هر دولتی را بهره معینی از مرز و بوم و کشورها است که بمرحله فزونتر از آن نمیرسد.

فصل هشتم-عظمت دولت و وسعت فرمانروایی و درازی دوران آن بسنبت کمی و فزونی اعضای دستگاه فرمانروایی آنست

فصل نهم-در مرز و بومهایی که دارای قبایل و جمعیت های فراوان و گوناگونست به ندرت ممکن است دولتی نیرومند دوام یابد

فصل دهم-خودکامگی(حکومت مطلق) از امور طبیعی کشورداری است.

فصل یازدهم-توانگری و تجمل خواهی از امور طبیعی کشور داریست

فصل دوازدهم-تن آسانی و سکون از امور طبیعی کشورداری است

فصل سیزدهم-هرگاه امور طبیعی کشورداری چون: خودکامگی(حکومت مطلق)و ناز و نعمت و تجمل و آرامش استحکام یابد دولت به سرایشیب سالخوردگی و فرتوتی روی می آورد.

فصل چهاردهم-دولتها هم مانند مردم عمرهای طبیعی دارند.

فصل پانزدهم-انتقال دولت از بادیه نشینی به شهرنشینی

فصل شانزدهم-ناز و نعمت در آغاز نیرویی بر نیروی دولت می افزاید

فصل هفدهم-مرحله های دولت و اینکه چگونه احوال آن و اخلاق خداوندان دولت بر حسب اختلاف مرحله های مزبور تغییر می پذیرد

فصل هجدهم-کلیه یادگارها و آثار دولت به نسبت نیرومندی دولت در اساس و اصل آن است

فصل نوزدهم-در یاری جستن رئیس دولت(سلطان) از موالی و برگزیدگان دست پرورده بر ضد خویشاوندان و خداوندان عصیت خویش

فصل بیستم-احوال موالی و نمک پروردگان در دولت ها

فصل بیست و یکم-در دولتها گاهی سلطان محجور میشود و توانایی ضبط کارها را از دست میدهد

فصل بیست و دوم-کسانیکه بر سلطان مسلط میشوند و قدرت او را بدست می آورند در لقب

خاص پادشاهی با او شرکت نمیکنند

فصل بیست و سوم-حقیقت سلطنت و انواع آن

فصل بیست و چهارم-خشونت و شدت برای پادشاهی زیان بخش است و اغلب مایه تباهی آن میشود

فصل بیست و پنجم-امامت و خلافت

فصل بیست و ششم-اختلاف نظر امت درباره احکام و شرایط منصب خلافت

فصل بیست و هفتم-مذاهب شیعه درباره حکم امامت

فصل بیست و هشتم-تحول و تبدیل خلافت به پادشاهی

فصل بیست و نهم- معنی بیعت (عهد و پیمان)

سی ام-ولایت عهد

فصل سی و یکم-مشاغل و مناصب دینی مربوط بدستگاه خلافت: پیشنمازی، فتوی دادن، عدالت، محتسبی

و سکه

فصل سی و دوم-لقب امیرالمؤمنین و اینکه آن لقب از نشانه های خلافت است و از آغاز عهد خلفا

معمول شده است.

فصل سی و سوم-شرح نام بابا(پاپ) و پطرک در میان مسیحیان و نام کوهن در نزد یهود

فصل سی و چهارم-پایگاهها و مقامات درگاه پادشاه و سلطان و القاب آنها: وزرات، حاجبی، دیوان

کارگزاران و خراجها، دیوان نامه ها و نگارش، شرطه، فرماندهی نیروی دریایی

فصل سی و پنجم-تفاوت میان مراتب شمشیر و قلم در دولتها

فصل سی و ششم-زیور و نشانهای ویژه پادشاه و سلطان: آلت (ساز کارزار)، سریر، سکه، انگشتری یا مهر،

نگارجامه خرگاهها و پرده سراها، مقصوره برای نماز و دعا کردن هنگام خواندن خطبه

فصل سی و هفتم-جنگها و روشهای ملت‌های مختلف در ترتیب و چگونگی آن

فصل سی و هشتم-خراج ستانی و علت کمبودی و فزونی آن

فصل سی و نهم-باج نهادن(وضع مالیات و باج) در پایان دولت

فصل چهلم-بازرگانی سلطان برای رعایا زیان بخش و مایه تباهی خراج ستانی است

فصل چهلم و یکم-سلطان و کارکنان درگاه فرمانروایی او در اواسط فرمانروایی یک دولت بتوانگری

نایل می آیند.

فصل چهلم و دوم-اگر سلطان مستمری اندک پردازد سبب کمبود خراج میشود.

فصل چهلم و سوم-ستم اعلام کننده ویرانی اجتماع و عمران است.

فصل.(کار اجبای؛ بیگاری)

فصل(زیان دخالت دولت در کار تجارت)



فصل چهل و چهارم-چگونه در دولتها میان مردم و سلطان پرده هایی حایل میشود.

چگونه این پرده ها در مرحله فرسودگی و پیری دولت فرونی می یابد

فصل چهل و پنجم-تجزیه یافتن یک دولت به دو دولت

فصل چهل و ششم -اگر فرتوتی و فرسودگی(بحران و انحطاط) بدولتی راه یابد به هیچ رو برطرف نمیشود یابد.

فصل چهل و هفتم - در اینکه چگونه به دولت خلل راه می

فصل-چگونه دایره مرزهای یک دولت از آغاز تشکیل تا پایان دوران جهانگشایی آن توسعه می یابد و سپس مرحله بمرحله مرز و بوم آن رو بنقصان میرود و کوچک میشود تا سرانجام به انقراض و

اضمحلال منتهی میگردد

فصل چهل و هشتم-چگونه دولتهای تازه تشکیل می یابند.

فصل چهل و نهم-دولت نویناد تنها از راه درنگ و به تأخیر انداختن هنگام نبرد و پیروزی بر دولت کهن و استقرار یافته استیلا می یابد نه بوسیله نبرد و پیکار.

فصل پنجاهم-در اواخر دوران فرمانروایی دولتها اجتماع توسعه می یابد و مرگ و میر و قحطی و گرسنگی بسیار روی میدهد.

فصل پنجاه و یکم-در اجتماع بشری ناچار باید سیاستی بکار رود که بدان نظم و ترتیب امور اجتماع برقرار شود.

فصل پنجاه و دوم-(مهدی)فاطمی و عقایدی که مردم در این خصوص دارند و کشف حقیقت آن.

فصل پنجاه و سوم-امور غیب بینی و فالگزاری دولتها و ملتها.

«ملاحم»چکامه های پیشگویی و کشف مفهوم جفر».

\*پرسش: محوریت اصلی اندیشه سیاسی ابن خلدون چه است؟

\*پرسش: اهم مسایل عمده و اصلی اندیشه سیاسی ابن خلدون چه میباشند؟

### فلسفه تاریخ سیاسی: فلسفه سیاسی تاریخ(ج ۱، صص ۳-۲)

«تاریخ از فنون<sup>۱۸</sup> متداول در میان همه ملتها و نژادهاست، برای آن سفرها و جهانگردیها میکنند، هم مردم عامی و بی نام و نشان بمعرفت آن اشتیاق دارند، و هم پادشاهان و بزرگان به شناختن آن شیفتگی نشان

<sup>۱۸</sup>فن: کاربست فکر، علم و آموزه های علمی و دانش در عمل و در عین است. همانند فن مهندسی و فن پزشکی که بروز و برآمد و نیز کاربست علم مهندسی و علم پزشکی بوده و محسوب میگردد. یا ابتدای عمل و عین بر یافته های ذهنی، راهبردهای علمی و آموزه های دانش می باشد. فکرسیاسی و فن سیاست و سیاسی، علم(نظر و نظری) سیاسی و عمل سیاست و سیاسی و یا سیاست عملی نیز ذهن سیاسی و عین سیاست و سیاسی یا سیاست عینی نیز این چنین اند.

میدهند و در فهمیدن آن دانایان و نادانان یکسانند، چه در ظاهر اخباری بیش نیست درباره روزگاریها و دولتهای پیشین و سرگذشت قرون نخستین، که گفتارها را به آنها می آریند و بدانها و مثلها میزنند و انجمنهای پر جمعیت را بنقل آنها آرایش میدهند. ما را بحال آفریدگان آشنا میکند که چگونه اوضاع و احوال آنها منقلب میگردد، دولتهایی می آیند و فرصت جهانگشایی می یابند و به آبادانی زمین میپردازند تا ندای کوچ کردن و سپری شدن آنان را در میدهند و هنگام زوال و انقراض ایشان فرا میرسد. و اما در باطن، اندیشه و تحقیق درباره حوادث و مبادی آنها و جستجوی دقیق برای یافتن علل آنهاست، و علمی است درباره کیفیات وقایع و موجبات و علل حقیقی آنها، و بهمین سبب تاریخ از حکمت سرچشمه میگیرد و سزااست که از دانشهای آن شمرده شود (ج ۱، ص ۲).

و مورخان بزرگ اسلام بطور جامع اخبار روزگار گذشته را گرد آورده و آنها را در صفحات تواریخ نگاشته و بیادگار گذاشته اند، ولی ریزه خواران، آن اخبار را به نیرنگهای باطل در آمیخته و در مورد آنها یا دچار توهم شده یا به جعل پرداخته اند و روایات زراندود ضعیفی تلفیق کرده و ساخته اند، و بسیاری از آیندگان ایشان را پیروی کرده و همچنانکه آن اخبار را شنیده اند برای ما بجای گذاشته اند بی آنکه بموجبات و علل وقایع و احوال در نگرند و اخبار یاوه و تُرّهات (بافته ها) را فرو گذارند (ص ۳).

از اینرو روش تحقیق اندک و نظر تنقیح اغلب کند و خسته است و غلط و گمان را آنچنان با تاریخ آمیخته اند که گویی بمنزله خویشاوندان و یاران اخبارند. تقلید در رگ و پیوند آدمیان ریشه دوانیده و میدان طفیلی گری و ریزه خواری در فنون بسیار پهناور شده است و چراگاه نادانی در میان مردم، زهرناک است. اما در برابر سلطنت حق پایداری نتوان کرد و بصیرت چون شهابی است که اهریمن باطل را میراند. هر چند نقل کننده اخبار تنها به بازگفتن و نقل اکتفا میکند، ولی هرگاه بدان نگریسته شود دیده بصیرت میتواند اخبار را انتقاد کند و صحیح را برگزیند و به نیروی دانش میتوان صفحات صواب را روشن و تابناک ساخت.

باری مردم اخبار را تدوین کرده و آثاری فراوان به یادگار گذاشته و تواریخ ملتها و دولتها را در سراسر جهان گرد آورده اند، ولی آنان که به فضیلت شهرت و پیشوایی نامبردار شده و کتب پیشینیان را تتبع کرده و در آثار خویش آورده اند، گروهی اندک و انگشت شمار بیش نیستند و توان گفت از حرکات عوامل (ضمه، فتحه، کسره و جزم) تجاوز نمی کنند مانند: ابن اسحاق و طبری و ابن کلبی و محمد بن عمر واقدی و سیف بن عمر اسدی و مسعودی و دیگر نامورانی که در میان همه مورخان متمایزند.

و هر چند بطوریکه نزد ثقات (معتمدان) و حافظان معتبر حدیث مشهور است در کتب مسعودی و واقدی موارد شیوه ها و آثار آنان را در عیبجویی یافت میشود ولی با همه این، عموم مورخان اخبار ایشان را پذیرفته و تصنیف شیوه ها و آثار آنانرا پیروی کرده اند.

و انتقاد کننده بینا میتواند با مقیاس هوش خویش سُرّه(خالص) بودن یا ناسره بودن آن منقولات را بسنجد، چه تمدن و عمران دارای طبایع خاصی است که میتوان اخبار را بدانها رجوع داد و روایات و اخبار را بر آنها عرضه کرد(ابن خلدون پدر فلسفه «تمدن» و فلسفه تاریخ سیاسی و تاریخ‌نگاری بوده چنانکه هرودت، پدر فن تاریخ‌نگاری است. وی خویش را مبتکر و مؤسس علم «عمران» می‌داند. چنانکه می‌توان از آن به علم آبادنی و علم توسعه و علم پیشرفت مدنی یاد نمود و از جمله وی را مؤسس جامعه‌شناسی پیشاجامعه‌شناسی پوزیتیویستی آگوست کنتی در قرن ۱۹م. دانسته‌اند. خود آگوست کنت، در تقویم علمی خود، ابن سینا و خواجه نصیر را پیشتازان دانش پوزیتیویستی یعنی علم تجربی، میدانی و عینی و پایه‌گذاران دانش حاصل پژوهش‌های آزمایشگاهی). گذشته از این بیشتر تواریخی که از این مؤلفان بر جای مانده است برحسب همین شیوه تنظیم شده و موضوع آنها تاریخ عمومی ملتها است و این وضع را باید به تسخیر ممالک و پایتخت‌های بسیار توسط دو دولت بزرگ صدر اسلام که در نخستین قرون پیدایش اسلام توسعه یافته بودند منسوب کرد(ص ۴).

این سلسله‌ها قدرت تسخیر کردن یا فرو گذاشتن را به آخرین حد خویش رسانیده بودند. گروهی از آنان هم بطور جامع و کامل درباره دولتها و ملت‌های پیش از اسلام سخن رانده‌اند مانند مسعودی و دیگر کسانی که ویرا پیروی کرده‌اند.

دسته دیگری پس از ایشان از روش کلی و عمومی عدول کرده و بنواحی مخصوصی پرداخته‌اند، هدف‌های دور و دراز یا مسائل کلی و عمومی را رها کرده و خصوصیات و نواذر و مطالبی را که از دسترس آیندگان خارج بود مقید کرده‌اند، اخبار ناحیه و شهر خود را بکمال فراهم آورده و بتاریخ دولت و کشور خویش اکتفا کرده‌اند، چنانکه ابن حیان نویسنده تاریخ اندلس و دولت اموی آن سرزمین و ابن الرقیق مورخ افریقیه و دولتی که در قیروان بوده، این شیوه را برگزیده‌اند.

آنگاه پس از این گروه که نام بردیم کسانی که پدید آمده‌اند جز مثنی مقلد کند ذهن و کم خرد بیش نبوده‌اند که به عین روش گروه نخستین را تقلید کرده و آنرا سرمشق خویش ساخته‌اند و بکلی از تحولاتی که روزگار پدید آورده و تغییراتی که بسبب عادات و رسوم ملتها و نسلها روی داده است غفلت ورزیده‌اند.

از این رو اخبار دولتها و حکایات مربوط بوقایع قرون نخستین را چنان گرد آورده‌اند که گویی صورتهایی مجرد از ماده و شمشیرهایی بی غلاف و معلوماتی است که تازه و کهنه آنها مجهول باشد، بلکه فقط حوادثی است که اصول آنها نامعلوم است و به نوع‌هایی میماند که جنس و فصل آنها مشخص نباشد.

این گروه بتقلید از پیشینیانی که آنها را سرمشق خود ساخته‌اند اخبار دست بدست گشته را بعین و بی کم و کاست در خصوص حوادث تاریخ خود تکرار میکنند و از یاد کردن مسائل مربوط به نسل‌های دوره خودشان غفلت می‌ورزند، چه تشریح و تفسیر آنها بر ایشان دشوار است و در نتیجه اینگونه قضایا را مسکوت می‌گذارند، و بر فرض که درباره دولتی بگفتگو پردازند اخبار مربوط به آنها همچنان که شنیده‌اند، خواه راست

یا دروغ، نقل میکنند و به هیچ رو متعرض آغاز و منشأ تشکیل آن نمیشوند و علت (تغییر، تحول تا مرز انقلاب سیاسی و جایگزینی و) رسیدن تاج و تخت (حاکمیت، حکومت و دولت) به آن دولت و چگونگی پدید آمدن آنرا یاد نمیکنند، و هم سبب توقف و بقای آنرا در مرحله نهایی سلطنت از یاد میبرند، از این رو خواننده همچنان پرسش کنان باقی میماند و درباره چگونگی مقدمات و مبادی تشکیل دولتها و مراتب آنها بجستجو میپردازد و سببهای تزاحم (تعارض) و تعاقب (جایگزینی) دولتها را میجوید و دلایل مقنعی برای و اختلافات یا سازشکاریهای آنها می طلبد، همچنانکه ما در مقدمه این کتاب کلیه این مسائل را یاد خواهیم کرد (۵).

از آن پس گروه دیگری از مورخان پدید آمده اند که در اختصار راه افراط پیموده اند و تنها بیاد کردن نامهای پادشاهان اکتفا کرده و از انساب و اخبار مربوط به آنها خودداری نموده و حروف غبار (علاماتی به بر اعداد دلالت داشته یعنی باختصار) را بجای اعداد روزگار سلطنت ایشان بکار برده اند مانند روش ابن رشیق در میزان العمل و دیگر بیمایگانی که او را پیروی کرده اند. این گروه را نه گفتاری قابل اهمیت است و نه موضوعی را بثبوت رسانیده یا نقل کرده اند که شایسته ملاحظه باشد، زیرا مطالب سودمند را از دست داده و شیوه های معروف و عادات و رسوم مورخان را فرو گذاشته اند.

و چون کتب این جماعت را مطالعه کردم و حقیقت گذشته و اکنون را بیازمودم، دیده قریحه را از خواب غفلت گشودم و چون مفلس (درمانده و بی چیر و فقیر) بودم در بازار تصنیف بچانه زدن پرداختم و کتابی در تاریخ ساختم که در آن از روی احوال نژادها و نسلهای پی در پی پرده برداشتم و آنرا از حیث اخبار و نظریات به ابواب و فصولی تقسیم کردم و علل و موجبات آغاز تشکیل دولتها و تمدن ها را در آن آشکار ساختم و آنرا بر ذکر اخبار آن ملتیهایی بنیان نهادم که در قرون اخیر بلاد مغرب را آبادان ساخته و در سرتاسر نواحی و شهرهای سکونت گزیده اند، و کلیه دولتهایی را که تشکیل داده اند خواه کوتاه و خواه پر دوام و پادشاهان و سرداران ایشان را که پیش از آنان بسر میبرده اند یاد کرده ام و ملتیهای مزبور عبارت از عرب و بربراند (افریقایی)، زیرا ایشان دو نژادند که از دیر باز بتوالی قرون در مغرب سکونت گزیده اند، چنانکه گویی در آن سرزمین جز آنان اقوام دیگری نیستند و مردم مغرب هم بجز این دو نژاد قوم دیگری را نمیشناسند، و مقاصد تاریخ خود را بکمال تهذیب کردم و آنرا در خور فهم دانشمندان و خواص گردانیدم و در ترتیب و فصل بندی آن (ص ۶) راهی شگفت پیمودم و از میان مقاصد گوناگون برای آن روشی بدیع و اسلوب و شیوه ای ابتکار آمیز اختراع کردم و کیفیات اجتماع و تمدن و عوارض ذاتی آنها را که در اجتماع انسانی روی میدهد شرح دادم، چنانکه خواننده را به علل و موجبات حوادث آشنا میکند و برخوردار میسازد و ویرا آگاه میکند که چگونه خداوندان دولتها برای بنیان گذاری آنها از ابوابی که بایسته بوده داخل شده اند، بدانسان که خواننده دست از تقلید بر میدارد و بر احوال نسلها و روزگارهای گذشته و آینده آگاه میشود.

این تألیف را بر یک مقدمه و سه کتاب ترتیب دادم:

**مقدمه:** در فضیلت دانش تاریخ و تحقیق روشهای آن و اشاره به اغلاط مورخان.  
**کتاب نخست:** در اجتماع و تمدن و یاد کردن عوارض ذاتی (خواص و قوانین) آن، چون: کشورداری و پادشاهی و کسب و معاش و هنرها و دانشها و بیان موجبات و علل هر یک» (ص ۷).  
\*پرسش: فلسفه تاریخ در تحلیل اندیشه سیاسی ابن خلدون چه می باشد؟  
\*پرسش: تاریخنگاری سیاسی در اندیشه سیاسی ابن خلدون چگونه است؟

### «موضوع و مسئله کتاب مقدمه» (صص ۹-۸)

پایه گذاری، پدیداری و پیروزی انقلاب، ملتها و دولت ها  
سیر تحول (شکل گیری، شکوفایی، پسا شکوفایی)  
نظریه تعاقب (جایگزینی) دولتها

«درباره آغاز نژادها و دولتها و همزمانی ملت‌های نخستین و موجبات انقلاب و زوال ملتها در قرون گذشته و آنچه در اجتماع پدید می آید از قبیل: دولت و ملت و شهر و محل اجتماع چادرنشینها و ارجمندی و خواری و فزونی و کمی جماعات و دانش و کسب و گردآوری ثروت و از دست دادن آن و کیفیات واژگون شدن و پراکندن اقوام و دولتها و چادرنشینی و شهرنشینی و آنچه روی داده و آنچه احتمال و انتظار روی دادن آن می رود، هیچ فروگذار نکردم، بلکه جملگی آنها را بطور کامل و جامع آوردم، و براهین و علل آنها را آشکار کردم. از این رو این کتاب تألیفی یکتا و بی مانند است، چه در آن علوم غریب و حکمتهای پوشیده، نزدیک بدرستی را که پرده غفلت روی آنها را پوشیده است و از انظار نهان بود» چون ستمگری که منشاء حادثه های بعدی است»، گنج‌نیده ام.

\*پرسش: موضوع و مسئله کتاب مقدمه تاریخ در اندیشه سیاسی ابن خلدون چه می باشند؟

### «در فضیلت دانش تاریخ و تحقیق روشهای آن و اشاره به اغلاط و اوهامی که مورخان را دست

#### میدهد و یاد کردن برخی از علت‌های آن» (ص ۱۳)

«باید دانست که فن تاریخ را روشی است که هر کس بدان دست نیابد، و آنرا سودهای فراوان و هدفی شریف است، چه این فن ما را به سرگذشتها و خویهای ملتها و سیرتهای پیامبران و دولت ها و سیاستهای پادشاهان گذشته آگاه میکند، و برای آنکه جوینده آن را در پیروی از این تجارب و در احوال دین و دنیا فایده تمام نصیب گردد، وی بمنابع متعدد و دانشهای گوناگونی نیازمند است و هم باید وی را حسن نظر و پافشاری و تثبت خاصی باشد (در صحت سند و چگونگی روایت) که هر دو وقتی دست بهم داد او را بحقیقت رهبری کند و از لغزشها و خطاها برهاند چه اگر تنها بنقل کردن اخبار اعتماد کند، بی آنکه بقضاوت

اصول عادات و رسوم، و قواعد سیاستها، و طبیعت تمدن، و کیفیات اجتماعات بشری پردازد و حوادث نهان را با وقایع پیدا، و اکنون را با رفته، بسنجد، چه بسا که از لغزیدن در پرتگاه خطاها و انحراف از شاهراه راستی در امان نباشد.

بارها اتفاق افتاده که تاریخ نویسان و مفسران و پیشوایان روایات، وقایع و حکایات را بصرف اعتماد بر اوی یا ناقل خواه درست یا نادرست بی کم و کاست نقل کرده و مرتکب خبط ها به لغزشها شده اند، چه آنان وقایع و حکایات را بر اصول آنها عرضه نکرده، آنها را با نظایر هر یک نسنجیده، و بمعیار حکمت و آگاهی بر طبایع کاینات و مقیاس تحکیم نظر و بصیرت نیازموده و بغور آنها نرسیده اند پس از حقیقت گذشته و در وادی وهم و خطا گمراه شده اند. اینگونه اغلاط بویژه در بسیاری از حکایات هنگام تعیین اندازه ثروت یا شماره سپاهیان روی داده است. زیرا که این بحث (یعنی قضیه آمار) در مظان دروغ و دستاویز یاوه گویی است و ناچار باید آنها را به اصول بازگردانید و در معرض قواعد (ص ۱۳) قرار داد.

یکی از نمونه های اینگونه اشتباه کاریها شماره لشکریان بنی اسرائیل است و چنانکه مسعودی و مورخان آورده اند پس از آنکه موسی (ع) هنگام آوارگی در، تیه (صحرای سینا) اجازه داد که هر که طاقت و توانایی دارد، بویژه از سن بیست به بالا، سلاح برگیرد، بشمردن سپاهیان بنی اسرائیل دست یازید، و عده آنها را ششصد هزار تن یا فزونتر یافت. در صورتی که اگر وسعت و گنجایش مصر و شام را در برابر چنین سپاه گرانی بسنجیم مایه حیرت میشود، چه هر کشوری را در خور گنجایش آن لشکریانی است که می تواند مستمری آنها را پردازد، و اگر از میزان معین و لازم درگذرند مایه دشواری و مضیقه آن کشور میشوند، چنانکه عادات متداول و وضع معمولی ممالک گواه بر این امر است. گذشته از این، اگر سپاهیان را با این عدد افزون که دو برابر یا سه برابر مد نظر را صف آنها فرا خواهد گرفت، ترتیب دهند بعید بنظر میرسد که بتوان بسبب تنگی نبردگاه و دوری آن از لشکریان در لشکرکشیها و جنگها از آنها استفاده کرد، زیرا چگونه ممکن است چنین صفوفی بنبرد برخیزند یا صفی بر دشمن غالب آید، در حالیکه یکسر صف سر دیگر را درک نمی کند و روزگار کنونی گواه صادقی بر این امر است و شباهت گذشته به آینده از شباهت آب به آب هم بیشتر است.

کشور ایران از کشور بنی اسرائیل بدرجات عظیم تر و پهناورتر بود، بدلیل اینکه بختنصر بر بنی اسرائیل غلبه یافت و بلاد آنان را بلعید و فرمانروایی را از آنان بازستد و بیت المقدس پایتخت مذهبی و پادشاهی آنان را ویران ساخت، در صورتی که بختنصر یکی از کارگزاران کشور ایران بوده و گویند وی مرزبان مرزهای غربی ایران بشمار میرفته است. ممالک ایران در عراق عجم و عرب و خراسان و ماوراءالنهر و ابواب بدرجات از ممالک بنی اسرائیل پهناورتر و (ص ۱۵) بیشتر بود، با همه اینها شماره سپاهیان ایران هرگز به این میزان و حتی نزدیک به آنها نرسیده است و بزرگترین لشکرهایی که در قادسیه فراهم آوردند صد و بیست هزار تن بود که بنا به نقل سیف (بن عمر اسدی) همه آنان سلاحدار همراه داشته اند. وی گوید عدد آنان با

سلاحدارانشان رویهمرفته بیش از دویست هزار تن بوده است و از عایشه و زهری روایت شده که لشکریان رستم (فرخزاد سرفرماندهی سپاه ایران) در مقابله با سعد (بن ابی وقاص، سرفرماندهی سپاه مسلمانان) شصت هزار تن بوده اند و همه سلاحدار داشته اند. و نیز اگر سپاهیان بنی اسرائیل بچنین عددی میرسیدند قلمرو فرمانروایی آنان هم توسعه مییافت و دولت آنان بر مناطق وسیعتری حکومت میکرد، زیرا نواحی و ممالک دولتها به نسبت کمی یا فزونی لشکریان و شماره گروهی از آنان است که به انجام دادن خدمت سربازی مشغول میباشند، و ما در فصل ممالک (دولتها) از کتاب اول این موضوع را آشکار خواهیم کرد» (ص ۱۵).

\*پرسش: مسئله و موضوع اندیشه سیاسی ابن خلدون چه میباشند؟

\*پرسش: خاستگاه و جایگاه دانش در تاریخ و دانش و فن تاریخ سیاسی در اندیشه سیاسی ابن خلدون

چگونه است؟

### تاریخنگری سیاسی (ص ۵۱)

«در چنین شرایطی مورخ بصیر بتاریخ، بدانستن قواعد سیاست و طبایع موجودات و اختلاف ملتها و سرزمینها و اعصار گوناگون از لحاظ سیرتها و اخلاق و عادات و مذاهب و رسوم و دیگر کیفیات نیازمند است و هم لازمست در مسائل مزبور وقایع حاضر و موجود را از روی احاطه کامل بداند و آنها را با آنچه نهان و غایب است بسنجد و وجه تناسب میان آنها را از لحاظ توافق یا تضاد و خلاف دریابد، و موافق را با مخالف و متضاد تجزیه و تحلیل کند و بععل آنها پی برد و هم بدرک اصول و شالده های دولتها و ملتها و مبادی پدید آمدن آنها و موجبات حدوث و علل وجود هر یک همت گمارد و عادات و رسوم و اخبار زمامداران را بکمال فرا گیرد. و در این هنگام میتواند هر خبر منقول را بر قواعد و اصولی که بتجربه و مطالعه آموخته است عرضه کند، اگر آنها با آن اصول مزبور موافق یابد و بر مقتضای طبیعت آنها جاری باشد، صحیح خواهد بود و بی نیاز خواهد دانست» (ص ۵۱). گر نه آنها ناسره (ناخالص و مغشوش) خواهد شمرد و خود را از آن و متقدمان دانش تاریخ را بزرگ و با اهمیت تلقی نکرده اند مگر بععل یاد کرده. بحدیکه حتی طبری و بخاری و پیش از آن دو ابن اسحق و نظایر آنها از دانشمندان ملت اسلام آنها بخود نسبت داده و در شمار آمده اند. ولی از بسیاری، از این اسرار که در فن تاریخ هست غفلت ورزیده اند و حتی کار بجایی کشیده که منتسبان بفن تاریخ در زمره نادانان شمرده میشوند و عوام و آنان که در علوم راسخ نیستند، مطالعه و روایت از آن و خوض در آن و ریزه خواری از آن را بی اهمیت تلقی میکنند. گل با خار و مغز با پوست و راست با دروغ درهم آمیخته است، و سرانجام کارها بسوی خداست. دیگر از اغلاط پوشیده تاریخ از یاد بردن این اصل است که احوال ملتها و نسلها در نتیجه تبدل و تغیر اعصار و گذشت روزگار تغییر می پذیرد و این بمنزله بیماری مزمنی است که بسیار پنهان و ناپیداست زیرا جز با سپری شدن قرنهای دراز روی نمیدهد. و کمابیش بجز افرادی انگشت شمار از کسانی که بتحوالات طبیعت آشنایی دارند

این امر را درک نمی کنند. و علت اینست که کیفیت جهان و عادات و رسوم ملتها و شیوه ها و مذاهب آنان بر روشی یکسان و شیوه های پایدار دوام نمی یابد بلکه بر حسب گذشت روزگاران و قرنهای مختلف می پذیرد و از حالی بحالی انتقال مییابد و همچنانکه این کیفیت در اشخاص و اوقات و شهرهای بزرگ پدید میآید در سرزمینها و کشورها و قرون متمادی و دولتها نیز روی میدهد. آیین خداست که در میان بندگان گذشته است.

روزگاری در جهان ملتهایی بسر میبردند چون: ایرانیان دوران نخستین و سریانیان و نبطی ها(بابل) و تبابعه و بنی اسرائیل و قبطیان که در وضع دولتها و کشورها و سیاست و صنایع و لغات و اصطلاحات و دیگر خصوصیات مشترک با هم نژادان خویش هر یک کیفیاتی مخصوص بخود داشتند، چگونگی آبادانیهای ایشان در جهان نمودار است و آثار و یادگارهای ایشان گواه بر آن میباشد. آنگاه پس از ملتهای یاد کرده(از جمله اوانیان، ایلامیان و به تعبیری پیشینیان و پیشدادیان یا ایرانیان دور نخست در پگاه تاریخ و بلکه پیشل تاریخ)، ایرانیان دوره دوم و رومیان و عرب پدید آمدند و آن کیفیات و حالات گذشته تبدیل یافت و عادات آنان بوضع دیگری، مشابه و مجانس یا مخالف و مناقض آن عادات، دگرگونه شد. سپس اسلام ظهور کرد و دولت مضر را تشکیل داد و همه آن احوال را زیر و رو کرد و انقلابی دیگر پدید آورد و بمرحله ای رسید که هم اکنون بیشتر آداب و رسوم آن درین روزگار هم متداول است و خلف(پسین و جانشین) آنرا از سلف(پیشین) میگیرد. آنگاه دولت عرب و روزگار فرمانروایی آنان بکهنگی و اندراس(فرمایش) گرایید و گذشتگانی که عظمت و ارجمندی آنرا استوار ساختند و کشور ایشان را بنیان نهادند در گذشتند و زمام فرمانروایی بدست ملتهایی بجز تازیان افتاد، مانند: ترکان در مشرق و بربرها در مغرب و فرنگیان در شمال. و با رفتن آنان ملتهایی منقرض شدند و احوال و عاداتی دگرگونه شد چنانکه بکلی کیفیت و کار هر یک از یادها رفت. و سبب عمومی در تغییر و تبدیل احوال و عادات اینست که عادات هر نسلی تابع عادات پادشاه آنهاست، چنانکه در امثال و حکم آمده است: «مردم بر دین پادشاه خود باشند»(ص ۵۲).

و فرمانروایان و پادشاهان هر گاه بر دولتی استیلا یابند و زمام امور آنرا بدست گیرند ناچارند آداب و رسوم و عاداتی از روزگار پیش از فرمانروایی خویش را بپذیرند و بسیاری از آنها را اقتباس کنند و گذشته از این عادات نسل خویش را نیز از یاد نبرند، ازینرو در آداب و رسوم و عادات دولت آنان برخی از اختلافات با عادات نسل اول پدید میآید و باز وقتی پس از این دولت، دولت دیگری روی کار آید و عادات خود را با عادات آن دولت درآمیزد باز هم برخی از اختلافات روی میدهد که نسبت بدولت نخستین شدیدتر است، آنگاه بتدریج این اختلافات در دولتهای بعدی همچنان ادامه مییابد تا سرانجام رویهمرفته بتضاد و تباین منجر میشود. و بنابراین تا روزگاری که ملتها و نسلها بتوالی ایام و اعصار در کشورداری و سلطنت تغییر می یابند اختلافات عادات هم نیز همچنان پایدار خواهد بود و وقوع چنین کیفیاتی اجتناب ناپذیر بشمار خواهد



رفت. و قیاس و تقلید از طبیعت های معروف آدمیست و از غلط مصون نیست و با غفلت و فراموشی انسان را از قصدش خارج و از مرامش منحرف میسازد. و چه بسا که شنونده بسیاری از اخبار گذشتگان را میشوند ولی وقایعی را که در نتیجه دگرگون شدن احوال و انقلابات روزگار روی داده درک نمیکند و در نخستین وهله مسموعات خویش را بر همان وقایع و سرگذشتهایی که شناخته است متکی میسازد و آنها را با مشاهدات خویش میسنجد، در صورتی که میان چنین سنجشی در تاریخ و توجه به تبدلات و تحولات آن تفاوت بسیار است و بهمین سبب چنین کسی در پرتگاه غلط فرو میافتد. و از این قبیل اغلاط موضوعی است که مورخان درباره حجاج نقل میکنند و میگویند پدر وی از معلمان بوده است و با اینکه تعلیم درین روزگار از پیشه هایی بشمار میرود که بکسب روزی اختصاص دارد و از مقام بزرگی خداوندان عصیت دور است و (در فرهنگ جاهلی) معلم عنصری ناتوان، بینوا و بی اصل و نسب محسوب میشود<sup>۱۹</sup>، باز هم بسیاری از ناتوانان که در شمار پیشه وران و صنعتگران اند و از راه پیشه و صنعت کسب معاش میکنند (بتصور این خبر که پدر حجاج معلم بوده) درصدد رسیدن به مقاماتی بر می آیند که شایستگی آنها را ندارند ولی نایل شدن به آنها از ممکنات میسرند و آزمندی در دل ایشان وسوسه میکند و آنان را بر می انگیزاند و چه بسا که بیشتر اینگونه افراد رشته کار را از دست میدهند و در پرتگاه هلاک و نابودی سقوط میکنند چه آنها نمیدانند با اینکه حرفه و هنر را وسیله روزی خویش قرار داده اند دیگر رسیدن بپایگاه های بلند برای آنان نامقدور است. آنها نمیدانند که فن تعلیم در صدر اسلام و عصر دو دولت بنی امیه و بنی عباس چنین نبوده است و دانش بطور کلی در شمار صنعتها و حرفه ها بشمار نمیرفته بلکه علم بایستی از شارع نقل می شد، حرفه ای نبود و جنبه تبلیغی داشت و بر حسب وظیفه دینی تبلیغ دین بدیگران، می بایست اصول و مسائل آنها را به آنان که از اسلام بی خبرند تعلیم می دادند. از این رو خداوندان و صاحبنسیبان عصیت و آنان که بنیان گذار ملت اسلام بوده اند کتاب خدا و سنت پیامبر(ص) او را بنابر اصل تبلیغ خبری نه بطریق تعلیم حرفه ای ب مردم می آموخته اند زیرا قرآن کتاب ایشان بود که بر رسول آن قوم نازل شده و خود با این کتاب راهنمایی شده بودند و اسلام چنان دینی برای آنان محسوب میشده که در راه بجنگ و مقاتله پرداخته و از میان همه امت ها بدان اختصاص یافته و بسبب آن بمرتبه شرافت و بزرگی نائل آمده اند و از این رو در راه تبلیغ و فهماندن این دین بملت کوشش بسیار میکردند بدانسان که هیچگونه سرزنش نفسانی و بزرگ منشی آنها را از این هدف باز نمیداشت، و گواه این امر اینست که پیامبر(ص) اصحاب کبار

---

<sup>۱۹</sup> این نظریه متکی بر عادات اعراب جاهلیت است که در میان آنان تعلیم و تعلم وجود نداشت و معلم را عنصری زبون میدانستند. این در حالی بوده که در میان ایرانیان بتصدیق خود ابن خلدون که خواهد آمد آموزگاری بحدیث معروف «من علمنی حرفا فقد صیرنی عبدا» معلم مکانتی بلند داشته است.

خویش را به همراهی دسته های بزرگ می فرستاد تا حدود اسلام و شرایع دین را که وی آورده بود به مردم بیاموزند. پیامبر در این باره اصحاب دهگانه و دیگر یاران خود را که در مرحله پایین تر از آنان بودند برگزید که احکام او را تبلیغ کنند تا آنگاه که دین اسلام مستقر گردید و ریشه های آن در اکناف جهان پراکنده گردید ملت‌های دور هم آنرا از مبلغان عرب پذیرفتند و با گذشت زمان احوال و کیفیات آن متبدل شد و استنباط احکام شرعی از نصوص بسبب تعدد و تنوع وقایع فزونی یافت و ازینرو احتیاج بقانونی پیدا شد که این احکام و اصول را از خطا حفظ کند و علم ملکه ای (جریانسازی و نهادینه) شد نیاز به آموختن داشت و در این هنگام در شمار صنایع و حرفه ها درآمد، چنانکه در فصل علم و تعلیم آنرا یاد خواهیم کرد، و خداوندان عصبیت عهده دار امور سلطنت و دولت شدند و بکشورداری پرداختند و ناچار بجز آنان باید کسانی بکار یاد دادن دانش قیام میکردند و در نتیجه علم پیشه ای برای کسب روزی گردید. اولیای سلطنت و عهده داران امور کشور مقام شامخ خویش را برتر از آموختن علم دانستند و حرفه معلمی را کسر شأن و مقام خویش شمردند از این رو معلمی به ناتوانان اختصاص یافت و کسی که بدان حرفه منسوب باشد در نزد خداوندان عصبیت کوچک شمرده میشود. ولی یوسف پدر حجاج از سادات و اشراف ثقیف بود و مکانت آنان در عصبیت عرب و همسری با قریش در شرف معلوم است. و اینکه وی قرآن را بدیگران تعلیم میداده بر حسب رسوم این عهد نبوده است که آنرا وسیله معاش خویش قرار میدهند بلکه چنانکه یادآور شدیم وی بمقتضای اصولی که در صدر اسلام متداول بوده قرآن را بمردم تعلیم میداده است. و نیز از همین قبیل اغلاط پندار موهومی است که به خوانندگان کتب تاریخ دست میدهد هنگامی که حالات قضات را میخوانند و در می یابند که آنان گذشته از این منصب در جنگها و لشکرکشیها نیز سمت ریاست داشته اند آنگاه وسوسه های جاه طلبی آنان را به نیل چنین مراتبی بر می انگیزد بگمان اینکه پایگاه قضاوت در این روزگار نیز بر وفق شرایط و مناسبات روزگار گذشته است و میپندارند(ص ۵۵)...

«و در اینجا با یادآوری نکته سودمندی سخن خود را درین فصل پایان میدهم و آن این است که تاریخ عبارت از یاد کردن اخبار مخصوص به یک عصر یا یک جماعت میباشد(ص ۵۹). اما ذکر کردن کیفیات عمومی سرزمینها و نژادها و اعصار برای مورخ بمنزله اساسی است که بیشتر مقاصد خویش را بر آنها مبتنی میکند و تاریخ خود را بوسیله آنها واضح و روشن میسازد، و مورخانی که این مطالب را در تألیفات خود جداگانه و مستقل آورده اند، چنانکه مسعودی در کتاب مروج الذهب این شیوه را برگزیده است و در آن کتاب احوال ملت‌ها و سرزمینها را در روزگار خویش، یعنی سال سیصد و سی، خواه نواحی مغرب و خواه مشرق شرح داده و مذاهب و عادات آنان را یاد کرده و بوصف شهرها و کوه ها و دریاها و ممالک و دولت‌ها پرداخته و طوایف و ملت‌های عرب و عجم را یکایک آورده است. ازینرو آثار وی بمنزله هدفی برای مورخانست که از آن پیروی میکنند و منبعی است که در تحقیق بسیاری از اخبار بدان

اعتماد دارند. آنگاه پس از مسعودی، بکری پدید آمد و همان شیوه را تنها در المسالک و الممالک برگزید و از بیان دیگر عادات و احوال ملتها صرف نظر کرد، زیرا از روزگار مسعودی تا دوران بکری تحولات و تغییرات بسیاری در وضع ملتها و نسلها روی نداد. اما در این عصر که پایان قرن هشتم است، اوضاع مغرب که ما آنرا مشاهده دستخوش تبدلات عمیقی گردیده و بکلی دگرگون شده است».

\*پرسش: تاریخنگاری سیاسی و تاریخنگاری سیاسی در اندیشه سیاسی ابن خلدون چه می باشند؟

### \*کتاب نخست

طبیعت اجتماع بشری و پدیده هایی که در آن نمودار میشود، چون: بادیه نشینی و شهرنشینی و جهانگشایی و داد و ستد و معاش و هنرها و دانشها و مانند اینها و بیان موجبات و علل هر یک

(صص ۷۶-۶۴)

«باید دانست که حقیقت تاریخ خبر دادن از اجتماع انسانی، یعنی اجتماع جهان و کیفیاتی است که بر طبیعت این اجتماع عارض میشود، چون: توحش، و همزیستی، و عصیت ها و انواع جهانگشایی های بشر و چیرگی گروهی بر گروه دیگر، و آنچه از این عصیت ها و چیرگیها ایجاد میشود مانند: تشکیل سلطنت و دولت و مراتب و درجات آن و آنچه بشر در پرتو کوشش و کار خویش بدست می آورد چون پیشه ها و معاش دانشها و هنرها و دیگر عادات و احوالی که در نتیجه طبیعت این اجتماع روی میدهد. و راه یافتن دروغ بخیر(بخیر) از امور طبیعی آنست و آنرا موجبات و مقتضیاتی است، از آنجمله: پیروی از آراء و معتقدات و مذاهب میباشد، چه اگر روح آدمی در پذیرفتن خبر بر حالت اعتدال باشد از لحاظ درستی یا نادرستی و دقت نظر حق آنرا ادا میکند تا صدق آن از کذب آشکار شود. لیکن اگر خاطر او به پیروی از یک عقیده یا مذهبی شیفته باشد بیدرنگ و در نخستین وهله هر خبری را که موافق آن عقیده بیابد می پذیرد. و این تمایل و هوی خواهی بمنزله پرده ایست که روی دیده بصیرت وی را می پوشد و او را از انتقاد و منقح کردن خبر باز میدارد و در نتیجه در ورطه پذیرفتن و نقل کردن دروغ فرو میافتد»(ص ۶۵).

...

«و هدف ما در تألیف کتاب اول این تاریخ همین است، و گویا این شیوه خود دانش مستقلی باشد زیرا دارای موضوعی است که همان عمران بشری و اجتماع انسانیت، و هم دارای مسائلی است که عبارت از بیان کیفیات و عوارضی است که یکی پس از دیگری بذات و ماهیت عمران می پیوندد و این امر، یعنی داشتن موضوع و مسائل خاص، از خصوصیات هر دانشی است، و معنی علم همین است خواه وضعی باشد و خواه عقلی.

و باید دانست که سخن راندن درین هدف، نوظهور و شگفت انگیز و پرسود است و آگاهی بر آن در نتیجه تحقیق و ژرف بینی من است و نمیتوان آنرا از مسائل دانش خطابه بشمار آورد زیرا موضوع خطابه گفتارهای اقناع کننده سودمند است که برای دل بسته کردن توده مردم بیک عقیده یا برگرداندن ایشان از آن

بکار می‌رود. و در شمار مسائل سیاست مدنی هم نیست، چه سیاست مدنی، دانش تدبیر و چاره جویی خانه یا شهر است بمقتضای آنچه اخلاق و حکمت ایجاب میکند تا توده مردم را بروشی که متضمن حفظ نوع و بقای او باشد وادار کنند زیرا موضوع این علم با موضوعات این دو فن- که چه بسا بدان همانند باشند- مخالف است. و بنابراین موضوع این هدف دانشی نوبنیاد است.

و سوگند یاد میکنم که من آگاه نشده‌ام هیچکس (از عالمان) در مقاصد این هدف سخن براند. نمیدانم از آن غفلت ورزیده‌اند- در صورتی که چنین گمانی نمی‌توان به ایشان برد- یا شاید در این باره مطالبی نوشته و آنرا بکمال هم رسانده‌اند لیکن بما نرسیده است. چه دانشها فراوانست و حکیمانی که در میان ملت‌های گوناگون نوع بشر پدید آمده‌اند بی‌شمارند و اندازه دانش‌هایی که در دسترس ما قرار نگرفته بیش از مقداری است که بما رسیده است. کو آن همه دانش ایرانیان که عمر هنگام گشودن ایران بنا بود کردن آنها فرمان داد؟

و کجاست دانشهای کلدانیان و سریانیان و مردم بابل که نتایج و آثار آنها آشکار است (ولی از خود دانش‌ها اثری نیست)؟ و دانشهای قبطیان و مردمی که پیش از آنان بوده‌اند چه شده است؟

از گذشتگان آنچه بما رسیده تنها دانش‌های یک ملت بخصوص است که یونانیان باشند، زیرا مأمون شیفته آن بود که آنها را از زبان آنان ترجمه کند و بسبب وجود گروهی بسیار از مترجمان و بذل اموال درین راه توانایی آنها داشت که این امر را انجام دهد، ولی ما بر هیچ قسمتی از دانشهای ملت‌های دیگر آگاهی نیافته‌ایم و در صورتی که شایسته باشد درباره عوارض ذاتی هر حقیقت قابل تعقل طبیعی تحقیق شود لازم است که به اعتبار هر مفهوم و حقیقتی هم دانشی باشد که بدان اختصاص یابد، ولی شاید حکیمان در این باره توجه به نتایج کرده‌اند و چنانکه دیدیم نتیجه این علم تنها درباره اخبار است و هر چند مسائل آن بذاته بخصوص خود شریف است، ولی نتیجه اش که تصحیح اخبار است ضعیف می‌باشد و بهمین سبب آنرا فرو گذاشته‌اند. و خدا داناتر است و «داده نشدید از دانش مگر اندکی» («ما اوتیتم من العلم الا قليلا»؛ ۱۷؛ ۸۷) و از این فنی که اندیشیدن و تأمل در آن بر ما آشکار شده است، مسائلی می‌یابیم که دانشمندان علوم مختلف بطور فرعی یا عرضی آنها را در ضمن براهین دانشهای خویش مورد بحث قرار داده‌اند و آنها از نظر موضوع و مقصد از جنس مسائل این فن می‌باشند مانند آنچه حکیمان و عالمان در اثبات نبوت یاد میکنند و میگویند: بشر در عالم وجود با هم تعاون دارند و در این باره بحاکم و رادع نیازمندند، و مانند آنچه عالمان اصول فقه در اثبات لغات می‌آورند و میگویند: مردم بحکم طبیعت تعاون و اجتماع بتعبیر مقاصد خویش با یکدیگر نیازمندند و بیان عبارات سهلترین راه است، و مانند گفتار فقیهان در تعلیل مقاصد احکام شرعی که گویند زنا سبب آمیختگی نسب‌ها و تباه کننده نوع است و قتل نیز مایه تباه کردن نوع می‌باشد و ستمگری منجر بویرانی اجتماع و منتهی بتباهی نوع میشود و دیگر مقاصد شرعی

در خصوص احکام که همه آنها مبنی بر محافظت اجتماع است. بنابراین در علوم مزبور بکیفیات و احوال اجتماع توجه داشته اند چنانکه از مثالهایی که درباره مسائل مزبور آوردیم این نکته آشکار میشود.

همچنین اندکی از مسائل این فن (علم اجتماع) را در کلمات متفرق حکیمان خلق می یابیم ولی آنها بطور کامل بموضوع توجه نکرده اند، از آن جمله در گفتار موبدان به بهرام بن بهرام در حکایت بوم (جغد) که مسعودی آنرا نقل کرده است چنین می یابیم: «ای پادشاه! نیرومندی و ارجمندی کشور کمال نپذیرد جز بدین و کمر بستن بفرمانبری از خدا و کار کردن به امر و نهی او و دین قوام نگیرد جز به پادشاه و پادشاه ارجمندی نیابد جز بمردان (سپاهیان) و مردان قوام نگیرند جز به ثروت و به ثروت نتوان راه یافت جز به آبادانی و به آبادانی نتوان راه یافت جز به داد و داد ترازویی است میان مردم که پروردگار آنرا نصب کرده و عهده داری برای آن گماشته است که پادشاه است». و از سخنان انوشیروان نیز بعین در همین معنی بدینسان آمده است که: «کشور بسپاه و سپاه بدارایی و دارایی بخراج و خراج به آبادانی و آبادانی بداد استوار گردد و داد وابسته بدرست کرداری کارگزاران و درست کرداری کارگزاران براست کرداری وزیران است و برتر از همه، پژوهش پادشاه از چگونگی زندگی مردم بتن خویش و توانایی وی بر رهبری کردن است تا او فرمانروای مردم گردد نه آنان بر او چیره شوند».

و در کتاب منسوب به ارسطو درباره سیاست که در میان مردم متداول است قسمت شایسته ای درباره اجتماع است ولی کامل نیست و از لحاظ براهین، حق مطلب ادا نشده و آمیخته بمطالب دیگر است. و او درین کتاب بکلماتی که آنها را از موبدان و انوشیروان نقل کردیم اشاره کرده و آنها را در دایره ای بهم پیوسته تنظیم کرده است که شامل مهمترین اندرزهاست بدینسان:

جهان بوستانی است که دیوار آن دولت است و دولت قدرتی است که بدان دستور یا سنت زنده میشود و دستور سیاستی است که سلطنت آنرا اجرا میکند و سلطنت آیینی است که سپاه آنرا یاری میدهد و سپاه یارانی باشند که ثروت آنها را تضمین میکند و ثروت روزی است که رعیت آنها فراهم میآورد و رعیت بندگانی باشند که داد آنها را نگهدارند و داد باید در میان همه مردم اجرا شود و قوام جهان بدانست و جهان بوستانی است ... دایره آغاز می شود و اینها هشت دستور حکمت آموز و سیاسی است که یکی دیگری پیوسته است و پایان آنها به آغازشان باز میگردد و در یک دایره بهم می پیوندند که کرانه آن معین نیست. ارسطو از آگاهی یافتن بر اندرزها افتخار میکند و فواید آنها را بزرگ میشمارد.

و اگر خواننده سخنان ما را در فصل دولتها و پادشاهی بدقت بخواند و به شایستگی و از روی فهم و تأمل بیندیشد، در اثنای آن بتفسیر این دستورها دست خواهد یافت و بطور کامل و آشکار با بیانی جامعتر و بی آنکه د دلایلی روشنتر تفصیل این اجمال را خواهد دید، و خدا ما را بر آنها آگاه کرده است بی آنکه از دستورهای ارسطو یا سخنان موبدان (ایرانی) استفاده کرده باشیم. همچنین در سخنان ابن مقفع و مطالبی

که در ضمن رساله های خویش می‌آورد بسیاری از نکات و مسائل سیاسی کتاب ما را میتوان یافت ولی نه آنچنانکه ما آنها با برهان و دلیل یاد کرده ایم بلکه او سخنان خویش را بشیوه خطابه متحلی ساخته و اسلوب نامه نگاری و بلاغت سخن را بکار برده است.

و هم قاضی ابوبکر طرطوشی در کتاب سراج الملوک در پیرامون این هدف دور میزند و کتاب خود را به ابوابی تقسیم کرده است که نزدیک به ابواب و مسائل این کتاب ماست ولی او در کتاب خود بحقیقت مطلب دست نیافته و روش درستی برنگزیده است، مسائل را بطور کافی نیاورده و دلایل را روشن نکرده است. بابی برای مسائل باز می کند اما در مسائل داخل نمی شود. سپس احادیث و اخبار بسیار می آورد و کلمات قصار و گوناگون حکیمان ایران مانند بزرگمهر و موبدان و گفته های حکیمان هند و روایات منقول از دانیال(نبی مدفون در شوش خوزستان) و هرمس و دیگر بزرگان اخلاق را نقل میکند و لیکن نقاب از چهره حقایق نمی گشاید و با براهین طبیعی پرده از روی وقایع بر نمیگیرد، بلکه مطالب آن نقل و تلفیقی موعظه وار و پند آمیز است و گویی او در گرد هدف گام نهاده ولی بدان وارد نشده و به منظور خود نرسیده و مسائل این فن را بطور کافی و جامع شرح نداده است. و خدای مرا بدرک این هدف، الهامی بکمال بخشیده و بر دانشی آگاه کرده است که بتوانم آنچه را در ماهیت این فن هست بیازمایم و اخبار یقین را بدست آورم. بنابراین اگر مسائل آنرا بکمال بیاورم و امثال و نظایر آنرا از دیگر فنون بازشناسم توفیق و هدایتی از جانب خدای خواهد بود. و اگر در شمردن مسائل آن نکته ای فوت شود و آنرا بمسائل دیگر اشتباه کنم، بر خواننده محقق است که در اصلاح آن بکوشد ولی فضل تقدم بمن اختصاص دارد چه من راه و روش تحقیق را گشوده و آنرا برای دیگران روشن و آشکار ساخته ام و خدای هر که را بخواهد بنور خود راه مینماید. و ما هم اکنون در این کتاب آنچه را در اجتماع بشر روی میدهد مانند عادات و رسوم اجتماع در کشور و پیشه ها و دانش ها و هنرها، با روشهای برهانی آشکار میکنیم، چنانکه شیوه تحقیق در معارف خصوصی و عمومی روشن شود و بوسیله آن وهم ها و پندارها برطرف گردد و شکها و دودلیها زدوده شود و بدینسان گفتار خود را آغاز میکنیم:

انسان از دیگر جانوران بخواصی متمایز است که بدانها اختصاص یافته است مانند دانشها و هنرهایی که نتیجه اندیشه اوست و بدان از جانوران دیگر بازشناخته میشود و با اتصاف بدان بر دیگر آفریدگان برتری می یابد، و همچون نیازمندی به فرمانروایی حاکم و رادع و پادشاهی قاهر چه و بزرگی بی داشتن چنین نیرویی ممکن نیست در میان همه جانوران دیگر موجودیت یابد و آنچه درباره زنبور انگبین و ملخ گفته میشود این تمایز انسانی را نقض نمیکند زیرا هر چند این جانوران در این خصوص مشابه انسان اند ولی کارهای آنان بروشی الهامی(غریزی طبیعی) است نه از راه اندیشه و تفکر(تدبیری و ارادی). و دیگر از تمایزات انسان نسبت بجانوران کوشش و کار در راه معاش و تلاش در بدست آوردن راهها و

وسایل آنست از آن رو که خداوند انسان را چنان آفریده که در زندگی و بقای خود نیاز بغذا دارد و هم خدا او را به خواستن و جستن آن رهبری فرموده است. چنانکه خدای تعالی فرماید: «هر چه را آفرید خلقتش را بوی بخشید و آنگاه او را راهنمائی کرد» («اعطی کل شیئ خلقه ثم هدی»؛ طه؛ ۵۲). دیگر از تمایزات انسان عمران یا اجتماع است یعنی با هم سکونت گزیدن و فرود آمدن در شهر یا جایگاه اجتماع چادرنشینان و دهکده ها برای انس گرفتن به جماعات و گروه ها و بر آوردن نیازمندیهای یکدیگر چه در طبایع (فطرت) انسان حس تعاون و همکاری برای کسب معاش سرشته شده است، چنانکه این موضوع را بیان خواهیم کرد.

عمران (اجتماع) گاهی بصورت بادیه نشینی است بدانسان که در پیرامون آبادیها و کوهستانها یا بدر یابانها و دشتهای دور از آبادانی و در در سکونتگاه های کنار ریگزارها بسر میبرند. و گاه بشکل شهرنشینی است که در شهرهای بزرگ و کوچک و دهکده ها خانه ها سکونت میگزینند و خویش را بوسیله دیوارها و حصارهای آنها از هر گزندی مصون میدارند و برای اجتماع در هر یک از این کیفیات اجتماعی پیش آمدها و تحولات ذاتی روی میدهد. بنابراین ناگزیر درین کتاب سخن را به شش فصل تقسیم میکنیم:

نخست: در عمران (اجتماع) بشری بطور کلی و انواع گوناگون اجتماعات و سرزمینهای آبادان و مسکونی که این اجتماعات در آنها تشکیل یافته است.

دوم: در عمران (اجتماع) بادیه نشینی و بیان قبیله ها و اقوام وحشی.

سوم: در دولتها و خلافت و پادشاهی و ذکر مناصب و پایگاههای دولتی.

چهارم: در عمران (اجتماع) شهرنشینی و شهرهای بزرگ و کوچک.

پنجم: در هنرها و معاش و کسب و پیشه و راههای آن.

ششم: در دانشها و کیفیت اکتساب و فراگرفتن آنها.

و اجتماع بادیه نشینی را از این رو مقدم داشتم که این طرز زندگی بر کلیه انواع دیگر آن مقدم است، چنانکه در آینده آنها آشکار خواهم کرد و همچنین تشکیل سلطنت و دولت را بر پدید آمدن شهرهای کوچک و بزرگ مقدم داشتم. و اما مقدم داشتن معاش بدان سبب است که این امر از ضروریات طبیعی است ولی آموختن دانش جنبه کمال و تفنن دارد و پیداست که طبیعی مقدم بر امر تفننی است و هنرها را با کسب و پیشه یاد کردم ازینرو که در بعضی از جهات و از لحاظ اجتماع در شمار آنهاست (چنانکه در آینده بیان خواهد شد) و خدای انسان را براستی کامیاب میکند و او را در این راه یاری میدهد» (ص ۷۶).

\*پرسش: طبیعت اجتماع بشری و پدیده هایی که در آن نمودار میشود در اندیشه سیاسی ابن خلدون چه می باشند؟

\*پرسش: هدف تألیف کتاب مقدمه تاریخ عبر در اندیشه سیاسی ابن خلدون چه است؟

\*پرسش: دانش عمران بشری و اجتماع انسانی در تحلیل اندیشه سیاسی تاریخ عبر ابن خلدون چگونه

می باشد؟

\*پرسش: رابطه و نسبت سیاست مدنی و دانش عمران بشری و اجتماع انسانی در تحلیل اندیشه سیاسی ابن خلدون چگونه است؟

\*پرسش: اهم منابع سیاست مدنی و علم اجتماعی ابن خلدون در تحلیل اندیشه سیاسی ابن خلدون چه میباشند؟

## باب نخستین از کتاب نخست است

### اجتماع بشری (صص ۸۰-۷۷)

**مقدمه نخست:** نوع انسان ضروریست و حکیمان این معنی را بدینسان تعبیر کنند که: انسان دارای سرشت مدنی است، یعنی ناگزیر است اجتماعی تشکیل دهد که در اصطلاح ایشان آنرا مدنیت (شهرنشینی) گویند و معنی عمران همین است. و بیان آن چنانست که خدای، سبحانه، انسان را بیافرید و او را بصورتی ترکیب کرد که زندگانی و بقایش بی تغذیه میسر نیست و او را بجستن غذا به فطرت رهبری کرد و در ساختمان بدنی او توانایی بدست آوردن غذا را تعبیه فرمود. ولی آن چنان قدرتی که یک فرد بشر بتنهایی نتواند نیازمندی خویش را از غذا فراهم آورد و تمام موادی را که برای بقای حیات او لازم است کسب کند، چنانکه اگر در مثل فرض کنیم مقدار گندمی را که برای تغذیه یک روز او ضرور است بخواهد کسب کند ممکن نخواهد بود مگر اینکه در این راه اعمالی از قبیل: آرد کردن و خمیر کردن و پختن اتخاذ کند و هر یک ازین اعمال سه گانه خود محتاج به کاسه و دیگ و ابزار گوناگونست که تکمیل آنها جز بیاری چندین صنعتگر چون آهنگر و نجار و کوزه گر ممکن نیست، فرض کنیم او دانه گندم را بصورت نان در آید بخورد در این صورت باز هم برای بدست آوردن آن نیاز بکارهای بیشتری دارد مانند: کاشتن و درویدن و خرمن کوبی، و در هر یک از این اعمال احتیاج به ابزارهای گوناگون و صنایع بسیاری دارد که بدرجات از قسمت نخستین افزونست و محال است توانایی یک فرد برای انجام دادن همه یا بعضی از این کارها بس باشد. بنابراین ناچار باید نیروهای بسیاری از هموعانش با هم گرد آید تا روزی او و آنان فراهم گردد آن وقت در سایه تعاون و همکاری مقداری که حاجت آن گروه و بلکه چندین برابر آنها را رفع کند بدست می آید. همچنین هر یک از افراد بشر برای دفاع از خویش بیاری هموعان خود نیازمند است. زیرا خدا، سبحانه، چون طبایع را در کلیه حیوانات ترکیب فرمود و زورمندی را میان آنان تقسیم کرد بسیار از جانوران بی زبان را در توانایی کاملتر از انسان بیافرید و آنان را از میزان قدرت بیشتری بهره مند ساخت چنانکه در مثل زورمندی اسب بدرجات از توانایی انسان بیشتر است و هم قدرت خر و گاو، و قدرت شیر و فیل چندین برابر نیرومندی انسان است، و چون تجاوز نیز در جانوران طبیعی است هر یک را بعضو خاصی برای دفاع از خود اختصاص داد تا هنگام تجاوز جانور دیگر با آن عضو از خود بدفاع



برخیزد. و دست و اندیشه انسان را بجای همه این اعضا وسیله دفاع او قرار داد زیرا دست در خدمت اندیشه، آماده صنعتگری است و صنعت برای آدمی ابزاری تولید میکند که جانشین اعضای دفاع دیگر جانوراست مانند نیزه که بجای شاخ جانوران شاخدار است و شمشیر که بجای چنگالهای درندگان بکار میرود و سپر که جانشین پوست بدن سخت و خشن است و جز اینها که جالینوس در کتاب منافع اعضا یاد کرده است. بنابراین قدرت یک فرد آدمی در برابر قدرت یکی از جانوران بی زبان بویژه درندگان مقاومت نمیکند و بتنهایی در برابر اینگونه جانوران بکلی از دفاع خود عاجز است و هم توانایی یک فرد برای بکار بردن ابزارهای دفاع کافی نیست، [زیرا ابزارهای مزبور فراوانست و صنایع و وسایل بسیاری برای آماده ساختن آنها بکار می آید] از اینرو درین باره نیز ناگزیر است با هموعان خویش همکاری کند و تا هنگامی که این همکاری و تعاون پدید نیاید نخواهد توانست برای خود روزی و غذا تهیه کند و زندگانی او امکان پذیر نخواهد بود، زیرا خدای تعالی ترکیب او را چنان آفریده است که برای ادامه زندگی خود بغذا نیازمند است و نیز بسبب فقدان سلاح نمیتواند از خود دفاع کند و شکار جانوران میشود و سرعت حیات او در معرض نیستی قرار میگیرد و نوع بشر منقرض میگردد. ولی اگر تعاون و همکاری داشته باشد، غذا و سلاح دفاعی او بدست میآید و حکمت خدا در بقا و حفظ نوع او بکمال میرسد. بنابراین اجتماع برای نوع انسان اجتناب ناپذیر و ضروریست وگرنه هستی آدمی و اراده خدا از آبادانی جهان بوسیله انسان و جانشین کردن وی کمال نمیپذیرد. و این است معنی اجتماعی (عمرانی) که ما آنرا موضوع این دانش قرار داده ایم و سخنانی را که در این باره یاد کردیم خود نوعی اثبات برای موضوع فنی است که آنرا مستقل ساختیم هر چند بر صاحب فن اثبات موضوع واجب نیست چه در صناعت منطبق مقرر است که موجد یک دانش ملزم نیست موضوع آنرا ثابت کند ولی این امر در نزد آنان منع هم نشده است، پس اثبات آن امری استحسانی است و خدا بنیکی خویش کامیاب کننده است. سپس چنانکه بیان کردیم هرگاه این اجتماع برای بشر حاصل آید و آبادانی جهان بوسیله آن انجام پذیرد ناگزیر باید حاکمی در میان آنان باشد که از تجاوز دسته ای بدسته دیگر دفاع کند، زیرا تجاوز و ستم در طبایع حیوانی بشر مخمر است و سلاحی که بشر بوسیله آن از تجاوز جانوران بی زبان از خود دفاع میکند برای دفاع از تجاوز خود افراد بشر بیکدیگر کافی نیست زیرا این ابزار در دسترس همه یافت میشود، پس ناچار باید وسیله دیگری بیابند که از تهاجم و تجاوز آنان بیکدیگر پیشگیری کند و ممکن نیست آن وسیله بجز خود آدمیان باشد، زیرا کلیه جانوران دیگر مشاعر و الهامات انسان را در نمییابند بنابراین آن حاکم یک فرد از خود آنان خواهد بود که بر آنان غلبه و تسلط و زورمندی داشته باشد تا هیچکس بدیگری نتواند تجاوز کند و معنی پادشاه همین است. و با این شرح آشکار شد که انسان دارای خاصیتی طبیعی و اجتناب ناپذیر است و این خاصیت در بعضی از جانوران بی زبان هم، چنانکه حکیمان یاد کرده اند، یافت میشود مانند زنبور انگبین و ملخ که در نتیجه تتبع و استقراء معلوم شده است که در میان آنها نیز فرمانروایی و فرمانبری و پیروی از رئیسی از میان خود آنها

وجود دارد و آن رئیس را در خلقت و ساختمان بدنی بر دیگر همجنسانش برتری و تمایز است ولی این خاصیت در غیر انسان برحسب فطرت و رهبری خدایی است نه بمقتضای اندیشه و سیاست. او به هر چیزی خلقتش را ببخشید سپس او را رهبری کرد («اعطی کل شیء خلقه ثم هدی»: ص؛ ۲۰ و طه؛ ۵۲).

فیلسوفان هنگامی که میخواهند نبوت را اثبات کنند به استدلال منطقی میپردازند و آن را خاصیت طبیعی برای انسان می‌شمرند و این برهان را تا غایت آن بدینسان اثبات میکنند که ناچار بشر باید در زیر فرمان حاکمی باشد سپس میگویند و آن حاکم باید دارای شریعتی از جانب خدا باشد و یکی از افراد بشر آن را آورده باشد و آن فرد باید بسبب ودایعی که خدا از خواص هدایت خویش بوی می سپارد از دیگران متمایز باشد تا مردم بوی تسلیم شوند و شریعت او را بپذیرند و فرمانروایی او در میان ایشان و بر آنان بی انکار و بی نکوهش و تقبیح کمال پذیرد. ولی این قضیه را چنانکه می بینید حکما نمیتوانند با برهان ثابت کنند زیرا موجودیت و زندگانی بشر بی آمدن پیامبرانی هم ممکن است تحقق یابد و این امر بوسیله مقرراتی است که حاکم بین خویش یا بنیروی عصیته که بقدرت آن بشر را مقهور میسازد بر مردم فرض میکند و آنان را به پیروی از طریقه خود وا میدارد. و اهل کتاب و پیروان پیامبران نسبت بمجوس که کتاب آسمانی ندارند اندک میباشند، چه اینان اکثریت مردم جهان اند و با همه اینها گذشته از حیات و بقا دارای دولتها و آثار و یادگارها بوده اند و تا این روزگار نیز همچنان بر همان وضع بسر میبرند و در اقلیمهای غیر معتدل شمالی و جنوبی سکونت دارند و زندگانی آنان بی گمان بر خلاف زندگی مردمانی است که بصورت هرج و مرج و بی حاکم بسر میبرند، چه اگر چنین می بود امکان نداشت بحیات خود ادامه دهند. و بدینسان عدم صحت نظریه حکما در وجوب نبوتها آشکار میگردد و معلوم میشود که این مسئله به امور منطقی و عقلی مربوط نیست بلکه از راه شرع باید بثبوت رسد، چنانکه روش گذشتگان ملت اسلام نیز چنین بوده است و خدای کامیابی دهنده و رهبری کننده است» (ص ۸۰).

\*پرسش: طبیعت اجتماعی بشری در تحلیل متن مقدمه ابن خلدون چه میباشد؟

\*پرسش: زندگی بدوی و زندگانی مدنی در اندیشه سیاسی ابن خلدون چگونه است؟

\*پرسش: ضرورت و ضروریات اجتماع مدنی در اندیشه سیاسی ابن خلدون چگونه

میباشد؟

### باب سوم-فصل هفدهم

«مرحله های دولت و اینکه چگونه احوال آن و اخلاق خداوندان دولت دربرحسب اختلاف مرحله های

مزبور تغییر می پذیرد» (صص ۳۳۶-۳۳۳)

«باید دانست که دولت به اطوار و مرحله های مختلف و حالات نو بنو انتقال می یابد و زمامداران آن در هر یک از مرحله ها خویهایی اکتساب می کنند که متناسب با آداب و رسوم همان مرحله است که در مرحله

دیگر همانند آن نیست. زیرا خوی بطبیعت تابع مزاج عادت و کیفیتی است که در آن بسر می برند و حالات و مراحل دولت بر حسب معمول از پنج مرحله بیرون نیست: مرحله نخستین دوران پیروزی به هدف و طلب و چیرگی بر مدافع و مخالف و استیلا یافتن بر کشور و گرفتن آن از دست دولت پیشین است. در این مرحله خدایگان دولت در بدست آوردن مجد و سروری و خراج ستانی و دفاع از سرزمین و نگهداری و حمایت از آن پیشوا و مقتدای قوم خویش می باشد و به هیچ رو در برابر ایشان یکه تاز و (فرمانروای مطلق) نیست زیرا این امر بر مقتضای عصبیتی است که بوسیله آن پیروزی و غلبه روی داده و عصبیت مزبور در این مرحله هنوز در میان آنان پایدار و مستقر است.

مرحله دوم: دوران خودکامگی (حکومت مطلق) و تسلط یافتن بر قبیله خویش و مهارکردن آنان از دست درازی به مشارکت و مساهمت در امر کشورداری است. و خدایگان دولت در این مرحله به برگزیدن رجال و گرفتن موالی و دست پروردگان همت می گمارد و بر عده این گروه می افزاید تا میدان را بر اهل عصبیت و عشیره خویش، آنان که در نسب وی هم سهم و در بهره برداری از ملک، شریک و انباز وی می باشند تنگ کند از این رو آنان را از عهده داری امور میراند و از دخول در آستانه این امر منع می کند و سر جای خود می نشاند تا زمام فرمانروایی به استقلال در کف او قرار گیرد و حاکمیت در خاندان او پایدار شود و خودکامگی (فرمانروایی مطلق) بوی منحصر گردد از این رو بنیان گذار این مرحله دولت بعلت مدافعه و زد و خورد با حریفان خویش همان رنجها و مشقتها را که پایه گذاران مرحله نخستین در بدست آوردن کشور میبردند تحمل می کند، بلکه کار او دشوارتر و پر رنج تر است زیرا پایه گذاران نخستین با بیگانگان به کشمکش و زد و خورد میپرداختند و یاران و پشتیبانان ایشان در این پیکار کلیه افراد عصبیت ایشان بود ولی خدایگان دولت در این مرحله با نزدیکان خویش بستیزه جویی بر می خیزد و آنرا می راند و هیچکس او را در این نبرد یاری نمی دهد جز گروه اندکی از دوران (یا بیگانگان) از این رو بکار دشواری دست می یازد.

مرحله سوم دوران آسودگی و آرامش خدایگان دولت برای برخورداری و بدست آوردن نتایج و ثمرات پادشاهی است. نتایجی که طبایع بشر بدانها دل بسته و آرزومند است مانند کسب ثروت و بیادگار گذاشتن آثار جاوید و نام آوری و شهرت طلبی. از این رو تمام هم خود را مصروف امور خراج ستانی و موازنه دخل و هزینه ها (و مستمریها) و میانه روی در آنها میکند و به برآوردن بناهای زیبا و کاخها و دژهای عظیم و شهرها و آبادانیهای پهناور و معابد بلند همت میگمارد و به هیئتهای نمایندگی از اشراف ملتها و بزرگان و سرآمدان قبایل بار میدهد و به پراکندن احسان در میان اهل خویش می پردازد. گذشته از اینکه به رفاه حال حاشیه نشینان و دستپروردگان خویش از لحاظ مال و جاه در می نگرد و به سان دادن سپاهیان خویش و پرداختن حقوق و ارزاق ایشان در هر ماه از روی انصاف عنایت می کند چنانکه آثار آن در وضع لباس و سلاح و نشانها و دیگر تزیینات و رسوم لشکریان در روز آرایش و سان نمودارمی گردد. آنوقت

دولتهای دوست وی بدان مباحثات میکنند و دولتهای جنگجو و دشمن بیمناک و هراسان میشوند. و این مرحله آخرین مراحل استبداد و خودکامگی خداوندان دولت است. زیرا خدایگان دولتها در همه این مراحل مستقل برای خویش هستند و ارجمندی خویش را آشکار می سازند و راهها را برای آیندگان خویش هموار می کنند.

مرحله چهارم دوران خرسندی و مسالمت جویی است و رئیس دولت در این مرحله به آنچه گذشتگان وی پایه گذاری کرده اند قانع میشود و با پادشاهان همانند خویش راه مسالمت جویی پیش میگیرد و در آداب و رسوم و شیوه سلطنت بتقلید از پیشینیان خویش میپردازد و کلیه اعمال ایشان را گام بگام دنبال میکند و پیروی از آنان را به بهترین طرق وجهه همت خود قرار میدهد و عقیده مند میشود که اگر از تقلید آنان گامی فراتر نهد مایه تباهی کار او میشود و بفرمانروایی او خلل راه می یابد چه آنان را در بنیان گذاری کاخ سروری و بزرگی بیناتر میدانند.

مرحله پنجم دوران اسراف و تبذیر است و رئیس دولت در این مرحله آنچه را که پیشینیان او گرد آورده اند در راه شهوترانیهها و لذایذ نفسانی و بذل و بخشش بر خواص و ندیمان خویش در محفلهها و مجالس عیش تلف میکند و یاران و همراهان بد و نابکاری بر میگزیند که ظاهری چون «گور کافر» و باطنی آکنده از خبث و تباهی دارند<sup>۲۰</sup> و کارهای بزرگ و مهمی را که از عهده انجام دادن آنها بر نمی آیند به ایشان میسپارد کسانی که به آنچه انجام می دهند و فرو می گذارند آشنایی ندارند (یا از نتایج امر و نهی و حلو عقد امور آگاه نیستند) در حالیکه نسبت به بزرگان و عناصر شایسته قوم خویش و هواخواهان خدمتگزار پیشینیان بدی روا می دارد چنانکه کینه او را در دل میگیرند و یاری و همراهی خود را به وی دریغ میدارند و هم بسبب خرج کردن مستمریهای سپاهیان در راه شهوترانیههای خویش وضع سپاه و لشکر او رو بتباهی می رود، چه بتن خویش بکار ایشان عنایت نمیکند و خویش را از آنان پنهان میدارد و به پرسش احوال و سر و سامان دادن کارهای ایشان نمیپردازد و در نتیجه اساسی را که پیشینیان وی بنیان نهاده بودند واژگون میسازد و کلیه پایه گذاریها و کاخهای عظمت ایشان را ویران و منهدم میکند. در این مرحله طبیعت فرسودگی و پیری بدولت راه مییابد و بیماری مزمنی که کمتر میتواند خود را از آن برهاند و با آن وضع درمان ناپذیر بر آن استیلا می یابد تا آنکه سرانجام منقرض میگردد چنانکه در ضمن کیفیاتی که یاد خواهیم کرد علل آنرا یادآور خواهیم شد، و خدا بهترین وارثان است» (ص ۳۳۶).

\* پرسش: مراحل سیر تکوینی دولت در اندیشه سیاسی ابن خلدون چند مورد و چه میباشند؟

\* پرسش: تعاقب (جابجایی) دولت ها در دولت در اندیشه سیاسی ابن خلدون چگونه است؟

\* پرسش: جایگزینی در دولتها در اندیشه سیاسی ابن خلدون چگونه یباشند؟

\* پرسش: مرحله (پدیداری و پیروزی تا تأسیس و) شکل گیری دولت اندیشه سیاسیابن خلدون چگونه

---

<sup>۲۰</sup> بنا به تعبیر مولوی در مثنوی معنوی: ظاهرش چون گور کافر پر حلال باطنش قهر خدا عز و جل

است؟

- \*پرسش: مرحله شکوفایی دولت در اندیشه سیاسی ابن خلدون چگونه میباشند؟
- \*پرسش: مرحله پسا شکوفایی دولت در اندیشه سیاسی ابن خلدون چگونه است؟
- \*پرسش: مرحله شکست و فروپاشی دولت در اندیشه سیاسی ابن خلدون چگونه میباشند؟

## فصل بیست و سوم

### حقیقت سلطنت و انواع آن (صص ۶۰-۳۵۹)

ضرورت یا چرایی، چیستی و چگونگی حاکمیت، حکومت، نظام سیاسی و دولت (هیئت حاکمیت راهبردی) «پادشاهی و تشکیل دادن دولت برای انسان پایگاهی طبیعی است زیرا در فصول پیش ثابت کردیم که ممکن نیست بشر بزندگانی و موجودیت خود ادامه دهد جز در پرتو اجتماع و تعاون برای بدست آوردن روزی و دیگر ضروریات خویش. و هرگاه اجتماعات برای انسان حاصل آید ضرورت اقتضا میکند که با یکدیگر روابط گوناگون برقرار سازند و نیازمندیهای خویش را برآورند و هم برحسب آنکه در طبیعت حیوانی (غریزی) انسان ستمگری و تجاوز بیکدیگر سرشته است ناگزیر هر یک بدیگری دست درازی میکند تا حاجات خود را بزور از وی بستانند و دیگری بر مقتضای طبیعت خشم و نام و ننگ و اقتضای نیروی بشری در این باره پیش گیری میکند و سرانجام کار بکشمکش و زد و خورد و جنگ منجر میگردد و جنگ باعث هرج و مرج و خونریزی و نابودی نفوس بی شمار میشود و فرجام کار به انقراض نسل بشر منتهی میگردد، در حالیکه بقای نسل از چیزهایی است که خدای، سبحانه به محافظت اختصاص داده است. پس بقای نوع بشر بحالت هرج و مرج و بی سر و سامانی و نداشتن حاکمی که مانع تجاوز آنان بیکدیگر باشد محال و امکان ناپذیر است. و بدین سبب بشر به رادع<sup>۲۱</sup> یا حاکمی که مانع دست درازی یکی بدیگری باشد نیازمند است و چنین حاکمی بمقتضای طبیعت بشری همان پادشاه قاهر و نیرومند است و چنانکه در فصول پیش یادآور شدیم چنین پادشاهی ناگزیر باید دارای عصبیت قومی باشد چه همه توسعه طلبیها و مدافعات جز در پرتو عصبیت انجام نمی یابد، و پادشاهی چنانکه می بینیم پایگاه بلند و شریفی است که توسعه طلبیها و مدافعات بسوی آن متوجه می شود و محتاج بمدافعه میباشند و هیچیک از این

---

<sup>۲۱</sup> رادع و وازع دو اصطلاح ابن خلدون به معنای حاکم و دولتند. در ترجمه منجد الطلاب عربی تحت عنوان فرهنگ جدید عربی-فارسی: وازع اسم فاعل وَزَع: جلوگیری، بازداری، و نیز مراتب و منظم و آماده سازی است. رادع: اسم فاعل رَدَع به معنای بازدارندگی، برگردانی و محکم سازی می باشد. چنان که دولت میان افراد و روه ها و جریانات و منابع متعدد و متعارض قرار گرفته و مانع تنازع شده و بجای واگرایی، تعارض و تشتت با تدبیر تعاون یعنی همگرایی، هماهنگی، همکاری یا تقسیم کار و تبادل و همبستگی یا پیوستگی یعنی یگانگی مدنی ایجاد میسازد. فارابی اصطلاح موزع یعنی توزیع کننده ارزش ها یا فرصت ها و مناصب و امکانات را در جامعه مطرح می سازد. خواجه نصیر دولت را مقوم، یعنی قوام بخش جامعه نامیده و معدل، یعنی تعادل بخش کشور و نظام مدنی میخواند.

معانی جز در سایه عصبيت ها جامه عمل نمی پوشد. گذشته از این، عصبيت ها نیز گوناگون و متفاوتست و هر عصبیتی دارای فرمانروایی و غلبه بر زیر دستان قوم (ص ۳۶۰) و عشیره خود می باشد ولی پادشاهی بهمه عصبیتها تعلق نمی گیرد بلکه در حقیقت سلطنت بعصبیتی اختصاص می یابد که همه رعیت را مسخر فرمان خود سازد و بخراج ستانی اموال همت گمارد و لشکریانی تشکیل دهد و مرزها را حفظ کند، و برتر از نیروی او قدرت قاهری موجود نباشد، و اینست معنی و حقیقت پادشاه برحسب مفهومی که مشهور است.

بنابراین اگر عصبيت کسی بدان مرحله از توانایی نرسد که بتواند برخی از شرایط یاد کرده را، مانند نگرهبانی مرزها یا خراج ستانی اموال یا تشکیل لشکریان، اجرا کند چنین کسی پادشاهی ناقص خواهد بود و نمیتوان او را پادشاه حقیقی نامید چنانکه این معنی برای بسیاری از پادشاهان بربر در دولت اغلییان قیروان و پادشاهان ایران در آغاز دولت عباسیان روی داده است و همچنین کسیکه عصبيت او بدان مرحله نرسد که بتواند برتر از کلیه عصبیتها قرار گیرد و دیگر تسلطها و قدرتها را از میان ببرد و بالای فرمان او فرمان دیگری هم باشد باز پادشاهی ناقص است و بمعنی حقیقی آن نرسیده است، مانند امرای نواحی و رئیسان بخشهایی که مجموعه آنها دولت واحدی تشکیل میدهد و در زیر لوای یک پادشاه فرمانروایی میکنند. و برحسب معمول چنین وضعی را میتوان در دولتهای پهناوری که بر نواحی و حدود بسیاری فرمانروایی میکنند مشاهده کرد. بعبارت دیگر رؤسای قبایل و سلاطینی که در نواحی دور افتاده بر قوم و طایفه خویش حکومت میکنند و از کیش دولتی که آنان را گرد هم آورده است فرمانبری و پیروی میکنند مانند دولت صنهاجه وابسته به عبیدیان (فاطمیان) و زناته که گاهی پیرو امویان (اندلس) بودند و گاهی از عبیدیان اطاعت میکردند و همچون شاهزادگان و امرای ایرانی در دولت عباسیان و مانند امرا و پادشاهان بربر در برابر فرنگیان پیش از اسلام و چون ملوک طوایف ایران در روزگار اسکندر و اقوام یونانی و بسیاری از دولتهای دیگر که مشابه آنان بوده اند، پس باید بدیده عبرت نگریت تا (حقیقت) را دریافت و خدا غالب است فوق بندگانش»<sup>۲۲</sup> («هو القاهر فوق عباده»: انعام؛ ۱۸).

\*پرسش: حقیقت سلطنت در اندیشه سیاسی ابن خلدون چگونه میباشند؟

\*پرسش: انواع سلطنت در اندیشه سیاسی ابن خلدون چگونه میباشند؟

## فصل بیست و چهارم

<sup>۲۲</sup>. تعریف حاکمیت به اراده برتر و برترین اراده مدنی؛ اجتماعی و سیاسی در نظام سیاسی، جامعه، مردم یا ملت و دولت به تناظر خواست انسانی این درستترین و دقیقترین تبیین علمی و توجیه عملی است. که در قرن ۸ هریال. یا ۱۴ م. و بسیار پیشا ژان بدن فرانسوی در قرن ۱۶ م. مطرح شده است. چرایی، یا مبادی ضرورت، چستی یا مبانی ماوی و بینشی و چگونگی حاکمیت طرح، ترسیم و تطبیق داده شده است.

## «خشونت و شدت برای پادشاهی زیان بخش است

و اغلب مایه تباهی آن میشود» (صص ۳-۳۶۱)

«باید دانست که مصلحت رعیت با سلطان مربوط بذات و جسم یا زیبارویی و تنومندی یا دانش بسیار و خط نیکو یا روشنی ذهن وی نیست، بلکه مصلحت مردم با او از حیث اضافه (یعنی طرفینی و دو طرفی؛ حاکم و تحت حاکمیت) یا نسبت دادن وی (حاکم) به ایشان (تحت حاکمیت) است چه پادشاه یا سلطان از امور (اضافی) نسبی است. یعنی نسبتی است که میان دو طرف برقرار میشود. از اینرو حقیقت مفهوم سلطان اینست که وی مالک رعیت و عهده دار امور ایشان است و بنابراین سلطان کسی است که او را رعیتی باشد و رعیت بر گروهی اطلاق میشود که در زیر فرمان سلطانی بسر برند و صفتی که از حیث نسبت دادن وی به ایشان دارد، همان است که بنام «مملکت» خوانده می شود. و آن مالک بودن سلطان است نسبت به رعیت. پس هرگاه این مملکت و توابع آن از لحاظ نیکی و حسن به پایه ای که (سزاست) برسد، مقصود از سلطان به کاملترین وجوه حاصل می آید چنانکه اگر وضع کشور نیکو و شایسته باشد همین امر مصلحت رعیت خواهد بود و اگر کشور در چنگال بدی و کجروی گرفتار باشد بزیان مردم خواهد بود و مایه نابودی رعیت خواهد شد.

و نیکویی رفتار به همراهی و رفق باز بسته است چنانکه اگر سلطان در کیفر دادن مردم قاهر و سختگیر و در امور نهانی ایشان کنجکاو باشد و گناهان ایشان را برشمرد آن وقت بیم و خواری مردم را فرامیگیرد و سرانجام بدروغ و مکر و فریب پناه میبرند و بدان خو میگیرند و فساد و تباهی بفضایل اخلاقی آنان راه می یابد. و چه بسا که در نبردگاهها و هنگام مدافعه از یاری سلطان دست میکشند و بسبب فساد نیتها امر نگهبانی کشور رو بتباهی میروند و چه بسا که بعلت این وضع غوغا کنند و سلطان را بقتل رسانند و در نتیجه دولت بتباهی میگراید و حصار کشور ویران میشود و اگر بر همین منوال فرمانروایی و خشونت وی ادامه یابد بسبب آنچه نخست یاد کردیم عصبیت تباه میشود و اساس حصار شهرها بعلت عجز از نگهبانی رو بویرانی می رود.

ولی اگر سلطان نسبت برعایا با مهر و ملاحظت رفتار کند و از بدیها و جرائم ایشان درگذرد همچون مردم بخواب رفته در برابر وی آرام می شوند و او را پناهگاه خویش میسازند و مهر وی را در دل می نشانند و هنگام پیکار با دشمنان او جانسپاری میکنند و در نتیجه امور کشور از هر سوی بهبود میگراید. و اما توابع حسن رفتار عبارت از نعمت دادن به رعیت و مدافعه از حقوق ایشان است چه حقیقت پادشاهی هنگامی کمال می پذیرد که سلطان از رعیت دفاع کند و نعمت بخشیدن و احسان سلطان برعایا از جمله شرایط رفق و همراهی به ایشان و مراقبت در امور معاش (اقتصاد) مردم است و این امر یکی از اصول مهم رعیت نوازی و دلجویی آنانست.

و باید دانست که خوی رفق و مدارا در مردمان زیرک (شعورمند ابزاری) و بسیار هوشمند (افراطی شیطنت آمیزی) کمتر یافت میشود<sup>۳۳</sup>، بلکه بیشتر این صفت در مردم کم تجربه و غافل یا کسانی دیده می شود که خود را به غفلت می زنند و در هوشیاران (افراطی مکار و فریبکار سیاستباز) بندرت وجود دارد زیرا هوشمندان (افراطی) بسبب تیزهوشی و زیرکی سرشاری که دارند و سطح اندیشه آنان بدرجات برتر از مدارک عامه مردم است رعیت را به اموری مکلف میسازند که (بازیچه سیاسی) برتر از میزان تاب و توانایی آنهاست چه با هوشمندی و دوربینی خویش در آغاز امور بفرجام آنها پی میبرند و مردم را آنچنان دچار دشواریها میسازند که مایه هلاکت ایشان میشود.

بدین سبب پیامبر (ص) میفرماید: «راه رفتن خود را بر وفق حرکت ناتوان ترین همراهان خود قرار دهید».

و به همین علت شارع در حاکم کمی افراط در هوش را شرط قرار داده (است)....

و از اینجا چنین نتیجه هوش و بسیار زیرک باشد مانند زیاد بن ابی سفیان و عمرو بن عاص چه حکومت چنین کسانی به بیراهه روی و جور و بد رفتاری منجر میگردد و مردم را به اموری که موافق طبیعت ایشان نیست و امیدارند چنانکه درباره این معنی در پایان کتاب نیز گفتگو خواهیم کرد و خدا بهترین مالکان است.

و از آنچه یاد کردیم ثابت شد که زیرکی (شیطانی) و هوشمندی (افراطی) در خداوندان سیاست عیب است زیرا بمنزله افراط در اندیشه بشمار میرود، چنانکه کودنی و کند ذهنی افراط در جمود است و هر دو طرف افراط و تفریط در هر یک از صفات انسانی ناستوده است بلکه صفت پسندیده حد وسط آنها میباشد، چنانکه در بخشش با اسراف و بخل و در دلاوری (شجاعت و شهامت) با بیباکی (جسارت) و ترس و همچنین در دیگر صفات انسانی. و بهمین سبب مردم بسیار زیرک را بصفت شیطنت و امثال آنها

---

<sup>۳۳</sup> اینجا بدرستی و دقت ابن خلدون شعور یا هوش سیاسی جزئی، ابزاری و ظاهری (راسیون) را از عقل یا خرد سیاسی متعالی (وایزدام) متمایز ساخته است. خرد: هدایت گر، حکمت خیر و راهنما و به اصطلاح حجت است (به تعبیر فردوسی: خرد راهنما و خرد راهگشا خرد دستگیرت به هر دو سرای). هوش: ابزار سیاسی است. اگر هوش جزئی و جزئی نگر، ابزاری و ظاهری؛ ظاهر نگر و ظاهر گرا (بمصادق «کم من عقل اسیر و هوی امیر» از امام علی -ع) که بجای اینکه ابزار خرد هدایت گر در سازماندهی و تدبیر جزئی بوده و شده، برعکس هوش ابزاری غلبه یافته و خرد را ابزار خود سازد. سیاست متعالی تبدیل به سیاست متدانی میگردد. هوش ابزاری که همان نیروی مدبره در انسان و حتی تا حدود زیادی در سایر جانوران نیز مشترک بوده اما در انسان فرای هوشمندی، هوشیاری نیز می باشد، همانگونه ابن خلدون بخوبی روشن نموده سه وجه دارد. متعادل و متعادل یا میانه، افراطی و تفریطی. بسان سایر پدیده های سیاسی است. میانی ابزار تدبیر، تدبیر و سازماندهی و اداره سیاسی و نهادساز و نظام ساز و بسیار مفید و سرنوشت ساز است. تفریطی آن حماقت و ساده لوحی و سادگی سیاسی و بازیچه سیاسی شدگی است. افراط آن سیاست بازی، بازیچه سیاسی، شیطنت سیاسی و سیاست شیطانی به تعبیر امام علی: «نکر» در مقابل «دهاء» و به تمثیل ماکیاولی: روباه و روباه صفتی، خدعه، فریبکاری، ... و همانند اینهاست. خرد سیاسی: کلی نگر، بنیاد و غایت بین سیاسی بوده و هوش سیاسی: جزئی نگر، ظاهر بین سیاسی و ابزاری خرد سیاسی و ابزار ساز سیاسی می باشد. بلکه بایسته و شایسته است اینگونه بوده و بکار بسته شوند.



توصیف میکنند و بآنها شیطان میگویند. «و خدا آنچه را میخواهد می آفریند و او دانای تواناست» («یخلق ما یشاء و هو العلیم القدیر»: روم؛ ۵۳) (ص ۳۶۳).

\*پرسش: تهدید آسیب خشونت و ستمگری در سیاست و سلطنت دولت در تحلیل اندیشه سیاسی ابن خلدون چگونه میباشند؟

\*پرسش: مدارا و دادگری در سیاست و سلطنت دولت در تحلیل اندیشه سیاسی ابن خلدون چگونه است؟

## فصل بیست و پنجم

### امامت و خلافت

(حقیقت، ماهیت و واقعیت) (صص ۵-۳۶۳)

«چون حقیقت پادشاهی نوعی اجتماع ضروری برای بشر بشمار می رود و مقتضای آن قهر و غلبه است که از آثار خشم و حیوانیت است از این رو اغلب پادشاهان از حق و حقیقت منحرف می شوند و بمردم بمردم و زبردست خویش در امور دنیوی ستمگری روا می دارند، زیرا بیشتر اوقات آنان را بکارهایی وامیدارند که تاب توان اجرای آنها ندارند، کارهایی که از اغراض شخصی و شهوات آنان سرچشمه می گیرد و این تکالیف بنسبت اختلاف مقاصد پادشاهان که یکی پس از دیگری بسلطنت میرسیدند، متفاوت است و بهمین سبب فرمانبری مردم از فرمانهای آنان دشوار می شود و عصبیتی پدید می آمد که به هرج و مرج و کشتار منجر میگردد.

و این امر ایجاب کرد تا در اداره کردن امور کشور بقوانینی سیاسی که فرمانبری از آنها بر همگان فرض باشد متوسل شوند و عموم مردم منقاد و پیرو چنین احکامی شوند چنانکه این وضع در ایران و دیگر ملتهای باستان معمول و مجری بود.

و هرگاه دولتی دارای چنین سیاستی نباشد امور آن سر و سامان نخواهد گرفت، دستور خداست در میان کسانی که از پیش گذشتند («سنت الله فی الذین من قبل»: احزاب، ۶۲). بنابراین اگر اینگونه قوانین از جانب خردمندان و بزرگان و رجال بصیر و آگاه دولت وضع و اجرا گردد چنین سیاستی را **سیاست عقلی** گویند و هرگاه از سوی خدا بوسیله شاعری بر مردم فرض و واجب گردد آنرا **سیاست دینی**<sup>۲۴</sup> میخوانند و چنین

---

<sup>۲۴</sup> امنیت، اجتماع، نظم و نظام، عدالت، حاکمیت، حکومت، دولت و سیاست، امانت، ... ضروری موجودیت، بقا و کمال، توسعه و تعالی و زیست و بهزیست انسان است. به اصطلاح اینها ذاتی به معنای تکوینی میباشند. چه بخواهیم و چه نخواهیم («طوعا او کرها»)، بفهمیم یا نفهمیم. اینها به اصطلاح مبادی و به تعبیری ضرورتها و بایستهها و به تعبیری دیگر محکومات زندگانی نوع انسان و افراد، جمعیتها و اجتماعات یا جهان انسانهاست. یعنی انسانها، بقا تا چه رسد کمال نمی یابند مگر با تحقق اینها

سیاستی در زندگی دنیا و آخرت مردم سودمند خواهد بود زیرا مقصود از آفرینش بشر فقط زندگی دنیوی آنان نبوده که یکسره باطل و بی فایده است زیرا غایت آن مرگ و نابودیست. و خدا، سبحانه و تعالی، میفرماید: «آیا پس پنداشتید که شما را به عبث آفریدیم» (مومنون، ۱۷۷). بلکه منظور امور دینی آنان بوده که بسعادت ایشان در آن جهان منجر میشود و آن راه خداست، خدایی که مر او راست آنچه در آسمانها و زمین است. این است که شرایع پدید آمد تا در کلیه احوال از عبادات گرفته تا معاملات و حتی در کشورداری که در اجتماع بشری امری طبیعی است ایشان رار بدان راه وادار و رهبری کنند. چنانکه امر مملکتداری را در راه و روش دین جریان دادند تا کارهای دینی و دنیایی همه زیر نظر شرع باشد.

---

که می توان آنها را علل موجهه یعنی ایجاب کننده نامید. در عین حال اینها خود بخودی و به صورتی طبیعی (مادردادی و فیزیولوژیک) و یا جبری یا اتفاقی نیز ایجاد نمی شوند. بلکه انسانها با خرد و اختیار؛ اراده و تدبیر و با کوشش درونی (تدبر و تدبیر) و کار و تلاش (مدیریت) بیرونی خویش توفیق تحقق آنها را برای خویشتن بدست میآورد. اینها را میتوان علت موجهه یعنی ایجاد کننده خواند. علت فاعلی سیاسی فراهم آمده و جامع علل موجهه ذاتی ابعاد (خدا) و بعید (تکوینی) و علت موجهه ارادی تدبیری انسانی اجتماعی یا میانی، قریب و مباشرند. عقل یعنی خرد و فطرت عقلی انسان اینها را درک میکنند. به همین سبب از آن تعبیر به پیام و پیامبر درون و حجت درون میگردد. به بیانی دیگر خرد آدمی نسبت بدانها نگرش دارد. چرا که انسان، اندیشه ورز و خردورز بوده و بشمار میآید. آنها بصورت درک و دریافت یا نگرش برهانی و بدیهی یعنی روشن و حتی مبرهن یعنی روشنگرند. بگونه ای که اگر از کسی پرسیده شده می خواهی، پاسخ میدهد بله! اگر پرسیده شود امنیت را برای چه می خواهی؟ یا چرا امنیت را میخواهی؟ ممکنست تعجب هم بکند. چرا که امنیت از مظاهر و لوازم هستی او بوده و ضرورت آن نه تنها روشن بوده بلکه سایر ضروریات مثل نظم و دولت، ... را نیز روشن میسازد. در اینصورت از اینها تعبیر اولیات و ضروریات عقلی شامل اصول سه گانه اعم از اصول اولیه نظری، علمی و عملی میگردد. می توان اینها را معقولات اولیه اند (غیر از معقول اولیه علمی که تحلیل، تجرید و کلی یابی و کلی سازی حسی عینی و حصولی بوده، میباشد). قلب یا دل انسان بدان ها گرایش داشته یا یافته و خواهان و طالب و در پی تحقق عملی و عینی آنها می باشد. آنها بصورت شهودی و به اصطلاح حضوری، وجدانی، کشفی، ذوقی، ... است. اما درک اینها در انسان به اصطلاح بالقوه بوده و تدریجا و در تعامل ذهن با عین از طریق علم و شناخت فعلیت، فاعلیت و فعالیت میباشد. عقل بالقوه به عقل بالفعل تبدیل میگردد. نقل و وحی و به تعبیری شرع، به کمک عقل بالقوه و کلی آمده («کل ما حکم به العقل حکم به الشرع») تذکر («فذكر انما انت بمذكر») یعنی توجه دادن بدین مبادی بمتابحه محکومات و به تبیین («تبیین لکل شیء») یعنی تعیین حدود («تلك حدود الله») آنها میپردازد. حس، استقراء میدانی، تجربه عملی و عرف مدنی نیز شکل تحقیقی عینی و شیوه اجراییسازی و سازکار اجراییسازی آنها را مشخص میسازد. بدین ترتیب دین و مکتب جامع، عقل، وحی و عرف است. مبادی عقلی و قلبی یا نگرش و گرایش برهانی و شهودی را بمتابحه محکومات دینی یادآوری نموده، به کمک وحی به تبیین و تحدید یعنی تعیین حدود و نیز تفصیل («تفصیل کل شیء») یعنی احکام آنها میپردازد. و با کمک دانش یعنی آگاهی، سازکارهای عینی آنها را مشخص مینماید. کما اینکه با کنش و رفتار انسانی، تحقق میپذیرند. بنابراین سیاست مکتبی دینی مدنی توحیدی: جامع عقلی و قلبی، نقلی و وحیانی و تجربی عرفی سیاسی است.

پس هر کشور و دولتی که را بر مقتضای قهر و غلبه و لگام گسیختگی نیروی غضب را در چراگاه آن رها کند در نظر شارع ستمگر و متجاوز بشمار میرود و ناستوده میباشد چنانکه حکمت سیاسی نیز این نظر را تأیید میکند.

و آنچه از پادشاه بمقتضای احکام سیاست (بدون مراعات اصول شرع) پدید آید، نیز مذموم است، زیرا در نگرستن بجز نور خداست و کسی که به نور خدا هدایت نشود او را هیچ نوری نخواهد بود زیرا شارع بمصالح عموم در امور آخرت، که از نظر ایشان نهان است، دانایتر میباشد.

و کلیه کردارهای بشر از کشورداری گرفته تا اعمال دیگر در معاد یکسره بخود ایشان باز میگردد. چنانکه پیامبر(ص) فرموده است این کردارهای شما است که بشما باز میگردد. در صورتی که احکام سیاست تنها ناظر بمصالح این جهان است که: ظاهری از زندگی دنیا را میدان «یعلمون ظاهرا من الحیاه الدنیا»: روم/۳۰؛ ۶). لیکن مقصود شارع صلاح و رستگاری آخرت مردم است. از این رو برحسب اقتضای شرایع و ادار کردن عموم پیروی از احکام شرعی در احوال دنیا و آخرت ایشان فرض و واجب است و این فرمانروایی مخصوص بنیان گذاران و خداوندان شریعت میباشد و آنها پیامبران اند و کسانی که جانشین ایشان میشوند یعنی خلفا.

پس از آنچه یاد کردیم معنی خلافت روشن شد. و هم معلوم گردید که کشورداری و حکومت طبیعی و داشتن مردم به امور زندگی بر مقتضای غرض و شهوت است و مملکتداری سیاسی و داشتن همگان بر مقتضای نظر عقلی در جلب مصالح دنیوی و دفع مضار آن میباشد ولی خلافت و داشتن عموم بر مقتضای نظر شرعی<sup>۲۵</sup> در مصالح آن جهان و این جهان مردم است که باز به مصالح آن جهان باز می گردد زیرا کلیه احوال دنیا در نظر شارع به اعتبار مصالح آخرت سنجیده میشود. بنابراین خلافت در حقیقت جانشینی از دین و سیاست امور دنیوی وابسته به دین است پس این معنی را باید نیک صاحب شریعت بمنظور نگرهبانی دریافت و آنرا در موضوعاتی که در آینده می آوریم در نظر گرفت و خدا حکیم داناست».

\*پرسش: امامت و خلافت در تحلیل اندیشه سیاسی ابن خلدون چگونه است؟

\*پرسش: وجوه اشتراک و اختلاف امامت و خلافت دولت در تحلیل اندیشه سیاسی ابن خلدون چه می باشند؟

## فصل بیست و ششم

<sup>۲۵</sup>مقتضا یا مطابق و مطابقت شریعت یا دیانت پیوستاری اعم از وجوه یا مراتب سه گانه؛ عینیت محکّمات دینی با مبادی ارزشی ذاتی یعنی تکوینی و فطری عقلی برهانی و قلبی شهودی توحیدی پیش گفته، عدم غیریت با مبانی، حدود و احکام بینشی (معارف و نگرش)، منشی (گرایش) شرعی و عدم ضدیت با سازکارهای عملی و تحقیقی عینی مسانخ دینی توحیدی هر سه میباشد.

## «اختلاف نظر امت درباره احکام و شرایط منصب خلافت» (صص ۷۶-۳۶۵)

«چون حقیقت منصب خلافت را آشکار ساختیم و گفتیم که خلافت جانشینی از صاحب شریعت در حفظ دین و سیاست دنیا بوسیله دین است اکنون باید بدانیم که این منصب را بنام خلافت و امامت میخوانند و متصدی آن را خلیفه می گویند. (و متأخران از هنگامی که امور خلافت اسلام پیراکنندگی گرایید و اختلاف در آن راه یافت و در نتیجه دوری از درگاه خلافت و فقدان شرایط این منصب ناچار شدند به هر غلبه یابنده و زور آوری دست بیعت بدهند دارنده این مقام را سلطان مینامند) و علت نامیدن وی به امام از لحاظ تشبیه کردن منصب مزبور به امام جماعت یا پیش نماز است که مردم بوی اقتدا میکنند و پیروی از او را در نماز واجب می‌شمرند و بهمین سبب منصب مزبور را امامت کبری مینامند.

و سبب نامیدن آن بخلافت از آنست که صاحب آن منصب در میان امت جانشین پیامبر میشود و از این رو وی را هم بطور مطلق خلیفه و هم خلیفه رسول الله میخوانند و در باره نامیدن او به خلیفه الله اختلاف نظر است چنانکه برخی بموجب خلافت عامه که برای آدمیان است آنرا جایز شمرده و بدین آیات استناد جسته اند: «من در زمینه خلیفه ای قرار میدهم» (و «قرار داد شما را خلیفه در زمین». ولی جمهور علما آنرا منع کرده اند زیرا معنی آیه برین مراد دلالت ندارد. زیرا چون ابوبکر را بدین نام خواندند امتناع ورزید و از بکار بردن آن مردم را نهی کرد و گفت من خلیفه الله نیستم بلکه خلیفه رسول خدایم. بعلاوه جانشینی و خلافت از کسی است که غایب باشد ولی شخص حاضر نیاز بخلیفه ندارد.

و تعیین کردن امام واجب است، چنانکه وجوب آن در شرع به اجماع صحابه و تابعان معلوم شده است. زیرا اصحاب پیامبر (ص) هنگام وفات وی به بیعت کردن با ابوبکر (رض) مبادرت ورزیدند و در امور خویش تسلیم نظر وی شدند و همچنین در تمام اعصار پس از وی این شیوه را مجری میداشتند و مردم در هیچ روزگاری بحال هرج و مرج و بی سر و سامانی نماندند و استقرار این امر در همه ادوار بمنزله اجماعی است که بر وجوب تعیین امام دلالت دارد.

و برخی برآنند که مستند وجوب آن عقل است و اجماعی که درین باره روی داده قضاوتی بحکم عقل در آن است و گفته اند وجوب عقلی آن بدان سبب است که اجتماع برای بشر ضروریست و زندگی و موجودیت انسان بحالت انفراد محال میباشد و بسبب برخورد اغراض و مقاصد افراد با یکدیگر تنازع نیز از امور اجتناب ناپذیر اجتماع است، چنانکه اگر در میان آنان حاکمی نباشد تا ایشان را از تجاوز یکدیگر منع می دارد، در کند فرجام کار آنان بچنان هرج و مرجی کشیده میشود که هلاک بشر و انقراض او را اعلام می دارد، در صورتی که حفظ نوع از مقاصد ضروری شرع است.

و این معنی بعین همان استدلالیست که حکما درباره وجوب نبوت در میان بشر اقامه کرده اند و ما ببطلان آن اشاره کردیم و یادآور شدیم که یکی از مقدمات این قضیه مسلم نیست و آن اینست که میگویند بازدارنده تنها باید شرعی و از جانب خدا باشد و عموم مردم از روی ایمان و اعتقاد بدو گروند و تسلیم وی شوند،

در صورتی که گاهی ممکنست حاکم مردم بنیروی قدرت پادشاهی و قهر و غلبه خداوندان شوکت پدید آید هر چند شرعی از ایشان نباشد، چنانکه در میان امتهای مجوس و دیگر ملت‌هایی که کتاب آسمانی نداشته‌اند و دعوت صاحب کتابی هم به ایشان نرسیده است (البته بر اساس قاعده لطف، عنایت و تفضل که خداوند در قرآن خطاب به آدم و همسرش که از بهشت رانده شد؛ «فلنا اهبطوا جميعا فاما یأتینکم منی هدی فمن تبع هدای فالخوف علیهم و لا هم یحزنون و الذین کفروا و کذبوا بآیاتنا اولئک اصحاب النار هم فیها خالدون»: بقره/۲؛ ۹-۳۸، هیچ امتی نبوده که پیام وحی بدو نرسیده باشد. ولو «منهم من قصصنا علیک و من لم نقصص علیک»: غافر/۴۰؛ ۷۸، اعلام شده یا نشده و خبرش بما رسیده یا نرسیده باشد. به اصطلاح ۱۲۴ هزار پیامبرند) این معنی بثبوت رسیده است. یا اینکه میگوییم برای رفع تنازع کافی است که هر فردی به حرام بودن ستمگری آگاه شود و بحکم عقل زیان آنرا دریابد (اما عقل کلی و اجمال بوده و اصل ضرورت امنیت، نظم، عدالت، امانت، را ... درک می کند، لی حدود آنرا در نمی یابد. اینجا نیازمند وحی است. «کل ما حکم به العقل حکم به الشرع» نیر قاعدتا همین است. چنانکه با حس و عقل خود بیماری خود را حس کرده و درک می کنیم که بایستی پیشی پزشک مراجعت نمود. آنهم پزشک قوی و امین، اما با همان عقل، درمان خود را هم می یابیم. یا نیاز به علم پزشک دارد. بدین ترتیب چنانکه سلامت بدنی را از پزشک بدنی بایستی باز یافت. سعادت مدنی نیز از طبیب روحانی و دینی بایستی دریافت). پس ادعای حکما این است که: رفع تنازع تنها از راه وجود شرع در آنجا و گماشتن امام در اینجا، درست نیست (البته مراد منظور حکما سیاست حقیقی توحیدی یقینی دو ساحتی واقعی سعادت است. نه سیاست ظنی مادی تکساحتی شبه واقعی و واقعی نما که توسعه و تولید منفعت، ثروت و لذت را سعادت پنداشته یا توهمی تنازعی و ضد واقعی بسان سراب که آب نبوده آبنا است که سلطه را سیاست و سعادت می انگارد که مایه تحریف، انحراف، ارتجاع، استحاله، تا مرز هلاکت و بلکه فلاکت و بدبختی گرفتاری می باشد. تنها در این سیاست بوده که عقل سیاسی نیازمند وحی و نقل سیاسی معطوف به تجربه و تحقق عینی سیاسی است)، بلکه این امر همچنانکه از راه تعیین امام صورت میگیرد ممکنست بوجود رؤسایی از خداوندان قدرت نیز جامه عمل پوشد (این سیاست مدنی ضروری و طبیعی است) یا اینکه مردم از زد و خورد و ستمگری بیکدیگر امتناع ورزند. پس دلیل عقلی ایشان که بر مقدمه ای مبتنی است از میان نمی رود، بنابراین معلوم شد چنانکه یاد کردیم مستند وجوب نصب امام فقط همان شرع است که بوسیله اجماع اثبات میشود و برخی از مردم بکلی بوجود امام تن در نداده و بعدم وجوب تعیین آن خواه به استناد عقل یا شرع قائل شده اند که از آن جمله اصم، از معتزله، و برخی از خوارج و غیره پیرو این عقیده میباشند. این گروه بر آنند که واجب فقط اجرای احکام شرع است چنانکه هرگاه امت بر عدالت و اجرای احکام خدای تعالی توافق حاصل کنند نیازی به امام نخواهند داشت و تعیین وی واجب نخواهد بود. و ایشان بحجت اجماع مغلوب اند. و آنچه آنان را پیروی از این مذهب واداشته همانا فرار آنان از شیوه های آن همچون: دست درازی و غلبه بر دیگران و کامرانی از امور دنیوی است زیرا زیرا می بینند که

اصول شریعت در موارد بسیاری بنکوهش آن پرداخته و خداوندان کشور را ملامت و سرزنش کرده و مردم را بترک آن برانگیخته است.

ولی باید دانست که شرع امور پادشاهی را بذاته نکوهش نکرده و عهده داری آنرا منع ننموده است، بلکه مفسادی را که از سلطنت بر میخیزد چون قهر و ستمگری و کامرانی از لذات و شهوات مورد مذمت قرار داده است.

و شکی نیست اینگونه مفساد که از توابع آن میباشد حرام و ممنوع است چنانکه شرع عدل و انصاف و اقامه مراسم دین و دفاع از آنرا ستوده و برای آنها ثواب تعیین کرده است و کلیه اینها نیز از توابع کشورداریست و بنابراین در شرع نکوهش پادشاهی بر یک صفت و وضع آن است بی آنکه وضع دیگری مورد مذمت قرار گیرد بنابراین شرع اساس ملک را مذمت نکرده و فرو گذاشتن آنرا نخواستہ است. چنانکه در شرع (دیانت توحیدی مدنی اسلام برخلاف مدرنیسم) شهوت و خشم از افراد مکلف ناستوده است ولی مراد شارع (در عین حال بر خلاف هندوئیسم و بودیسم رهبانی تارک دنیایی ریاضت گرا و درونگرا) این نیست که آنها را بکلی فرو گذارند زیرا ضرورت آدمی را بسوی آنها می راند بلکه منظور این است که صفات مزبور را در راه ناروا و ناشایست بکار نبرند و آنها را بر مقتضای حق بدارند و گرنه داود و سلیمان، ع، دارای آنچنان سلطنت و ملکی بودند که بی مانند بود و حال آنکه آنها از پیامبران خدای تعالی و گرامی ترین آفریدگان در نزد او بشمار میرفتند. آنگاه به آنانکه از تأسیس کشور و دولت میگریزند (فلسفه فرار، اسکپیسیسم و درویشگری) و معتقد به عدم وجوب تعیین امام اند خطاب میکنیم که: این عقیده بشما سودی نمیرساند زیرا شما بوجوب اجرای احکام شریعت قائلید و این امر هم حاصل نمیشود جز در سایه عصیبت و شوکت و طبیعت عصیبت هم اقتضای پادشاهی میکند، پس خواهی نخواهی پادشاهی حاصل میگردد هر چند امامی تعیین نشود و چنین وضعی عین آن چیز است که شما از آن میگریزید و اکنون که ثابت شد تعیین امام به اجماع واجب است فرض آن از جمله واجبات کفایی و مربوط بکسانی است که خداوندان حل و عقد امورند یعنی آنان باید امام را برگزینند، ولی بر جمیع خلق طاعت او واجب است. چنانکه خدای تعالی فرماید: «خدای و رسول و صاحبان امر از خودتان را فرمان برید» («اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم»؛ نساء؛ ۶۲).

اسلام: مکتب دینی مدنی؛ اجتماعی و سیاسی توحیدی دو ساحتی مادی و معنوی است. دو قرائت اصلی از اسلام جریان دارد: یکی امامت راهبردی شیعی و دیگری خلافت غیر راهبردی سنی است. خوارج نیز شیعه، امامت: رهبری سیاسی را اکمال نبوت (راهنمایی دینی مدنی؛ اجتماعی و سیاسی توحیدی دوساحتی) کامل و مربی، عالم و معلم («عالم بالدین» و «عالم بالسیاسة») و مدیریت اجرایی («ساسة العباد») آن میدانند. مورد اخیر: خلافت است. اهل تسنن: از شئون سه گانه امامت در گفتمان شیعی، خلافت را به معنای مدیریت اجرایی و ظاهری مطرح میسازند. در خصوص شرایط نیز علم (اجتهاد)، عدالت (از جمله امانت)، کفایت و

سلامت (فکری، روحی و حتی بدنی مرتبط مثل شنوایی، بینایی، حافظه، ...) تقریباً مورد اتفاق است. شیعه مدعی بوده که رهبری سیاسی بایسته است همگی این شرایط را دار باشد. در مورد معصوم (ع) که انسان کامل بوده بایستی اعلم کامل، عدل، اشجع، ... تام و تمام و به اصطلاح مطلق یعنی کامل باشد. در غیر حضور و حاکمیت معصوم (ع) بایستی اعلم، عدل، اشجع، ... زمان و حداقل عالم (مجتهد ولو نه مرجع)، عادل، شجاع، ... زمان بوده و به اصطلاح خیر موجودین، بهترین و برترین کسان به شمار آید. رهبری و حاکمیت جاهل (مقلد)، ظالم، ترسو، ... (به تعبیری کمتر از ۵۰٪) پذیرفته نبوده و شرعیت سیاسی نداشته و در نتیجه مشروعیت سیاسی هم ندارد. در اهل تسنن از میان دارندگان شرایط آنکه بیشترین تعداد از شرایط مثلاً سه مورد از آنها را داشته نسبت به کسی که دو مورد را دارا بوده ارجح و در نتیجه مورد پذیرش و مشروعست. مثلاً کسی مثلاً کسی علم، کفایت و سلامت را دارد. اما عدالت را ندارد. نسبت به کسی که علم و عدالت را ندارد اولیت دارد. کما اینکه ولو کسی علم نداشته و عدالت را نیر نداشته باشد. با ادعای دارا بودن شرایط سلامت و کفایت، باز مقبول بوده و مشروعست. به تعبیر شیعه ضرورت این شرایط را قائل بوده ولی حداکثری تا حد وسطی می نماید. اهل تسنن عدم ضرورت (نه ضرورت عدم) این شرایط را قائل بوده بنحوی که از همین ها نیز غالباً عدول میگردد.

- \* پرسش: احکام و شرایط منصب خلافت دولت در تحلیل اندیشه سیاسی ابن خلدون چه میباشند؟
- \* پرسش: اختلاف نظر امت در باره احکام و شرایط خلافت دولت در تحلیل اندیشه سیاسی مقدمه ابن خلدون چه میباشند؟

### فصل بیست و هفتم

«نظریه مذاهب شیعه درباره حکم امامت» (صص ۸۶-۳۷۶)

«شیعه در لغت بمعنی یاران و پیروان است و در عرف فقیهان و متکلمان خلف و سلف بر پیروان و اتباع علی (ع) و پسران او (ع) اطلاق میشود و در مذهب ایشان همه فرقه ها هم رأیند که امامت (عامه یعنی مطلق امامت، به معنای رهبری سیاسی، بسان نبوت، ذاتی و عقلی است. اکمال نبوت است. امامت مطلق: امامت کامل و به اصطلاح امامت خاصه است. چرا که چون امام: بسان پیامبر، ص، انسان کامل می باشد در نتیجه اولاً در هر عصری یک مصداق بیشتر ندارد و تشخیص و تعیین آن) از مصالح عامه ای نیست که بنظر امت واگذار شود و عهده دار آن به تعیین ایشان نیست بلکه این منصب رکن (اصول) دین و پایه اسلامست و روا نیست برای پیامبر اغفال از آن و نه تفویض آن به امت، بلکه بر وی واجبست امام را برای امت تعیین کند (خدا بسان پیامبر با حکمت و علم خود مشخص نموده و با حاکمیت خود آن را به پیامبر اعلام کرده و پیامبر نیز آنرا تعیین نمی کند بلکه فقط آن را به مردم ابلاغ میکند. بسان کلی قرآن که، صراط، ارایه طریق، طرح هادی و راهنما و نقشه راه و راهبرد راهبری بوده و امام صامت می باشد. امام نیز راهبری راهبردی، ایصال یعنی رساننده

به مطلوب، قرآن ناطق یا عامل یعنی کارگزاری قرآن و قرآنی است در نتیجه تشخیص، تعیین و اعلام آن با خدا، ابلاغ آن با پیامبر و پذیرش عمومی یعنی تایید و تبعیت یا اطاعت آن با مردم می باشد). امامی معصوم که از کبایر و صغایر مبرا باشد و همانا علی (رض بمثابه امامت خاص و مصداق بارز و نه کلی تنهای) آن کسی است که، پیامبر (ص) ویرا بدین سمت تعیین فرموده است و در این باره نصوصی نقل میکنند و آنها را بر مقتضای مذهب خویش مورد تأویل و توجیه قرار میدهند که نقادان عارف اهل سنت و ناقلان شریعت از آنها بیخبرند» (اولا به همان دلایل تعیین جانشین که در مبحث ولایت عهدی چه بسا غیر معصوم خود ابن خلدون ادعای اجماع میکند. در مورد امام معصوم بطریق اولی ساری و جاریست. نیاز به نص ندارد. عقل تعیین کننده است. نص تاییده کننده است. ضمن اینکه نصوص زیادی که خود ابن خلدون در باب خلفات و ولایت عهدی آورده، پیش از اینها در مورد امامت صادق اند. البته نص فرای تایید و تأکید بر مصداق کلی، یعنی مطلق امامت، مصداق بارز آن یعنی امام و امامت مطلق و کامل را که خدا تعیین کرده، اعلام و ابلاغ مینماید).

شیعه که امامت را اکمال نبوت و اعمال آن دانسته و شئون سه گانه مربی، معلم و مدیریت سیاسی آن را قائل است خود به سه جریان زیدی، اسماعیلی و دوازده امامی تقسیم میشود. زیدی بر قیام مسلحانه امام تأکید نموده و بعد از امام حسین (ع) و برخی زید فرزند امام حسن (ع)، برخی دیگر زید فرزند امام سجاد (ع) را امام بعدی میدانند. بنوعی به چهار امامی میرسند. اسماعیلیه بعد از امام صادق (ع)، اسماعیل فرزند متوفای امان و برخی نیز محمد فرزند اسماعیل را امام هفتم دانسته به همین سبب هفت امامی نامیده میشوند.

\*پرسش: مذهب شیعه در تحلیل اندیشه سیاسی ابن خلدون چه است؟

\*پرسش: امامت شیعی در تحلیل اندیشه سیاسی ابن خلدون چگونه میباشند؟

## فصل بیست و هشتم

### تحول و تبدیل خلافت به پادشاهی (صص ۴۰۰-۳۸۷)

«باید دانست که پادشاهی برای عصیبت (همگرایی مدنی؛ ملی و دینی) غایتی طبیعی است و وقوع آن از راه عصیبت امری اختیاری نیست<sup>۲۶</sup> بلکه نظم و ترتیب عالم وجود آنرا ایجاد میکند و امری اجتناب ناپذیر و ضروری بشمار میرود چنانکه در فصول گذشته یاد کردیم. و در شرایع و ادیان و هر امری که جمهور مردم را بدان وادارند ناچار باید عصیبت وجود داشته باشد، زیرا بدست آوردن هر خواسته و قیام برای هر

<sup>۲۶</sup>اختیار: جمع میان قضا و قدر است. تقدیر بر مبنای تکوین می باشد. تدبیر تجربه عرف سازی با رعایت تکوین بر مبنای و در خود تشریح است. عقل و تعقل عملی و حضوری تحقیقی یا نزوعی یعنی گرایش گری برای کنشگری سیاسی در راستا و بر بنیاد عقل و تعقل نظری و حصولی یا کسبی و به اصطلاحی مرویه یعنی روایتگر می باشد. بنابراین اختیار؛ اراده و تدبیر بوده و تکوین، تعقل (نظری و عملی) و تشریح و تجربه با هم فراهم می آیند. جبر نیست. تفویض و بخودوا گذاشتگی هم نیست.



امری چنان نیازی به عصیبت ندارد، چنانکه یاد کردیم. پس عصیبت برای یک ملت و مذهب «اجتماع» امری ضروریست و به نیروی آن فرمان (تکوینی و تشریحی) خدا اجرا میشود (و در میان مردم منتشر میگردد) و در صحیح آمده است که: «خدای هیچ پیامبری را برنینگیخت مگر آنکه او را در میان قوم و طایفه اش ارجمندی بود و با خود حمایت کنندگان و پشتیبانان داشت».

از سوی دیگر می بینیم که شارع عصیبت (به معنای تعصب ورزی جاهلی و لجاجت و گذشته گرایی و تعلقات غیر حقیقی و ظنی یا توهمی) را نکوهش کرده و مردم را به دور افکندن و فرو گذاشتن آن برانگیخته است، چنانکه فرموده است: «خداوند تکبر و نخوت روزگار جاهلیت و تفاخر پدران و نیاکان را که در آن دوران مرسوم بود از میان شما برانداخته است، شما همه فرزندان آدمید و آدم از خاک آفریده شده است». و خدای تعالی میفرماید: «گرامی ترین شما نزد خدا پرهیزگارترین شماست» (حجرات، ۱۳). و نیز میدانیم که شارع پادشاهی و خداوندان آنرا نکوهش فرموده و احوال کشورداران را از قبیل برخورداری از بهره وافر و تفرقه و اسراف و انحراف از میانه روی و برگشتن از راه خدا مذمت کرده است. بلکه مردم را بدوستی و همزیستی در دین برانگیخته و از دشمنی و اختلاف و جدایی بر حذر داشته است.

و باید دانست که سراسر این جهان و احوال و کیفیات آن در نظر شارع بمنزله بارگیی (اسب یا مرکوبی) برای سفر آن جهان است و کسیکه بارگی را از دست بدهد چگونه میتواند بسر منزل مقصود برسد؟

و مراد شارع از اینکه مردم را از اعمالی باز میدارد یا برخی افعال بشر را نکوهش میکند یا او را بترک و فرو گذاشتن کاری میخواند این نیست که آنها را بکلی فروگذارد یا از بن براندازد و قوایی را که از هر یک ناشی میشود بکلی معطل و بیکاره کند، بلکه منظور شارع اینست که بقدر طاقت بشری اعمال و قوای خودش را در راه مقاصد حق بکار بندد تا آنکه همه مقاصد یکسره بحق گراید و وجهه و هدف همگان متحد و هم آهنگ گردد چنانکه پیامبر (ص) فرماید: «هر که بسوی خدا و رسول او روی آورد بخدا و رسول خواهد رسید و هر که بدین روی آورد آنرا خواهد یافت یا اگر بزنی متمایل شود با او زناشویی خواهد کرد. پس هر کس به هر چه روی می آورد بهمان نایل میشود».

شارع قوه غضب را آنچنان نکوهش نکرده که بکلی از انسان ریشه کن شود، چه اگر این قوه از آدمی زایل گردد (نه بسان مدرنیسم که غرایز را تقویت کرده و تحت تسلط آنها قرار گرفته و نه بسان هندویسم و بودیسم که بجای تربیت و بکارگیری غرایز ابزاری در اختیار فطرت و خرد که ممکنست، غضب و شهوت، سعی در ترک یا ریشه کنش آنها داشته که آنهم ناممکنست) آن وقت پیروزی در راه حق را از دست خواهد داد و جهاد در راه دین و اعلائی کلمه خدا و حق بیهوده و باطل خواهد شد، بلکه شارع آنگونه غضب را نکوهش میکند که دستاویز شیطان گردد و در راه اغراض ناپسند و مقاصد بکار رود و پیداست که اگر غضب در اینگونه مقاصد بکار بسته شود مذموم و ناپسند بشمار خواهد رفت، ولی اگر همان قوه غضب در راه خدا و برای خدا باشد آن وقت ستوده و پسندیده خواهد بود چنانکه این صفت از جمله خصال پیامبر، ص، بوده

است. همچنین مقصود از مذمت شهوت این نیست که بکلی آنرا نابود کنند و باطل سازند چه هر که بکلی فاقد شهوت شود این حالت بمنزله نقصی در او خواهد بود بلکه مراد شارع بکار بردن شهوت در اموریست که برای او در شرع مباح است و بر مصالح وی مشتمل می باشد تا انسان در شمار آن دسته از بندگان خدا در آید که رفتار ایشان بر مقتضای اوامر الهی است (غرایز یا نفس جزئی و به تعبیری روان؛ میل یا جاذبه، خشم یا دافعه؛ نیروی مولده، نیروی محرکه و ابزار توسعه مادی و ابزاریند. در صورتی که تحت مدیریت هوش ابزاری یا نیروی مدبره و آن در فرمان فطرت یعنی نفس کلی یعنی روح و این در فرمان عقل یا خرد باشند). عصبیت را نیز بر همین طریق میتوان سنجید و آنجا که شارع آنرا نکوهش کرده و گفته است: «نه پیوندها و نه فرزندانان هرگز شما را سودی ندهد» (ممتحنه، ۳). مقصود هنگامی است که عصبیت بر باطل و عادات و رسوم باطل باشد چنانکه در روزگار جاهلیت بود و اینکه کسی بر دیگری بدان فخر کند یا برای خویش حقی نسبت به دیگری قائل گردد زیرا چنین روشی دور از افعال خردمندان و بمنزله عملی لغو و بی فایده است و برای آخرت که سر منزل جاویدان آدمی است نیز سودی ندارد.

لیکن اگر عصبیت در راه حق و اقامه امر خدا باشد کاری مطلوب و پسندیده خواهد بود و اگر باطل و تباه گردد شرایع نیز باطل و تباه خواهد شد زیرا چنانکه در گذشته یاد کردیم پایه و شالوده شرایع جز از راه عصبیت استوار نمیشود، همچنین شارع سلطنتی را که بنیروی حق تشکیل یافته باشد و عموم را بر پیروی از دین و مراعات مصالح مجبور سازد نکوهش نمیکند بلکه چنانکه گفتیم آن نوع از پادشاهی را مذمت کرده است که بنیان گذار آن از راه باطل غلبه جوید و آدمیان را بر وفق اغراض و شهوت خویش فرمان دهد. لیکن اگر پادشاه در فرمانروایی و تسلط خویش بر مردم از روی خلوص نیت معتقد باشد که فرمانروایی او برای خدا و بمنظور واداشتن مردم به عبادت و پرستش او و جهاد با دشمنان خداست چنین سلطنتی مذموم نخواهد بود. سلیمان (ع) میفرماید: «پروردگارا سلطنتی ببخش که هیچکس را پس از من سزاوار نباشد» (سوره ص/ ۳۸؛ ۳۴). چه او خویش را میشناخت و میدانست که در نبوت و پادشاهی از باطل برکنار است.

و چون معاویه هنگام آمدن عمر به شام با ابهت و شکوه و لباس پادشاهی و سپاهیان گران و بسیج فراوان با عمر بن خطاب، رض، ملاقات کرد عمر این وضع را ناپسند شمرد و گفت: ای معاویه آیا به روشگراییهای؟ معاویه گفت: ای امیرالمؤمنین، من در مرزی کسرایان (خسروان) می باشم که با دشمنان روبرو هستم و ما را در برابر مباحات ایشان به آرایش جنگ و جهاد نیازمندی است. عمر خاموش شد و او را تخطئه نکرد، زیرا استدلال او به یکی از مقاصد دین بود. و اگر منظور ترک پادشاهی از اساس می بود بچنین پاسخی در باره پیروی از کسرایان (خسروان) و اتخاذ روش آنان قانع نمیشد بلکه بکلی او را به خروج از آن روش بر می انگیزخت. و منظور عمر از «کسرویت» اعمال ناستوده ای بوده است که ایرانیان در کشورداری بکار بسته اند از قبیل ارتکاب باطل و ستمگری و جفا کاری و پیمودن راههای آن (ستمگری) و غفلت از خدا.

و معاویه پاسخ داد که مقصود از این جاه و جلال، کسرویت ایران و امور باطل ایشان نیست بلکه نیت و قصد او در راه خداست. و از این رو عمر خاموش شد.

وضع صحابه نیز چنین بوده است. آنان کشورداری و کیفیات آنرا فرو میگذاشتند و عادات و رسوم آنرا از یاد میبردند از بیم آنکه مبدا باطل اشتباه شود» (ص ۳۹۰).

« چنانکه گفتیم طبیعت کشورداری که از مقتضیات عصبیت است فراز آمد و قهر و غلبه یافتند، کشورداری ایشان هم در حکم رفاه و آسایش مالی و افزایش ثروت قرار گرفت. یعنی این غلبه و جهانگشایی را در راه باطل بکار نبردند و از مقاصد دیانت و اصول و مذاهب حق و حقیقت گامی فراتر نهادند و هنگامی که میان علی(ع) و معاویه اختلاف و فتنه درگرفت، که بر مقتضای عصبیت پدید آمده بود، روش آنان درین باره نیز متکی بر اصول حق و اجتهاد بود و مبارزه ای که با یک دیگر آغاز کرده بودند برای مقصود و غرض دنیوی یا برگزیدن باطل یا کینه وری نبود چنانکه گاهی ممکن است کسی بغلط چنین توهمی کند و ملحدی هم بدان بگراید.

بلکه آنها یعنی علی(ع) و معاویه از روی اجتهاد در راه حق اختلاف پیدا کردند و نظر یکی با دیگری مخالف بیرون آمد و در نتیجه به جنگ و کشتار دست یازیدند. هر چند علی بر حق بود، ولی معاویه هم در این باره قصد باطل نداشت بلکه او آهنگ حق کرد ولی در اصابت بحق خطا کرد و همه در مقاصدی که داشتند بر حق بودند<sup>۲۷</sup>. آنگاه طبیعت و خاصیت کشورداری اقتضای فرمانروایی مطلق میکرد و ناچار باید فرد واحدی زمام حکومت را در دست میگرفت و ممکن نبود معاویه این مقام را از خود و طایفه اش رد کند(عصبیت و سلطه شخصی، خانوادگی، خاندانی تا قومی یا خونی جاهلی عربی معاویه بجای و رو در رو و در مقابل و قابل با عرق و عصبیت و میت و تعهد دینی و مکتبی امام علی:ع) چه این وضع از امور طبیعی بشمار میرفت و خاصیت و طبیعت عصبیت او را بدان سوق میداد، و خاندان امویان این جامه را بر او پوشاندند و هر که از پیروان ایشان در اقتفای(پیروی) از حق(کدام حق؟! حق سلطنتی خاندانی نه امامت دینی) بر طریقه معاویه نمی بود دیگر افراد قبیله بمخالفت با او برمیخواستند و در این راه جانفشانی می کردند و اگر معاویه ایشان را بجز این طریقه وادار می کرد و با آنان در حکومت مطلقه و خودکامگی بمخالفت بر میخواست بی گمان بجای وحدت کلمه و یکرأیی که از مهمترین امور بشمار میرفت بنفاق و تشتت آرا دچار میشد، در

---

<sup>۲۷</sup>. مغالطه و سفسطه از این بیشتر؟ این توجیه سیاسی مرعئه بود که میگفتند علی(ع) و معاویه مساویند. هر دو عقلی اجتهاد کرده از این حیث هر دو برحقند. بر خلاف خوارج که هر دو طرف را باطل میخواندند. به تعبیر مولوی در مثنوی معنوی:

هر که گویت جمله حقند احمقی است هر که گوید جمله باطل او شقی است

مگر در گفتن عصبیت ابن خلدون گفته شود عصبیت خونی و نژادی معاویه با ردای خلافت اسلامی روبروی عصبیت دینی و اسلامی امام علی(ع) گرفت.

صورتی که حفظ یگانگی و اتحاد در نظر او با اهمیت تر از امری بود که در پی آن چندان مخالفتی وجود نداشت<sup>۲۸</sup>» (ص ۳۹۴).

«از آنچه گذشت معلوم گردید که چگونه خلافت پادشاهی تبدیل یافت و دریافتیم که امر (حاکمیت) در آغاز کار همان خلافت بود و حاکم و رادع هر فردی در آن دوران از ضمیر خود او بر میخواست و آن دین بود که آنرا بر امور دنیوی خویش ترجیح میدادند، هر چند به هلاک یکی از آنان بخاطر عموم منجر می شد. برای نمونه ... و علی (ع) را در نظر می آوریم که در آغاز خلافت مغیره به وی اشاره کرد که: «زبیر و معاویه و طلحه را بر مناصبی که دارند ابقا کند تا مردم بر بیعت وی اجتماع کنند و اتفاق کلمه و اتحاد حفظ شود، آنگاه (پس از بیعت) هر چه میخواهد بکند» و این از سیاست پادشاهی بود. لیکن علی (ع) امتناع ورزید برای فرار از تزویر و زراندودی (ماکیاولیسم و هدف وسیله را توجیه کردن) که منافی اسلام است. مغیره بامداد پگاه نزد علی آمد و گفت: «دیروز مطلبی را بعنوان مشورت با تو در میان نهادم ولی سپس درباره آن تجدید نظر کردم و دریافتم که نظر من مبتنی بر حق و خیر خواهی نبوده است و حق در همانست که تو اندیشیده ای». علی (ع) گفت: نه بخدا بلکه میدانم که تو دیروز مرا پندی خیرخواهانه دادی و امروز مرا بر خلاف آنچه در دل داری پند میدهی، ولی دفاع و حمایت از حقیقت مرا از مشورت و خیرخواهی تو بازداشت». احوال آن بزرگان چنین بوده است که بخاطر اصلاح دین دنیا را از دست میداده اند، ولی ما: «دنیای خویش را بپاره کردن دینمان وصله می کنیم، پس نه دینمان باقی می ماند و نه آنچه را وصله می کنیم» (شعر در محاسن و اضداد حاحظ در مذمت دنیاگرایی است).

بنابراین روشن شد که چگونه امر خلافت پادشاهی تبدیل یافت ولی معانی خلافت از قبیل تحری شیوه های آن و عمل کردن بر وفق موازین آن بحال خود باقی ماند و هیچگونه تغییری در آن راه نیافت، جز حاکم و رادع که نخست دین بود آنگاه به عصیبت و شمشیر مبدل گردید و وضع خلافت در عهد معاویه و مروان و پسرش عبدالملک و آغاز خلافت عباسیان تا روزگار رشید و بعضی از فرزندان او بر این شیوه بود. سپس معانی خلافت بکلی از میان رفت و بجز اسمی از آنها باقی نماند و خلافت بکلی بسطت محض (مطلقه) تبدیل یافت و طبیعت قدرت طلبی و جهانگشایی بمرحله نهایی آن رسید و در هدفهای مخصوص به آن طبیعت از قبیل بسط تسلط و فرو رفتن در شهوات و لذات بکار رفت و وضع حاکمیت فرزندان عبدالملک و هم فرزندان رشید از خاندان عباسیان و کسانی از آن خاندان که پس از آنان بخلافت رسیدند بر این شیوه بود و فقط نام خلافت در میان ایشان بعلت بقای عصیبت عرب بجای مانده بود و دو مرحله خلافت و پادشاهی بیکدیگر مشتبه میشدند. آنگاه رسم خلافت بسبب از میان رفتن عصیبت

---

<sup>۲۸</sup>علیرغم برجستگی شاخصه علمی سیاسی و رعایت کمال بیطرفی در زمینه کلامی و بینش سیاسی بیتفاوتی زیادی بلکه طرفداری زیانباری نسبت به تحریف و انحراف از خود نشان میدهد. در این زمینه انصافا ابن خلدون قهرمان مخالطه، سوفیسم و توجیه علمی نمایانه سیاسی است.

و نابود شدن نژاد عرب و پراکندگی آداب و رسوم عرب برافتاد و خلافت درست بصورت **سلطنت مطلقه** درآمد. چنانکه وضع پادشاهان ایران در مشرق بر این شیوه بود و آنها تنها از لحاظ تبرک و میمنت بطاعت و فرمانبری از خلیفه اعتقاد داشتند. ولی امور سلطنت با تمام عناوین و القاب و تشکیلات و خصوصیات آن بخود ایشان اختصاص داشت و خلیفه را از آن بهره ای نبود (یعنی مستقل از خلافت بوده و به اصطلاح دولت جزء بودند جزء دولت خلافت نبودند). ...

پس آشکار شد که خلافت نخست بدون پادشاهی پدید آمد، آنگاه معانی و مقاصد آنها بیکدیگر مشتبه میشد و با هم در می آمیخت. سپس هنگامی که عصیبت پادشاهی از عصیبت خلافت تفکیک شد بسلطنت مطلقه تبدیل گردید» (ص ۴۰۰)

با تقلیل امامت به معنای راهبری راهبردی اسلام (قرآن و سنت) به خلافت در حد مدیریت اجرایی سیاسی که یکی از شئون سه گانه (مربی، معلم و مدیریت) امامت بود از یک طرف و از طرف دیگر حاکمیت احکام مدعی اللهیون بجای حاکمیت احکام الهی، پایه و پلکان و زمینه ساز تحریف رهبری سیاسی الهی یعنی امامت که حاکمیت احکام الهی مورد پذیرش مردم و حکومت حاکم الهی تعیین و اعلام خدا و ابلاغی پیامبر مورد تایید مردم محسوب میشد، نتیجه آن تبدیل خلافت اسلامی به سلطنت مدعی مسلمانی بنام و با ظاهری اسلامی و مقدس مآب و خطرناک تر از سلطنتی سنتی گردید. این سیر تا سلطنتی استبدادی مطلقه صالح و حتی ناصالح خودکامه یعنی خودرأیی، خودمحوری و خودکامگی سلطنتی شخصی، خانوادگی و خاندانی، ملوکی (مالک و مملوکی، مملکت و ملت) و موروثی با ظاهر دینت، خلافت، سلطنت اسلامی و مسلمانان یا در جامعه مسلمانان و در جهان اسلامی کشیده شده و کشانید.

\*پرسش: تقلیل امامت (راهبری راهبردی سیاسی) به خلافت (مدیریت اجرایی سیاسی) در تحلیل اندیشه

سیاسی ابن خلدون چگونه میباشند؟

\*پرسش: تبدیل خلافت به سلطنت در تحلیل اندیشه سیاسی ابن خلدون چگونه میباشند؟

## فصل بیست و نهم

### بیعت

(عهد و پیمان: قرارداد مدنی؛ اجتماعی و سیاسی) (صص ۴۰۲-۴۰۰)

«باید دانست که بیعت عبارت از پیمان بستن به فرمانبری و طاعت است بیعت کننده با امیر خویش پیمان می بست که در امور مربوط بخود و مسلمانان تسلیم نظر وی باشد و در هیچ چیز از امور مزبور با او به ستیز برنخیزد و تکالیفی را که برعهده وی میگذارد و وی را به انجام دادن آنها مکلف میسازد اطاعت کند، خواه آن تکالیف بدخواه او باشد و خواه مخالف میلش. و چنین مرسوم بود که هرگاه با امیر بیعت میکردند و بر آ پیمان می بستند، دست خود را بمنظور استواری و تأکید پیمان در دست امیر میگذاشتند و چون این شیوه

بعمل فروشنده و خریدار شبیه بوده است آنرا «بیعت» نامیده اند که مصدر «باع» (خرید - فروخت) میباشد و مصافحه کردن با دستها بیعت شده است، و مفهوم آن در عرف لغت و تداول شرع همین است<sup>۲۹</sup>.  
\*پرسش: بیعت (قرارداد اجتماعی) در تحلیل اندیشه سیاسی ابن خلدون چگونه میباشد؟

## فصل سی ام

«ولایت عهدی» (صص ۱۹-۴۰۲)

### جایگزینی دولتمردان

«در فصول پیش درباره امامت و توافق (مطابقت) آن با اصول شرع گفتگو کردیم. از این رو که مصلحت در آن است و البته حقیقت امامت برای اینست که امام در مصالح دین و دنیای مردم درنگرد، چه او ولی و امین آنان است و چون در دوران زندگی خویش مصالح ایشان را مورد توجه قرار میدهد لازم می آید که پس از مرگ هم بحال ایشان درنگرد و پس از خود کسی را برای ایشان تعیین کند همچنانکه خود او عهده دار امور مردم بود<sup>۳۰</sup>، کسی که به وی در امر امامت اعتماد و وثوق داشته باشند همچنانکه به رأی و نظر

---

<sup>۲۹</sup> بیعت: قرارداد اجتماعی و در اصل قرارداد مدنی؛ اجتماعی و سیاسی است. لیکن سه نوع قرارداد داریم. قرارداد اول: گرایش همگانی (یعنی یکایک افراد جامعه و جمع اراده های فردی افراد) به تشکیل و تبعیت نظام سیاسی و دولت برای زندگانی عمومی در جهت رفع نارسایی ها و دفع ناسازواریها و نیل به امنیت، تقسیم کار و تعاون و توسعه، تعادل و تعالی به منظور زیست مدنی تا بهزیست مدنی است. این ذاتی یعنی تکوینی و فطری عقلی برهانی و قلبی شهودی می باشد. قرارداد دوم: پذیرش عمومی متن قرارداد بمثابه میثاق عمومی و منشور مشترک در قالب منبع و مبنای قانون اساسی و اساس قانونی است. اینجا اراده عمومی ملاک میباشد. قرارداد سوم: گزینش حداکثری دولت مردان بوده که این همان انتخابات از طریق رأی گیری مرسوم می باشد. مورد اخیر نیز اعم از تعیین و تأیید است. تعیین نامزدها توسط احزاب، اشخاص ذینفوذ، ... و غالباً به صورت ناآشکاره می باشد. انتخاب مردم نوعی تأیید این یا آن نامزد انتخاباتی و انتخاب نامزد پیروز است. در اسلام: امام معصوم (ع)، توسط خدا تعیین شده و از طریق فرشته وحی (جبرئیل امین) به پیامبر (ص) بسان سایر امور وحی و نبوت و شریعت اعلام گشته و پیامبری نیز پیامرسانی کرده آنرا ابلاغ نموده اند. بیعت مردم با امام (ع) بسان آنچه در مورد امام علی (ع) در غدیر خم به حجاج بنماینده از سراسر مسلمانان ابلاغ و از طرف آنها با اعلام بلی! تأیید شد، بیعت تأییدی یعنی انتخابات و گزینش مردمی بسان سازکار امروزی بوده است. نصب الهی به عنوان تعیین نامزد و تنها نامزد زیرا کاملترین نامزد بوده است. در عین تأیید مردمی بوده است. با بلند شدن حضار، بالا بردن دست، اعلام (نعم) بلی یا رسول الله! و در پایان هم دست دادن و حتی در مواردی گفتن بخ! بیخ! که تبریک بوده و بنوعی تأکید تأیید می باشد. هنوز هم امروزه مطمئن ترین سازکار اخذ رأی در مثلاً مجلس، همین است.  
<sup>۳۰</sup> هر چند ابن خلدن در نظریه علمی اجتماعی سیاسی و فلسفه تاریخی سیاسی نظریه جدی دارد در مباحث فلسفی، بویژه کلامی و حتی تاریخی سیاسی نه چندان دقیق بوده و نه درست است. بیشتر توجه گر بسیار خوب است. در اینجا خلیفه می تواند و بلکه بایسته است و اجماع و حجت بوده جانشین تعیین کند اما خدا و پیامبر (ص) چه؟ نمی توانسته اند؟ و نکرده اند؟ یا این ضرورت را که اهل توجه به همین سادگی و جدیت درک کرده و اجماع تا حجیت آنرا قائلند، اما نعوذ بالله! خدا و پیامبرش (ص) درک نکرده اند. آنهم امام و انسان کامل، که حتی خدا تعیین و اعلام کرده بسان خود پیامبران الهی که تعیین و اعلام الهیند. پیامبر (ص) و یا امام قبل (ع) تعیین نکرده و نمی کند. پیامبر (ص) فقط و فقط مأمور ابلاغ پیام اعلامی و امام تعیینی به عنوان جانشین به مردم است. فلسفه و تفسیر «بلغ ما ازل الیک» واقعه غدیر خم مگر غیر از همین است؟ امام قبل نیز فقط پیام

وی اعتماد داشتند. و بکار بستن و انعقاد امر ولایت عهد در شرع به امت اجماع معلوم شده است» (ص ۴۰۲). نیز «همه صحابه بر صحت آن عهد متفق و هم‌رأی بوده و به مشروعیت آن آگاهی داشته اند و چنانکه معلوم است اجماع حجت بشمار می‌رود. و اگر امام پدر یا پسرش را به ولی عهدی برگزیند نمیتوان به وی تهمت بست زیرا وی در حیات خود مصون است که به کار مسلمانان درنگرد پس اولی آن است که پس از مرگ هم در این باره فرجام ناسازگاری را بر دوش نکشد ... لیکن برخلاف این نظریه باید گفت که امام بطور مطلق در تعیین جانشین خود دور از تهمت و شک و گمان است بخصوص وقتی موجبی وجود داشته باشد که در آن ایثار مصلحت یا بیم مفسدهای باشد آن وقت تهمت در این باره بکلی منتفی میشود چنانکه معاویه درباره ولیعهد ساختن پسرش یزید مصلحت را در نظر گرفت» (ص ۴۰۳).

\*پرسش: جایگزینی دولتمردان در تحلیل اندیشه سیاسی ابن خلدون چگونه میباشند؟

\*پرسش: بیعت (قرارداد اجتماعی) در تحلیل اندیشه سیاسی ابن خلدون چگونه میباشند؟

### فصل پنجاه و یکم

«در اجتماع بشری ناچار باید سیاستی بکار رود که بدان نظم و ترتیب امور اجتماع برقرار شود»

(صص ۶۷-۵۸۹)

«در چند جای دیگر گذشت که اجتماع بشری امری ضروریست و آن بمعنی عمرانیست که ما درباره آن سخن می‌گوییم و هم یادآور شدیم که در هر اجتماعی ناچار باید رادع یا «وازع» و حاکمی باشد که مردم به وی رجوع کنند، و فرمان آن حاکم در میان مردم گاهی متکی بر شرعی است که از جانب خدا نازل شده است و ایمان مردم بثواب و عقابی که مبلغ آن دین آورده است ایجاب میکند که از آن حاکم فرمانبری کنند و طوق انقیاد او را بر گردن نهند. و گاهی فرمان حاکم متکی بر سیاستی عقلی پس از آشنا شدن وی به مصالح جماعت است بسبب خواهشها و توقعاتی که از اجر و پاداش آن حاکم دارند فرمانبری از وی را بر خویش واجب می‌شمارند. بنابراین سود گونه نخستین هم در این جهان و هم در سرای دیگر عاید انسان میشود زیرا شارع از مصالح عاقبت انسان آگاه است و رستگاری بندگان خدا را در آن جهان نیز در نظر می‌گیرد. ولی سود گونه دوم تنها درین جهان حاصل میگردد، و آنچه از سیاست مدنی میشنویم مربوط به این موضوع

---

اعلام خدا و پیام ابلاغی خدا را اعلام و اعمال میکنند. و لا غیر. همین توجیهی که آقایانی بسان ابن خلدون در خصوص ولایتعهدی غیر معصوم اصلا در اسلام نیست بویژه اگر ملوکی و موروثی گردد که سطنتی ضد اسلامی است، اتفاقا بنحو دقیق و درست آن در باب رسالت ابلاغ (ع) از سوی پیامبر (ص) می‌تواند کاربرد داشته باشد. با این تفاوت که پیامبر سان یعنی سنتگذار و سیاستگذار به اصطلاح ملک موسس یعنی بنیانگذار دیانت و نظام سیاسی و دولت اسلامی بوده و امام، عالم بالدین و عالم بالسیاسه و ساسه العباد و به اصطلاح ملک تابع یعنی جانشین و تابع عالم و عادل صد در صد پیامبر (ص) و سیاستمدار یعنی اقامه و اعمال کننده سیاست نبوی بر اساس و در حدود و بر مبانی شریعت است.

نیست بلکه معنای آن در نزد حکما آن چیزی است «سیرتی» که باید هر فرد از مردم آن جامعه از بی نیاز شود. لحاظ روان و خوی بر آن باشد تا از فرمانروایان و حاکمان براسه است از این «سیرت» حاصل آید «مدینه فاضله» مینامند. و جامعه ای را که در آن آنچه سزاوار و میگویند و منظور حکیمان سیاستی نیست که اهل اجتماع را بعنوان مصالح عمومی بدان وامیدارند چه این سیاست بجز آن سیاست مدنی است. و این مدینه فاضله در نزد آنان نادر و نایاب است یا وقوع آن دور است و حکما تنها از لحاظ فرضیه و بطور نظری درباره آن گفتگو میکنند. سپس باید دانست که سیاست عقلی که آنرا یادآور شدیم بر دو گونه است: یکی آنکه در آن مصالح «مردم» بطور عموم و مصالح پادشاه در استقامت «نگاه داشتن» ملک او بخصوص مراعات شود و این سیاست به ایرانیان اختصاص داشت و متکی بر روش حکمت بود. و البته خدای تعالی ما را از آن در مذهب اسلام و در دوران خلافت بی نیاز کرده است زیرا احکام شریعت در مصالح عمومی و خصوصی و آداب زندگانی ما را از آن کبی نیاز میکند و قوانین و احکام پادشاهی و کشورداری نیز در آن مندرج است. گونه دوم اینست که در آن مصلحت سلطان و کیفیت استوار شدن پادشاهی از راه قهر و غلبه و دست درازی مراعات میشود و مصالح عمومی درین روش متفرع بر مصالح سلطان است و این سیاست از آن دیگر پادشاهان جهان خواه مسلمان یا کافر است جز اینکه پادشاهان مسلمانان برحسب طاقتشان از آن سیاست بدانسان پیروی میکنند که بر مقتضای شریعت اسلامی باشد و بنابراین قوانین آن از یک رشته احکام شرعی می یابد و قوانینی را که در اجتماع طبیعی است و اصولی را که از لحاظ مراعات شوکت و عصیت ضرورت دارد نیز در نظر میگیرند. و در اصول و قوانین مزبور نخست بشرع و آنگاه بنظریات حکما درباره آداب و رسوم و سیرت پادشاهان اقتدا میکنند و از بهترین آثار و جامعترین آنها که در این باره نوشته شده و بیادگار مانده است نامه طاهر بن حسین سردار مأمون پسرش عبدالله بن طاهر است که چون مأمون فرمانروایی رقه و مصر و میان آن دو ناحیه را به عبدالله سپرد، پدرش طاهر نامه مشهور خود را به وی نوشت و در آن وی را اندرز داد و او را به همه نیازمندیهایی که در دولت و فرمانروایی خویش داشت از قبیل آداب دینی و اخلاقی و سیاست شرعی و کشورداری توصیه کرد و وی را بر مکارم اخلاق و عادات و خصال نیکو برانگیخت و صفاتی را که هیچ پادشاه یا بازاری و عامی از آنها است بی نیاز نیست به وی یادآور شد و متن نامه او بتقل از کتاب طبری چنین است:

بسم الله الرحمن الرحيم

اما بعد پرهیزگاری یزدان یکتا و بی همتا را بر خویش واجب شمار و همواره خدای ترس و مراقب او باش و از خشم وی عزوجل پرهیز و شب و روز در نگرهبانی رعیت خویش بکوش و در برابر نعمت تندرستی که ایزد بتو ارزانی داشته است پیوسته آن جهان را بیاد آور و بیندیش که سرانجام به سرای دیگر میروی و زندگی جاوید تو در آن جهانست و در آنجا همه کردارهای تو مورد پرسش و بازخواست واقع خواهد شد، پس چنان شیوه ای پیش گیر که ایزد عزوجل ترا از هر لغزشی نگهدارد و روز رستاخیز ترا از شکنجه



و عذاب دردناک برهاند زیرا ایزد سبحانه بتو نیکی فرموده و فرمانروایی گروهی از بندگانش را بتو سپرده است، و دریغ نداشتن مهر خویش را از بندگان خدا بر تو واجب کرده و ترا بدادگری در میان آنان ملزم ساخته است (پس باید) احکام و حدود ایزدی را در میان ایشان اجرا سازی و از جان و ناموس و سرزمین آنان دفاع کنی و نگذاری خون کسی بریزد و در امنیت راههای ایشان بکوشی و آسایش مردم را تأمین کنی. چه ایزد ترا برای واجباتی که برعهده تو فرض کرده است بازخواست میکند و در ایستگاه عدالت قرار میگیری و از تو پرسش میکنند و پاداش و کیفر تو وابسته به پیش و پس انداختن [این تکالیف است] پس [برای گزاردن آنها همواره] فهم و خرد و بینایی خویش را فارغ بگذار و مبادا [هیچ مایه غفلت] و سرگرمی دیگر ترا از انجام دادن واجبات بازدارد. زیرا آن تکالیف سر فصل و ملاک کار تو و نخستین توفیقی است که خدای عزوجل ترا بسبب آنها به راه راست رهبری میفرماید. و باید نخستین امری که بر گردن میگیری و کردارت را بدان نسبت میدهی، مواظبت بر فریضی باشد که ایزد عزوجل آنها را بر تو واجب فرموده است از قبیل نمازهای پنجگانه و حاضر شدن در نماز جماعت با مردمی که ترا پذیرفته اند و گزاردن توابع نماز بر وفق سنتهای آن بدانسان که باید چنان وضو گیری که شرایط آن در همه اعضا بشایستگی انجام یابد و نخست نام خدای عزوجل را یاد کنی و هنگام قرائت (حمد و سوره) کلمات را به آهستگی و بی شتابزدگی زبان آری و در رکوع و سجود و تشهد آرامی و راسخ قدمی را نگاهداری و نیت خود را صادقانه بپروردگارت اختصاص دهی.

و نیز همراهان و زیردستان خویش را بخواندن نماز برانگیز و پیوسته به این شیوه ادامه ده چه نماز همچنانکه خدای عزوجل میفرماید مردم را: «از پس کار از زشت ناپسند نهی میکند» آنگاه پس از واجب نماز سنن پیامبر خدا(ص) را فراگیر و در پیروی از طبایع و خصال او و سلف صالح پس از وی مواظبت کن و هرگاه برای تو کاری مهم پیش آید از خدای عزوجل نیکی و خیر بجوی و بپرهیزگاری او گرای و دستورهایی را که خدای عزوجل در کتاب خود از امر و نهی و حلال و حرام نازل فرموده است در نظر گیر و بر خود واجب شمار و احادیثی را که از پیامبر(ص) آورده اند پیروی کن آنگاه آن مهم را بر طبق آنچه خدای عزوجل مقرر فرموده از روی حق و حقیقت انجام ده.

و هرگز در کارها از جاده عدالت منحرف مشو خواه آن کار را دوست بداری یا بر وفق دلخواه تو نباشد و چه مربوط بکسانی باشد که از نزدیکان و خویشاوندان تو اند یا درباره کسانی باشد که نسبت بتو بیگانه میباشند.

و فقه و فقیهان و دین و عالمان دین و کتاب خدای عزوجل و عاملان به آنرا برگزین چه فقه در دین و جستن آن و برانگیختن بر (کسب) آن، و معرفت به آنچه آدمی را بخدای عزوجل نزدیک می سازد بهترین زیور انسان است و او را بهمه نیکیها رهبری میکند. فقه راهنما و فرمانده آدمی به نیکوکاریها و بازدارنده انسان

از کلیه گناهان و بزه ها است و با توفیق خدای عزوجل معرفت انسان بخدا فزونی می یابد و بجلال و عظمت او بیشتر پی میبرد و در سرای دیگر بدرجات برتری نایل می آید.

گذشته ازین چون در دیده مردم به دانش دین آراسته باشی فرمان ترا گرامی می شمروند و شکوه تو در دل آنان جایگیر میشود و بتو روی می آورند و به عدل و دادت مطمئن میشوند.

بر تست که در همه کارها میانه روی پیش گیری چه سود آن از همه چیز آشکارتر میباشد و آسودگی بدان بهتر آماده میشود و دارای مزایایی جامعتر است.

میانه روی آدمی را به راه راست میخواند و راه راست او را بکامیابی رهبری میکند و کامیابی راهنمای وی بسوی خوشبختی است و استواری دین و سنن هدایت کننده انسان وابسته به میانه رویست. پس آنرا در همه امور دنیوی خویش برگزین ولی در طلب آخرت و کردارهای شایسته و سنتهای معروف و نشانه های راستی نهایی قائل مشو چه کوشش در راه نیکی و احسان فراوان را سر حد و پایانی نیست بویژه که در راه خشنودی خدا باشد و بدان مصاحبت با اولیای خدای تعالی را در آن جهان بطلبند.

و بدانکه میانه روی در امور دنیوی مایه ارجمندی میشود و شخص را از گناه باز میدارد و هیچ چیز بهتر از آن وجود و پایگاه ترا حفظ نمیکند و مایه صلاح کارت نمیشود پس میانه روی برگزین و آنرا راهنمای خویش کن تا همه امورت کمال پذیرد و بر توانایی تو بیفزاید و کسان ترا از عام و خاص اصلاح کند.

و یقین خود را بخدای عزوجل نیکو کن تا بدان رعیت تو به اعتدال گراید و در همه امور به وی چنگ زن و وسیله کلیه کارها را از او بخواه تا نعمت خدا بر تو پاینده و جاوید بماند.

و به هیچیک از کسانی که بکار میگماری، پیش از آنکه حقیقت حال آنان بر تو آشکار شود تهمت مبنده، زیرا تهمت زدن و بدگمانی بمردم بی گناه از بدترین گناهان بشمار میرود پس بیاران و همراهان خود نیک گمان باش و بدگمانی را از خود دور کن و آنرا درباره کسان خویش فروگذار چه حسن ظن ترا در جلب اطاعت و تربیت کردن هواخواهان و یارانت یاری میکند و به هیچ رو نباید دشمن یزدان، اهریمن، در کار تو مایه نکوهش و عیبی بیابد چه اهریمن از سستی و زبونی تو به اندک اکتفا

می کند و از راه بدگمان کردن بدیگران ترا گرفتار اندوه می سازد چنانکه لذت و شیرینی زندگی را از دست میدهی.

و بدانکه حسن ظن ترا قرین نیرومندی و آسایش میکند و بدان به آنچه بسندگی آن را دوست داری بسنده میکنی و از این راه دوستی مردم را بخود می کشانی و همه کارهایت به بهبود و استقامت میگراید. ولی حسن ظن بیاران و همراهان و مهربانی نسبت به رعیت نباید ترا از جستجو و کنجکاوی در کارها بازدارد و منافی آن نیست که در طرز کار خدمتگزاران و همراهانت به تن خویش مراقبت کنی و رعیت را از مصائب مصون داری و درباره آنچه مایه اصلاح و استقامت حال وی میشود بیندیشی بلکه باید بر گردن گرفتن امور

اولیا و برطرف کردن نیازمندیهای رعیت و زدودن رنج و مشقت ایشان را بر هر کاری ترجیح دهی و در محافظت رعیت بکوشی. زیرا چنین شیوه‌های دین را استوارتر میسازد و سنت پیامبر را نمودارتر می‌کند. و نیت خویش را در همه این امور بی شائبه و پاک کن و در اصلاح و تهذیب اخلاق خویش بی همتا و منفرد باش همچون کسی که بداند در برابر کرده خویش مسئول است، اگر نیکی کند پاداش می‌بیند و اگر اگر ببدی گراید باز خواست میشود و کیفر می‌یابد. چه خدای عزوجل دین را بمنزله دژی استوار و پایگاهی بلند برای انسان قرار داده است هر که آنرا پیروی کند او را بمرحله سرفرازی و ارجمندی میرساند. پس نسبت بکسانیکه سیاست امور زندگانی و رعایت حال آنها برعهده تست، روش دین پیش گیر و طریقه راستی برگزین و حدود و کیفرهای خدای تعالی را درباره بزه کاران به اندازه گناهی که مرتکب شده اند و مستوجب کیفر میباشند اجرا کن و این شیوه را از دست مده و در آن سستی مکن و کیفر گناهکاران را بتأخیر میفکن زیرا اگر درین باره تفریط و مسامحه کاری کنی مایه تباهی حسن ظن تو میشود و بر آن باش که در این باره سنتهای معروف را بکار بندی و از بدعتها و شبهات دوری جویی تا دین تو مصون بماند و جوانمردیت پایدار گردد. و هر گاه با کسی پیمان بندی بدان وفا کن و بقول و وعده خود پای بند باش. و کار نیک را بپذیر و بدی را بدان از خود بران و از عیوبی که در هر صاحب عیب از افراد رعیت خود می بینی اغماض کن و زبان خود را از گفتار دروغ و بهتان ببند و با سخن چینان دشمنی کن زیرا نزدیک ساختن دروغگو و گستاخی بر دروغ کارهای اکنون و آینده ترا تبه می‌سازد.

و از این رو که دروغ سر آغاز گناهان و بهتان و سخن چینی پایان آنها است. چه سخن چینی آفتی است که نه گوینده و نه شنونده آن در امان میماند و خاصیت آن نابسامانی هر امری است و با شایسته کاران و راستگویان دوستی کن و از روی حق و عدالت بیاری مردمان شریف برخیز و ناتوانان را دریاب و صلح رحم را مراعات کن و بدان راه خدای تعالی را بجوی و فرمان او را گرامی دار و ثواب آنرا در آن جهان از او درخواست کن.

از هوسهای بد و ستمگری بپرهیز و رای و نظر خود را از آنها منصرف کن و برائت خویش را در نزد رعیت از هوسبازی و بیدادی آشکار ساز و به سیاست و تدبیر امور مردم از روی عدالت رسیدگی کن و در میان آنان بحق و راستی و معرفتی رفتار کن که ترا براه راست و حقیقت رهبری کند.

هنگام خشم خویشتن دار باش و وقار و بردباری برگزین. از تندخویی و سبکسری و غرور در کاری که برعهده داری بپرهیز و مبادا بگویی من چیره و فرمانروا هستم و هر آنچه بخواهم میکنم زیرا چنین داعیه ترا بزودی در پرتگاه نقصان عقیده و کمی یقین بخدای عزوجل فرو می‌افکند.

نیت خود را درباره خدای بی همتا و یقین به او خالص کن و بدانکه کشور و پادشاهی ویژه خداست آنرا به هر و هرگاه خداوندان زور و آنان که در دولت و سلطنت زبردستی و توانایی دارند نسبت به نعمتها و نیکیهای خدا ناسپاسی کنند و بکفران نعمت گریند و در برابر احسانی که خدای عزوجل به آنان ارزانی

داشته غرور نشان دهند خداوند با شتاب هرچه بیشتر کاخ نعمت و شکوه آنان را واژگون میسازد می بخشد و ایشان را کیفر می بخشد و هرگز هیچکس را نخواهی یافت که ایزد بشتابتر نعمت از او باز ستاند و او را گرفتار بازخواست گرداند مگر نعمت ناشناسان (از خداوندان سلطه و زور را، آنان که بر ایشان دولتی پهناور فراهم آمده است، آنگاه که نسبت به نعمتهای ایزد و احسان وی به ناسپاسی و کفران گرایند و در برابر آنچه خدای عزوجل از فضل خویش به ایشان ارزانی فرموده گردن فrazی و دست درازی آغاز کنند.

و آزمندی را از خود دور کن چه باید گنجینه ها و اندوخته های تو نیکی و پرهیزکاری و اصلاح حال رعیت و آبادان ساختن شهرها و رسیدگی به امور مردم و حفظ خون «جان» خلق و دادرسی ستمدیدگان باشد.

و بدانکه هرگاه ثروت را در گنجینه ها بیندوزند بهره و سود نمی بخشد ولی اگر آنرا در راه صلاح حال رعیت و اعطای حقوق آنان بکار برند و بوسیله آن بار رنج و مشقت را از دوش خلق بردارند، فزونی می یابد و مایه فراوانی نعمت میشود و عامه مردم بدان رستگار میگردند و والیان بدان آرایش می یابند زمانه ای نیکو و و پر رفاه پدید می آید و مردم به ارجمندی و بزرگی نایل می آیند.

پس باید کار گنجینه و خزانه تو پراکندن ثروت در راه آبادانی اسلام و مسلمانان باشد و از اموال خزانه خویش مبالغی بر دوستان امیرالمؤمنین (خلیفه) که در برابر تو هستند تقسیم کن و حقوق آنان را بپرداز و بهره رعیت را بطور وافی و بقدری که امور زندگی و معاش آنان را اصلاح کند در نظر گیر، چه اگر بدین شیوه رفتار کنی نعمت تو پایدار میشود و از جانب خدای تعالی مستوجب مزید نعمت میگردی و در امر خراج ستانی و گردآوری اموال از رعیت و فرمانروایی خویش تواناتر میشوی و بسبب آنکه دادگری و احسان و نیکی تو شامل حال عموم میشود همه مردم رام میگردند و فرمان ترا بهتر پیروی میکنند و به هر چه اراده کنی آنرا در نهایت گشاده رویی و رضامندی می پذیرند. و منتهای کوشش خود را در آنچه بتو یادآور شدم مبذول دار تا آنها را بکار بندی و باید درین باره همواره خدای ترس باشی چه ثروتی جاوید میماند که آنرا بشایستگی در راه خدا خرج کنند، و سپاسگزاران را بشناس و ایشان را بی پاداش مگذار.

مبادا جاه و غرور این جهان بیم از سرای دیگر را از یاد تو ببرد و در نتیجه این غرور از ادای حقوقی که برعهده تست شانه تهی کنی و سستی و سهل انگاری نشان دهی زیرا سهل انگاری مایه تفریط میشود و تفریط مورث هلاک آدمی است.

و باید عمل تو برای خدای عزوجل و در راه او و به امید ثواب آخرت باشد زیرا خدا سبحانه نعمت خود را در این دنیا بکمال بر تو ارزانی داشته و فضل و احسان خود را در نزد تو آشکار ساخته است. و بشکر چنگ زن و بر آن اعتماد کن تا خیر و احسان خدا بتو افزون شود زیرا خدای عزوجل به اندازه شکر

سپاسگزاران و سیرت نیکوکاران و حقگزاری آنان نسبت به نعمتها و بخششهایی که به ایشان اعطا شده است، مزد و اجر میدهد.

و هیچگاه گناه را کوچک مشمار و حسود را یاری مکن و بر بدکار و فاجر رحمت میاور و به ناسپاس بی وفا اطمینان مکن و انعام مکن و با دشمن بچرب زبانی مپرداز و گفتار سخن چین را راست مینگار و به بدوستی فاسق مگرای و از گمراه پیروی مکن و ریاکار را مستای و هرگز آدمی را تحقیر مکن و خواهنده بینوا را نومید باز مگردان و بباطل پاسخ مده و بگفته خنده آور در منگر. پیمان شکن مباش و بدروغ فخر مکن و کبر و غرور بخود راه مده و از روی کبر در زمین راه مرو و سفیهان را بر مکش و در طلب آخرت کوتاهی مکن و روزگار را در حال درشتی و بدگویی مگذران و از روی ترس یا تمایل شخصی نسبت بستمگری چشم پوشی مکن و ثواب آن سرای را در این مخواه و پیوسته با فقیهان مشورت کن و خود را به بردباری عادت ده و از آزمودگان و خردمندان و خداوندان اندیشه و حکمت «دانش و تجربه» فراگیر و مردمان فرومایه و بخیل را در رأی زنی و مشورت شرکت مده. و به هیچ رو گفتارشان را مشنو زیرا زیان آنان بیش از سود آنهاست. بخل و امساک ورزیدن در امور رعیت بیش از هر چیز سبب فساد می شود.

و بدانکه اگر آزمند و طمع کار باشی خوی تو چنان خواهد شد که فراوان بگیری و اندک ببخشی و هرگاه برین شیوه باشی، مگر اندک زمانی، کار تو به استقامت نخواهد گراید زیرا رعیت تنها از این رو بمهر تو دل و می بندند که بثروت آنان دست درازی نکنی و ستمگری را فرو گذاری.

[هر که با تو صمیمیت کند با وی بدوستی گرای و احسان و بخشش خود را از او دریغ مدار]. [و صافی بودن و صمیمیت ایشان نسبت بتو از راه احسان بر ایشان و بخشش نیک به آنان پایدار می ماند].

و ابواب انعام و احسان را بر روی دوستانی که از روی خلوص و صفا بدوستی تو گراییده اند بگشای و ایشان را مورد بخشش خویش قرار ده و از بخل و امساک بپرهیز و بدانکه بخل نخستین صفتی است که انسان بسبب آن پروردگار خویش نافرمانی کرده است و شخص نافرمان و سرکش در پایگاه پستی و فرومایگی است و آن موافق گفتار خدای عزوجل باشد که فرماید: «و آنکه نفسش از بخل نگه داشته شود پس ایشان رستگارانند» (حشر؛ ۹). پس بحق و راستی دیوان های جاده بخشش را هموار کن و مسلمانان خراج ناحیه خود بهره ای اختصاص ده.

و یقین بدان که بخشش از بهترین اعمال بندگان خداست، از این رو از حیث خوی خویش را بدان مجهز کن و خشنود باش که شیوه و رفتار خود را بدان بیارایی.

و سپاهیان را مورد تفقد قرار ده و بدفاتر آنان درنگر و پایه هر یک را رسیدگی کن و بر روزی ایشان بیفزای و وسایل معاش آنان را بحد کافی فراهم آور، تا خدای عزوجل بدان ایشان را از تنگدستی برهاند و در نتیجه وضع ایشان مایه توانایی تو شود و از جان و دل بیش از پیش بفرمان تو سر تسلیم فرود آورند و برای

خداوندان قدرت همین خوشبختی بس است که بر سپاه و رعیت از راه دادگری و نگهبانی و عنایت و مهربانی و احسان و توانگری خویش بخشایش کنند.

پس امر ناپسندی را که از سوی یکی از آنان (سپاه یا رعیت) پدید آید از راه در پوشیدن جامه فضیلت دیگری و لزوم عمل کردن بدان، برطرف کن تا انشاءالله تعالی به کامیابی و رستگاری و صلاح نایل آیی.

و بدانکه پایگاه امر قضا و داوری در پیشگاه خدا از همه کارها برتر است، زیرا داوری همچون ترازوی خداست که بدان احوال مردم در روی زمین با یکدیگر برابر و تعدیل میشود و با اجرای برابری در امر قضا [و کار دیوانی] روزگار رعیت به اصلاح میگراید و راهها امن میشود و ستمدیده داد خویش را از ستمگر میستاند و مردم بگرفتن حقوق خود نایل می آیند و امور معیشت ایشان استوار میگردد و حق طاعت خویش را میگذارند و خداوند ایشان را از تندرستی و عافیت بهره مند میسازد و کار دین استقرار مییابد. سنتها و شرایع بسبب اجرای حق در کار داوری، در مجاری خود جریان می یابند.

و در اجرای فرمان خدا نیرومند باش و از شر و بپرهیز فساد و حدود را درباره مردم اجرا کن. و از شتابزدگی بکاه و دلتنگی و اضطراب بخویش راه مده و به بهره و روزی خویش خرسند باش. [و باید قدرت و غلبه تو استقرار یابد و کیفرهایی که تعیین میکنی اجرا شود].

و از تجربه خویش سود بگیر و هنگام خاموشی بیدار و گاه سخن گفتن استوار باش و با خصم بداد و انصاف رفتار کن و هنگام شبهه درنگ پیش گیر و در استدلال بر حکمی که میکنی حجت قوی دار و نباید درباره هیچیک از رعایای خود زیر تأثیر حب و بغض واقع شوی و جانب بیطرفی را رها کنی و هنگام داوری به تمایل نسبت به یکی یا خوشرفتاری بدیگری (بناحق) برخیزی یا از سرزنش ملامت کنندگان بیندیشی. [بلکه در داوری همواره] تائی و درنگ کن و مراقبت پیش گیر و قضیه را مطالعه کن و بیندیش و نیک دلایل را با هم بسنج و عبرت بگیر و در پیشگاه پروردگارت فروتن باش و به همه افراد رعیت همراهی کن و حق و حقیقت را بر خویش فرمانروا ساز و هرگز در ریختن خون کسی شتاب موز، زیرا ریختن خون ناحق در نزد خدای عزوجل گناهی عظیم است و بکار مهم خراج نیک عنایت کن چه بدان کار رعیت راست میشود و بهبود میپذیرد و خدا آنرا مایه ارجمندی و سرافرازی اسلام و سبب توانگری و برتری مسلمانان قرار داده است، برای دشمنان اسلام خواری و خشم نهفته عاجزانه ای و برای کافران مذلت و کوچکی است، پس در تقسیم خراج میان خراجگزاران روش حق و برابری و دادگری پیش گیر چنانکه نباید از میزان خراج شریف بعلت شرف، یا توانگر بسبب توانگری وی دیناری بکاهی و حتی نسبت به هیچیک از خواص و حاشیه نشینان و کاتبان درگاه خویش نباید در این باره چشم پوشی کنی.

ولی به هیچ رو روا نیست بیش از توانایی و طاقت مردم از آنان خراج گرفت و ایشان را آنچنان مکلف ساخت که از حد معین خراج تجاوز کند (و بافراط کاری و ستمگری منجر شود) و باید همه مردم را به حق و حقیقت تلخ برانگیخت.

زیرا چنین روشی بهتر رعیت را به هم الفت می‌دهد و باید در راه خشنودی عامه بکوشی. و بدانکه این فرمانروایی ترا بمنزله گنجور و نگهبان و پاسبان رعیت قرار داده است و ازینرو زیردستانت را «رعیت» مینامند که تو همچون شبان و قیم آنان هستی. پس باید خراج آنچنان گرفته شود که آن را از مازاد مخارج خویش بی هیچ عسرت اعطا کنند (و در پرداخت آن دچار دشواری و سختی و تنگدستی نشوند) و باید آن خراج را در راه استواری و بهبود زندگانی و اصلاح نابسامانیها و «هموار ساختن ناهمواریهای» امور مردم صرف کنی. و کسانی را بر رعیت بگمار که از خداوندان رأی و تدبیر و تجربه و بصیرت (کارا؛ بهره ور و اثربخش) باشند و سیاست کشور داری را بدانند و به پاکدامنی متصف باشند، و آن وقت روزی و امور معاش ایشان را بحد کافی و فراوان تأمین کن (کارانه). چه امر گماشتن چنین کارگزارانی درین پایگاهی که بتو واگذار شده است از مهمترین واجبات تو بشمار میرود و نباید هیچگونه سرگرمی و کار دیگر ترا از آن غافل کند چه اگر این شیوه فرمانروایی را برگزینی و وظایف و واجباتی را که بر عهده تست انجام دهی مایه مزید نعمت تو از سوی پروردگار خواهد شد و مردم رفتار ترا به نیکی یاد خواهند کرد و بدان محبت رعیت را بسوی خود جلب خواهی کرد و بصلاح و رستگاری رعیت یاری خواهی نمود، آنگاه نیکها و برکات (رونق؛ آسایش عمومی و آرامش مدنی) بشهر تو روی می آورد و در ناحیه تو آبادانی منتشر میشود و در استان تو فراوانی نعمت پدید می آید و میزان خراج تو فزونی مییابد و ثروت بیکران بدست می آوری و میتوانی بوسیله آن سپاهیان خود را تربیت کنی، نیرومند شوی و از راه پراکندن ثروت و بذل و بخشش در میان مردم خشنودی عامه را بدست آوری و آنگاه در نزد دشمن خویش به حسن سیاست و دادگری جلوه گر میشوی و بداشتن داوران و فرمانروایان دادگر و ساز کارزار و نیرو و بسیج در کلیه امور خویش نایل میگردد. پس در این شیوه پسندیده مسابقه وار بکوش و هیچ چیزی را بر آن مقدم مدار تا فرجام کار داشته باشی، انشاء الله تعالی.

و به هر یک از استانهایی که زیر فرمانروایی تست کسانی امین گسیل کن تا اخبار مربوط بکارگزارانت را بتو خبر دهند و روش کار و طرز رفتار آنها را برای تو بنویسند تا چنان از وضع کار آنان آگاه شوی که گویی با همه کارگزاران خود در تمام کارهای شان همراهی و طرز رفتار ایشان را بچشم میبینی.

و هرگاه بخواهی کارگزاران خود را بکاری فرمان دهی در فرجام دستوری که میخواهی صادر کنی نیک بیندیش آنگاه اگر آنرا مایه سلامت و بهبود مردم بیابی و امیدوار شوی که بدان میتوان رعیت را از گزندها رهانید و کار نیک انجام داد آن وقت دستور خویش را صادر کن و گرنه از آن منصرف شو و بکسانی مراجعه کن که در آن بینایی و آگاهی دارند، سپس بسیج و وسایل آنرا بکمال فراهم کن زیرا چه بسا که مرد در امری میاندیشد و آنرا بر وفق دلخواه خود انجام می دهد و آنگاه این عمل، او را گمراه میسازد و بشگفتی وامیدارد و اگر در فرجام آن نیندیشد سبب نابودی او میشود و کارش به تباهی میگراید.

پس در هر کاری که آغاز میکنی دوراندیشی و احتیاط را از دست مده و پس از یاری خدای عزوجل آنرا با نیرو و بسیج به تن خویش انجام ده. و در همه کارها همواره از پروردگار خویش طلب خیر کن. و کار امروز را بفردا میفکن و پیوسته آنرا به تن خویش پایان ده چه فردا هم کارها و پیش آمدهایی پدید می آید که ترا از کار به تأخیر انداخته امروز باز میدارد. و بدانکه هرگاه روزی سپری شود آنچه در آن باشد نیز سپری میگردد و اگر کار امروز را به تأخیر افکنی فردا کار دو روز در پیش تو گرد خواهد آمد و چنین وضعی ترا سنگین بار خواهد کرد چنانکه سرانجام به بیماری تو منجر گردد، ولی اگر هر روز کار همان روز را انجام دهی روح و بدنت قرین آرامش و آسایش میشود و امور سلطان را استوار میکنی.

و عنایت خود را از مردم آزاده بویژه سالخوردگان و آنان که بصفای ضمیرشان اعتماد داری و دوستی و پشتیبانی آنان را از راه خیرخواهی و مشورت به معاینه آزموده و به صمیمیت و خلوص آنان پی برده ای، دریغ مدار و ایشان را برگزین و درباره آنان نیکی کن. همچنین خداوندان خاندانهای شریف را که گرفتار نیازمندی شده اند مشمول عواطف خویش کن و وسایل معاش ایشان را بر عهده گیر و در اصلاح حال آنان بکوش تا کمترین رنجی از بینوایی احساس نکنند و در رفاه بسر برند. و وقت خاصی تعیین کن تا به تن خویش بکارهای بینوایان و درماندگان رسیدگی کنی و بشکایت کسانی که قادر نیستند نزد تو به تظلم آیند درنگری و بدرد بیچارگانی که از چگونگی مطالبه حقوق خویش آگاه نیستند بررسی. چنین کسان را در آن روز معین بپذیر و همچون کسی که بفزونی و با مهربانی کامل از حال زیردستان خویش می پرسد از وی پرسش کن.

و برای اینگونه امور گروهی از شایستگان رعیت خویش را برگزین و به آنان فرمان ده تا بکار کسانی که یاد کردیم رسیدگی کنند و نیازمندیها و حالات آنان را بتو باز گویند تا تو درباره چگونگی اصلاح حال ایشان بیندیشی و راهی بجویی که خداوند آنان را بصلاح رهبری فرماید. و از حال مردمان تیره بخت، بویژه یتیمان و بیوه زنان سیه روزگار، تفقد کن و روزی آنان را از بیت المال پرداز و در مهربانی و عطوفت و بخشش به اینگونه کسان به امیرالمؤمنین، که خدای او را ارجمند کند، اقتدا کن تا خدای تعالی بسبب عنایت تو روزگار ایشان را اصلاح فرماید و مایه برکت و فزونی روزی تو شود.

و برای نابینایان از بیت المال وظیفه خاصی تعیین کن و کسانی را که از این گروه حافظان و راویان قرآن اند و بیشتر آن را از بردارند مقدم دار و برای بیماران مسلمانان بیمارستانهایی برپاکن و بیماران را در آنها پناه ده و متصدیان و پرستارانی برای بیمارستانها برگزین که بحال بیماران رسیدگی کنند و پزشکانی را برگمار که دردها و بیماریهای ایشان را درمان سازند و آرزوها و خواهشهای آنان را تا آنجا که حقوق شان را ارزانی داری و مایه اسراف بیت المال نشود برآور. و بدانکه خوی مردم چنانست که هرچند بهترین آرزوهایشان را برآوری، اگر خود نتوانند نیازمندیهایشان را بفرمانروایان عرضه دارند، چندان خشنود و خوشحال نمیشوند، چه آنان طمع دارند که با دیدار فرمانروایان به همراهی بیشتر نایل آیند و چه



بسا کسانی که بکار مردم رسیدگی میکنند بعلت بسیاری کارهایی که به آنها رجوع میشود و بردن رنج فکری و ذهنی فراوان برای حل مشکلات ایشان، سرانجام افسرده و دلتنگ میشوند و از پذیرفتن مردم گوناگون رنج و مشقت میبرند ولی کسیکه شیفته عدل و داد میباشد و به محاسن آن در این دنیا و فضیلت ثواب آخرت آگاه است مانند فردی نیست که از هر چه او را بخدا نزدیک سازد استقبال میکند و همواره بخشایش خدا را میطلبد، پس تا میتوانی اجازه بده که مردم بیشتر نزد تو آیند و روی خود را به آنها نشان ده و و پاسبانان و نگهبانان خویش را در برابر آنان به آرامی و نرمی فرمان ده. با آنان فروتنی کن و با خوشرویی و چهره باز بر ایشان نمودار شو و با آنان بنرمی پرسش و گفتگو کن و از راه بذل و بخشش مهربانی و عطوفت خویش را به آنان نشان ده و هرگاه چیزی به ایشان میبخشی آنرا از روی سخاوت‌مندی و طیب نفس و برای کسب احسان و اجر ببخش بی تکدر (خاطر) و یا منت نهادن. چه چنین بخششی همچون بازرگانی سود آوری خواهد بود، انشاء الله تعالی!

و از حوادث این جهان و صاحبان قدرتی که پیش از تو در قرون گذشته و در میان ملت‌های انقراض یافته ریاست و فرمانروایی داشته اند پند و عبرت گیر. آنگاه در همه حالات زندگانی خویش بفرمان خدای سبحانه و تعالی متوسل شو و در ایستگاه مهر و دوستی او ثابت قدم باش و بشریعت و سنن او عمل کن و در راه اجرای دین و کتاب او بکوش و از هر چه مابین آن باشد و بخشم خدای عزوجل منتهی گردد بهره‌یز. و بر کیفیت اموالی که کارگزاران تو گرد می آورند و خرج میکنند آگاه باش و ثروت حرام بدست میاور و راه اسراف پیش مگیر و بیشتر با دانشمندان همنشینی کن و با آنان در امور بمشورت پردازد. و بر تست که به پیروی از سنتها و اجرای آنها و متصف شدن بکارم اخلاق و فضائل عالی شیفته باشی. و باید گرامی ترین همزمان و خواص تو کسانی باشند که هرگاه عیبی در تو ببینند شکوه تو آنان را از بازگفتن آن بتو در نهان و دانا کردن تو بدان نقص باز ندارد. زیرا چنین کسانی خیرخواه ترین یاران و دوستان و بهترین پشتیبانان تو باشند و بکارگزاران درگاه و کاتبان خویش عنایت کن و برای هر یک از کاتبان و کارگزاران در هر روز وقت معین اختصاص ده تا نزد تو آیند و نامه ها و اموری را که باید مورد مشاوره قرار گیرد مطرح کنند و نیازمندیهای کارگزاران و امور استانی را که قلمرو فرمانروایی تست و وضع حال رعیت را بتو بازگویند.

آنگاه باید با دقت کامل گوش و دیده و فهم خود را بمسائلی که مطرح میشود متوجه سازی و هر یک را چندین بار مورد بررسی قرار دهی و درباره آنها نیک بیندیشی و آنچه را با حق و حقیقت و دور اندیشی و خرد موافق باشد بپذیری و دستور اجرای آنرا صادر کنی و خیر و نیکی را درباره آنها از خدا بخواهی و در مطالبی که مخالف حق و دور اندیشی باشد تأمل و درنگ کن و آنها را از اهل بصیرت بپرس.

بر رعیت خود یا دیگر کسان بخاطر احسان یا کار نیکی که انجام می‌دهی منت منه، و از هیچکس جز وفاداری و استقامت و یاریگری به امور مسلمانان چیز دیگری مپذیر و جز در برابر اینگونه صفات بکسی احسان مکن.

این نامه مرا نیک دریاب و بدقت در آن بیندیش و آنرا بکار بند و از خدا در همه امور خویش یاری جوی و از وی طلب خیر کن زیرا خدای عزوجل همراه شایستگی و شایستگیان است.

و باید بزرگترین سیرت و بهترین شیفتگی تو چیزی باشد که مایه خشنودی خدای عزوجل و نظام دین و ارجمندی و قدرت پیروان دین او گردد و سبب عدالت و شایستگی در میان ملت اسلام و هم عهدان «اهل ذمه» آنان شود.

و من از خدای عزوجل مسئلت می‌کنم که بتو یاری کند و ترا توفیق بخشد و هدایت فرماید و حفظ کند، والسلام» (ص ۶۰۷).

«گفته اند که چون این نامه شیوع یافت مایه شگفتی مردم گردید و خبر آن به مأمون رسید و مورخان چون بر مأمون خوانده شد گفت ابوالطیب، یعنی طاهر، هیچیک از امور دنیا و دین و تدبیر و رأی و سیاست و صلاح کشور و رعیت و حفظ سلطان و طاعت خلفا و تحکیم خلافت را فرونگذاشته مگر آنکه همه آنها را بخوبی و استواری بیان کرده و درباره هر یک اندرزهای وافی داده است. سپس فرمان داد که آنرا در نسخه های بسیاری استنساخ کنند و بسوی همه کارگزاران نواحی گوناگون بفرستند تا از آن پیروی کنند و دستورها و پندهای آنرا بکار بندند. و این نیکوترین دستوری است که درباره سیاست اجتماع بشری بر آن دست یافتم [و خدا بهر که بخواهد الهام میکند]» (ص ۶۰۷).

\*\*\*\*\*

\* پرسش: سیاست و ضرورت اجتماعی بشری آن در تحلیل اندیشه سیاسی ابن خلدون چگونه است؟

\* پرسش: ضرورت سیاست؛ نظم و تدبیر امور اجتماع، حاکم؛ وازع و رادع طبیعی، عقلی و دینی فاضلی در

تحلیل اندیشه سیاسی مقدمه ابن خلدون چه است؟

\* پرسش: مسئله، محور و موضوع نامه طاهر در تحلیل اندیشه سیاسی ابن خلدون چگونه میباشند؟

\* پرسش: اهم سیاست های استانداری مملکت در تحلیل متن نامه طاهر در اندیشه سیاسی ابن خلدون

چگونه است؟

\* پرسش: سیاست توسعه اقتصادی و تأمین آسایش عمومی استانی کشور در تحلیل اندیشه سیاسی ابن

خلدون چگونه میباشند؟

\* پرسش: سیاست تعادل اجتماعی و کارآمدسازی استانی کشور در تحلیل متن نامه استانداری اندیشه

سیاسی ابن خلدون چگونه میباشند؟

\* پرسش: سیاست حقوقی و قانونی استانی در تحلیل متن نامه استانداری طاهر اندیشه سیاسی ابن خلدون

چگونه میباشند؟

\*پرسش: سیاست اداری و اجرایی استانی کشور در تحلیل متن نامه استانداری کتاب مقدمه ابن خلدون

چگونه است؟

\*پرسش: سیاست امنیتی اطلاعاتی، انتظامی اجتماعی و دفاعی نظامی استانی کشور در تحلیل متن نامه طاهر

در اندیشه سیاسی ابن خلدون چگونه میباشند؟

\*پرسش: سیاست قضایی و جزایی یا کیفری استانی کشور در تحلیل متن نامه طاهر در اندیشه سیاسی ابن

خلدون چگونه است؟

\*پرسش: سیاست تعالی فرهنگی؛ معنوی و اخلاقی و تضمین آرامش مدنی استانی در تحلیل متن نامه طاهر

در اندیشه سیاسی ابن خلدون چگونه میباشند؟

## فصل پنجاه و دوم

«فاطمی و عقاید مردم در این خصوص» (صص ۴۴-۶۰۷)

مهدویت نگری، منجی موعود گرایی،

پیشی بینی (آینده پژوهی) علمی پیشگویی دینی نظام مدنی نهایی (خاتم) واحد جهانی

«آنچه در میان عموم مسلمانان بمرور زمان شهرت یافته اینست که ناچار باید در آخر الزمان مردی از خاندان پیامبر (ص) ظهور کند و دین را تأیید بخشد و عدل و داد را آشکار سازد و مسلمانان از او پیروی خواهند کرد و بر کشورهای اسلامی استیلا خواهد یافت و او را مهدی مینامند. و خروج دجال و وقایع پس از نشانه های رستاخیز (ثابت در صحیح) بر اثر آن است و آنگاه عیسی (از آسمان) فرود می آید و دجال را میکشد یا اینکه با ظهور مهدی فرود می آید و او را در کشتن دجال یاری میدهد و در نماز بمهدی اقتدا میکند. و در این باره به احادیثی استدلال میکنند که ائمه محدثان آنها را تخریب کرده اند. و کسانی که منکر این امرند درباره آنها سخن رانده و چه بسا که با آنها ببعضی اخبار دیگر معارضه کرده اند. و متأخران از متصوفه در امر فاطمی طریقت دیگری دارند و بنوع خاصی استدلال میکنند و چه بسا که در این باره متکی به کشف میباشند که اصل و اساس طریقت آنانست. و ما هم اکنون در اینجا احادیثی را که در این باره نقل شده است می آوریم و هم مطاعن (عیبجویهای، نقادی) منکران و مستندات آنها را یاد میکنیم سپس بنقل سخنان متصوفه و عقاید و آراء ایشان در این خصوص میپردازیم تا نظر صحیح در این باره آشکار شود، انشاء الله تعالی» (ص ۶۰۷).

«ابن عربی حاتمی در کتاب خود موسوم به عنقای مغرب فاطمی را بنام «خاتم اولیا» نامیده و از وی بطور کنایه به «خشت نقره» تعبیر کرده است ... از این رو خشت زرین را کنایه از پیامبر (ص) و خشت سیمین را کنایه از آن ولی فاطمی منتظر می آورند و آنرا خاتم انبیا و این را خاتم اولیا مینامند» (ص ۶۳۴).

«ولی حقیقتی که باید بر تو ثابت شود اینست که هیچ دعوتی خواه برای دین یا سلطنت و پادشاهی بمرحله عمل و کمال نمیرسد مگر در پرتو شوکت و سپاه و عصیبت چه فرمان دعوت کننده را لشکر و عصیبت آشکار میسازد و از آن دفاع میکند تا آنکه امر خدا در آن بکمال میرسد. و ما در فصول پیشین با برهانهای طبیعی که نشان دادیم این امر را ثابت کردیم.

و عصیبت فاطمیان و طالبیان و بلکه عصیبت کلیه قریش هم اکنون در سراسر جهان متلاشی شده است و ملتهای دیگری پدید آمده اند که عصیبت آنان بر عصیبت قریش برتری یافته است.

و بجز عصیبتهایی که از قریش بحجاز در مکه و شهرهای یمن و مدینه مانده و گروهی از طالبیان مانند خاندان حسن (سادات حسنی) و خاندان حسین (سادات حسینی) و خاندان جعفر در شهرهای مزبور پراکنده اند و بر آن نواحی استیلا دارند دیگر در سایر نقاط جهان اثری از عصیبت قریش یافت نمیشود. ... بنابراین اگر ظهور این مهدی صحیح باشد هیچ راهی برای آشکار شدن دعوتش بنظر نمیرسد جز اینکه از آن خاندانها باشد و خدا دل های آنان را در پیروی کردن از او به هم نزدیک کند و در نتیجه عصیبت و شوکتی بکمال برای وی میسر گردد و بتواند گفتار خود را آشکار سازد و مردم را بدان وادار کند و گرنه در جزین صورت مانند اینکه شخصی فاطمی از آن خاندان بخواهد در یکی از نواحی جهان بدون عصیبت و لشکر و بصرف انتساب به آن خاندان بچنین دعوتی قیام کند به هیچ رو پیشرفت امکان پذیر نخواهد کرد و بموجب برهان های درست و استواری که در فصول پیشین آوردیم چنین قیامی نخواهد بود» (ص ۶۴۰).

\*پرسش: مهدویت نگری و منجی موعودگرایی جهانی نهایی انسانی، اسلامی و شیعی در تحلیل اندیشه

سیاسی ابن خلدون چگونه میباشد؟

## باب ششم-فصل دوم

### صناعت، سیاست علمی و آموزشی

«تعلیم دانش از جمله صنایع است» (ج ۲، صص ۸۸۱-۸۷۴)

### نظام و روش آموزشی کارآمد؛ بهره وری و اثربخشی تمدن ساز ایران

«زیرا مهارت و استادی و تفنن کردن در دانش و احاطه یافتن بر آن تنها به یاری حصول ملکه ایست که انسان را به مبادی و قواعد آن محیط می کند و بر مسائل و استنباط اصول از فروع آن آگاه می سازد و تا این ملکه حاصل نشود انسان در فنی که در دسترس اوست استادی و مهارت بدست نخواهد آورد. و ملکه مزبور بجز فهمیدن و به یاد سپردن مطالب است، زیرا مشاهده می کنیم که در فهم [و به یاد سپردن] یک مسئله از یک فن دانشجو و مبتدی و شخص بی سوادى که هیچ دانشی فرا نگرفته است با دانشمند متبحر، همه یکسانند و میان آنان هیچ گونه تفاوتی وجود ندارد.

و ملکه تنها به دانشمند یا دانشجو اختصاص دارد و برای جز آنان حاصل (ص ۸۷۴) نمی شود. پس معلوم شد که ملکه مزبور بجز فهمیدن و به یاد سپردن است ملکه هایی که در انسان حاصل می شود همه جسمانیست خواه در بدن باشند یا در دماغ (مغز) چون اندیشه و نیروهای دیگر مانند حساب کردن. و کلیه امور جسمانی محسوس می باشند و از این رو نیاز به تعلیم دارند و به همین سبب در هر سرزمین و هر عصری سند تعلیم در کلیه دانشها و فنون نیاز به معلمان ناموری داشت که در فن و دانش خود معتبر بودند و این امر هم نشان می دهد که تعلیم دانش، فن و صنعت خاصی است که در آن اصطلاحات مختلف وجود دارد چه هر یک از پیشوایان نامور دانش دارای اصطلاحات خاصی در تعلیم دانش میباشد که مخصوص به خود آنهاست چنانکه اختلاف اصطلاحات در کلیه صنایع متداول است و این اختلافات نشان می دهد که اصطلاحات مزبور دانش نیست، زیرا اگر دانش می بود در نزد همه دانشمندان باید یکسان می بود. ... ماهیت دانش یکیست (و اصول آن در همه جا و همه وقت یکسان است)

... چون نکات یاد کرده ثابت شد باید دانست که سند علم در این روزگار نزدیک است از میان مردم مغرب بر افتد و منقطع شود از این رو که به عمران آن سرزمین خرابی راه یافته و دولتهای آن کوچک و ضعیف شده اند و چنانکه در فصول پیش یاد کردیم خرابی عمران و ضعف و زبونی دولتها سبب نقصان و فقدان صنایع می گردد و وضع اجتماع در کمی یا فزونی آنها تأثیر می بخشد. و علت احتمال انقراض سند علم در مغرب این است که قیروان (ص ۸۷۵) و قرطبه در گذشته دو پایتخت مغرب و اندلس و در اوج عمران و ترقی بود و بازار دانش ها و هنرها در آن دو شهر رواج کامل داشت و مانند دریایی بیکران بود، چنانکه تعلیم دانش و هنر در آن دو شهر به علت آنکه در اعصار ممتدی دارای حضارت و تمدن بودند، رسوخ یافته بود.

ولی همینکه شهرهای مزبور رو به ویرانی نهاد، تعلیم دانش و هنر از مغرب رخت بریست و بجز میزان اندکی که دولت موحدان مراکش از آن دو مرکز استفاده میکرد در نقاط دیگر اثری از آن بجای نماند» (ص ۸۷۶). «...از دوران انقراض تعلیم در قرطبه و قیروان، فاس و دیگر اقطار مغرب از تعلیم نیکو بی بهره است و سند تعلیم به آنان نرسیده است و از این رو حصول ملکه و مهارت و استادی در دانشها بر ایشان دشوار است. و آسانترین شیوه های حصول ملکه نیرو بخشیدن زبان این از راه محاوره و مناظره در مسائل علمی است. چنانکه با این روش بزودی چگونگی رسوخ ملکه حاصل میشود و انسان را بمنظور میرساند. در صورتی که اگر بدین روش نگریند دیر به مقصود میرسند و از این رو کسانی از جویندگان دانش را می یابیم که پس از گذشتن سالیان درازی از عمر آنان در محافل علمی سکوت اختیار میکنند و به هیچ رو سخن نمیگویند و در مباحثی که مطرح میشود شرکت نمیجویند، بلکه توجه آنان بحفظ کردن بیش از میزان حاجت است و به همین سبب از ملکه تصرف در دانش و تعلیم سودی حاصل نمیکند. و حتی از همین گروه کسانی را می یابیم (ص ۸۷۷) که پس از فراغت از کسب دانش نیز ملکه آنان در دانشی که دارند قاصر است و اگر

به بحث و گفتگو یا مناظره یا تعلیم پردازند بخوبی از عهده آن بر نمی آیند. و منشأ این کوتاهی و قصور تنها به کیفیت تعلیم و از دست رفتن سند آن باز میگردد و گرنه میزان محفوظات آنان بیشتر و کاملتر از دیگران است.

زیرا توجه خود را بدان بیشتر مبذول میدارند و گمان میکنند حفظ کردن یگانه مقصودی است که بدان ملکه علمی حاصل میشود در صورتی که چنین نیست.

و از دلایلی که بر این امر در مغرب گواه میباشد این است که مدت معین سکونت طالبان دانش در مدارس ایشان شانزده سال و در تونس پنج سال است و مدت اخیر کمترین زمانی است که طالب دانش در آن به مطلوب خویش یعنی حصول ملکه علمی میرسد یا از کسب دانش نومید میشود و درازای همین مدت در مغرب بخاطر دشواری وسایل کسب دانش است و به ویژه به علت کمی مهارت در تعلیم و نبودن شیوههای نیک در آن است چنانکه میتوان گفت یگانه سبب همین است.

و اما در مشرق، سند تعلیم همچنان در آن سرزمین پایدار است، بلکه بازار دانش آن سامان رونق و رواج کامل دارد و دریاها و دانش بیکران در آنجا یافت میشود و علت آن ادامه یافتن عمران و آبادانی فراوان و پیوستگی سند تعلیم در اقطار است و هرچند شهرهای بزرگی که بمنزله معادن دانش بشمار میرفتند مانند بغداد و بصره و کوفه ویران شده است، لیکن خدای تعالی دانش را از آن شهرها بشهرهای بزرگتری انتقال داده است و دانش شهرهای مزبور هم اکنون به عراق عجم (ایران) و از آن جمله خراسان و ماوراءالنهر در خاور و سپس بقاهره و نواحی نزدیک آن از مغرب انتقال یافته است.

و در آن شهرها همچنان دانش فراوان است و عمران آنها ادامه دارد و سند (ص ۸۷۸) تعلیم در آنها پایدار است. و بنابراین مردم مشرق عموماً در هنر آموزش دانش و بلکه در دیگر هنرها راسخ تر و محقق ترند بحدیکه بسیاری از جهانگردان مغرب که در طلب دانش بمشرق میروند گمان میکنند بطور کلی عقول مردم مشرق از عقول اهالی مغرب کاملتر است و می پندارند شرقیان به فطرت نخستین زیرکتر و هوشمندترند و نفوس ناطقه ایشان طبیعتاً از نفوس ناطقه مردم مغرب کاملتر است و معتقدند تفاوت میان ما و ایشان در اختلاف حقیقت و ماهیت انسانیت است [و این نظریه را پیروی میکنند و بدان شیفته میباشند].

زیرا میزان هوشمندی ایشان را در دانشها و هنرها می بینند، ولی حقیقت چنین نیست و میان اقطار مشرق و مغرب تفاوت به این اندازه که تفاوت در یک حقیقت است وجود ندارد مگر اینکه بگوییم میان اقلیمهای منحرف (غیر معتدل) مانند اقلیم اول و هفتم با دیگر اقلیم تفاوت است، زیرا چنانکه گذشت مزاجهای ساکنان اقلیمهای مزبور منحرف است و نفوس آنان هم به همان نسبت تغییر میپذیرد. و تنها چیزی که شرقیان را بر مردم مغرب برتری داده عبارت از تأثیراتی است که آثار حضارت در نفوس می بخشد و چنانکه در فصول پیش یاد کردیم بر میزان عقل انسان در صنایع می افزاید.

و هم اکنون برای اثبات این موضوع بشرح و تحقیق بیشتری میپردازیم.

علت اصلی این تفاوتها این است که شهرنشینان در کلیه احوال و کیفیات معاش و مسکن و ساختمان و امور دینی و دنیوی، آداب و قوانینی دارند و همچنین در دیگر اعمال و عادات و معاملات و کلیه کردارها و تصرفات خویش از آیینها و مقررات خاصی پیروی میکنند و چنانکه ایشان را در همه این امور آدابی است که در جمیع موارد معاشرت از خوب و بد بدانه پایبندند. چنانکه گویی آداب و رسوم مزبور بمنزله فنونی (ص ۸۷۹) است که آنها را آخرین از نخستین فرا میگیرد و شکی نیست که هر صنعت و هنر مرتب و منظمی در نفس آدمی تأثیری می بخشد که در نتیجه آن خردی تازه کسب میکند و برای پذیرفتن هنر دیگری مستعد میگردد و به سبب آن عقل در کسب معارف به استعداد سرعت انتقال و تیزهوشی آراسته میشود.

...

و فراگرفتن ملکات نیکو در تعلیم و صنایع و دیگر کیفیات عادی بر هوشمندی و خرد می افزاید و اندیشه را روشن و تابناک میکند، زیرا ملکات بسیاری در نفس حاصل میشود. و ما در فصول پیش یاد کردیم که نفس ناطقه انسان به سبب ادراکات و چیزهای وابسته ب آنها مانند ملکات، پرورش می یابد و ادراکات و ملکات به علت بازگرداندن آثار علمی بنفس بر میزان هوشمندی آن می افزایند و آن وقت مردم عامی گمان میکنند چنین هوشی به علت تفاوت و اختلافی است که در حقیقت انسانیت وجود دارد، در صورتی که چنین نیست و اگر شهرنشینان را با بادیه نشینان مقایسه کنیم می بینیم شهریان چگونه آراسته به هوشمندی و سرشار از زیرکی هستند بحدیکه مرد بادیه نشین می پندارد او به علت اختلاف حقیقت آدمیت و تفاوت عقول با یکدیگر از این استعداد و هوش بی بهره است و حال اینکه پندار او درست نیست، بلکه هوشمندی و زیرکی شهریان هیچ علتی ندارد بجز فراگرفتن ملکات نیکو از راه صنایع و آداب و رسوم و عادات و کیفیات شهرنشینی که بادیه نشینان بکلی از آنها بی خبرند. و هنگامی که یک تن شهری بسبب صنایع و ملکاتی که از آنها فرا میگیرد و در پرتو حسن تعلیم استادان ماهر هنرمند میشود، بادیه نشین گمان میکند هر که در این ملکات به مرحله نهایی برسد و در آنها (ص ۸۸۰) توانایی حاصل کند به علت کمالی است که در عقل او وجود دارد و می پندارد نفوس بادیه نشینان فطرتاً چنین آفریده شده است که از فراگرفتن چنین هنرهایی عاجزند، ولی حقیقت امر چنین نیست چه ما مردمانی از بادیه نشینان را می یابیم که فطرتاً و ذاتاً در بالاترین مراتب فهم و کمال و خردمندی میباشند. و تنها دلیلی که منشأ هنرمندی و هوش شهریان و استعداد آنهاست همان رونق و شکفتگی صنایع و طرز تعلیم نیک در میان ایشان است، زیرا صنایع و تعلیم چنانکه در پیش یاد کردیم دارای آثاری هستند که در نفس آدمی تأثیری بسزا می بخشد.

مردم مشرق زمین را نیز باید بر همین منوال قیاس کرد، زیرا آنها از لحاظ تعلیم و صنایع در مرتبه بالاتری قرار دارند و گامهای بلندتری در این راه برداشته اند و مغرب زمینیان به بادیه نشینی نزدیکترند چنانکه در فصل گذشته یادآور شدیم.

این گمان مردم غافل و بی خبر است که در نخستین نظر می پندارند برتری شرقیان به علت کمالی است که در حقیقت انسانیت آنان وجود دارد و بدین سبب نسبت به مردم مغرب به مراتب بلندتری از دانش و هنر اختصاص یافته اند در صورتی که پندار آنان درست نیست. و بنابراین حقیقت امر را میتوانی بخوبی دریابی.

و خدا در میان آفریدگان آنچه بخواهد می افزاید [و او خدای آسمان ها و زمین است] (ص ۸۸۱).  
\* پرسش: سیاست علمی؛ پژوهشی، آموزشی و اطلاع‌رسانی (نگارش) در توسعه مدنی و تمدسازی در تحلیل اندیشه سیاسی ابن خلدون چگونه است؟

\* پرسش: سیاست علمی؛ پژوهشی، آموزشی و اطلاع‌رسانی ایران در تحلیل اندیشه سیاسی ابن خلدون چگونه می‌باشد؟

\* پرسش: سیاست علمی ایرانیان در توسعه ملی و تمدنسازی ایرانی در تحلیل اندیشه سیاسی مقدمه ابن خلدون چگونه است؟

\* پرسش: سیاست علمی ایرانی در تمدنسازی اسلامی در تحلیل اندیشه سیاسی ابن خلدون چگونه می‌باشد؟

## فصل سوم

«دانشها در جایی فزونی می یابد که عمران توسعه پذیرد

و حضارت (تمدنسازی) بعظمت و بزرگی نایل آید» (صص ۳-۸۸۱)

«زیرا تعلیم دانش چنانکه یاد کردیم از جمله صنایع است و ما در فصول پیش متذکر شدیم که صنایع تنها در شهرهای بزرگ فزونی می یابد و به نسبت بیش و کمی (ص ۸۸۱) عمران و میزان حضارت و وسایل تجمل و ناز و نعمت در آنها ترقی میکند و افزایش می یابد، زیرا صنعت امری زاید بر معاش است از این رو هرگاه کسانی که بکار عمران و آبادانی میپردازند علاوه بر کارهای مخصوص تهیه معاش فرصتهای بیشتری بدست آورند آن وقت بکارهایی برتر از امر معاش سرگرم میشوند از قبیل تصرف در خاصیت انسان که عبارت از دانشها و صنایع است و کسی که در دهکده ها و شهرهای نامتمدن پرورش یابد و بخواهد بفطرت خود (و بی وسایل لازم) به کسب دانش همت گمارد در پیرامون خویش روش تعلیمی که جنبه هنری و فنی داشته باشد نخواهد یافت، زیرا بادیه نشینان چنانکه یاد کردیم فاقد صنعت و هنر میباشند و چنین کسی ناچار باید در طلب دانش به شهرهای بزرگ که دانش و هنر در آنها انتشار دارد مسافرت کند همچنانکه بادیه نشینان برای آموختن صنایع به شهر میروند. و باید از آنچه درباره وضع بغداد و قرطبه و قیروان و بصره و کوفه بیان کردیم عبرت گرفت که چون در صدر اسلام عمران شهرهای مزبور توسعه یافت و اصول حضارت در آنها مستقر گردید چگونه دانش در آنها فزونی یافت و به منزله



دریاهای بیکرانی از دانش و هنر در آمدند و در اصطلاحات تعلیم و اقسام دانشها و استنباط مسائل و فنون، انواع شیوه های گوناگون ابتکار کردند چنانکه از پیشینیان درگذشتند و بر متأخران پیشی جستند، ولی همین که به عمران آنها نقصان و خلل راه یافت و ساکنان آنها پراکنده شدند آن بساط و آنچه بر آن بود یکسره درهم پیچیده شد و آن همه دانش و تعلیم را از دست دادند و علوم آنها به شهرهای دیگر اسلامی منتقل گردید چنانکه ما در این روزگار می بینیم یکی از مراکز دانش و تعلیم شهر قاهره در کشور مصر است از این رو که از هزاران سال پیش کشور مزبور دارای عمرانی وسیع و فراوان و حضارتی استوار است به همین سبب صنایع آن کشور و از آن جمله تعلیم دانش در منتهای استحکام و تنوع است» (ص ۸۸۲).

در فلسفه علمی مدنی؛ اجتماعی و سیاسی ابن خلدون بدرستی و بدقت به تعبیری تفکر و تولید دانش و علم عمومی و مدنی محض نظری، راهبردی و کاربردی با توسعه یا پیشرفت مدنی؛ اجتماعی و سیاسی تا تمدنسازی دارای رابطه وثیق و نسبت مستقیم و همسو می باشند. این دو هم تاثیر و تاجر متقابل و بویژه متزاید داشته یعنی هم افزایشند. بطوری که تولید دانش، توسعه را ایجاد کرده و توسعه، تولید دانش را ایجاب نموده و طلبیده و زمینه ساز، مساعدت و حمایت و بهره برداری می نماید. در نتیجه هم افزا می میباشد. یعنی تولید تفکر و دانش سبب توسعه و تولید تمدن می شود. متقابلاً توسعه و تمدن، تفکر و تولید فراتر را طلبیده و زمینه سازی می نماید. به همین ترتیب تفکر و تولید دانش فراتر، توسعه و تمدن برتر را ایجاب و ایجاد میسازد. هم‌منطور تا شکوفایی فکر و تفکر و تولید دانش و تا اوجگیری و شکوه توسعه و تمدنسازی است. برعکس آن نیز برعکس می باشد. همچنین فکر و دانش عمومی و مدنی علت و توسعه مدنی و تمدن و تمدنسازی، معلول و محصول آنست. در عین حال سبب اندیشه و دانش بویژه مدنی بمثابه برآمد و معمار سایر علوم و فنون طبیعی (پایه، مهندسی و سلامت) یا توسعه آسایش بخش و حتی علوم انسانی و اجتماعی یا فرهنگی تعالی بخش معنوی و اخلاقی و آرامش بخش و کاربرنده دستاوردهای آنها در ساماندهی و پیشرفت یا توسعه کشور و در تمدنسازی می باشد. در نتیجه تولید تفکر و نظریه علمی طبیعی، انسانی و اجتماعی و سیاسی، سبب فاعلی توسعه و تمدنسازی است. توسعه و تمدنسازی سبب صوری و غایی دانش و تولید آن می باشد.

\*پرسش: رابطه و نسبت توسعه دانش و تولید علم و توسعه مدنی تا تمدنسازی در تحلیل اندیشه سیاسی ابن خلدون چگونه میباشد؟

## فصل سی و سوم

### زیان آوری سختگیری آموزشی

«سختگیری نسبت به متعلمان برای آنان زیان آور است» (ج ۲، صص ۴-۱۱۴۳)

زیرا تندخویی و فشار در آموزش برای شاگرد زیانبخش است بویژه در ملکه «استعداد» خردسالان و

نوآموزان تأثیرات بد می بخشد و هر یک از دانش آموزان یا غلامان یا خدمتکاران به شیوه ستم و زور پرورش یابند زور و ستم بر آنان حمله ور می شود و آنان را مقهور می سازد و انبساط نفس را در تنگنا قرار می دهد و نشاط آنان را از میان می برد و ایشان تنگخو بار می آیند و نشاط خود را از دست میدهند، و این حال آنان را به تنبلی میخواند و وادار به دروغ و خبثت میکند. و دروغ و خبثت عبارت از تظاهر به جز چیزی است که در درون انسان میباشد از بیم اینکه مبادا مورد دست درازی و ستمگری و زورگویی واقع شود و بدین سبب مکر و فریب به او می آموزد و این صفات عادت و خلق او میشود و در نتیجه شهرنشینی و بسر بردن در اجتماع صفات انسانیت وی همچون: جوانمردی و دفاع از جان و مسکن فاسد میشود و در این باره اتکالی بار می آید و بر دیگران تحمیل می شود و بلکه نفس او در اکتساب فضایل و خوی نیکو سست میشود و به تنبلی میگراید و در نتیجه از غایت و هدف انسانیت خود باز میماند و محدود میشود و سرانجام در پرتگاه نگونسار و پستترین ورطه ها گرفتار می شود. همچنین همین سرنوشت برای هر ملتی که در چنگال قهر و غلبه واقع شود و دچار ستمگری و زورگویی گردد پیش آمده است. و این کیفیت در هر کس که مورد استیلا و غلبه دیگری واقع شود و «رجال» کشور متکفل کار او و همراه او نباشد مایه عبرت میباشد و میتوانیم آنرا بطور استقرا در اینگونه کسان بیابیم. با نگرستن به قوم یهود این مدعا ثابت میشود که چگونه در نتیجه این سرنوشت دچار خوی زشت و ناپسند شده اند حتی ایشان در همه اعصار و در هر سرزمین به «خرج» (تنش آفرین و تشنج زا نا آرام) وصف می شوند و معنی کلمه در اصطلاح مشهور نشان دادن خبث و کید است (چنانکه در دو جریان صدوقی ها مقدس مآب دین فروش و فریسی های سکولار و سیاست باز یهودی نما از زمان حضرت موسی -س- و قبل یعنی از زمان حضرت یوسف و از میان برادران او و نسل آنها و بعد او و در زمان حضرت عیسی -س- و منازع با او و همین صهیونیسم امروزی و نه یهودیان مؤمن و صادق) و سبب آن همان است که یاد کردیم. و از این رو سزاست که معلم نسبت به دانش آموز و پدر نسبت به فرزند خود در امر تأدیب روش استبداد پیش نگیرند».

\*پرسش: آسیب شناسی سختگیری و فرصت سازی مداری آموزشی در سرنوشت سیاسی در تحلیل اندیشه سیاسی ابن خلدون چگونه میباشد؟

### فصل سی و پنجم

«در میان افراد بشر دانشمندان «فقیهان» نسبت به همه کس از امور سیاست و روشهای آن دورتر

میباشند» (صص ۸-۱۱۴۶)

زیرا ایشان عادت کرده اند که در مسائل فکری به کنجکاوای پردازند و در دریای معانی فرو روند و آنها را از محسوسات انتزاع و در ذهن تجرید کنند و به صورت امور کلی عمومی درآورند تا بطور عموم بر آنها

حکم کنند نه اینکه بخصوص ماده یا شخص یا نسل یا ملت یا صنف بخصوصی را در نظر گیرند و آنگاه این کلی را بر امور خارجی تطبیق کنند و نیز امور را با اشباه و امثال آنها برحسب شیوه ای که در قیاس فقهی بدان عادت کرده اند، مقایسه میکنند و از این رو کلیه احکام و نظریات ایشان همواره در ذهن است و به مرحله منطبق شدن نمی رسد مگر پس از فراغت از بحث و اندیشه یا اینکه به کلی تطبیق نمی شود، بلکه آنچه در خارج هست از این کلیات ذهنی متفرع میگردد مانند احکام شرعی چه آنها فروعی (ص ۱۱۴۶) از آنچه در محفوظ از ادله و کتاب و سنت است می باشند و در جستجوی آنها که آنچه را در خارج می یابند با آنها مطابقت دهند برعکس نظریات علوم عقلی که برای صحت آنها میکوشند نظریات مزبور را با آنچه در خارج هست تطبیق کنند از این رو ایشان در همه نظرهاشان به امور ذهنی و نظریات فکری عادت دارند و بجز امور مزبور چیز دیگری را نمی شناسند. در صورتی که صاحب سیاست به مراعات امور خارج و احوال و کیفیاتی که بدان می پیوندد و از آن تبعیت میکند احتیاج دارد. چه سیاست امری پوشیده است و شاید هم در آن خصوصیتی یافت شود که نتوان آنها را به شبهه یا مثالی ملحق کرد و با کلی ذهنی که میخواهند آنها بر آنها تطبیق کنند منافی باشد. و هیچ یک از کیفیات اجتماع و عمران را بر دیگری نمیتوان قیاس کرد، زیرا هم چنان که در یک امر به هم شباهت پیدا میکنند شاید در اموری با هم اختلاف داشته باشند این است که دانشمندان به سبب عادت کردن به تعمیم احکام و قیاس کردن امور به یکدیگر اگر به امر سیاست توجه کنند مسائل آنها در قالب نظریات و اندیشه ها و نوع استدلالهای خودشان میریزند و در نتیجه دچار اشتباهات و غلطکاری های بسیار می شوند و نمیتوان بر ایشان از خطا اعتماد کرد.

و باید هوشمندان و مردم زیرکی را که اهل اجتماع و عمرانند نیز به دانشمندان ملحق کرد چه آنان به سبب ذهن روشنی که دارند مانند فقیهان متمایل به فرورفتن در دریای معانی و قیاس و مشابهنه میشوند و در نتیجه در پرتگاه اشتباه و غلط فرو می افتند، لیکن مردی عامی که دارای طبع سلیم و هوش متوسطی است به علت آنکه فکرش از اینگونه قیاسها و استدلالها قاصر است و آنها را در نظر نمی گیرد برای هر ماده ای (در امور سیاست) به حکم همان ماده اکتفا می کند.

و در هر دسته ای احوال و اشخاصی است که بر آنچه بدان اختصاص داده شده اند می باشند و حکم را به قیاس یا تعمیم از حد آن در نمی گذرانند و در بیشتر (ص ۱۱۴۷) نظریاتشان از مواد محسوس جدا نمیشوند و آنها را در ذهنشان نمیگذرانند مانند شناگری که هنگام موج از خشکی دور نمیشود شاعر گوید:

هنگامی که شنا میکنی به هیچ رو از ساحل دور مشو زیرا سلامت در ساحل است.

از این رو چنین کسی در نظر سیاسی خود از «خطا» مصون میباشد و در رفتار با ابنای جنس خود نظری مستقیم دارد و در نتیجه امر معاش وی بهبود می یابد و هر آسیب و زیانی را با استقامت نظر خویش دفع میکند. «و بالای هر صاحب دانشی دانایی است» («و فوق کل ذی علم علیم»: یوسف/۱۲؛ ۷۶).

و از اینجا آشکار میشود که صناعت منطق (روش شناسی) از غلط مصون نیست زیرا در آن انتزاع بسیار است و از محسوسات دور میباشد چه منطق در معقولات دوم<sup>۳۱</sup> (انتزاعی) بحث میکند و شاید در مواد آنها چیزی یافت شود که از این احکام ممانعت کند و هنگام تطبیق یقینی با آنها منافی باشد، ولی بحث در معقولات اول که تجرید آنها قریب است چنین نیست، زیرا معقولات مزبور خیالی هستند و صور محسوسات حفظ می شوند و صدق انطباق آنها را اعلام میدارند» (ص ۱۱۴۸).

\*پرسش: نقش دانش و دانشمندان نظری محض و مدنی عملی راهبردی و کاربردی عمومی و سیاسی در کشوری داری و پیشرفت مدنی در تحلیل اندیشه سیاسی ابن خلدون چگونه میباشد؟

### فصل سی و ششم

«بیشتر دانشوران اسلام از ایرانیان اند» (صص ۱۱۵۲-۱۱۴۸).

«از شگفتیهایی که واقعیت دارد این است که بیشتر دانشوران ملت اسلام خواه در علوم شرعی و چه در دانشهای عقلی بجز در موارد نادری غیر عربند و اگر کسانی از آنان هم یافت شوند که از حیث نژاد عربند از لحاظ زبان و مهد تربیت و مشایخ و استادان عجمی هستند با اینکه ملت (دین) و صاحب شریعت عربی است» (ص ۱۱۴۸). و سبب آن این است که در آغاز ظهور این مذهب به مقتضای احوال سادگی و بادیه نشینی در میان ملت اسلام دانش و صناعتی وجود نداشت، بلکه احکام شریعت را که عبارت از اوامر و نواهی خدا هستند رجال در سینه خود حفظ و از آن نقل میکردند. و میدانستند مأخذ آن احکام «کتاب و سنت» است چه آنها را از صاحب شرع و اصحاب وی فراگرفته بودند، ولی در آن روزگار آن قوم (صحابه) بادیه نشین بودند و به امر تعلیم و تألیف و تدوین آشنایی نداشتند و بدان رانده نشده بودند و هیچ نیازی ایجاب نکرده بود که بدان دست یازند و در روزگار صحابه و تابعان امر بر همین شیوه جریان داشت و کسانی که به ویژه قرآن را میدانستند و آنرا نقل میکردند قرآء خوانده میشدند یعنی آنان که کتاب را قرائت میکنند و آنها می نبودند، زیرا در آن روزگار امیت در میان صحابه صفت عامی شمرده میشد چه آنها از عرب بادیه نشین بودند و اطلاق قرآء بر خوانندگان قرآن در آن دوران اشاره ای به این امیت بود چه ایشان قرآء (خوانندگان) کتاب خدا و سنت منقول از خدا بودند و احکام شرعی را بجز از قرآن و حدیث از طریق دیگری نمیشناختند و حدیث هم در غالب موارد به منزله شرح و تفسیری برای قرآن بشمار میرفت.

<sup>۳۱</sup> محسوس (مشاهده و اقتباس؛ استقراء و تجربه)، معقول اول یعنی تحلیل و تجرید محسوس و کلی یابی یا کلی سازی و معقول دوم یا انتزاع و علت کاوی و علت یابی مراتب سه گانه علم، شناخت یا پدیده شناسی نظری شامل چگونگی شناسی، چیستی شناسی و هستی شناسی در پاسخ به چرایی می باشند. اینها را می توان شناخت واقعیت یا مظاهر واقعی، شناخت ماهیت یا مبانی ماهوی و شناخت حقیقت یا مبادی حقیقی نیز دانست. بلکه به ترتیب دانش (آگاهی یا ساینس)، بینش (بینایی یا معرفت یا نالج) و ارزش (دانایی یعنی فرزاندگی یا فلسفه) تلقی و تعبیر ساخت.

پیامبر (ص) فرمود: «در میان شما دو امر فرو گذاشتم که تا به آنها متمسک باشید هرگز گمراه نخواهید شد و آن دو عبارتند از: «قرآن و سنت من»<sup>۳۲</sup>» (ص ۱۱۴۹).

.....

«دانشها دارای ملکه هایی گشتند که نیاز به تعلیم داشت و در زمره صنایع (فنون) بشمار میرفتند و ما در گذشته یادآور شدیم که در صنایع شهرنشینان ممارست میکنند. و عرب از همه مردم دورتر از صنایع میباشد، پس علوم هم از آیینهای شهریان بشمار میرفت و عرب از آنها و بازار رایج آنها دور بود و در آن عهد مردم شهری عبارت از عجمان (ایرانیان) یا کسانی مشابه و نظایر آنان بودند از قبیل موالی و اهالی شهرهای بزرگی که در آن روزگار در تمدن و کیفیات آن مانند: صنایع و پیشه ها از ایرانیان تبعیت میکردند چه ایرانیان به علت تمدن راسخی که از آغاز تشکیل دولت فارس داشته اند بر این امور استوارتر و تواناتر بودند، چنانکه صاحب صناعت نحو سبویه و پس از او فارسی و به دنبال آنان زجاج بود و همه آنان از لحاظ نژاد ایرانی بشمار می رفتند، لیکن تربیت آنان در محیط زبان عربی بود و آنان زبان را در مهد تربیت آمیزش با عرب آموختند و آنرا به صورت قوانین و فنی درآوردند که آیندگان از آن بهره مند شوند. همچنین بیشتر داندگان حدیث که آنها را برای اهل اسلام حفظ کرده بودند ایرانی بودند یا از لحاظ زبان و مهد تربیت ایرانی بشمار می رفتند [زیرا فنون در عراق و نواحی نزدیک آن توسعه یافته بود] و همه عالمان اصول فقه چنانکه می دانی و هم کلیه علمای علم کلام و همچنین بیشتر مفسران ایرانی بودند و بجز ایرانیان کسی به حفظ و تدوین علم قیام نکرد و از این رو مصداق گفتار پیامبر (ص) پدید آمد که فرمود: «اگر دانش بر گردن آسمان درآویزد قومی (ص ۱۱۵۰) از مردم فارس بدان نائل می آیند و آنرا بدست می آورند. و اما تازیانی که این تمدن و بازار رایج آن را درک کرده و از بادیه نشینی بیرون آمده و بسوی تمدن مزبور شتافته بودند ریاست در دستگاه دولت [عباسی] [عباسی] آنان را به خود مشغول کرده و قیام به امور کشورداری آنان را از توجه به دانش و اندیشیدن در آن بازداشته بود، چه ایشان اهل دولت و نگهبان و اداره کننده سیاست آن بشمار می رفتند. گذشته از اینکه بزرگمندی و غرور آنان را در آن هنگام مانع بود که به ممارست در دانش گرایند، زیرا دانش در شمار صنایع بود و رؤسا همواره از نزدیک شدن به صنایع و پیشه ها و آنچه بدانها مربوط است سرپیچی میکردند و به هیچ رو بدان نمیگراییدند و این امور را به کسانی واگذار میکردند که از نژادهای غیر عرب و مولدان (ایرانیان متولد شده و پرورش یافته در محیط های عربی) بودند و همچنان عقیده داشتند که حق قیام بدان، ایشان راست چه ایشان آنها را آیین و دانشهای خویش میدانستند و دارندگان آنها را کمتر

---

<sup>۳۲</sup>. مکتب اسلام دو منبع، رکن، پایه و به تعبیری ثقل یعنی گرانیگاه دارد: یکی و نخست ثقل اکبر کتاب قرآن به عنوان امام صامت یا طرح هادی و نقشه راه و راهنما و نظریه نظام مدنی دینی توحیدی و راهبرد راهبردی و سیاستگذاری راهبردی است. دیگری و دوم ثقل اصغر یعنی سنت به عنوان امام ناطق یا عامل یعنی کارگزاری و راهبری راهبردی و اقامه کننده، مجری و تحقق بخش قرآن یا راهبرد راهبری و سیاستمداری یعنی اعمال سیاست راهبردی قرآنی می باشد.

تحقیر می کردند تا روزگاری که فرمانروایی به کلی از دست عرب خارج شد و به نژادهای غیر عربی انتقال یافت در این هنگام اعضای دولت به علوم شرعی انتساب نداشتند از این رو که از علوم مزبور دور بودند و عالمان علوم شرعی خوار شدند، چه میدیدند آنها از امور کشورداری دور هستند و بمسائلی مشغولند که بکار ملک و سیاست سودی نمی بخشد، چنانکه در فصل مراتب دینی یاد کردیم پس از آنچه بیان کردیم معلوم شد چرا عالمان علوم شرعی یا اکثر ایشان ایرانی بودند. و اما علوم عقلی نیز در اسلام پدید نیامد مگر پس از عصری که دانشمندان و مؤلفان آنها متمیز شدند و کلیه این دانشها به منزله صناعتی مستقر گردید و بالتیجه به ایرانیان اختصاص یافت و تازیان آنها را فرو گذاشتند و از ممارست در آنها منصرف شدند و بجز ایرانیان عربی دان کسی آنها را نمی دانست مانند همه صنایع، چنانکه در آغاز این فصل یاد کردیم و این دانشها همچنان در شهر متداول بود تا روزگاری که تمدن و عمران در ایران و بلاد (ص ۱۱۵) آن کشور مانند عراق و خراسان و ماوراءالنهر مستقر بود، ولی همینکه شهرهای مزبور رو به ویرانی رفت و تمدن و عمران که از اسرار ایزدی در پدید آمدن دانش و صنایع است از آن سرزمین دور شد دانش هم به کلی از کشور ایران رخت بریست، زیرا زندگی بادیه نشینی بر آن نواحی چیره گردید و دانش به مردم شهرهای بزرگی اختصاص یافت که از تمدن بهره وافی داشتند و هم اکنون هیچ کشوری به اندازه مصر از تمدن بهره مند نیست چه این کشور در این عصر به منزله مادر جهان و کاخ با عظمت اسلام و سرچشمه دانشها و صنایع است. و در ماوراءالنهر نیز قسمتی از بقایای تمدن گذشته همچنان وجود دارد و این تمدن به سبب دولتی است که در آن سرزمین حکومت میکند و به همین سبب سهمی از دانشها و صنایع به آن ناحیه اختصاص دارد که انکار ناپذیر است و آنچه ما را به این امر رهبری کرده نوشته های یکی از دانشمندان آن سرزمین است که تألیفات وی در این ممالک (مغرب) بدست ما رسیده است و او سعدالدین تفتازانی است. لیکن از دیگر ایرانیان پس از امام ابن الخطیب (فخر رازی) و نصیرالدین طوسی جز وی آثاری مشاهده نکرده ایم که بتوان از لحاظ آخرین حد اصابت بر آنها اعتماد کرد. این اوضاع را باید در نظر گرفت و در آنها اندیشید آن وقت شگفتیهایی در احوال مردم می یابیم. «و خدا آنچه بخواهد می آفریند» («یخلق ما یشاء»: مائده/۵؛ ۲۰). «خدایی جز او نیست» («لا اله الا الله»): (ص ۱۱۵۲).

این مبین دانشوری ایرانی در تولید و تأسیس علوم و فنون در پیشتازی و پیشاهنگی پیشرو و پرچمداری تمدنسازی پیشا اسلام از پگاه تاریخ و در تمدنسازی پیشین اسلامی است. مراد علوم و فنون پایه (طبیعیات، ریاضیات)، ابزاری (زبانسازی، منطق سازی، ...)، راهبردی (کلام، فلسفه و حکمت، تفسیر، ...) و کاربردی (مهندسی، پزشکی و نیز دانش، فقه و حقوق و فن سیاسی، ...) تا عینی (جغرافیایی بسان مسالک و ممالک زکریا، تاریخ نگری تا تاریخ نگاری بسان ابن مسکویه، مسعودی و طبری، قوم نگاری بسان ماللهند بیرونی، ...) می باشد. این واقعیت شگرف، در عین حال متضمن ظرفیت و ضرورت زمینه سازی تجدید و روزآمدسازی علوم پیشین و تولید و تأسیس نگاه، نظریه و نظام علمی (پژوهشی، آموزشی و اطلاعرسانی)،

عملی و عینی مدنی جدید در راستای چالش کارآمدسازی و الگوسازی اسلامی ایرانی پیشرفت اقتصادی، سیاسی و فرهنگی در چشم انداز تمدنسازی نوین اسلامی ایرانی است.

\*پرسش: دانشوری ایرانی در تولید و تأسیس علوم تمدن‌ساز در تحلیل اندیشه سیاسی ابن خلدون چگونه

میباشد؟

## \*خودآزمایی-پرسش و پاسخ دانشجویی دانش مدنی ابن خلدون:

- محوریت اصلی اندیشه سیاسی ابن خلدون چه است؟
- اهم مسایل عمده و اصلی اندیشه سیاسی ابن خلدون چه میباشند؟
- فلسفه تاریخ در تحلیل اندیشه سیاسی ابن خلدون چه میباشند؟
- تاریخننگاری سیاسی در تحلیل اندیشه سیاسی ابن خلدون چگونه است؟
- موضوع و مسئله کتاب اندیشه سیاسی ابن خلدون چه می باشند؟
- مسئله و موضوع تحلیل اندیشه سیاسی ابن خلدون چه میباشند؟
- خاستگاه و جایگاه دانش در تاریخ و دانش و فن تاریخ سیاسی در تحلیل اندیشه سیاسی ابن خلدون چگونه است؟
- تاریخننگاری سیاسی و تاریخنگری سیاسی در تحلیل اندیشه سیاسی ابن خلدون چه می باشند؟
- طبیعت اجتماع بشری و پدیده هایی که در آن نمودار میشود در تحلیل اندیشه سیاسی ابن خلدون چه می باشند؟
- هدف تألیف کتاب مقدمه تاریخ عبر در اندیشه سیاسی ابن خلدون چه است؟
- دانش عمران بشری و اجتماع انسانی در تحلیل اندیشه سیاسی ابن خلدون چگونه می باشد؟
- رابطه و نسبت سیاست مدنی و دانش عمران بشری و اجتماع انسانی در تحلیل اندیشه سیاسی ابن خلدون چگونه است؟
- اهم منابع سیاست مدنی و علم اجتماعی در تحلیل اندیشه سیاسی ابن خلدون چه میباشند؟
- طبیعت اجتماعی بشری در تحلیل اندیشه سیاسی ابن خلدون چه میباشند؟
- زندگی بدوی و زندگانی مدنی در تحلیل اندیشه سیاسی ابن خلدون چگونه است؟
- ضرورت و ضروریات اجتماع مدنی در تحلیل اندیشه سیاسی تاریخ ابن خلدون چگونه میباشند؟
- مراحل سیر تکوینی دولت در تحلیل اندیشه سیاسی ابن خلدون چند مورد و چه میباشند؟
- تعاقب(جابجایی)دولت ها در دولت در تحلیل اندیشه سیاسی ابن خلدون چگونه است؟
- جایگزینی در دولتها در دولت در تحلیل اندیشه سیاسی ابن خلدون چگونه یباشند؟
- مرحله (پدیداری و پیروزی تا تأسیس و)شکل گیری دولت در دولت در تحلیل اندیشه سیاسی ابن خلدون چگونه است؟
- مرحله شکوفایی دولت دولت در تحلیل اندیشه سیاسی ابن خلدون چگونه میباشند؟
- مرحله پسا شکوفایی دولت دولت در تحلیل اندیشه سیاسی ابن خلدون چگونه است؟
- مرحله شکست و فروپاشی دولت دولت در تحلیل اندیشه سیاسی ابن خلدون چگونه میباشند؟



حقیقت سلطنت در تحلیل اندیشه سیاسی ابن خلدون چگونه میباشند؟

انواع سلطنت در تحلیل اندیشه سیاسی ابن خلدون چگونه میباشند؟

تهدید آسیب خشونت و ستمگری در سیاست و سلطنت دولت در تحلیل اندیشه سیاسی ابن

خلدون چگونه میباشند؟

مدارا و دادگری در سیاست و سلطنت دولت در تحلیل اندیشه سیاسی ابن خلدون چگونه

است؟

امامت و خلافت در تحلیل اندیشه سیاسی ابن خلدون چگونه است؟

وجوه اشتراک و اختلاف امامت و خلافت دولت در تحلیل اندیشه سیاسی ابن خلدون چه می

باشند؟

احکام و شرایط منصب خلافت دولت در تحلیل اندیشه سیاسی ابن خلدون چه میباشند؟

اختلاف نظر امت در باره احکام و شرایط خلافت دولت در تحلیل اندیشه سیاسی ابن خلدون

چه میباشند؟

مذهب شیعه در تحلیل اندیشه سیاسی ابن خلدون چه است؟

امامت شیعی در تحلیل اندیشه سیاسی ابن خلدون چگونه میباشند؟

تقلیل امامت (راهبری راهبردی سیاسی) به خلافت (مدیریت اجرایی سیاسی) در تحلیل اندیشه

سیاسی ابن خلدون چگونه میباشند؟

تبدیل خلافت به سلطنت در تحلیل اندیشه سیاسی ابن خلدون چگونه میباشند؟

بیعت (قرارداد اجتماعی) در تحلیل اندیشه سیاسی ابن خلدون چگونه میباشند؟

جایگزینی دولتمردان در تحلیل اندیشه سیاسی ابن خلدون چگونه میباشند؟

بیعت (قرارداد اجتماعی) در تحلیل اندیشه سیاسی ابن خلدون چگونه میباشند؟

سیاست و ضرورت اجتماعی بشری آن در تحلیل اندیشه سیاسی ابن خلدون چگونه است؟

ضرورت سیاست؛ نظم و تدبیر امور اجتماع، حاکم؛ وازع و رادع طبیعی، عقلی و دینی فاضلی در

تحلیل متن و محتوایی اندیشه سیاسی ابن خلدون چه است؟

مسئله، محور و موضوع نامه طاهر در تحلیل اندیشه سیاسی ابن خلدون چگونه میباشند؟

اهم سیاست های استانداری مملکت در تحلیل متن نامه طاهر در کتاب مقدمه ابن خلدون چگونه

است؟

سیاست توسعه اقتصادی و تأمین آسایش عمومی استانی کشور در تحلیل متن نامه طاهر در

اندیشه سیاسی ابن خلدون چگونه میباشند؟

سیاست تعادل اجتماعی و کارآمدسازی استانی کشور در تحلیل متن نامه استانداری در اندیشه

سیاسی ابن خلدون چگونه میباشند؟

سیاست حقوقی و قانونی استانی در تحلیل متن نامه استانداری طاهر کتاب مقدمه ابن خلدون چگونه میباشند؟

سیاست اداری و اجرایی استانی کشور در تحلیل متن نامه استانداری اندیشه سیاسی ابن خلدون چگونه است؟

سیاست امنیتی اطلاعاتی، انتظامی اجتماعی و دفاعی نظامی استانی کشور در تحلیل متن نامه طاهر در اندیشه سیاسی ابن خلدون چگونه میباشند؟

سیاست قضایی و جزایی یا کیفری استانی کشور در تحلیل متن نامه طاهر در اندیشه سیاسی ابن خلدون چگونه است؟

سیاست تعالی فرهنگی؛ معنوی و اخلاقی و تضمین آرامش مدنی استانی در تحلیل متن نامه طاهر اندیشه سیاسی ابن خلدون چگونه میباشند؟

مهدویت نگری و منجی موعودگرایی جهانی نهایی انسانی، اسلامی و شیعی در تحلیل متن کتاب مقدمه ابن خلدون چگونه میباشند؟

سیاست علمی؛ پژوهشی، آموزشی و اطلاع‌رسانی (نگارش) در توسعه مدنی و تمدسازی در تحلیل اندیشه سیاسی ابن خلدون چگونه است؟

سیاست علمی؛ پژوهشی، آموزشی و اطلاع‌رسانی ایران در تحلیل اندیشه سیاسی ابن خلدون چگونه میباشند؟

سیاست علمی ایرانیان در توسعه ملی و تمدنسازی ایرانی در تحلیل اندیشه سیاسی ابن خلدون چگونه است؟

سیاست علمی ایرانی در تمدنسازی اسلامی در تحلیل اندیشه سیاسی ابن خلدون چگونه میباشند؟ رابطه و نسبت توسعه دانش و تولید علم و توسعه مدنی تا تمدسازی در تحلیل اندیشه سیاسی ابن خلدون چگونه میباشند؟

آسیب شناسی سختگیری و فرصت سازی مداری آموزشی در سرنوشت سیاسی در تحلیل اندیشه سیاسی ابن خلدون چگونه میباشند؟

نقش دانش و دانشمندان نظری محض و مدنی عملی راهبردی و کاربردی عمومی و سیاسی در کشوری داری و پیشرفت مدنی در تحلیل اندیشه سیاسی ابن خلدون چگونه میباشند؟

دانشوری ایرانی در تولید و تأسیس علوم تمدن‌ساز در تحلیل اندیشه سیاسی ابن خلدون چگونه میباشند؟



# دوم. سیر تجدید تفکر سیاسی اسلامی

## حکمت متعالی مدنی: صدراپی

### تجدید و تجمیع تفکر مدنی

حکمت: شناخت حقیقی و یقینی ماهوی واقعی است. در قبال ظن یعنی شناخت پنداری تکساحتی می باشد. در مقابل توهم یعنی شناخت تنازعی کاذب یا دروغین است. در نتیجه ذاتا شناخت توحید بوده و حکمت توحیدی محسوب میگردد. حکمت متعالی: از سویی مرحله تاریخی یا مرتبه تجدید و تجمیع، تعادل و تعالی حکمت در سیر متکامل خود از آغاز تا زمان صدرا (قرن ۱۱هق) می باشد. همین حکمت متعالی معطوف به مدنی؛ اجتماعی و سیاسی است. به تعبیری در سفر چهار اسفار چهارگانه وارد سیاست مدنی می شود. بدین مناسبت بدان حکمت متعالی مدنی اطلاق می نمایم. صدرا در کتاب شواهد ربوبیه بیش از سایر آثار خویش به معرفت شناسی و روش شناسی حکمی مدنی؛ اجتماعی و سیاسی و در کتاب مبداء و معاد به پدیده شناسی حکمی مدنی پرداخته اند. قاعدتا بایستی نخست شواهد ارایه شده بعد مبداء و معاد. اما به سبب طرح برای کارشناسی به صورت برعکس طرح و تنظیم شده اند.

### الف. گزیده کتاب مبداء و معاد: صدرا المتألهین

#### بخش مدنی: پدیده شناسی مدنی

بخش دوم. ولایات مدنی کتاب آغاز و انجام، پدیده شناسی حکمت متعالی مدنی؛ اجتماعی و سیاسی است. فن دوم. «در نظر مختص به معاد و کیفیت تربیت موجودات معادیه [متعالی]» میباشد. مقاله چهارم. نبوات است.

#### ۱) دین مدنی: پیش درآمد

عنوان «فصل ششم. فی اثبات ان النبی - صلی الله علیه و آله - لابد و ان یدخل فی الوجود و ان یرتقد به و یؤمن «بأن الله هو الله الذی ارسله لیظهر دینه و لیعلم الناس طریق الحق و یهدیک الی صراط مستقیم هو صراط الله العزیز الحمید» (المبداء المعاد؛ ص ۸۱۵ همین مطلب و مضمون در الشواهد؛ ص ۳۵۹ نیز آمده است). «اول. در اثبات آنکه وجود پیغمبر ضرور است، و دوم. بیان آنکه واجب است اعتقاد؛ ۱. به او و ۲. به اینکه خدا او را فرستاده است تا اینکه؛ الف. دین خدا را ظاهر گرداند و ب. طریق حق را به مردم بیاموزد [تعلیم و تربیت

دینی] و ج. به صراط مستقیم هدایت نماید» (مبداء و معاد؛ ص ۵۵۷). نبی و نبوت: شریعتمدار. رسول و رسالت: شریعتدار، شریعتگذار، فرستاده، سفیر، نماینده، سخنگو. پیغمبر: پیغامبر، پیامبر و پیامآور؛ راهنما؛ پیام آور از خدا برای مردم بمنظور راهنمایی راهبرد بسوی سعادت مطلوب مدنی جهانی. پیغمبری، پیغامبری، پیامبری و پیامآوری: راهنمایی. دین و دیانت: راهبرد. راهبرد راهنمایی، راهنمایی راهبردی، راهبرد راهبری. باصطلاح هدایت صراط مستقیم. دین خدا: مکتب مدنی، طرح هادی، نقشه راه و راهبردی مستقیم؛ متعادل و متعالی. ظاهر: «هو الذی ارسل رسوله بالهدی و دین الحق لیظهره علی الدین کله»: توبه، ۳۲ و فتح، ۲۸ و صف، ۹؛ اظهار (اعلان و اعلام)، ظهور (پدیداری)، ابلاغ، اقامه (برپایی)، بترتیب: (تبیین، ترسیم)، ترویج (گفتمانسازی) و تحقق (نهادسازی و نظامسازی). بمعنای پشتیبانی و نیز غالب هم است. امامت: راهبری. راهبری راهبردی، ایصال یعنی رسانیدن به مطلوب. تعلیم: آموزش نظری و پرورش (تربیت، تهذیب، تزکیه، تخلق، تأدیب) عملی بمنظور و تا تحقق عینی. صراط مستقیم هدایت: راهبرد متعادل و متعالی راهنمایی. درآمد: اول. ۱. «و بیانش این است که انسان مدنی الطبع است» (همان). ۲. یعنی بدین سبب بوده که، یا در نتیجه و یا جاننداری است «لا یتنظم»<sup>۳۳</sup> «حیاتش منتظم نمی گردد مگر به؛ اول. تمدن و دوم. تعاون و سوم. اجتماع» (همان). ۳. «زیرا؛ الف. نوعش منحصر در فرد نیست و ب. وجودش به افراد ممکن نیست». که مبین ضرورت زندگی مدنی میباشد. ۴. اما ضروریات زندگی مدنی عبارتند از؛ اول. پس به این سبب؛ یک. «اعداد متفرقه و دو. احزاب مختلفه و سه. انعقاد بلاد [شهرسازی] در تعیشش [بهبیستن] ضرور است. و دوم. الف. در؛ ۱. معاملات و ۲. مناکحات و ۳. جنایات ب. به قانونی محتاج می باشند و که ج. یک. عامه خلق به آن رجوع نمایند. و دو. بر طبق آن قانون به عدل حکم نمایند. و سوم. الا [در غیر این صورت و به سبب آن]؛ اول. جمع فاسد و دوم. نظام مختل می گردد» (همان). ۵. زیرا؛ اول. هر احدی مجبول [جبلی] است به جلب آنچه؛ الف. رغبت و ب. احتیاج به آن دارد. و دوم. بر کسی که در آن چیز مزاحم او گردد غضب می کند». ۶. «و آن قانون شرع است» (مبداء و معاد؛ ص ۵۵۷). «آن قانون، شرع است» یا «آن قانون شرع است» هر دو درست میباشد. یعنی آن قانون عادلانه که هم اساس مدنیت و مناسبات و حقوق و حدود مدنی و مرجع مدنی همگانی بوده، همان شریعت است. مراد قانون شرع و شرعی و شریعت و مشروع است. انسان: بشر دارای روح خدایی است «فاذا سویه و نفخت فیه من روحی فعلقوا له ساجدین»؛ حجر/ ۱۵؛ ۲۹، ص ۳۸/ ۷۲). دارای فطرت الهی امی باشد «فطرت الله التي فطر الناس علیها لا تبدل لخلق الله»؛ روم/ ۳۰، ۳۰). مدنی: مدنی نگر و گرا و نیز مدنی گذار و پذیر است. یعنی اجتماعی و سیاسی می باشد. چه گفته شود چون اجتماعی بوده و اجتماع نیز به نظام سیاسی و دولت نیازمند است در نتیجه سیاسی هم می باشد. چه گفته شود چون

<sup>۳۳</sup>. نگفته لا یتنظم: یعنی نظم داده نشده یا نظم نمی گیرد، بلکه آنرا برده باب افتعال یعنی انتظام و به صورت مضارع [یعنی جاری] در آورده است. لا یتنظم حیاته: یعنی زندگی در تعامل [تعاون و تشارک] با هم و در تعامل با تکوین و حتی تاثیر و تاثر متقابل با طبیعت اعم از بدن و محیطی یعنی سرزمینی، زمینی [پیرامونی و فراپیرامونی] و حتی جوی و فضایی [اقلیمی] خودش به خویشتن نظم و نظام میبخشد.

سیاسی بوده و نظام سیاسی و دولت نیز دارا و برای اجتماع بوده در نتیجه اجتماعی نیز میباشد. سیاسی نیز هدف، قانون، نظم، دولت، امنیت، عدالت، قدرت و اقتدار، کارآمدی، ... نگری و گرایی بوده و هدف، قانون، نظم، دولت، امنیت، عدالت، قدرت و اقتدار، کارآمدی، ... گذاری و پذیری است. طبع: یک-ذات یا تکوین(آفرینش): انسان، مدنی آفریده شده است. در غیر ایصورت بدوی مانده یعنی کمال حتی توسعه اقتصادی و تأمین آسایش بدنی جسمانی ظاهری نمی یابد. تا چه رسد به تعادل سیاسی که در جهت تعالی فرهنگی؛ معنوی و اخلاقی و آرامش مدنی و کرامت انسانی باشد. بلکه موجودیت نیافته و نابود میگردد. چرا که باعتباری حتی مرحلت یا مرتبت بدوی نیز بنوعی حالت اجتماعی و سیاسی ولو اولیه داشته است. دو-طبع نفسانی کلی یعنی روحی و فطرت عقلی برهانی و قلبی شهودی یا حضوری و به تعبیری طینت انسانی است. یعنی فطرت انسانی مدنیت؛ اجتماعی و سیاسی بودن را درک کرده و مطالبت مینماید. به تعبیری نگرش عقلی و گرایش قلبی به اجتماع و سیاست دارد. بعبارتی اجتماعی و سیاسی نگر و گرا بوده و اجتماع و سیاست گذار و پذیر است. سه-طبع نفسانی جزئی یا غریزی و غرایز و به عبارتی روان و به اعتباری جبلت بشری می باشد. مراد غرایز سه گانه میل(شهوت) یعنی منفعت گرایی یا جاذبه، خشم(غضب) یعنی امنیت گرایی یا دافعه (و حتی هوش(شعور)ابزاری یعنی نظم و نظام گرایی یا مدبره جرئی است. غرایز نفسانی غیر و ضد مدنی می توانند باشند. اگر ابزار فطرت مدنی و خرد مدنی بوده، نقش مدنی مینابند. چهار-طبیعت جسمانی و جسم طبیعی آدمی است. امکانات و نیازهای جسمانی بدنی طبیعی بشری: از امنیت، خوراک، ... بگونه ای بوده که نیازمند همکاری و تقسیم کار مثلا نیروها و نهادهای امنیتی، اقتصادی، ... است. مدنی طبع: یعنی مدنی طینت می باشد. فطرتش مدنی عقلی برهانی(مدنی نگر) و قلبی شهودی(مدنی گرا) است. در این گفتمان و الگو انسان به صورت تکوینی و به اصطلاح ذاتی، بدون اجتماع، نظام و دولت و حکومت و سیاست مدنی امنیت و پیشرفت مادی و معنوی خود را تحصیل نمی کند. اینها به صورت جبری طبیعی بسان زنبوران نیز نمی تاسیس شده و تداوم و تعالی نمی یابند. بلکه با تفکر و اختیار یعنی تنها اراده و تدبیر فردی، جمعی و اجتماعی تبیین و ترسیم شده و تحقق می پذیرند. درک نظری و عملی یعنی نگرش علمی و گرایش عینی نیز بدینها دارد. «لا ینتظم حیاته»؛ را باب افتعال برده و به صورت صیغه مضارع بکار برده است. نگفته؛ «لا نظم»: یعنی نظام نیافته است. یا «لا ینظم»: نظم نمی گیرد. نظم داده نمی شود نیز نیست. بلکه با تدبیر و تعامل مستمر میان تکوین، فطرت، تشریح و حتی طبیعت، این ها تبیین شده، ترسیم گشته، ترویج(روایی و رواج)یافته و تحقق می پذیرند. همچنین با تعامل مستمر میان خود انسانها و آحاد و گروه های انسانی مدنی، اینها تاسیس گشته و تداوم و تعالی می یابند. از جمله تعامل میان (مردم بمثابه ملت و دولت بمثابه جمات، نهاد و یئت حاکمه یا حاکمیت و راهبردی است. متضمن گونه ای قرارداد مدنی نیز میباشد. فارابی در گفتمان حکمت مدنی خویش در آغاز بخش اجتماعات مدنی کتاب سیاست مدنی خود مدعی بوده که نخست اجتماع، بعد تعاون یعنی تقسیم کار و تبادل و سرانجام توسعه و تمدن ایجاد میگردد. اما صدرا نخست تمدن، بعد تعاون

و بعد اجتماع را مطرح می سازند. ممکنست تمایز ترتیبات بدین سبب بوده که حکمت مدنی فاضلی فارابی، زیرساخت راهبردی و به تعبیری راهبرد زیرساختی تاسیس تمدن اسلامی پیشین بوده که کمال نخستین انسانی است. حال اینکه حکمت متعالی مدنی صدرایی، زیرساخت راهبردی و راهبرد زیرساختی تجدید تمدن نوین اسلامی است. مراد تمدن متعالی، تعاون متعالی و اجتماع متعالی بوده که کمال دومین مدنی انسانی می باشد. مدنی بالطبع: گاه مراد مدنی بالعادت بمثابه طبیعت ثانوی است. مراد عادت مدنی است. یعنی بشر حال بر اثر تصادفی مدنی شده و بدان خود گرفته است. عادت چه خوب بوده و چه بد باشد. در هر صورت: مدنی؛ اجتماعی و سیاسی بودن نوع انسانی و اعم انسانها و گرایش همگان بدان، واقعیتی تاریخی و جهانی است. هیچ انسانی نبوده که در جامعه ای زیست نکرده. هیچ جامعه ای نبوده که نظام مدنیخ اجتماعی و سیاسی و دولت نداشته نباشد. پس هم حقیقت (آفرینش و فطرت) انسانی انسان، هم ماهیت (بینش و منش؛ نگرش و گرایش) انسانی انسان و همچنین واقعیت عملی و عینی انسان انسان در تاریخ و در جهان، مدنی یعنی اجتماعی و سیاسی گر یعنی فعال است. فاعل و قابل مدنی یعنی کنشگر و کنش پذیر میباشد. خودش جامعه و نظام سیاسی و دولت و سیاست خویش را با تدبیر و تلاش خویشتن ساخته و خودش با خویشتن هم خودش نیز آنرا میپذیرد. تمدن: مدنیت، شهرگرایی، شهرسازی، شهرنشینی و شهریت، توسعه جامع و پیشرفت همه جانبه اقتصادی، سیاسی و فرهنگی. تعاون: تشارک، همکاری؛ تقسیم کار و تبادل کالایی، کار و خدماتی اقتصادی، سیاسی و فرهنگی. اجتماع: همگرایی، هماهنگی، همکاری بویژه همبستگی تا پیوستگی یعنی یگانگی افراد و جماعات (خانواده ها و گروه های مدنی). نوع: گونه. فرد: یک نفر. افراد: فردگرایی افراطی (اولترا اندیویدوآلیسم) تا شخص گرایی (پرسونالیسم)، تنها و تنهایی. اعداد متفرقه: افراد پراکنده، آحاد جدا از هم (جدا جدا). احزاب: جماعت مدنی، بویژه گروه مدنی. احزاب مختلفه: جماعات، گروه ها و نهادهای اقتصادی، سیاسی و فرهنگی مدنی. انعقاد بلاد: شهرسازی. تعیشش: از عیش بمعنای زیست و فرای معیشت بمعنای زندگی یا زیستن ولو توسعه یافته جاهلی منظور بهزیستن است. زندگانی انسانی، پاکزیست (طیب)، پیشرفته؛ توسعه اقتصادی و تأمین آسایش بدنی، توأمان با توسعه و تعادل سیاسی و کارآمدسازی و در جهت توسعه و تعالی فرهنگی؛ معنوی و اخلاقی و تضمین آرامش مدنی و کرامت انسانی. ضرور: بایسته و شایسته. معاملات: تبادلات متقابل کالایی، کار و خدماتی مدنی اقتصادی، سیاسی و فرهنگی. مناکحات: ازدواج، تشکیل جماعت و نهاد خانواده مدنی و مناسبات زناشویی. جنایات: جرایم و مجازات. قانون: قضیه، گزاره و به اصطلاح قاعده وضعی و موضوعه ارادی و تدبیری است. حد یا حدود، حکم یا احکام، حق یا حقوق یعنی امتیازات و برخورداریهها، اختیارات، اجازات و متقابلا تکالیف یعنی وظایف و مشئولیت ها و نیز مجازات اعم از پاداش ها و تنبیهات یا جرمها و جرایم را تبیین و تعیین میسازد. اعم از ضابطه معرفتی (بینشی)، بویژه فقهی (اصغر) حقوقی (کنشی) و از جمله یا حتی اخلاقی (روشی یا رفتاری) نیروها و نهادها یعنی شخصیت های حقیقی و حقوقی مدنی؛ اجتماعی و سیاسی است. قوانین: جمع قانون و مراد نظام قوانین یا به تعبیری نظام

قانونی می باشد. فقه اکبر: علم حدود و احکام دین جامع معارف، حقوق و اخلاق است. عامه خلق: توده مردم، همگان. رجوع: مراجعت، مرجعیت، مبولیت، پذیرش عمومی، ... عدل: یک. اعتدال؛ میانه روی میانه؛ افراطگری و تفریطگرایی. دو. تعادل؛ فکری میان جهات جسمی و روحی و تعادل سیاسی میان بخش ها، نیروها و نهادهای توسعه اقتصادی و ابزاری و تأمین آسایش جسمانی ظاهری بدین از سوی تعالی فرهنگی؛ معنوی و اخلاقی و تضمین آرامش باطنی مدنی در سوی دیگر. سه. عدالت: تکافی (هم شأنی)، تناسب و تساوی میان شئون، اقشار و افراد، حفاظت حقوق و حمایت اقشار آسیبپذیر. حکم: قضاوت، سیاست، از حتمفرمایی، حکمرانی تا حکمروایی. جمع: اجتماع، جماعت و جامعه مدنی. فاسد: از فساد بمعنای نارسایی. نظام: نظام مدنی؛ اجتماعی و سیاسی. مختل: ناسازواری به تعبیری فسق. احد: واحد، شخص و فرد. مجبول: جبلی و جبلت، غریزی و غریزه مند. شرع: شریعت، دین، دیانت، مکتب جامع معارف، فقه یا حقوق و اخلاق مدنی. دوم. ۱. «و ناچار شاعری می خواهد که؛ اول. الف. مُعَین [تذکر و تجویز مبادی، تبیین مبانی، ترسیم راهبردها، توجیه کاربردی، تطبیق عملی، تحقق عینی یعنی اقامه و اعمال] کند از برای مردم منهجی [راهبرد و سیاستی] را که به سلوک آن منهج معیشت ایشان در دنیا منتظم گردد [توسعه اقتصادی و تأمین آسایش بدنی توأمان با تنظیم و تعادل سیاسی]، و ب. سنت قرار دهد از برای ایشان طریق را که [در جهت تعالی فرهنگی؛ معنوی و اخلاقی و تضمین آرامش روحی مدنی] وصول به جوار خدا به واسطه آن حاصل شود و دوم. الف. پیاد آورد ایشان را؛ یک. امور آخرت و دو. رحیل به سوی پروردگار خود، و ب. انذار کند ایشان را به روزی که؛ یک. «ینادون من مکان قریب» [۴۱/فصلت؛ ۴۴] و دو. «تنشق الارض عنهم سراعا» [مریم/۱۹؛ ۹۰] و سوم. هدایت کند ایشان را به طریق مستقیم» [مبداء و معاد؛ ص ۵۵۷]. هدایت صراط یا طریق مستقیم: مراد راهبرد سیاسی و سیاست راهبردی متعادل و متعالی است. شارع: شریعتگذار، قانونگذار دینی؛ بینشی، کنشی (فقهی و حقوقی) و رفتاری (اخلاقی). مُعَین: تعیین؛ تذکر و تجویز مبادی، تبیین مبانی، ترسیم راهبردها، توجیه کاربردی، تطبیق عملی، تحقق عینی یعنی اقامه و اعمال کند. مُنْهَج: راه، راهبرد، راهبرد سیاسی، سیاست راهبردی، سیاست، طرح خادی و نقشه راه. سلوک: سیر و سیاست. سنت: نهاد، هنجار (نُرم)، روش، شیوه، عرف. هدایت: راهنمایی (کمال دین) و یا بمنظور راهبری راهبردی (اکمال دین). صراط: راهبرد، راهبرد راهنمایی و راهبرد راهبری راهبردی یا ارایه طریق مستقیم و ایصال بمطلوب یا بمنظور آن است. مراد راهبرد سیاسی و سیاست راهبردی متعادل و متعالی می باشد. ۲. «باید که شارع انسان باشد، زیرا که؛ یکی. الف. تعلیم مَلِک انسان را و ب. تصرفش در ایشان بر این وجه ممتنع است و دیگری. درجه باقی حیوانات از این مرتبه انزل است» (مبداء و معاد؛ ص ۵۵۸). ممتنع: یعنی نا ممکن. مَلِک: اینجا فرشته، مدیر امر، سبب؛ غیبی، تکوینی، موجه مدنی. غیر از مَلِک: به معنای حاکم، پادشاه، فرمانروا، ... است. انزل: پایین تر. درجه: مرتبت. مراد برتری مرتبت انسان از حیوان است. تصرف: دخالت. سوم. ۱. شارع انسانی؛ «باید



که مخصوص باشد به آیاتی از جانب خدا که دلالت کند که شریعت او از جانب خداوند عالم قادر غافر منتقم است». آیات: جمع آیت یا آیه، بمعنای نمود، نماد، نشانه، دال مدلول. ۲. «تا آنکه نوع در نزد او خاضع گردند. آن آیات از برای کسی که واقف شود بر آنها اینکه اقرار به نبوت او نماید، و آن معجزه است» (همان ص ۵۵۸). معجزه: آنچه بشر از آوردن و انجام آن عاجز است. قرآن: بزرگترین اعجاز جاویدان پیامبر اسلام است. خود شخصیت پیامبر (ص) و اخلاق کریم او و امامان معصوم (ع تا عج الله) نیز بمثابه قرآن ناطق، معجزات عملی و عینی میباشند. چهارم. «و چنانکه در عنایت باری ارسال باران مثلا برای انتظام نظام عالم ضرور است و باران می فرستد، همچنین در نظام [عالم] کسی که صلاح دنیا و آخرت را به ایشان بشناساند ضرور است» (همان؛ ص ۵۵۸). صلاح و اصلاح و مصلحت؛ بهینگی و بسامانی است. کارامدی؛ بهره وری و اثربخشی می باشد. کمال مدنی یعنی رسایی و سازواری مدنی است. پیشرفت اقتصادی، سیاسی و فرهنگی؛ معنوی و اخلاقی بشمار میآید. همچنین کرامت؛ خلافت و حکومت بر خویش از قبیل آزادی و عدالت و سعادت دنیوی؛ توسعه و آسایش مادی و تعالی و آرامش معنوی می باشد. مقدمه و زمینه ساز سعادت اخروی است. پنجم. ۱. بدین سبب و «پس نظر کن به لطف و رحمت [نیز عنایت و تفضل] باری که چگونه جمع نموده است در ایجاد [و ارسال] آن شخص میان؛ الف. منافع عاجل در دنیا و ب. خیر آجل در آخرت» (همان). الف. پیشرفت و سعادت دنیوی دوساحتی و ساحات دوگانه مدنی؛ الف. توسعه اقتصادی و تأمین آسایش جسمانی ظاهری بدنی (امنیت، سلامت و رفاه)، توأمان با تعادل و در جهت ب. تعالی فرهنگی؛ معنوی و اخلاقی و تضمین آرامش روحانی باطنی مدنی؛ اجتماعی و سیاسی است. مقدمه و مزرعه دنیا با ایمان و عمل صالح دینی مدنی کشت شده و در آخرت نتیجه و برداشت شده و بهره مند میگردد. ۲. «بلی! کسی که انبات شعر بر حاجبین و تعمیر اخمص قدمین را مهمل نگذاره است، چگونه وجود؛ الف. رحمت عالمین و ب. عباد به سوی؛ ۱. رحمت و ۲. رضوان را در نشأتین مهمل گذارد؟» (همان). انبات (رویاندن) شعر (مو) بر حاجبین: رویاندن ابرو بر بالای گونه های دو طرف صورت برای حفاظت و کارامدی چشم و حتی زیبایی. تعمیر اخمص قدمین: گودی قوس کف دو پا برای سلامت و استواری سازه و ستون فقرات و کارامدی بدن در راهرفتن. این دو کنایت از مواردی بدین جزئی، کوچکی، در عین موثر بودن در سلامت و زیبایی را که در آفرینش بدنی بشر نادیده نگرفته و دیده است. حال چگونه راهنمایی و راهبری دینی مدنی انسان، جامعه و جهان بشری را ندیده و نبیند. مفهوم مخالفش این بوده که بطریق اولی آن را دیده و براس سعادت راهنما و راهبر برای ارسال و تعیین ساخته و میسازند. مهمل: از اهمال یعنی سستی، بیهوده، بدون تکلیف. رحمت: نعمت. عالمین: دو عالم، دو جهان و یا جهات دوگانه مادی و معنوی، فردی و اجتماعی، دنیوی و اخروی. رحمت عالمین: نعمت مادی و معنوی، باطنی و ظاهری، فردی و اجتماعی، نیز نعمت فکری (خرد و هوش)، روحی (فطرت و غرایز) و جسمانی بدنی و همچنین نعمت اقتصادی، سیاسی و فرهنگی، نعمت آسایش و آرامش دنیوی و اخروی. رحمت عالمین: رحمت رحمانیت مادی همگانی در دنیا برای همگان از صالح و

طالح یعنی مؤمن و کافر و رحمت رحمت معنوی در دنیا ویژه مؤمنین («و بالمؤمنین رحیما») و صالحین فقط و تداوم آن آنگاه در آخرت و سعادت جاویدان اخروی است. سائق: سیر، سیاست و سوق دهنده؛ راهنمایی و راهبری متعالی. عباد: بندگان، کنایه از مردم. رضوان: رضایت، رضامندی، بهزیستی و بهشت. نشأتین: عرصه های دنیا و آخرت، ابعاد باطن و ظاهر و ساحات مادیت و معنویت بخود واگذاشته و بیهوده. پس «این شخص خلیفه خدا است در زمینش» (همان). انسان کامل، شارح، پیامبر و امام؛ عالم عادل عامل دینی، خلیفه خاص خدا یعنی جانشین و قائم مقام و نایب مناب خدایی در زمین و به تعبیری جانشین زمینی تعالی بخش خدای متعالی میباشد. «انی جاعل فی الارض خلیفه» می تواند اعم از خلافت عام عامه مردم بوده و خلافت خاص امامان مردم باشد. زمین: محل خلافت و هبوط و استقرار و سیر گذار بسوی خدا بوده حتی: «خلق لکم ما فی الارض جمیعا»؛ مخلوق و موهوب خدایی به جمیع انسانها است. «و معنی خلیفه خدا در زمین بعد از این مذکور خواهد شد» (مبداء و معاد؛ ص ۵۵۸). ششم. به این سبب «و باید که آن پیغمبر عبادات را برای مردم قرار دهد و عبادات: یک. یا وجودی است و الف. نفعش به همان عبادت کنندگان اختصاص دارد، مانند: ۱. اذکار و ۲. صلوات که ایشان را حرکت می دهد به سوی خدا یا ب. نفعش به دیگران نیز سرایت می کند، مانند: ۱. قربانی ها و ۲. زکوات و ۳. صدقات و یا دو. عدمی است و الف. نفعش مخصوص به همان ها است، مانند صوم [روزه] یا ب. [نفعش میرسد و] تعدی به دیگران نیز می کند، مانند: ۱. کف اذیت از افراد نوع و جنس و ۳. صمت [سکوت]» (مبداء و معاد؛ ص ۵۵۸). عبادات: مفیدند، یا سلبی و یا ایجابی شخصی و فردی یا مدنی؛ جمعی، اجتماعی یا سیاسی اند. مراد عبادات مدنی و مدنی بودن عبادات میباشد. کف اذیت: بازدارندگی، خودداری، ... از آزار و دیگر آزاری. هفتم. پیامبر (ص) به این سبب: «و باید که سنت قرار دهد از برای ایشان سفرهایی را که؛ اول. حرکت کنند در آن سفرها از خانه های خود برای [و سبب غایی] طلب رضای پروردگار خود و دوم. متذکر شوند روزی را، که از قبور به سوی پروردگار می جهند، پس سوم. زیارت کنند: ۱. هیاکل [نماها] و ۲. معبد الهیه [نمودها] و ۳. مساکن انبیاء [مکان های مقدس] و ۴. امثال آن ها را، یعنی مانند قرار دادن: الف. حج و ب. زیارت مساکن انبیاء و ج. امثال آنها» (مبداء و معاد؛ ص ۵۵۸). برای یاد آوری و شبیه سازی و تشبه است. سنت: نهاد، هنجار (نرم)، آیین، آداب، اخلاق، مراد سنتها و نهادسازی مدنی است. هشتم. پیغمبر و رئیس اول و بنیانگذار مکتب و شریعت به این سبب: «و باید که برای ایشان؛ یک. الف. قرار دهد عباداتی که [به سبب آنها] مجتمع گردند بر آنها، مانند [نمازها و مراسم]: ۱. جمعه و ۲. جماعات» (همان). مجتمع: اجتماع، فراهمی، گردهم آیی، همایش، همگرایی. جمعه: نماز جمعه. جماعات: جماعات مدنی، نمازهای جماعت. ب. «فیکسبون-اول مع المثوبه-دوم. ۱. الایتلاف و ۲. المصادفات و ۳. التودد» (همان، ص ۸۱۷)؛ «تا آنکه کسب کنند، علاوه بر؛ اول. مثوبات [ثواب]، دوم. ۱. ایتلاف [همگرایی] و ۲. مصادفات [همکاری] و ۳. تودد [دوستی] را» (همان). و دو. «باید که عبادات مقررّه بر سبیل تکرار باشد؛

الف. از برای محکم نمودن، و ب. الا فراموش می کنند و ج. مهمل می گذارند» (مبداء و معاد؛ ص ۵۵۸). در غیر این صورت شقاق اعم از مشقت و شقاوت مدنی می باشد. مشقت یا تنگنایی تکساحتی («ضاقت الارض بما رحبت») بوده یا شقاوت و بدبختی تعارض و تشتت تنازعی («فمن اعرض عن ذکری فله معیشته ضنکا») خواهد بود. این همان حکمت و حکومت مدنی؛ اجتماعی و سیاسی (۱). «و اذکروا نعمه الله علیکم و ما انزل علیکم من الكتاب و الحکمه»: ۲/بقره؛ ۲۳۱. ۲. «یعلمکم الكتاب و الحکمه»: بقره/۲؛ ۱۵۱) است. هدایت صراط مستقیم (متعادل و متعالی) میباشد. خیر کثیر («و من یؤتی الحکمه فقد أوتی خیرا کثیرا»: بقره/۲؛ ۲۶۹) بوده سعادت‌نگری و سعادت‌گرایی تا سعادت‌مندی است. غیر و ضد و جایگزین ظن تفلسفی پنداری تکساحتی و توهم سوفیستی کاذب تنازعی می باشد («غیر المغضوب علیهم و لا الضالین»). در غیر اینصورت خسران («ان الانسان لفی خسر») و شر و شقاوت است. چنانکه به تفسیر سوره عصر توسط خواجه نصیر: الف. «إِنَّ الْإِنْسَانَ لِفِي خُسْرٍ»؛ ای «فی؛ یک. الاشتغال بالامور الطبیعیة [جسمانی] و دو. الاستغراق بالمشتبهات النفسانیة [غریزی شهوت و غضب و شیطنت بشری]» ب. «إِلَّا الَّذِينَ؛ اول. یکی. آمَنُوا»؛ ای «الکاملین فی القوَّة النظریة» دیگری. «وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ»؛ ای «الکاملین فی القوَّة العملیة». دوم. یکی. «وَتَوَصَّوْا بِالْحَقِّ»؛ ای «الذین یکملون عقول الخلائق بالمعارف النظریة»، دیگری. «وَتَوَصَّوْا بِالصَّبْرِ»؛ ای «الذین یکملون أخلاق الخلائق بتلقی المقدمات الخلقیة» (تلخیص المحصل، النص، ص ۵۲۱). برآمد: ۱. «و چنانکه برای همه خلیفه هست که واسطه است میان ایشان و حق تعالی، باید که برای هر اجتماع جزئی والیان و حکامی باشند از جانب آن خلیفه، و ایشان پیشوایان [امامان] و علماء اند» (همان). خلیفه: جانشین، قائم مقام. اجتماع جزئی: جامعه مدنی عینی و مصداقی واقعی. والیان (وولات): جمع والی یعنی سرپرست (ولی، متولی، مدیر، مسئول). علماء: دانشمندان (دینی). ۲. «چنان که مَلْک واسطه است میان خدا و پیغمبر، و پیغمبر واسطه است میان مَلْک و اولیاء که ائمه معصومین (ع) باشند، ایشان نیز واسطه اند میان نبی و علماء و علما واسطه اند میان ایشان و سایر خلق» (همان). مَلْک: جمع ملایک. غیر از حاکم که جمع آن ملوک است. اینجا بمعنای نخست یعنی فرشته میباشد. بویژه مراد جبرئیل امین است. که در فلسفه سیاسی فاضلی فارابی، عقل فعال، بسان خورشید جهان ملکوت می باشد. مدبر نوع انسان و فرشته وحی است. واسطه: رابط، میانه، میاندار است. مبین نگاه نظام سلسله مراتبی طولی حاکمیت از خدا، فرشته، نبی، امام، عالم و مردم میباشد. سیر بر عکس تبعیت مردم از عالم، عالم از امام، امام از نبی، نبی از فرشته و فرشته از خدا است. خلق: مردم و جامعه دینی مدنی متعالی. ۳. پس الف. «عالم به ولی قریب است، و ب. ولی به نبی، و ج. نبی به مَلْک، و د. مَلْک به حق تعالی» (همان). ۴. و بدین سبب یا به سبب اینکه؛ یک. «ملائکه و دو. انبیا و سه. اولیا و چهار. علما را در درجات قرب تفاوت بسیار است» (مبداء و معاد؛ ص ۵۵۹). تفاوت: اختلاف به معنای تنوع و تفاضل نظام سلسله مراتبی طولی و عرضی جهان هستی تا مدنی است. ۵. «پس؛ اول. الف. عالم به ب. ولی قریب است، و دوم. الف. ولی به ب. نبی، و سوم. الف. نبی به ب. مَلْک، و چهارم. الف. مَلْک به ب. حق تعالی» (همان). این نظام سلسله مراتبی و هرم یا

کره هستی نظام جهان هستی، آفرینش و مدنی انسانی بوده که بایسته است در گفتمان و الگوی نظام مدنی جامعه و جهان مدنی تبیین علمی نظری و ترسیم عملی راهبردی (و کاربردی) گردد. همچنین شایسته است بدین ترتیب و ترتب ترویج عمومی یعنی گفتمانسازی نخبگانی، مردمی و دولتی گشته و تحقق عینی (اجرایساز و جاریساز) شود. تنها در این صورت کارامدی؛ بهره وری و اثربخشی بهینه و بسامان زیرساختی، ساختاری و راهبردی صورت خواهد پذیرفت. حاصل آن کمال یعنی رسایی و سازواری ذاتی و درونزادی زیرساختی، ساختاری و راهبردی است. کرامت و سعادت مدنی در دنیا اعم از توسعه اقتصادی و تأمین آسایش بدنی، توأمان با تعادل سیاسی در جهت تعالی فرهنگی؛ معنوی و اخلاقی و تضمین آرامش مدنی قابل دست یابی است.

## ۲) سیاسات و ریاسات مدنی

عنوان: فصل هفتم. «در بیان سیاسات و ریاسات مدنی و آنچه به آن ملحق می گردد از اسرار [اسباب درونی] شریعت به وجهی تمثیلی» (مبداء و معاد؛ ص ۵۶۰). سیاسات (پُلسی): خط مشی های سیاسی، سیاست های خُرد کاربردی (بسان مصوبات مجلس) در قیاس با سیاست های کلان راهبردی (پلتیک بسان مصوبات رهبری و مجمع تشخیص مصلحت نظام ج.ا.ا.) که در فصل قبل آمده اند. سیاست یا سیاست های راهبردی و به تعبیری راهبردهای سیاسی: سیاست های کلی و کلان شامل قوانین (حدود) کلی، اعمال (عبادات) کلی، آیین های (سنن) کلی فصل پیشین اند. که مبنا و حدود سیاست های خرد بوده و به شمار می آیند. ریاسات مدنی: مدیریت های مدنی اجرایی (ادمینستریشن). سیاست ها و سازکارهای خُرد اجرایساز تا جاریساز سیاست ها و نظامات کلان راهبردی و حتی خطمشی های و سامانه های خُرد کاربردی است. پیش درآمد: الف. «شکی در این نیست که برای انسان ممکن نیست که برسد به کمالاتی که برای آن مخلوق شده است ب. مگر؛ اول. به اجتماع جمعی کثیر که دوم. هر یک یکدیگر را در امری که به آن محتاج است معاونت نماید، و ج. از مجموع آنها همه آنچه در بلوغ انسان به کمال ضرور است مجتمع گردد» (مبداء و معاد؛ ص ۵۶۰). کمال: رسایی و سازواری در نتیجه کارامدی؛ بهره وری و اثربخشی است. کمالات انسانی: خود شکوفایی مدنی؛ توسعه اقتصادی و ابرارسازی و تأمین سلامت و آسایش بدنی، تعادل فکری و سیاسی و در جهت تعالی فرهنگی؛ معنوی و اخلاقی و تضمین آرامش فردی، جمعی، اجتماعی تا جهانی تا مرز کرامت است. در نهایت سعادت؛ آسایش بدنی و آرامش مدنی دنیوی و اخروی میباشد. اجتماع: فراهمی جمعیت، گردهم آیی، همگرایی، هماهنگی. جمعی کثیر: جماعات مدنی اقتصادی، سیاسی و فرهنگی. معاونت: همکاری، کمک؛ یاری، تعاون؛ تقسیم کار و تبادل کالایی، کار (کارفرمایی، کارگری، پیمانکاری، کارآفرینی، کارکنی، کارمندی، کارشناسی، ...) و خدماتی. مجتمع: همبستگی افراد و پیوستگی جماعات یا یگانگی اجتماع یعنی جامعه مدنی. بدین ترتیب شاکله جامعه: شبکه ارتباطات، مناسبات و تبادلاتی، تقسیم صنفی و تخصصی کار

و تشارک و تعاون اجتماعی و سامانه فرایندهای داد و ستدهای اقتصادی، سیاسی و فرهنگی انسانها و انسانی است. نوع انسان و افراد انسانها و حتی گروههای انسانی تنها بدین ترتیب و در در فرایند زندگی مدنی؛ اجتماعی و سیاسی به کمال و کارآمدی و سعادت میرسند. ۱. «و به این سبب اجتماعات برای انسان حاصل می شود که؛ الف. بعضی از آنها کامل است و ب. بعضی غیر کامل» (همان). اجتماعات مدنی کامل: رسا و سازوار، اجتماعات مدنی مستقل و خود اتکال است. فراهم آمده از سه جماعت مدنی اقتصادی، سیاسی و فرهنگی میباشد. که بسان یک بدن بشری تمام، می تواند بزندگی خود ادامه داده و کاملتر گردد. اجتماعات مدنی غیر کامل: نارسا بسان عضوی جدا شده از بدن، که بدون آن نمی تواند بدون اتصال به کل بدن، دوام یافته تا چه رسد به اینکه کارآمدی و کمال یابد. هر جمعیت و اجتماعی حتی هر جماعت مدنی اقتصادی یا سیاسی یا فرهنگی به تنهایی ناقص بوده و در صورت فراهمی و همکاری یعنی تقسیم کار و تبادل اقتصادی، سیاسی و فرهنگی، جامعه مدنی کامل میباشد. که با فرض عدم وجود جوامع دیگر، می تواند دوام یافته و حتی به کمال برسد. در حالی که یک جماعت مثلا صرفا اقتصادی، یا صرفا سیاسی یا صرفا فرهنگی به تنهایی و مجزا از بدنه جامعه مدنی، دوام نیافته و کمال نیز نمی یابد. به تعبیری حتی اگر جامعه ای از فیلسوفان و حکما و علما تنها تشکیل شده باشد، از گرسنگی تنها می میرند. حتما به گروه یا جماعت مدنی اقتصادی برای تأمین نیازهای مادی و بدنی و جماعت سیاسی برای تأمین نظام و امنیت اجتماعی نیازمندند. از حیث گستره اجتماعی مدنی: ۲. اجتماعات انسانی و مدنی «کامل آن بر سه قسم است: یکی عظمی، و آن اجتماع جمیع افراد ناس است در معموره زمین» (همان). عظمی: بزرگ و بزرگتر و بزرگترین میباشد. مراد جامعه مدنی جهانی است. که هنوز کمتر یا هیچ مورد توجه قرار نگرفته است. چنانکه وقتی سخن از جامعه مدنی و یا جامعه شناسی از جمله جامعه شناسی سیاسی شده، بیشتر جامعه ملت-دولت متشکل از افراد و جماعات (خانواده ها و بویژه گروه های) مدنی شهرستانی تا استانی مورد نظر میباشد. نیاز به جامعه شناسی از جمله جامعه شناسی سیاسی جهانی متشکل از جوامع مدنی فراملی امتی، ملی داخلی و خارجی، تا فروملی، جماعات مدنی و افراد بویژه در شرایط جهانی گرایی در بستر جهانی شدن می باشد. در اینصورت شاکله شبکه جهانی افراد مدنی، جماعات مدنی، جوامع مدنی فروملی، ملی داخل یو خارجی تا فراملی موضوعیت و ضرورت می یابند. البته نظام سیاسی جهانی و از جمله نظام سیاسی بین مللی مورد توجه قرار گرفته است. اما نظام مدنی؛ اجتماعی و سیاسی جهانی و نیز امتی بایستی بیشتر مورد توجه، تدبیر و تدبیر قرار گیرد. معموره زمین: قسمت مسکون و آباد یعنی توسعه یافته کره زمین است. و «دوم و وسطی، مثل اجتماع امتی در جزوی از معموره زمین» (همان). وسطی یا وسطا: وسط و میانی یا میانین می باشد. مراد جامعه مدنی فروع جهانی و فراملی امتی احیانا منطقه ای است. حتی فرامنطقه ای میباشد. بسان امت اسلامی، در جهان اسلام تا مسلمانان جهان است. جامعه مدنی امتی نیز هنوز کمتر موضوع جامعه شناسی از جمله جامعه شناسی سیاسی و بویژه جامعه شناسی مدنی قرار گرفته است. نظام مدین امتی نیز نیازمند توجه فراتر میباشد. تا کنون بیشتر نظام سیاسی ملی و نظام سیاسی بین مللی

و جهانی مورد واکاوی قرار گرفته و میگردد. نیاز بوده جامعه مدنی یعنی اجتماعی و سیاسی و نیز نظام مدنی؛ اجتماعی و سیاسی امتی بصورت جدی مطرح گردد. «سیم صغری، مانند اجتماع اهل یک شهر در جزئی از مسکن یک امت» (مبداء و معاد؛ ص ۵۶۰). صغری: کوچک است. اجتماع یا جامعه مدنی کامل کوچک: اجتماع مدنی یا جامعه مدنی و نظام مدنی؛ اجتماعی و سیاسی شهرستانی (مدینه)، استانی (سقطه) تا ملی (خطه) کشوری را در بر میگیرد. جامعه شناسی و نظام شناسی مدنی فراملی و محلی استانی تا شهرستانی نیز نیازی مبرم و فزاینده میباشد. اینها گستره های بزرگ جهانی، میانی امتی و کوچک کشوری ملی (، استانی تا شهرستانی) اجتماع و جامعه و نظام مدنی میباشد. مراد جامعه و نظام مدنی؛ اجتماعی و سیاسی فراملی، ملی و فراملی امتی تا بین مللی و بینا امتی و جهانی است. ۳. الف. «و اجتماع غیر کامل، مانند اجتماع؛ یک. اهل ده و دو. اهل محله یا سه. کوچه یا چهار. خانه» میباشد (همان). مراد اجتماعات و حتی جماعت جزء و جزو کل جامعه کامل مدنی است. ب. «و فرق آنست که قریه مثل خادم مدینه است و محله جزو آن است و کوچه جزو محله است و خانه جزو کوچه» (همان). ج. و «جمیع اهل مداین و مساکن امتهما اجزاء اهل معموره اند» (مبداء و معاد؛ ص ۵۶۰). اجتماعات فراملی و ملی کشوری و فراملی امتی قلمرو سرزمینی مدنی؛ اجتماعی و سیاسی آنها، اجزاء اهل معموره یا جامعه جهانی مدنی آبادانند.

درآمد: اول. ۱. «و؛ الف. خیر افضل و ب. کمال اقصی رسیده می شود به؛ یک. مدینه فاضله و دو. امت فاضله» (همان). خیر: خوبی، شایستگی، عامل کمال و سعادت، خوشبختی، کارامدی، کامیابی، کامروایی، کامرانی، شادی، شادمانیف شادکامی، ... افضل: برتر، برجسته، برترین، برین، ... خیر افضل: توسعه اقتصادی، تعادل سیاسی و تعالی فرهنگی؛ معنوی و اخلاقی است. کمال: رسایی و سازورای ذاتی و درونزادی در نتیجه کارامدی؛ بهره روی و اثربخشی می باشد. اقصی: غایی، نهایی، ... است. کمال اقصی: رسایی و سازواری ذاتی و درونزادی آسایش بدنی و آرامش مدنی میباشد. مدینه: اجتماع مدنی و نظام مدنی شهرستان تا ملت دولت و کشور است. فاضل و فاضله: فرهیخته و فرزانه، دانا، بینا و آگاه، برجسته، بهزیست، ... می باشد. امت فاضله: همبستگی و پیوستگی فراملی ملی و امتی تا مرز جهانیگرایی بهینه و بسامان است. به اعتباری امت فاضله: جامعه مدنی و نظام مدنی بر اساس مکتب مدنی با امامت مدنی در سرزمین مدنی میباشد. ۲. که؛ الف. «همه شهرهای آن امت اعانت می نمایند یکدیگر را ب. بر نیل؛ یک. غایت حقیقه و دو. خیر حقیقی» (همان). اعانت: معاونت و کمک و یاری همدیگر از همگرایی، هماهنگی و بویژه تعاون همکاری؛ تقسیم کار و تبادل کالایی، کار و خدمات اقتصادی، سیاسی و فرهنگی است. غایت حقیقی: کارامدی و کمال یعنی پیشرفت متعالی و خودشکوفایی مدنی میباشد. خیر حقیقی: کمال و سعادت است. ۳. الف. «نه در؛ یک. مدینه ناقصه و دو. امت جاهله [تکساحتی و تنازعی] که؛ ب. در رسیدن به شرور یکدیگر را اعانت نمایند» (مبداء و معاد؛ ص ۵۶۰). جاهلی: غیر و ضد فاضلی است. غیر و ضد فرزاندگی و فرهیختگی می باشد. نادان، با بینش

ظنی توسعه تکساحتی (فرویدیسمی) یا توسعه توهمی تنازعی (داروینیستی) و ناآگاه واقعی یعنی واقعی نما (بسان سراب) و یا ضد واقعی (آب شور دریا یا سم مایع) است. اعانت در رسیدن به شرور: ائتلاف؛ سازش در داخل و تنازع و سیطره جویی اقتصادی، سیاسی و فرهنگی استکباری و امپریالیستی تا مرز جهانیسازی در بیرون مطلق زندگی مدنی بشر ولو زیستن متدانی مادی تکساحتی: کمال بشری و البته کمال مدنی اول و اولیه می باشد. زندگانی مدنی انسانی یعنی بهزیستن متعالی دوساحتی مادی و معنوی و دو بعدی باطنی و ظاهری کمال دوم و برتر و برین مدنی انسانی و انسانها می باشد. دوم. یک. به این سبب «پس مدینه فاضله؛ الف. به بدن تام صحیحی شباهت دارد که ب. همه اعضای آن در متمیم حیات یکدیگر را معاونت می کنند» (همان). تام: تمام، کمال و کامل؛ رسا و سازوار ذاتی و درونزادی است. صحیح: بهینه و بسامان می باشد. متمیم حیات: توسعه و تعالی زندگانی مدنی است. مراد کارآمدی و کمال؛ رسایی و سازواری هر چه فراتر و برتر تا برین و سعادت نهایی می باشد. معاونت: از همگرایی، هماهنگی و همکاری تا همبستگی و پیوستگی یعنی یگانگی مدنی بسان شخص واحد و نه وابستگی و ادغام است. یعنی دارای هیأت و ساختار راهبردی رسا و سازوار ذاتی و درونزادی می باشد. دو. «در آن اعضا؛ الف. یک عضو رئیس است» (همان). در میان نیروها و نهادهای ساختار نظام مدنی؛ اجتماعی و سیاسی، نیرو و نهاد راهبری مدنی می باشد. که «قلب است» (همان)، بسان دل نیرو و فرانهاد نهاد راهبردی فرابردی راهبری دولت و نظام مدنی می باشد<sup>۳۴</sup>. و ب. «مراتب قرب اعضای دیگر به این رئیس متفاوت است» (همان). البته مراتب مختلف یعنی متنوع و متفاضل درست می باشد. مراد سامانه شبکه سلسله مراتبی طولی و عرضی ساختار هرمی یا کروی نظام رهبری سیاسی و مدیریت سازمانی و اداری است. و سوم. «برای هر یک از آن [اعضا] قوه ای هست که به آن قوه فعلی می کند که غرض [سبب غایی] آن عضو رئیس به آن تمام می شود» (همان). در نظام سلسله مراتبی مدنی فاضلی ریاست و مرئوسیتی هر یک نقش و کاویژه خاص و بخصوصی را دارا است. همگان بدین سبب؛ الف. «و بعضی [اعضای مدینه فاضله و امت فاضله] بی واسطه عضوی دیگر و ب. بعضی به واسطه، یعنی افعال ایشان بر طبق غرض [سبب غایی] اعضائی هستند که بی واسطه [و سبب دیگری] خدمت رئیس می کنند، و اینها در مرتبه ثانیه واقع اند. و ج. بعد از این اعضایی هستند که فعل می کنند بر مقتضای غرض [سبب غایی] اعضایی که در مرتبه ثانی واقع اند و آنها در مرتبه ثالثه واقع اند، و د. همچنین تا آنکه به اعضایی می رسند که خادمند و بر هیچ عضو ریاست ندارد (مبدأ و معاد؛ صص ۱-۵۶۰). این نظام سلسله مراتبی؛ ساختار هرمی از رأس تا میانی و تا پایه و یا ساختار کروی از مرکزیت، سطح پیرامونی تا محیط فرایرمانی است. سوم. ۱. یکی. و همچنین «اجزای مدینه: یک. به حسب؛ الف. فطرت و ب. طبایع مختلفند و دو. در هیئات

<sup>۳۴</sup>. نگفته بسان مغز، عقل یا خرد و حتی هوش یا قوه مدبره بدنه کشور و نظام مدنی است. بسان قلب که مولده نیروی محرکه بدن وی باشد. البت با کمک مغز و عقل و شعور طبیعی یا هوش غریزی ابزاری و ابزارساز از جمله نهادساز، نظام ساز و دولت ساز است. چه بسا بدان سبب بود که چه بسا بدان سبب بود که در انسانهای متعالی؛ «لهم قلوب یعقلون بها»؛ حتی با قلوب نگرش حصولی و بویژه گرایش شهودی مییابد.

**متفاضل** (همان). اجزاء مدینه: نیروها و نهادهای جامعه مدنی و نظام مدنی در کشور است. مراد جماعات مدنی اقتصادی، سیاسی و فرهنگی می باشند. فطرت: استعداد، گرایش و ظرفیت ذاتی و درونزادی نفسانی کلی یا روحی است. طبایع: غرایز و کششهای نفسانی جزئی یا روانی می باند. مختلف: متنوع، گوناگون. مراد نیروها و جماعات نهادهای حاکمیتی (دولتی) از رهبری، قانونگذاری، اجرایی و قضایی تا امنیتی و غیر دولتی عمومی و خصوصی بخش های اقتصادی، سیاسی و فرهنگی است. هیئات: جمع هیأت، هندسه، سازه، ساختار، نظام، صورتبندی، پیکره (آناتومی)، کالبد. متفاضل سلسله مراتبی طولی و عرضی اند. مراد ساختار سلسله مراتبی طولی و عرضی شئون نظام اجتماعی و سیاسی مدنی است. اعم از اقتصادی، سیاسی و فرهنگی میباشد. از اعلی ترین مراتب، مدارج و ریاست یا رهبری راهبردی مدنی است. تا مدیریت های عالی همانند ریاست جمهوری و وزراء و مدیریت های میانی بسان مدیران کل مرکزی و استانی و مدیریت های پایینی ادارات می باشد. تا مدیریت های مباشر میدانی یعنی مدیران جزء و اجرایی میدانی است. و کارمندان و کارکنان اداری را نیز در بر میگیرد. دیگری. یک. الف. به حسب عنایت باری تعالی بر بندگان، و ب. به حسب وقوع ظلالی از نور؛ ۱. صفات علیا [صفات ذات و فعل] و ۲. اسماء حسنا (همان). صفات: جمع صفت و چگونگی پدیده یا چگونگی کنش و کار آن است. صفات علیا: صفات ذات و فعل خدایی می باشند. که بایسته و شایسته است شالوده و شاخصه ارزش، بینش و منش هویت ساز مدنی و کنش و روش یا رفتار مدنی برآمد آنها واقع شود. صفات کمال؛ رسایی و سازواری ذاتی و درونزادی است. اسمای حسنا: کمال؛ جلال و جمال یا قدرت و زیبایی شالوده ها و شاخصه های مدنی بوده و بایسته و شایسته است باشند. همانند رحمت (رحمت رحمانیت یا بسط نعمت و توسعه مادی و ابزاری و آسایشی برای صالح و ناصالح در دنیا و رحمت رحیمیت یا اکمال نعمت یعنی تعالی فرهنگی؛ معنوی و اخلاقی و آرامش برای مومنین در دنیا و آخرت)، ربوبیت (تربیت و پرورش مدنی)، حکمت، اقتدار، عدالت، ... است. اسماء، شالوده ها و شاخصه های جلال و جمال خدایی مدنی می باشند. چنانکه به تعبیر مولوی: شاه را باید که باشد خوی رب رحمت او سبق دارد بر غضب

اهم اعم صفات و اسمای خدایی: شالوده و شاخصه های مدنی؛ اجتماعی و سیاسی خدایگونگی بایسته و شایسته می باشد. بایسته و شایسته مدنیت، سیاست و حکمروایی خوب و شایسته میباشند. دو. «بر؛ الف. عباد و ب. بلادش، مثل وقوع ظلال صفات نفس ناطقه و اخلاق آن بر خلائق بدن [مدن] و بلاد آن از قوا و اعضاء» (مبدء و معاد؛ ص ۵۶۲). عباد: بندگان خدا، مردم و مراد نیروها و نهادهای مدنی است. بلاد: جمع بلد، شهرها، سرزمینها، قلمروهای مدنی: شهرستانها، استانها، کشورها، مناطق مدنی. ظلال: نمود، نماد، بروز، براند، سایه، سایه سار، مراد پرتو است. وقوع ظلال: تجلی و تشبه و به تعبیری تخلق مدنی؛ اجتماعی و سیاسی به اسما و صفات خدایی و در نهایت خدایگونگی مدنی است. نفس ناطقه: خرد ورزی مردمی و خردمندی



راهبران مدنی، اندیشورزی و اندیشمندی مدنی و سیاسی. به تعبیر شیخ طوسی در کتاب اقتصاد الی طریق رشاد؛ ناطق یعنی عاقل، یعنی مدبر، یعنی ساینس بمعنای سیاستگذار و سیاستمدار. اخلاق: جمع خُلق و فرای خُلق طبیعی بوده که خصلتند. مراد اخلاق ارادی و تدبیری مدنی است. مطلق منش درونی و روش بیرونی یا هنجارها و رفتار مدنی می باشد. منظور اخلاق مدنی متعالی است. خلاقیت بدن: اجزای بدن و به تشبیه بدان بر خلاقیت مدن و ملت یعنی نیروها و نهادها یا جماعت یعنی گروه های مدنی میباشد. قوا: نیروها و نهادهای حاکمیت و ملی عمومی و خصوصی اقتصادی، سیاسی و فرهنگی داخلی و خارجی از رهبری، قانونگذاری، اجرایی، قضایی، دفاعی است. اعضا: بسان رهبر، مجلس و نمایندگان، ریاست جمهوری، معاونین و وزراء، قوه قضایی و قضات، و نیروها و نهادهای دفاعی و نیز بخش عمومی و بخش خصوصی اقتصادی، سیاسی و فرهنگی میباشند. ۲. اول. یک. «پس در مدینه؛ الف. انسان واحدی هست که ب. رئیس مطاع است و دو. دیگران در قرب به آن متفاوتند» [مختلف؛ متنوع و متفاضل سلسله مراتبی طولی و عرضی از رأی یا مرکز تا پایه یا پیرامون و از مرکزیت کشور تا استانها و تا شهرستانها و روستاها]، دوم. و برای هر یک [نیروها و نهادهای مدنی؛ اجتماع مدنی، مدینه فاضله و نظام مدنی] الف. هیئت و ب. ملکه هست که به آن فعلی می کند که مقصود [سبب غایی مدنی] رئیس به آن منوط است، سوم. یک. و این گروه اول مراتبند، و دو. بعد از ایشان گروهی دیگرند که بر طبق مقصود این گروه فعل [کار] می کنند سه. و همچنین [بدین سبب و اسباب] اجزاء مدینه مترتب است تا آنکه منتهی می شود به اجزایی که خادمند و مخدوم نیستند، و اینها در اسفل مراتب واقعند» (همان؛ ص ۵۶۱). انسان واحد: مراد رئیس نخست یا راهنما و راهبر راهبردی و مدیریت اعلی، در رأس ساختار هرمی یا در مرکزیت ساختار کروی نظام مدنی، حاکمیت و دولت (هیئت حاکمه راهبردی) است. به اصطلاح «هو رئیس مطاع» میباشد. خادم: خدمتگزار. مخدوم: کارگذار. اسفل: پایین، پایین ترین مدارج و مراتب، مراد کارکنان عادی اداری است. ۳. «این قدر هست که؛ یک. الف. اعضاء بدن طبیعی اند، و ب. آن هیئاتی که افعال از آن صادر می شود نیز طبیعی است، و دو. الف. اجزای مدینه اگرچه خود طبیعی اند، ب. اما اخلاق و ملکاتی که به آنها افعال را بجا می آورند ارادی است» (همان، ص ۵۶۱). به سبب اینکه اجزای مدینه اعم از افراد مدنی و بویژه جماعات مدنی یعنی گروههای مدنی عموماً و خصوصاً نیروها و نهاد یا فرانهاد راهبردی و فراپردی دولت ارادی و تدبیری میباشند. این وجه تمایز جدی تا حد تباین انداموارگی طبیعی-مدنی متفکرین اسلامی از فارابی تا صدرا است. با متفکرین غربی از لویی بلون و بویژه سن سیمون که جامعه را بسان بدن دانسته تا اگوست کنت فرانسوی که در فلسفه پوزیتیویستی خویش به شیء وارگی جامعه کشیده و میکشاند. آنها هم افراد انسانی جامعه و هم ساختار جامعه را بمثابه ماده و صورت اجتماعی، طبیعی و جبری میدانند. متفکرین اسلامی حتی افراد انسان های مدنی بمثابه ماده جامعه را صورت ارادی و تدبیری بشر طبیعی میدانند. برای همین بوده که رفتار جانوران یک گونه مثلاً شرها، گرگها، ... یکسانند. اما رفتار انسانها حتی دو براد مختلف یعنی متنوع و متفاضل بوده و حتی گاه متفاوت یعنی متعارضند. ساختار

جامعه و بطریق اولی ارادی و تدبیری است. برای همین بوده که مثلاً ساختار گله های گرگ، شیران یا دسته موران و زنبوران، کما بیش همه جا همسان همنند. اما نظامات مدنی در جوامع انسانی حتی در زمانهای مختلف، مختلف بوده و حتی متفاوت میشود. بشر مدنی: طبیعی می باشد. انسان مدنی و مدنیت انسانی: صناعی یعنی ارادی و تدبیری است. جامعه و نظام مدنی نیز صناعی می باشند. بدین ترتیب بشر مدنی به مثابه ماده اولیه خام است. انسان مدنی: بسان اجزای پروریده جامعه مدنی می باشند. بدینسان انسان مدنی: صورت ارادی و تدبیری مدنی بشر طبیعی ولو مدنی است. جامعه مدنی: صورت مدنی عمومی انسانهای مدنی می باشد. نظام مدنی نیز صورت مدنی جامعه مدنی است. در این میان بجای اصالت (فاعلیت، نقش یا سوژه گی و حقوق) فرد یا اصالت جامعه و حیات اصالت کارگزار یا اصالت نهاد و نیز اصالت دولت یا اصالت ساختار، به اصالت انسان میرسیم. در این میانه فرد و افراد سبب فاعلی [سوژه و کارگزار] و مادی (ابژه) به ترتیب جماعت، جامعه و نیز نظام سیاسی و دولت (هیئت حاکمه)، سیاست و پیشرفت اند. به ترتیب جماعت (خانواده و گروه مدنی)، جامعه و نیز نظام سیاسی و دولت (هیئت حاکمه راهبردی فرابردی)، سیاست و پیشرفت؛ سبب صورتی (ساختاری راهبردی فرابردی) و غایی کمالی فرد و افراد است. با همین گفتمان متقابلاً؛ به ترتیب پیشرفت، سیاست، دولت و نظام مدنی؛ اجتماعی سیاسی و مدنی، جامعه و جماعت مدنی، و افراد می باشند. نیروها و نهادها نیز به تناسب کارایی و کارامدی؛ بهره روی و اثربخشی علمی و عملی فرهنگی، سیاسی و اقتصادی، فعلیت، فعالیت و فاعلیت و در نتیجه اثربخشی فراتر، فرامکانی، فرازمانی و حتی فراموضوعی داشته و دارند. برعکس، برعکس است. چهارم. ۱. «و چنان که در اعضای بدن عضوی [سر یا مغز، نیرو و نهاد مدبره یا نفس، روح و من؛ منشاء نگرش و به تعبیری قلب یا دل و مبداء گرایش] هست که رئیس مطلق است» (همان). رئیس مطلق: رهبری، امام، پیشوا، پیشرو، مدیریت عالی یا اعلی، ریاست اول. ۲. «و در هر چیزی که عضوی دیگر در آن چیز با او مشارکت دارد افضل آن چیز برای رئیس حاصل است» (همان). مراد حاکمیت برتر و برترین حاکمیت فرابخشی، میان بخشی و کلان بخشی میباشد. منظور بسان معمار مملکت که ترسیم و اعمال سیاست اقتصادی، سیاست اجتماعی و سیاست فرهنگی بر عهده او است. ۳. «و بعد از او اعضای دیگر هستند که رئیس اند از برای پست [پایین] تر از خود، و ریاست آنها مستقیم و بدون واسطه یا غیر مستقیم و با یک یا چند و حتی چندین واسطه] تحت ریاست اول است پس این اعضاء [مدیران میانین]؛ الف. هم رئیس اند و ب. هم صاحب رئیس دیگر بر ایشان» (همان). ۴. «همچنین رئیس مدینه که اکمل اجزاء مدینه است؛ الف. یک. در آنچه مخصوص او است، دو. و در هر چه با دیگران شریک است ب. بهتر آن چیز برای او حاصل است» (همان). بسان عقل، علم، عدالت، شجاعت و بلکه بایسته و شایسته است از این حیثیات برتر زمان و حتی برترین زمین باشد. چنانکه در شرایط امامت گفته شده که «عقل»: عاقلترین مدنی زمان (به تعبیر شیخ طوسی: «اعلم بآراء السیاسیه»)، «اعلم»: عالمترین مدنی (عالم بالدین و عالم بالسیاسه) یعنی سیاستشناس و سیاستگذار و سیاستمدار مدیر و مدبر، «اعدل»: عادلترین مدنی، «اشجع»:

شجاعترین مدنی، ... بوده و بشمار آید. ۵. «و در تحت او گروهی هستند که؛ الف. هم مرئوس اند و ب. هم رئیس دیگران» (همان، ص ۵۶۲). منظور مدیران جزء، اداری، مباشر و میدانی است. مراد نظام سلسله مراتبی طولی و عرضی می باشد. شامل شئون رهبری، ریاست تا مدیریت مدنی از مدیریت های عالی، میانی و پایین ستادی، صف و میدانی است. این ساختار و نظام مدنی سامان اداری، سازمان اجرای را از رهبری و ریاست جمهوری تا معاونین و وزراء تا سطح معاونین وزراء، مدیران کل ستادی و استانی و مدیریت های ستادی و شهرستانی تا جزء و کارکنان یعنی کارمندان و کارشناسان مربوطه را در گستره ملی کشور در بر میگیرد. به همین مناسبت سیاستها و نیروها و نهادهای راهبردی، کاربردی تا اجرایی و جاری را شامل می شود. پنجم. ۱. «و اگر کسی بحق نظر، نظر کند می بیند؛ یک. هر جمله طبیعی را حالش در اجتماع و ترتیب حال بنیه انسانی و مدینه فاضله است، که برای آن رئیسی هست که حالش نسبت به سایر اجزاء همین حال است» (همان). دو. «بلکه هر اجتماع طبیعی هیئتش: الف. ظل و شبه هیئت عالم الهی و ب. وحدت اجتماعیه عالمیه است» (همان). بشر همانگونه که در علوم و فنون طبیعی (مهندسی و سلامت) باشبیه سازی مدلسازی کرده و از مدل‌های طبیعی هم در پژوهش، هم در آموزش و هم در کاربردی یافته‌ها و آموزه‌ها، استفاده میکند. در علوم و فنون انسانی بویژه مدنی یعنی اجتماعی و سیاسی با رعایت جنبه ارادی و تدبیری مواد انسانی و سازه مدنی، می تواند از طبیعت که خود صنعت خداوندی بوده بهره برداری و به تعبیر خواجه نصیر؛ «در صنعت به طبیعت اقتدا باید کرد» (، قسم اول. اخلاق). فراتر تر از این انسان می تواند و لازم بوده و به تعبیری هم شایسته و م بایسته است به تصریح خود صدرا در اسفار در تعریف حکمت؛ «اقتداء بخالق متعالی فی سیاسته» (اسفار) کرده، از حکمت، الوهیت یا سیاست، و سایر اسمای حسنا و صفات علیای خدای و نظام ملکوتی و تکوین و نیز انبیاء و اولیا و امامان برحق اسوه گیری روابط و رفتاری («و لکم فی رسوله الله اسوه حسنه») و الگو گیری نهادی و ساختاری نماید. ۲. اول. زیرا [و بدان سبب] که «سبب اول نسبتش به سایر موجودات مثل نسبت رئیس مدینه فاضله است به سایر اجزاء مدینه. دوم. یک. چه عقول برین از نقایص ماده در مرتبه قربند نسبت به اول، دو. و بعد از آن نفوس سماویه و سماوات اند، سه. و بعد از آن طبایع هیولانی و اجسام طبیعی اند، سوم. و هر یک از این؛ الف. هم مطابق سبب اول اند و ب. اقتدا می کنند او را» (همان). اقتداء به خدا (مدبر هستی)، نظام تکوین (مدبران امور) و آفرینش (طبیعت) و انسان های کامل، منبع لایزال و مبنای استواری برای؛ مدل سازی روابط و رفتاری و الگوسازی نهادی و ساختاری در تولید علمی و عملی مدنی به منظور نظریه سازی و نظام‌سازی در اختیار ما میگذارد. هیولانی و هیولایی: ماده اولی. ۳. بدین سبب «و چنین می کند هر موجودی به حسب قوتش، مگر آنکه آنها در اقتدا نمودن به غرض [سبب غایی] اول مختلفند [متنوع و متفاضل سلسله مراتبی عرضی و طولی]، یک. بعضی اشرف اند که اقتدا می کنند آن غرض [سبب غایی] را بی واسطه، و دو. بعضی دیگر اقتداء می کنند غرضی [سبب غایی] مافوق خود را. سه. و همچنین [و

به این سبب و اسباب و سیر و پیوستار آنها] تا آنکه منتهی گردد به آخر مراتب» (همان، صص ۵۶۱، ۲). ششم. ۱. «پس همچنین سزاوار است که بوده باشد مدینه فاضله؛ اول. الف. باید که هر یک در افعال پیرو غرض رئیس باشند. ب. به ترتیب مذکور» (مبداء و معاد؛ ص ۵۶۲). غرض رئیس: هدف، غایت و سبب غایی نظام مدنی است. مراد چشم انداز، استراتژی، سیاست غایی و راهبردی مدنی کشور میباشد. بلکه غایت یا هدف: امنیت، نظام، عدالت، پیشرفت و شکوفایی، کمال و سعادت دنیوی اعم از آسایش جسمانی بدنی و آرامش روحانی مدنی است. اما غرض یا هدف از آن: سعادت جاویدان اخروی میباشد. ترتیب: ساختار شبکه ای سلسله مراتب طولی و عرضی هرمی یا کروی است. دوم. الف. «و ممکن نیست که هر انسانی که اتفاق افتد رئیس مدینه فاضله باشد، ب. زیرا که ریاست برای کسی سزاوار است که؛ اول. به حسب فطرت و طبع مستعد ریاست باشد، و دوم. صنعت ریاست به هیئت و ملکه ارادیه او را حاصل باشد» (همان، ص ۵۶۲). همانگونه که در بحث فطرت و خوشکوفایی در فلسفه سیاسی فاضلی فارابی به تفصیل بیشتر ملاحظه شد؛ هم استعداد و استحقاق هر دو لازمست. که با تعلیم و تربیت سیاسی یعنی آموزش نظری و پرورش عملی راهبری و مدیریت راهبردی بدست میآید. آیا همگان استعداد و شم پزشکی، ریاضی، اقتصادی، هنری، ورزشی و هر ورزشی، و مانند اینها را دارند. که بعدا با آموزش و پرورش بارور شده تبدیل به استحقاق میگردد. یا نه استعدادها متنوع و متفاضلند. بایسته و شایسته بوده شناسایی شده و با آموزش و پرورش بروز یافته و بارور گردند. در نتیجه استحقاقات به تناسب تنوع و تفاضل استعدادها و حتی به تناسب تلاش و تدبیر و آموزش و پرورش متنوع و متفاضل نیز متنوع و متفاضلند. اول. الف. «و هر صناعتی ممکن نیست که ب. به سبب آن ریاست حاصل شود، بلکه دوم. الف. اکثر صنایع صنایع خدمت [معونت خدمت] فرموده می شود در مدینه، و ب. اکثر فطرت ها فطرت خدمت است» (همان، ص ۵۶۲). مراد صنایع علمی و فنی عملی اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی و استعدادها و استحقاقهای متنوع و متفاضل مربوطه بوده که همگی تحت معماری بنای بدنه مدنی با راهبری راهبردی دولت و در رأس آن راهبری نظام مدنی میباشد. دوم. «و در صنایع، صنعتی می باشد که؛ یک. ریاست به آن حاصل می باشد و دو. خدمت می فرماید صنایع دیگر را» (همان). بسان صنعت معماری که سایر صناعات را بسیج کرده و در جهت ساختمانسازی بکار میگیرد. سیاست: صنعت معماری جامعه مدنی، نظام مدنی و کشور است. صنعت یا صنعت کارگذاری مدنی؛ اجتماعی و سیاسی می باشد. صنعت سیاستگذاری و سیاستمداری است. فراترین و فراگیرترین صنعت فرابخشی و میان بخشی و حتی کلان بخشی سایر صناعات علمی و عملی بخشی و زیربخشهای اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی میباشد. برآمد: اول. الف. «و چنانکه در هر جمعیت طبیعی ممکن نیست که چیزی از آن بر رئیس آن ریاست داشته باشد، ب. مثل رئیس اعضا که ممکن نیست که عضو دیگر بر آن رئیس باشد، دوم. الف. همچنین باید که بر رئیس اول از برای مدینه فاضله ب. رئیس نباشد» (همان، ص ۵۶۲). اول. «و سزاوار است که صنعت او؛ الف. آن صناعتی باشد

که به هیچ وجه خدمت فرموده نشود، بلکه ب.صناعتی باشد که همه صناعات قصد غرض [سبب غایی] او نمایند، و دوم مقصود [سبب غایی] مدینه فاضله در جمیع افعال او باشد» (مبداء و معاد؛ ص ۵۶۲). این مبین جایگاه و نقش صنعت ریاست مدنی در نظام مدنی می باشد.

### ۳) شاخصه های راهنمایی دینی مدنی

« فصل هشتم. در ذکر صفاتی که باید برای رئیس اول باشد به حسب کمال اولی او» - نبوت و رسالت: ارایه طریق [هدایت صراط مستقیم، طرح هادی، نقشه راه]؛ راهنمایی و راهبرد دینی مدنی؛ اجتماعی و سیاسی مطلق و کامل: ۱. «باید که رئیس مطلق انسانی باشد که؛ الف. نفسش [و عقلش] کامل و در مرتبه عقل بالفعل باشد، و ب. باید که قوه متخیله اش به حسب طبع و قوه در غایت کمال باشد، و همچنین ج. قوه حساسه و محرکه اش در غایت کمال باشد، همه آنها به نوعی از؛ یک. فعل نه به دو. انفعال محض، بر وجهی که اشاره به آن نمودیم» (همان). ۲. الف. یک. «پس به قوه؛ الف. حساسه و ب. محرکه اش مباشر سلطنت گردد و دو. احکام الهیه را جاری گرداند، و سه. الف. با دشمنان خدا محاربه کند و ب. دفع کند دشمن را از مدینه فاضله، ج. و با؛ ۱. مشرکین و ۲. فاسقین از اهل مدینه؛ یکی. جاهله و دیگری. ظالمه و سوم. فاسقه مقاتله کند تا د. برگردند به سوی امر خدا» (همان). ب. «به قوه متخیله مهبای قبول؛ یکی. جزئیات بانفسها و دو. کلیات بحکایاتها، در بیداری یا در خواب، از عقل فعال [سبب دهم] بوده باشد» (همان). قوه تخیل در حد حافظه به ضبط تصویرات توصیفی حسی خارجی جزئی می پردازد. در حد قوه فهم و فاهمه به تحلیل یعنی تجرید و مجر سازی، کلی یابی و کلی سازی میکند. ج. «و به قوه عاقله به حیثیتی باشد که عقل منفعلش مستکمل شده باشد به همه معقولات به آن غایت [سبب غایی] که باقی نمانده باشد بر او چیزی از معقولات، و عقل بالفعل شده باشد» (همان). عقل بالقوه و منفعل، بالفعل شده عقل بالفعل شده و فعال میگردد. ۳. الف. «و هر انسانی که عقل منفعلش به همه معقولات کامل گردد و عقل بالفعل و معقول بالفعل شود و معقولش عاقل شود، عقل مستفاد می گردد، واقع در میان عقل فعال و عقل منفعل، و [بدین سبب] میان او و عقل فعال چیزی، یعنی واسطه ای، نمی باشد. پس عقل منفعل به منزله ماده و موضوع است برای عقل مستفاد و عقل مستفاد به منزله ماده و موضوع است برای عقل فعال، و قوه ناطقه که هیئت طبیعی است ماده و موضوع عقل منفعل است که عقل بالفعل شده است» (همان؛ صص ۴-۵۶۳). ب. «و پیش از این دانستی از ما حقیقت حال را در اتحاد نفس با عقل فعال بعد از بودنش صورت طبیعی بدن مستحیل که قابل فساد و زوال بود را، و به تحقیق که نیز دانستی بودن عقل فعال را با وحدت شخصیه اش که محال است

صدقش بر کثیرین که چگونه فاعل نفوس و متقدم بر ایشان می باشد با بودنش غایت [سبب غایی] متأخره از ایشان و ثمره مترتبه بر ایشان» (همان؛ ۵۶۴). پس «بر تو باد تذکر آن که بس مقصدی است عالی و مطلبی است عالی [و سببی غایی]. پس در صورتی که هیئت طبیعیه ماده عقل منفعلی باشد که عقل بالفعل شده است، و منفعل ماده مستفاد، و مستفاد ماده عقل فعال، و تو بگیری، یعنی فرض کنی، همه آنها را مثل یک چیز، بوده باشد این انسان آن انسانی [بوده] که عقل فعال [فرشته وحی] در او حلول کرده است» (همان). ج. «و این حالت؛ یکی اگر برای جزو نظری از قوه ناطقه حاصل شود، آن انسان حکیم و فیلسوف خواهد بود؛ و دیگری اگر در قوه نظریه و عملیه و متخیله حاصل گردد آن انسانی می باشد که وحی بر او نازل می گردد به توسط ملک، و آن ملک عقل فعال [سبب دهم] است» (همان). ۳. الف. «پس؛ یکی به اعتبار آن که هر چه از جانب [به سبب و از ناحیه سبب اول و مسبب اول یعنی] خدا بر عقل فعال [مسبب دهم] فیض می گردد عقل فعال [سبب دهم و دهمین سبب] آن را بر عقل منفعل او فیض [سبب فیض] می گرداند؛ ۱. حکیم و ۲. ولی و ۳. فیلسوف است، و دیگری به اعتبار آنچه بر قوه متخیله او از آنجا فیض می شود؛ ۱. نبی و ۲. منذر [انذارگر] است به آنچه خواهد شد و خبر می دهد از آنچه گذشته است و از آنچه الحال موجود است از جزئیات واقع در عالم» (همان). ب. بدین سبب «و این انسان در اکمل مراتب انسانیت و در اعلی درجه سعادت است، و نفسش گویا با عقل فعال متحد است به نحوی [سببی و سیر اسبابی و مسبباتی] که مذکور شد، و این انسان واقف است بر هر فعلی که ممکن است که به [سبب آن به] سعادت کشاند. و پس این اول شرایط رئیس است» (همان).

#### ۴) شاخصه های راهبری مدنی دینی

«فصل نهم. کمالات ثانویه رئیس مطلق» (همان؛ ص ۵۶۵): «در ذکر کمالات ثانویه رئیس مطلق» است. امامت [ایصال و ساندن به مطلوب]: سیاستمداری؛ راهبری راهبردی دینی مدنی؛ اجتماعی و سیاسی مطلق و کامل: بدین سبب و «بعد این، باید که بوده باشد از برای او [ریاست اول]، با آنچه [از اسباب] مذکور شد، قدرتی در زبانش بر جودت تخیل [خوبی فهم] به گفتار مر آنچه را که میداند آن را، یعنی قوه تقریرش کامل باشد. و [بدین سبب اسباب] قدرتی بر جودت [خوبی] ارشاد و هدایت به سعادت و به اعمالی که سعادت به آنها حاصل می شود، و بوده باشد از برای او با آنها جودت ثبات در بدنش برای مباشرت حروب [شرکت و فرماندهی دفاعی]. [به همین سبب و] پس چنین کسی رئیس اول است برای؛ ۱. مدینه

فاضله [ملی] و ۲. امت فاضله [امتی] و ۳. رئیس کل معموره زمین [جهانی] «همان». بدین سبب «و ممکن نیست که کسی بگردد به این حال مگر کسی که جمع شده باشد در او دوازده خصلت [سبب یا اسباب] که بر آنها مفطور باشد». مبین استعداد رهبری سیاسی است. پیشا استحقاق رهبری می باشد. که با آموزش نظری و پرورش عملی و نیز تدبیر و تلاش بدست می آید. «اول. آن که؛ الف. تامّ الاعضاء و ب. قویّ الاعضاء باشد که [بدین سبب] موافقت و متابعت کند او را اعضایش بر اعمالی که شأن رئیس می باشد که مباشر آنها شود». مراد سلامت و توانمندی جسمانی متناسب راهبری سیاسی است. «دوم. آنکه فهم و تصورش در آنچه می شنود نیکو باشد، الف. و هر چه به او گفته می شود به همان نحو که مقصود قائل است ب. و به همان نحو که در نفس الامر واقع است بفهمد» (همان). متضمن ظرفیت و قدرت ذهنی، فکری و هوشیاری راهبری است. «سیم. آنکه حفظش نیکو باشد و آنچه را می فهمد و احساس می کند فراموش نکند». مراد یادگیری، یاد داری و یاد آوری سیاسی میباشد. «چهارم. آنکه ذکا و فطنتش قوی باشد به نحوی [و به سببی] که ادنی دلیل در نظرش بر مدلول دلالت کند». منظور تیز هوشی و هوشیاری برتر است. «پنجم آنکه حسن العبارة [بیان] باشد و تواند که از آنچه در خاطرش هست تعبیر نماید به عبارتی که مطلب از آن مفهوم شود» (همان؛ صص ۶-۵۶۵). مراد فصاحت و بلاغت و سخنوری و قدرت سخنرانی و قدرت تفهیم و ترویج سیاسی میباشد. «ششم. آنکه محب علم و حکمت باشد؛ الف. از تأمل در معقولات ملالی بهم نرساند و ب. از تعب آن متأذی نشود». شاخصه علم و حکمت دوستی است. محب: دوستدار. تأمل: تعمق، تدبر، اندیشه ورزی و اندیش مندی، خردورزی و خرمندی. معقولات: چرایی ها، علل و اسباب، مبادی بنیادین و غایی، انتزاعیات، اصول اولیه عقلی نظری، علمی و عملی، روش عقلی و استدلالی. ملال: دلنگی، تنگدلی، تعب: سختی. متأذی: اذیت، رنجیده، آزرده خاطر. «هفتم. آنکه بالطبع حریص نباشد بر شهوات و [بدین سبب] بالطبع دوری کند؛ الف. لعب را و ب. لذات کاینه [گذرای] فاسده را دشمن باشد». مفهوم مخالف اینها عفت و عفیف، خودداری، خویشتن داری و میان روی در امور دنیوی، جسمانی و آسایش ظاهری بدنی است. «هشتم. آنکه کبیر النفس [بلند همت] و الف. محب کرامت باشد و ب. بالطبع از هر چه عیب و عار است متنفر بوده ج. ارفع [فرا تر و فرا ترین] از آن را راغب بوده باشد» (همان؛ ص ۵۶۶). مراد بلند همتی، عزت طلبی، بلند نگری و فراگرایی است. «نهم. آنکه درهم و دینار و سایر اعراض دنیوی در نظرش خوار و بی مقدار باشد». مراد عدم منفعت طلبی، عدم ثروت طلبی و عدم سرمایه سالاری میباشد. «دهم. یک. آنکه به

حسب طبع محب عدل و [به سبب آن؛ الف. محب] اهل آن و ب. مبغض [متنفر از و خشمناک نسبت به] جور و ظلم و [به سبب آن مبغض] اهل آن باشد، دو. و [بدین سبب] درباره اهل خودش و [به همین سبب درباره] غیر اهل خودش انصاف مرعی دارد و بر آن ترغیب نماید، سه. و بر جوری که بر کسی وارد شود؛ الف. اندوهناک گردد و ب. در مقام تدارک آن باشد» (همان). نه تنها ستم گر نبوده و عادل باشد بلکه به تعبیری مانع ظلم و مروج عدالت نیز باشد. جور: تنازعی و تعدی و تجاوز به حدود و حقوق دیگران است. ظلم: تعلق از احقاق حقوق و رعایت حدود میباشد. ظلم: غالباً جامع هر دو بکار برده میشود. اهل: خانواده، خاندان، دوستان و یاران و به اصطلاح خودی ها می باشند. مرعی: رعایت. تدارک: تأمین. «یازدهم. یک. آنکه در هر جا که به؛ الف. عدل و ب. حسن [خوبی] و ج. جمیل [زیبایی و نیکویی] دعوت کرده شود به آسانی انقیاد نماید، دو. و در دعوت به عدل چموش [سرکش] و لجاج نباشد. سه. و اگر به؛ الف. جور و ب. قبیح دعوت کرده شود منقاد نباشد». هنجار گرایی و ناهنجار ناگرایی است. «دوازدهم. یک. آنکه عزمش در آنچه وقوعش سزاوار باشد قوی باشد. دو. و؛ ۱. جسور [منظور شجاعت بوده] و ۲. مقدم [پیشقدم و مقاوم] و ۳. غیر خائف و ۴. قوی النفس باشد» (همان). مراد قاطعیت سیاسی است. بدین سبب «و اینها لوازم آن خصایص سه گانه [ارزش های عقلی و قلبی، بینش و منش شرعی و کنش و روش یا رفتار عینی سیاسی] است که پیش از این مذکور شد». الف. و «اجتماع همه اینها در یک انسان مشکل است، و [بدان سبب که] ماده ای که قبول مثل چنین شخصی بکند در امزجه و استعدادات بسیار کمیاب است» (همان). ب. و «از این جهت یافت نمی شود کسی که مفظور باشد بر این فطرت مگر یکی بعد از دیگری [به همان سبب و] چنانکه گفته است آن را شیخ ابوعلی که بزرگوارتر است جناب حق از آنکه بوده باشد شریعت از برای هر واردی و مطلع گردد بر او مگر واحدی بعد واحدی» (همان؛ ص ۵۶۶). آنهم انسان کامل بوده که در هر عصر و زمانی یکی بیشتر نیست. او امام زمانست.

#### ۵) حکمت مکتب مدنی؛

#### الف. شریعت مدنی، ب. تکالیف مدنی

«فصل دهم. در ذکر اشاره اجمالی به اسرار شریعت و حکمت تکالیف» (همان؛ ۵۶۷): مراد علم و حکمت حدود و احکام یعنی چرایی و چیستی چگونگی آنها و به تعبیری سبب و اسباب فاعلی و غایی مدنی است. ۱. الف. «حقیقت انسان، چنان که [بدان سبب و اسباب که] اشاره به آن شد، حقیقت جمعیه است که وحدتش



مثل وحدت عالم وحدت تألیفیه است صاحب مراتب کثیره متفاوته در تجرد و تجسم و صفا و کدورت و نور و ظلمت «می باشد» (همان). شخصیت انسان فراهم آمده ارزش ها، بینش و منش درونی و کنش و روش یا رفتار بیرونی است. هویت یا من انسانی دارای وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت است. وحدت وجودی در عین تنوع و تفاضل ماهوی و هویتی می باشد. همچنین دارای ثبات وجودی در عین تحول جوهری بوده و در عین حال دارای تحول هویتی در عین وحدت وجودی است. این همان حقیقت جمعیه و وحدت تألیفیه می باشد. از انسان اولیه تا انسان کامل دارای مراتب متنوع و متفاضل است. چه بسا نگرش و گرایش مدنی یعنی اجتماعی و سیاسی نگری و گرایشی تا مدنی گذاری و پذیری انسان متناسب و متناظر حتی محصول و معلول همین حقیقت جمعیه انسان باشد. ب. «و چنانکه [به سبب آنکه] برای جمله عالم طبقات کثیره است متفاوت در شرف و خست. لیکن برای آن سه جنس بیش نیست، و در هر جنسی طبقات بسیار هست که عدد آنها را کسی به غیر از خدا نمی داند» (همان). مراد نظام ساختاری سلسله مراتبی طول و عرضی جهان هستی، به تناسب آن انسان مدنی و به تناظر آن جامعه مدنی و نیز به تبع آن نظام مدنی است. «اول عالم عقل است و برای آن مراتب [درجات] بسیار هست» (همان). «دویم عالم مثال و خیال منفصل است که مشتمل است بر مراتب [درجات] متفاوت [تنوع و تفاضل] که اعلای آن متقارب ادنای [نزدیکای] عالم عقول است» (همان). میانه و حد واسط و مبدل مرتبت عقل و مرتبت حس می باشد. از سویی تذکر دهنده عقل و آموزه های عقلی اولیه و مبادی مدنی بسان ضرورت و زیبایی امنیت، نظم و نظام، عدالت، دولت، سیاست، پیشرفت، سعادت،... است. از دیگر سوی تبیین کننده مبانی و تفصیل نمایانده حدود مبادی مدنی و مبنای دانش، کنش و روش ظاهری مدنی و حس، استقراء، تجربه و عرف مدنی اند. «سیم. عالم جرم [جسمانی بدنی محاطی و محیطی]، مشتمل بر طبقات [عوامل موثر] از اعلای افلاک [شرایط فضایی و جوی زمین] تا ادنای ارضین [قلمرو محیطی جغرافیایی سرزمینی سیاسی، پیرامونی تا زمینی فراپیرامونی جهانی کره ارض]، و جرم اعلی در لطافت به حیثیتی است که مشابه است به ادنای عالم مثال، و همه آنها [آن اسباب عقلی و فهمی و عوامل طبیعی بدنی و محیطی] یک شخص واحد است که مظهر جمیع اسماء الهی است که آن اسماء با کثرت عین وجود حق تعالی [سبب اول و سبب اسباب] است» (همان). انسان و به تناظر انسان؛ جامعه مدنی انسانی و به تبع آنها نظام مدنی، یک شخص بوده یک هویت و یک شخصیت دارد. وحدت هستی شخصیت، منیت فردی و مائیت اجتماعی یا هویت جامعه می باشد. در عین کثرت وجوه و تجلیات، مظاهر یا اسماء است. برعکس نیز کثرت وجوه و تجلیات و اسماء و

شاخصه های و مظاهر یا اسماء مدنی است. در عین وحدت هستی من و ما می باشد. همچنین ثبات هستی و مبادی بنیادین و غایی ارزشی است. در عین تحول ماهوی و مبانی بینشی و منشی درونی و هویت و تغییر مظاهر و عوارض نه گانه کمی و کیفی زمانی و مکانی می باشد. اما نه دهکده جهان که شخص جهانی است. این همان تعبیر سعدی می باشد:

بنی آدم اعضای یکدیگرند      که در آفرینش ز یک گوهرند  
چو عضوی به درد آورد روزگار      دگر عضوها را نماند قرار  
تو کز محنت دیگران بی غمی      نشاید که نامت نهند آدمی

این رویکرد توحیدی مدنی؛ اجتماعی و سیاسی توحیدی است. رهیافت متعادل مدنی؛ اجتماعی و سیاسی متعادل می باشد. راهبرد متعالی مدنی؛ اجتماعی و سیاسی متعالی بوده و به شمار می آید. ۲. الف. بدین سبب و «بعد این، هر مرتبه ای از مراتب عالم به منزله موضوع و ماده است برای مرتبه ای که فوق آن است، و مرتبه فوق صورت مقوم و فاعل و غایت مرتبه تحت است، و همچنین در نزول تا به مرتبه ماده کل که هیولی است و در نهایت خست است، و در صعود تا به مرتبه صور و فاعل فواعل [و سبب اسباب] و غایت غایات» (همان). و «آن عقل کل و سید ممکنات [سبب مسببات] و عبد اعلی و ممکن [و مسبب] اشرف و حقیقت محمدیه است به زبان تصوف، و آن [مبداء، علت و سبب] اول است در بقیه و تعقل و آخر [و سبب غایی] است در درک و عمل [و در تحقق]. و [بدین سبب و] در اینجا تعقل عین وجود است و وجود عین تعقل» (همان؛ صص ۸-۵۶۷). ب. بدین سبب و «پس همچنین انسان منتظم است از جمیع این مراتب و حقایق و حقیقت همه این عوالم در او موجود است، [بدین سبب و] پس او در ذات خوش قابل است جمیع نشئات عقلیه و نفسیه را و مستجمع است جمیع عوالم غیبیه و حسیه را» (همان؛ ص ۵۶۸). ج. بدان سبب «و چنانکه مجموع عالم که آن را انسان کبیر می گویند مظهر اسماء الهیه است بر سبیل تفصیل، {همچنین} انسان کامل مظهر آنها است بر سبیل اجمال، پس او مظهر اسم الله است» (همان). ۳. الف. به سبب «و چنان که همه طبقات عالم به حیثیتی است که به یکدیگر مربوط و بعضی به بعضی متصل است، مانند سلسله واحده که به حرکت آخرش اولش حرکت می کند، به این [سبب و به این] نحو؛ آثار و هیئات [ساختار راهبردی]؛ اول. از عالی به سوی سافل نزول می کند [سیر هبوطی و نزولی] و دوم. از سافل به سوی عالی صعود می نماید [سیر صعودی یا عروجی]. در غیر این صورت سیر سقوطی و تنازلی است، اما نه بر وجهی [و به سببی] که منافی قواعد ایشان باشد، یعنی عالی به سافل التفات نماید

و سافل در عالی اثر کند» (همان). بسان تاثیر خورشید در ما بوده و عدم تاثیر ما بر خورشید است. بلکه «به وجهی [و به سببی] دیگر که راسخین در علم می دانند؛ همچنین هیئات نفس و بدن از موطن یکی به موطن دیگر صعود و نزول واقع می شود، و هر یک از دیگری منفعل می گردند خواه هیئات علمیه باشد و خواه عملیه» (همان). پس «هر صفت بدئیة فعلیه یا ادراکیه که به سوی عالم نفس بالا می رود عقلیه می شود، و هر ملکه نفسانیه فعلیه یا ادراکیه که به عالم بدن نزول می کند حسیه [بوده و یا می شود]» (همان). ب. بدین سبب «و به صفت غضب اعتبار می توان گرفت که ظهورش چگونه در بدن موجب [و مسبب] سرخ شدن رخساره می شود، و همچنین به صفت خوف که نزولش چگونه در بدن سبب زردی رنگ می گردد، و همچنین فکر در معارف و حقایق و شنیدن آیه ای از ملکوت چگونه موجب اقشعرار بدن [بر افروختگی و برانگیختگی] و قیام شعر [بلند شدن موی بر بدن] و اضطراب [لرزش] جوارح می شود» (همان). ج. «و نظر کن که چگونه صورت محسوسی که انسان به آن بر می خورد و قوای بدنیه آن را ادراک می کند بالا می رود به عالم عقل انسانی، و بعد از آنکه محسوس و مشاهد در جرم بوده است معقول و غایب از ابصار و مدرک به بصیرت و اعتبار می شود» (همان). ۴. الف. «و چون این مقدمه ممهّد شد، بدان که غرض [سبب غایی] از وضع شرایع و [سبب غایی] ایجاب طاعات آن است که غیب شهادت را [معاونت] خدمت بفرماید و شهوات عقول را خدمت کنند» (همان). و «جزو به کل و دنیا به آخرت برگردد و محسوس معقول شود و از عکس این امور منجز گردد تا آنکه [بدان سبب که] ظلم و وبال لازم نیاید و موجب وخامت عاقبت و سوء مآل نشود» (همان). ب. «و یکی از حکما گفته است که: هرگاه عدل [سیاست دوساحتی مادی و معنوی و دو بعدی باطنی و ظاهری] قائم گردد شهوات عقول را خدمت می کنند و هرگاه جور [سیاست نامتعادل و نامتعالی متدانی تکساحتی-تنازعی مادی جسمانی طبیعی یا سیاست یک بعدی ظاهری] برپا شود عقول شهوات را خدمت می کنند، پس طلب آخرت اصل هر سعادت [سبب غایی] است، و حب دنیا رأس [سبب یا سبب اسباب] هر معصیت» (همان؛ صص ۹-۵۶۸). ج. «پس این را مقیاس گردان در جمیع آنچه شرایع حقه به آن وارد شده، و بر سیل اجمال، تصدیق کن به آنکه؛ هر مأمور به بر می گردد به [و سبب] تقویت جنبه عالی [و متعالی] تو و حفظ جانب الله تعالی و اعلاء کلمه حق و [و به سبب آن رفع و] رفض باطل [است]، و [بدین سبب نیز] هر منهی عنه بر می گردد به اعراض از جنبه سافله [سیاست تکساحتی] و محاربه [سیاست تنازعی] اعداء الله و اتباع شیاطین [سیاست

شیطانی؛ خدعه و فریبکاری] داخلی و خارجی، به جهاد اکبر و اصغر»(همان؛ ص ۵۶۹).

\*خودآزمایی؛ پرسش و پاسخ دانشجویی حکمت متعالی مدنی صدرایی:

حکمت ارسال پیامبران چه می باشد؟

ضرورت راهبرد راهبری چه می باشد؟

مدنی طبع بودن انسان چه می باشد؟

ضرورت قانون مدنی، نظام مدنی و شریعت دینی چه می باشد؟

خلافت پیامبر و رهبران علمی دینی چه می باشد؟

حکمت [چرایی و چیستی] اجتماعی مدنی انسان چه می باشد؟

اجتماعات کامل و ناقص انسانی چه بوده، چند نوعند و کدام می باشند؟

اجتماع غیر کامل انسانی چه بوده و کدام می باشند؟

مدینه و امت فاضله چه می باشند؟

ساختار مدینه فاضله چه می باشد؟

اجزای مدینه فاضله چگونه می باشند؟

جایگاه ریاست مدنی چه می باشد؟

اجزاء و ساختار جامعه و نظام مدنی چگونه می باشند؟

ساختار ریاست مدنی چگونه می باشد؟

تناسب میان نظام مدنی و سایر پدیده ها چگونه می باشد؟

فطرت و اراده ریاست مدنی چگونه می باشد؟

صناعت ریاست مدنی و رابطه و نسبت آن با سایر صناعات مدنی چگونه می باشد؟

جایگاه و نقش صنعت ریاست مدنی در نظام مدنی چگونه می باشد؟

شالوده ها و شاخصه های راهبردی راهبری ریاست اول دینی-مدنی چه می باشند؟

شالوده ها و شاخصه های راهبری راهبردی ریاست اول دینی-مدنی چه می باشند؟

حکمت مکتب مدنی: شریعت مدنی-تکالیف مدنی چه می باشد؟

حکمت مدنی حدود و احکام-حکمت حدود و احکام مدنی چه می باشد؟

حکمت مدنی شرایع-حکمت شرایع مدنی چه می باشد؟ توسعه و تعالی مدنی؛ اجتماعی و سیاسی انسانی

چه می باشد؟

## ب. گزیده کتاب شواهد ربوبیه و مناهج سلوکیه [سیاسی]: ملا صدرا

ملا صدرا در کتاب شواهد ربوبیت، مبحث نشانه های تربیت و روش های مدنی. بخش دوم. ولایات مدنی، به معرفت شناسی و روش شناسی حکمت متعالی مدنی میپردازند. همانگونه که پیشتر و در دو موضع [مقدمه حکمت تقریبی و متعالی] اشارت شد: حکمت متعالی که نقطه، مرحله و مرتبه تجمیع، توحید و تعادل و تعالی حکمت توحیدی دوساحتی متعادل و متعالی بویژه قرآنی و اسلامی بوده، از آغاز و بنیاد تا انجام و غایت معطوف به سیاست و حتی حکومت است. بخصوص در بخش بازپسین آن یعنی نبوات و ولایات که مبحث راهبردی و راهبری مدنی، سیاسی و تدبیر و تدبیر عمومی بوده و پیشا آن که پایه آن می باشد. حکمت را در تعبیری در گفتمان یعنی نگاه، نظریه و نظام و کتاب اسفار چهارگانه سیر و سلوک استکمالی خویش؛ «اقتدای به خالق متعالی در سیاست» تلقی می سازند (اسفار، ترجمه، ج ۴). حکمت در همین تعبیر خود او به معنای [شناخت؛ شناسایی و شناساندن] حقیقت و ماهیت یا مبادی بنیادین و غایی و مبانی ماهوی سیاست و حکومت و بلکه مدنیت و نظام سیاسی است. آنهم به صورت روش مند، قاعده مند، نظاممند و هدفمند می باشد. روش علمی حکمی و حکمت یا حکمت و حکمی علمی که اعم از شیوه های برهانی و شهودی عقلی و شهودی نگرش و گرایش سیاسی، و شیوه تحلیلی متن و محتوایی نقلی بینش و بینشی سیاسی است. پیشا و پایه دانش سیاسی که چگونگی شناسی و آگاهی سیاسی بوده حسی، استقرایی، و تجربی و عرفی عینی است. نگاه، نظریه و نظام علی و سببی یعنی علی و معلولی و سببی و مسببی با رویکرد توحیدی، رهیافت راهبردی [بنیادین و جامع و نظاممند و هدفمند] و راهبرد علل و اسباب [انواع، احکام و نظام یا نظامات] و بویژه علل و اسباب چهارگانه مدنی و سیاسی که از موارث حکمت مدنی فاضله فارابی بوده توسط ملا صدرا مورد استفاده فراوان بوده است. بویژه در منابع و متونی که پیشا همه مباحث مدنی و نگاه، نظریه و نظام سیاسی مورد نظر وی رد در بر دارند. بخصوص هم مبداء و معاد و هم شواهد ربوبیه و در اصل شواهد ربوبیت در مناهج سلوکیت که اینها نه تنها اثرند، بلکه می توان ادعا و اذعان نمود که اینها نگاه، نظریه و نظام حکمی عمومی و مدنی مبداء و معادی یا مبدائیت و معادیت و شواهد ربوبیت آنهم در مناهج سلوکیت بوده و به شمار می آیند. که بروشنی و از همین عناوین و موضوعات می توان رویکرد توحیدی، رهیافت راهبردی و راهبرد تدبیری و مدنی و سیاسی آن را ملاحظه نمود.

### ۱) راهبرد راهبری مدنی

«مشهد پنجم. بحث درباره نبوات و ولایات [دینی مدنی]». شاهد اول. «در اوصاف نبی (ص) و خصوصیات وی» [ریاست مدنی نخست: موسس شریعت و نظام مدنی توحیدی جامع، جهانی و جاویدان اسلام]؛ اشراق اول: «در بیان درجه نبوت نسبت به سایر درجات انسان» [راهبرد راهنمایی دینی و راهنمایی راهبردی مدنی]: اول. ۱. «بدان برای انسان [مدنی؛ اجتماعی و سیاسی] درجات و مقامات مختلف و متفاوتی است که بعضی

از آنها حسی و مربوط به عالم محسوسات است. و برخی خیالی و در صحنه خیال است و بعضی دیگر فکری و تعقلی و مربوط به عالم فکر و اندیشه و ادراکات عقلی است: و بعضی دیگر شهودی و مربوط به عالم شهود و عیان است و این درجات و مراتب نامبرده [انسان و جامعه و جهان و نظام مدنی] در ازاء و قبال عوالمی است که طبق ترتیب و نظام عالم وجود قرار گرفته و همان طور که می دانیم بعضی از این عوالم فوق عالم دیگری و برتر از اوست. پس نخستین منازل نفس انسانی [مدنی]، درجه محسوسات [بدنی تا مدنی] و سیر در عالم اجرام و اجسام و مادیات [فردی و اجتماعی مدنی] است. لذا مادام که انسان [مدنی و به تناظر او جامعه مدنی، به تبع آن نظام مدنی و به تناسب آن دولت و سیاست مدنی متدانی یا] در این منزل [و مرتبت] جسمانی است حکم او عیناً مانند حکم کرمی است که در جوف زمین می خزد، و یا مانند حکم پروانه ای است که در هوا پرواز می کند. زیرا، درجه و مرتبه پروانه از درجه و مرتبه احساس بالاتر نرفته و حتی دارای مرتبه تخیل و نیروی خیال و قادر بر حفظ و نگاهداری صورت خیالی نیست و اگر پروانه دارای قدرت تخیل و حفظ صورت خیالی خویش می بود، پس از احساس سوختن از شعله شمع و یا هر آتش افروخته ای، مجدداً خویشتن را به طرف آن شعله و آن آتش افروخته شده سوق نمی داد. چه در نخستین مرتبه نزدیک شدن به آتش و شعله افروخته شمع، سوختن را احساس نموده بود» (همان). ۲. بعد «از درجه احساس، درجه خیال و تخیلات و ادراکات خیالی است و مادام که انسان [مدنی و جامعه مدنی] در این درجه و مرتبه است حکم او حکم پرندگان و سایر حیوانات بیشعور و فاقد ادراک عقلی است. (ص ۴۶۶) زیرا پرنده و سایر حیوانات هرگاه در یک محلی به وسیله چوب و یا هر آلت دیگری مضروب و یا مجروح شدند، بی درنگ از آن موضع فرار می کنند و دیگر بدان موضع و محل بازگشت نمی کنند. زیرا این پرنده یا حیوان به منزل دوم و مرتبه دوم رسیده است که آن مرتبه عبارت است از حفظ و نگاهداری صورت خیالی اشیا بعد از غایب شدن آن اشیا از حواس پنجگانه» (همان، ص ۴۶۶). ۳. پس «مادام که انسان در این مقام و منزلت است، هنوز حیوانی است فاقد ادراک و شعور و ناقص و نهایت حد او در این مرتبه این است که از آن چیزی که یک مرتبه از آن آزار و اذیت دیده است فرار کند و تا زمانی که از چیزی متأذی و متأثر نشده است، نمی داند که آیا آن چیز از جمله چیزهایی است که بایستی از آن فرار کند یا خیر» (همان). ۴. «بعد از این مرتبه یعنی مرتبه سوم، درجه و مرتبه موهومات [انسانی و مدنی] است و انسان در این منزل و مرتبه، حیوانی است کامل در حیوانیت، مانند اسب من باب مثال، که در درجه حیوانیت و توجه به پاره ای از موهومات، مرتبه کاملی دارد. زیرا اسب همواره از شیر هراس دارد و در هر آنی که او را از دور ببیند فوراً وحشتزده شده و از آن ناحیه می گریزد، هر چند تا به حال از شیر به وی آسیبی نرسیده باشد. پس تنفر او از شیر موقوف و مشروط به تأذی و آسیب دیدن از او شخصاً نیست» (همان). ۵. بلکه «گوسفند که برای اولین مرتبه گرگ

را می بیند بی درنگ می ترسد و از وی فرار می کند و حال آنکه همین گوسفند شتر و گاو را که جثه آنها به مراتب از گرگ بزرگتر است و شکل و قیافه آنها وحشت آورتر است می بیند و ابداً از آنها ترس و واهمه ای ندارد زیرا در طبیعت شتر و گاو خوی ایداء و آزار نهفته نیست» (همان). دوم. ۱. تا «بدین حد هر انسان [و جامعه مدنی] که دارای درجات نامبرده به خصوص مرتبه و درجه سوم باشند، با حیوانات و بهایم سهیم و شبیه و شریک است. و بعد از طی مراتب مذکور [به خصوص طی منزل سوم] آنگاه به عالم انسانیت ارتقا می یابد. پس ادراک می کند اموری را که در حس و خیال و وهم نگنجدند و از امور آینده که هنوز به وقوع نپیوسته اند نیز می ترسد و مراقب آنها است و ترس و حراست او منحصر در امور عاجل و زود رس نیست و نیز اموری را که از حس و عالم وهم و خیال غایب و مستوراند ادراک می کند [که مقصود صور عقلیه و صور کلیه اند] و این انسان در چنین حالی طالب سرای اخروی و جویای بقای ابدی است [و از این جهان و لذایذ آن به کلی و یا آنچه که زاید بر ضرورت و لزوم حیات دنیوی است چشم می پوشد] و از این جاست که اسم انسانیت به حقیقت بر وی صدق می کند» (همان). ۲. و «این حقیقت یعنی حقیقت انسانیت [مدنی و جامعه مدنی] همان روح منسوب به خدای متعال است که در آیه شریفه «فنفخت فیه من روحی» [سپس از روح خویش در او دمیدم - سوره ص، آیه ۷۲] بدان تصریح شده است و در همین عالم درهای ملکوت بر روی وی باز می گردد و بالتیجه ارواح مجرد از قالبهای جسمانی را با دیده ملکوتی مشاهده می کند و مقصود من از این ارواح، حقایقی (ص ۴۶۷) است عاری و مجرد از کسوت تلبیس و حجابها و پرده های اشکال گوناگونی که چهره حقیقت را می پوشانند. و این مورد عقلیه مجردة حقیقیه همان صور مفارقه ای هستند که بزرگان حکما و اصحاب معارج الهیه از اساطین و رؤسای پیشینیان اهل سیر و سلوک و عرفان و حکمت آنها را به چشم خویش [در عالم خلسه و توجه کامل به ناحیه جناب قدس الهی] مشاهده کرده اند. چنانکه افلاطون الهی از خویشتن و درباره خویش حکایت می کند و همچنین سقراط حکیم، آن عارف ربانی و فیثاغورث و انبازقلس حکیم بزرگ و سایرین دیده اند و مشاهدات خویش را در کتب و رسایل خود نقل کرده اند. و همچنین ارسطاطالیس معلم اول و سر سلسله حکمای مشائین نیز این صور قدسیه الهی را مشاهده کرده است. چنانکه کتاب او که به نام اثولوجیا معروف است، بر این مشاهده دلالت دارد» (همان). [و مشاهدات خویش را در آن کتاب بیان می کند]. ۳. و «این عالم [یعنی عالم ارواح عالیه و عقول مجردة و صور مفارقه] عالمی است بسیار گشاده که برای میدان فسحت او نهایی نیست و عالمی است مشتمل بر اسرار الهی؛ و سیر و سیاحت در این عالم بینهایت مانند سیر و سیاحت بر روی آب و دریای بیکران است؛ و ما بدین جهت سیر و سیاحت در آن جهان عقلی را به سیر و سیاحت بر روی آب دریا تشبیه نمودیم که آن جهان جهانی است سراسر مملو از حیات حیوان عقلی [یعنی حیوانی که جسم و روح آن سراسر عقلانی و مشتمل بر حیات عقلی



است. همان طور که آب مایه حیات موجودات این عالم است] و برای این عالم عقلی طبقات بسیاری است که نخستین طبقه آن به منزله زمین آن عالم است و سقف عالم جسمانی است که در زیر آن عالم قرار گرفته است. همان طور که زمین بهشت، کرسی [حکمرمایی و حکمرانی] است و سقف بهشت عرش [حکمرمایی] رحمان است. سپس همین انسان ترقی می کند و از این مقام به مقامی بالاتر و از این طبقه به طبقه ای عالیتر ارتقا می یابد که مثال و همانند او در این جهان، حرکت کردن در هوا و پرواز در فضا است» (همان). ۴. و لذا «هنگامی که به رسول اکرم (ص) گفتند که عیسی (ع) بر روی، آب راه می رفت آن حضرت فرمود: «اگر یقین و ایمان او زاید بر این بود هر آینه از آب گذشته در هوا و فضا پرواز می نمود» (همان). و اما [سیاست و] سیر و سیاحت در عالم محسوسات و راهپیمایی در اطراف و اکناف آنها [و دل بستگی به آنها] در مثل عیناً مانند راهپیمایی بر روی زمین و گردش و سیر و سیاحت در اطراف او است زیرا این عالم یعنی عالم محسوسات همگی به منزله زمین اند برای عالم ارواح و مابین زمین [که عالم اجرام و محسوسات و به منزله زمین برای عالم ارواح است] و آب [که عالم ارواح و به منزله آسمان برای این زمین است] عالم دیگری است به منزله کشتی [کشور] برای کسی که قصد سیر و سلوک و راهپیمایی در این کشتی دارد] و این عالم به اعتباری عبارت است از عالم معانی جزئی که ما بین معانی کلیه و محسوسات قرار گرفته اند. همان طور که ما بین زمین و آب یک کشتی وجود دارد که بر روی آب استوار گردیده و وسیله سیر و مسافرت بر روی آب است و (ص ۴۶۸) راکب [سیاستورزان و سایرین یعنی سیر کنندگان] و مسافران [شهروندان] آن کشتی [کشور] همواره مابین راهپیمایان بر روی زمین و راهپیمایان بر روی آب است؛ و به اعتبار دیگری عالم خیال است که تجسم دهنده صور جزئی محسوس به حواس ظاهری است. زیرا عالم خیال عالمی است ما بین حس و عقل و نزدیکترین عوالم است به عالم حس و این عالم خیال، خود به منزله کشتی است برای آنان که قصد مسافرت در اطراف و اکناف زمین محسوسات دارند» (همان). سوم. ۱. و «از همین عالم یعنی عالم معانی جزئی و یا عالم خیال درجات و مقامات و مراتب شیاطین تولد یافته و به وقوع می پیوندند، تا به این حد که اگر زمانی انسان از عوالم بهایم گذشت، به عالم شیاطین که عالم موهومات است قدم می گذارد و سپس از این عالم به عالم ملائکه روحانی سفر می کند؛ و قبلاً بدین نکته اشاره کردیم که برای وهم وقوه واهمه عالمی خارج از عوالم سه گانه نیست. زیرا مدرکات وهم بجز مدرکات خیال و یا مدرکات عقل چیز دیگری نیست و همواره مدرکات وهم امری است بین مدرکات خیال و مدرکات عقل و برای آن جایگاه مخصوصی نیست» (همان). ۲. «همچنین است حکم عالم وهم [این وهم غیر از توهم یعنی کاذب به معنای کذب درغین است. مراد قدرت پردازش ذهنی و موردی بوده که مصداق عینی ندارد. بسان ترکیب ذهنی صورت مرغ و بزرگی که پدیده ای بسان سیمرغ را تصور میکند] در برابر عالم خیال و عالم عقل. پس مآل و بازگشت

شیاطین و فرزندان و لشکریان آنان به فلاکت و سقوط در جهنم اشرار است. و این عوالم نامبرده [یعنی عوالم؛ مراتب و وجوه سه گانه] همگی منزلگاههای مختلف و متفاوت هدایت اند [که فطرت و شریعت هر انسانی را بدان منازل سوق داده و راهنمایی می نمایند. مراد راهبرد سیاسی و سیاست راهبردی است]. و لکن هدایت حقیقی [و یقینی واقعی]، یعنی هدایت [، ولایت و سیاست تکوینی و تشریحی] منسوب به خدای متعال، فقط در عالم اخیر یعنی عالم ارواح یافت می شود. همان طور که در آیه شریفه «قل ان الهدی هدی الله» [بگو: «هدایت! همانا هدایت الهی است»: سوره انعام، آیه ۷۱]، به آن تصریح شده است «(همان)».

۳. «بس مقام و منزلت هر انسانی در بلندی و پستی به قدر مقام و مرتبه ادراک اوست؛ و این همان معنا و مقصود امیر المؤمنین علی علیه السلام است که می فرماید «الناس ابناء ما یحسبون» [هرکس در بند اندیشه ای است که دارد. یا «ابناء ما یحسبون»؛ یعنی فرزند کارهای خوب خویش می باشد. حتی «ما یصنعون»، متناسب بر ساختها و از جمله سیاست خویش است]. پس انسان در همین صورت انسانی، همواره مابین یکی از این امور قرار خواهد داشت. یعنی یا در درجه و مرتبه کرمی است در جوف زمین [بشر طبیعی سیاست تکساحتی و ددگی یا حیوانی، طبیعی، ناقصه، یک بعدی، ظاهری، ضالی، ددگی، ... در تعبیر سیاسی] و یا در درجه و مرتبه حیوان سبع درنده [سیاست تنازعی، درندگی، گرگی، سلطه گی و امپریالیستی، فاسقی، ... و بیشعوری است از قبیل شیر و ببر و پلنگ و یا گاو و گوسفند و یا در درجه و مرتبه حیوانی است متفرس و یا بنده مانند اسب و یا در درجه و مرتبه شیطانی است] [بشر و سیاست خدعه گری و فریبکاری، ماکیاولیستی، شیطانی، ...] اغوا کننده و سپس اگر از این درجات و مراتب گذشت از سنخ ملائکه می گردد «(همان)». انسان و سیاست ملکوتی و متعالی است. ۴. و «برای ملائکه نیز درجات و مقاماتی است چنانکه خدای متعال در قرآن مجید می فرماید «و مامنا الا له مقام معلوم» [هیچکس از ما نیست که مقام معینی نداشته باشد - سوره صافات، آیه ۱۶۴]. پس گروهی از این ملائکه، ملائکه ارضیه اند [که مأمور انجام اعمال و افعال صادر از موجودات ساکن کره زمین و قوای نهفته در آنها می باشند] و گروهی از آنها ملائکه سماویه اند (ص ۴۶۹) [که مأمور تدبیر و تأثیر در اجرام سماویه و تنظیم حرکات آنها می باشند] و دسته ای از آنان مقربین درگاه الهی اند که از توجه به آسمان و زمین منصرف و برتر و بالاترند و هم خویش را مصروف ملاحظه و توجه کامل به جانب حضرت الوهیت کرده اند و همواره در دار بقا و جوار قرب الهی به سر می برند زیرا ملحوظ و منظور آنان تنها لقای خدا و مشاهده وجه باقی اوست [اینها که شمردیم از جسمانیات و روحانیات آنان اند که همواره در مسیر ارتقا و سیر و سلوک به جانب آخرت و یا به حریم قدس ربوبیت رهسپارند و برای آنان زوال و فنا بی نیست] ولی ما سوای آنان از آسمان و زمین و آنچه در آنها و با منطق به آنها است همگی فناپذیر و معدوم خواهند شد و این است معنی آیه شریف «کل من علیها فان. و یبقی وجه ربک ذوالجلال والاکرام» (همان). هر آنکس که بر روی زمین است نابود می گردد

و وجه الله که ذوالجلال و الاکرام است باقی می ماند (الرحمن، ۲۶-۲۱). ۵. «و این عوالم نامبرده از ابتدا تا به انتها همگی منازل مسافرت [سیاست سیر] انسان اند از عالمی به عالمی دیگر، و از جهانی به جهان دیگر؛ تا بدین وسیله از حضيض درجه بهیمی به اوج درجه ملکی ارتقا یابد، و از درجه ملائکه به درجه عشاق الهی و آنان که سر بر آستان قدس ربوبی نهاده اند و گردا گرد حریم کبریایی او می گردند و هم خویش را منحصر در ملاحظه جمال حضرت الهی مصروف داشته اند و دائماً به تسبیح و تقدیس او مشغولند و آنی خستگی در آنها مشاهده نمی گردد، ارتقا یابند و این غایت و منتهی و آخرین درجات کمال انسانی است و مقامی است که انبیا و اولیای عظام در وی سهیم و مشترکند و به زودی فرق مابین نبی و ولی خواهد آمد» (همان).

## ۲) دیانت و سیاست

مراد رابطه و نسبت دیانت و سیاست بمتابۀ روح و جسد مدنی میباشد. منظور دیانت مدنی یعنی اجتماعی و سیاسی توحیدی دو ساحتی نادی و معنوی و دو بعدی باطنی و ظاهری متعادل و متعالی است. غرض سیاست مدنی دینی میباشد. همچنین رابطه و نسبت دوگونه های یگانه دوگانه نمای دیانت و سیاست، شریعت و دولت، اخلاق و قدرت، معنویت و مادیت مدنی، و مانند اینها، بسان سیرت و صورت، قلب و قالب، جان و جسم، حتی زیرساخت و ساختمان، درونسازه و سازه، شاکله و شکل، تَعْيُن و تَحْصُل، تَشْخُص و تحقّق و همانند اینها است. «اشراق چهارم. در بیان فرق مابین نبوت و شریعت و سیاست»: «نسبت نبوت به شریعت مانند نسبت روح است به جسدی که در وی روح باشد و سیاست عاری از شریعت مانند جسدی است که روح در وی نباشد. گروهی از متفلسفین [فیلسوفنمایان] چنین پنداشته اند که فرقی ما بین شریعت و سیاست نیست ولی افلاطون در کتاب نوامیس [قوانین که یکی از آثار او و تکمله جمهوریت بوده و حاوی دکترین یعنی نظریه عملی سیاسی وی است که بعد از جمهوریت، که حاوی تئوری یعنی نظریه فلسفی سیاسی او می باشد] بطلان عقیده آنان را بیان کرده و فرق مابین شریعت و سیاست را به چهار وجه یعنی از جهت مبدأ و غایت و فعل و انفعال آشکار ساخته» (همان، ص ۴۹۷). اول. اما از جهت مبدا بدین گونه است که سیاست، حرکتی است که مبدا آن از ناحیه نفس جزئیة [نه نفس کلیه الهیه] است و این حرکت تابع حسن اختیار افراد بشریه ای است [از قبیل سلاطین و حکام] که به اعتقاد خویش افراد بشر را در یک نظامی که آنان را اصلاح کند جمع کند، ولی شریعت حرکتی است که مبدا آن نهایت سیاست است [که پس از تشکیل یک سیاست صوری و استقرار یک نظام اجتماعی در یک محدوده سیاسی آغاز به کار می کند و جامعه را به اموری که سیاست صوری از آنها غافل و بیخبر است و خیر و صلاح حقیقی آنان در آنها متمرکز است دعوت می کند] زیرا این حرکت، نفوس و قوای آن را بدان وظایفی که درعالم ترکیب [نفس با بدن] به انجام آنها مامور گردیده است، یعنی مواصلت و موافقت و موافقت با نظام کل، بر می انگیزد

[و نفوس را از ارتکاب فجایع و قبایحی که موجب اختلاف نظام و ظهور طغیان و فساد است برحذر می دارد] زیرا نفوس را [به جانب کمال و سعادت حقیقی و یقینی واقعی] تحریک و تشویق می کند و آنها را به بازگشت به سوی خدا و عالم الهی متذکر می سازد و از انحطاط به جانب شهوت و غضب و مفسادی که بر آن دو مترتب می گردد برحذر می دارد. زیرا اگر نفس با هدف و غرض هر یک از این دو نیرو موافقت کرد او را به راهی که دور از هدف و غایت اصلی و منزلگاه حقیقی اوست می کشانند، و در نتیجه اطاعت و فرمانبرداری او از خدای بزرگ و همچنین پایداری و استقامت وی در انجام مأموریت و وظایف خویش بر وی دشوار می گردد» (همان). دوم. «و اما فرق ما بین شریعت و سیاست از جهت نهایت و غایت این است که نهایت و غایت سیاست، اطاعت از شریعت است و سیاست برای شریعت مانند عبد است نسبت به مولای خود که گاهی از وی اطاعت می کند و گاهی معصیت و نافرمانی می کند پس اگر سیاست از شریعت اطاعت کرد [و نظام خود را بر طبق اساس شریعت استوار نمود] ظاهر عالم مطیع و منقاد باطن عالم گردد [زیرا ظاهر عالم صورتی است از باطن عالم که در آن فساد و تباهی راه ندارد] و محسوسات در زیر سایه و ظل معقولات قرار می گیرند [زیرا محسوسات، عکوس و اضلال معقولاتند و بهتر آن است که عکس در ظل عاکس و در خطی مستقیم و متصل و مرتبط با وی قرار گیرد نه در خطی معوج و منحرف از آن] و اجزاء به جانب کل حرکت کنند. [زیرا عالم محسوسات در جنب عالم معقولات به منزله اجزائند نسبت به کل و چون (ص ۴۹۶) سیاست تابع شریعت گشت، عالم محسوسات که به حکم حرکت جوهریه دائماً در تحرک و تحولند و جویای اصل خویشند در طریق سیر و سلوک استکمالی به جانب عالم معقولات که کل و اصل و حقیقت آنهاست حرکت کنند] و میل و رغبت انسان در «قنیت» و جهت فاعلی [یعنی نفس و روح که به حکم اصل و فطرت، مبدأ فضایل و فاعل خیرات و کمالات و سرمایه سازنده اند قرار گیرد] و ترک و زهدات در «قنیت» و جهت قابلی که شخص مغرور به اسباب و وسایل استراحت و نابود ساختن شرف و فضیلت از آن پیروی می کند قرار گیرد» (همان). زیرا با تبعیت سیاست از شریعت، میل و رغبت انسان در جهت فاعلی یعنی روح و نفس که دو عنصر ملکوتی و بالطبع و بالاصاله فاعل خیرات و مبدأ تأمین کمالات اند قرار گیرد و زهد و ترک و عدم میل و رغبت در جهت بدن که عنصر قابلی و منفعل از نفس است قرار یابد و چون قنیت و سرمایه فاعلی را به کار انداخت به شرف و فضیلت دست یابد و با مبادی شرف و فضیلت ارتباط حاصل می کند و تعبیر به لفظ «قنیت» یعنی سرمایه بدین جهت است که هر یک از آن دو عنصر نفس و بدن در حقیقت سرمایه تحصیل اوصاف و ملکاتی مناسب با خویش اند و در حقیقت، نفس سرمایه سازنده و بدن سرمایه بازنده است. سوم. الف. و «چون سیاست از شریعت پیروی و اطاعت کرد حال انسان در این هنگام، آسایش و ایمنی از امور رنج دهنده و احراز فضیلتی است که او را به جانب خیرات و کمالاتی که به وسیله آداب پسندیده اکتساب می گردند می کشاند و هر روزی که

با داشتن این موهبت بر وی می گذرد بهتر از روز گذشته است» (همان). ب. ولی «هرگاه سیاست از شریعت پیروی نکرد و در برابر آن عصیان ورزید، احساسات وی بر آراء کلیه و ادراکات عقلیه چیره می گردد و بر آنها حکومت می کند، و بالتیجه خضوع و انقیاد شخص را نسبت به علل بعیده و اسباب عالیه عالم وجود از بین می برد و در عوض نسبت به علل قریبه و اسباب صوریه عالم اخلاص می ورزد و توجه خویش را به آنها معطوف می دارد و پادشاهان و زمامداران چنین می پندارند که نظام مملکت و بقای حکومت و نفع ملت به همین اسباب و علل بعیده عالم بستگی دارد و نمی دانند که اگر اقامه سنن و نوامیس و قوانین سیاسی خود را بدانگونه که وضع کرده اند ادامه دهند و هم خویش را در جانب محسوسات و پیروی از احساسات خویش مصروف کنند و سهم و نصیب جزء اشرف [یعنی نفس] و تکمیل و تربیت آن را به وسیله پیروی از شریعت در نظر نگیرند، ناگاه قیام و نگاهبان و سالار عالم [یعنی خدای بزرگ] خشمگین می گردد و بر علیه آنان قیام می کند و مظاهر قهر و سلطان خویش را فرمان می دهد تا آنچه را از نظام عالم فاسد و تباه کرده اند و از جای خود تحریف نموده اند به محل خود بازگرداند» (همان، ص ۴۹۷). چهارم. «و اما فرق ما بین شریعت و سیاست از جهت فعل بدین گونه است که افعال سیاست افعالی (ص ۴۹۷) هستند جزئی [و قابل زوال] و ناقص [و محتاج به استکمالند] و بقا و استکمال آنها به وسیله شریعت خواهد بود. ولی افعال شریعت، افعالی کلی و تام و بی نیاز از سیاست اند. و اما فرق ما بین آنان از جهت انفعال این است که امر شریعت امری است لازم ذات شخص مأمور [نه چیز دیگری غیر از ذات او و ضمناً لازم ذات شیء، غیر قابل تبدیل و زوال است مگر در اوضاع و احوال و شرایط دیگری] ولی امر سیاست عرضی است مفارق و غیر لازم ذات شخص مأمور» (همان، ۴۹۸). [بلکه برای منظور دیگری است و ضمناً هر لحظه و آنی قابل تبدیل]. «مثال مناسب با این مقام [که فرق ما بین شریعت یعنی عرض لازم ذات شخص مأمور و سیاست یعنی عرض مفارق و غیر لازم ذات او را به خوبی آشکار می سازد] این است که شریعت شخص را به نماز و روزه امر می کند و آن شخص می پذیرد و آن را بنفسه انجام می دهد و بالتیجه نفع و سود آن عاید خود اومی گردد ولی هرگاه سیاست شخصی را به کاری و انجام وظیفه ای مأمور کند او را به تزئین و رنگین کردن جامه خویش و الصاق نشانه های افتخار و سمت ماموریت و سایر اصناف تجملات به آن مأمور میکند و این کار تنها برای نظار و جلب توجه آنان است نه برای ذات لباس» (همان).

\*خودآزمایی؛ پرسش و پاسخ دانشجویی معرفت شناسی سیاسی صدرایی:

انواع رابطه و نسبت میان دیانت و سیاست چند مورد و کدامند؟

رابطه و نسبت نبوت و امامت، دیانت و سیاست، شریعت و دولت، اخلاق و قدرت، معنویت و مادیت

مدنی؛ اجتماعی و سیاسی چه می باشد؟

راهبرد راهنمایی دینی-راهنمایی راهبردی مدنی چه می باشد؟

## محور ۴

### پرسش های درسی میان دوره

اعم پرسش های درسی در آخر هر یک از گزیده ای متون کمک درسی آمده اند. بدانجا مراجعت گردد.

## محور ۵

### محورهای مطالعاتی درسی دانشجویی

اول.الف.اندیشه های سیاسی فیلسوفان مسلمان و ایرانی

-ابونصر محمد فارابی

-ابو یعقوب سجستانی

-ابوحیان توحیدی

-اخوان صفا

-ابوالحسن عامری نیشابوری

-ابن سینا

-ابن مسکویه رازی

-خواجه نصیرالدین طوسی

-قطب الدین شیرازی

-ابن باجه اندلسی

-ابن طفیل

-ابن رشد

-کندی

...-

ب. اندیشه های سیاسی متکلمان مسلمان و ایرانی

یک. متکلمان سنی

الف. متکلمان اشعری:

-غزالی

...-

ب. متکلمان معتزلی

-قاضی عبدالجبار

...-

دو. متکلمان شیعی:

-سید مرتضی علم هدی

-شیخ مفید

-شیخ نصیر الدین طوسی

-خواجه نصیرالدین طوسی

...-

ج. اندیشه های سیاسی عرفای مسلمان و ایرانی



-سنایی غزنوی (حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه)

-عطار نیشابوری (کلیات -منطق طیر)

-نجم الدین رازی (مرصاد عباد)

-محمد مولوی (مثنوی معنوی -دیوان شمس)

-میر سید علی همدانی (ذخیره ملوک)

-نجم الدین کبری

-عزالدین نسفی (انسان کامل)

...-

## دوم. اندیشه های سیاسی فقیهان مسلمان و ایرانی

الف. فقیهان اهل سنت:

-ابویوسف (کتاب الخراج)

-محمد غزالی طوسی

-ابوالحسن ماوردی (احکام سلطانی)

-ابوحسین فراء (احکام سلطانی)

-روزبهان خنجی اصفهای (سلوک ملوک)

-ابن جماعه

-ابن تیمیه حنبلی

...-

ب. فقیهان شیعی:

-علامه حلی

-محقق کرکی

-محقق سبزواری (روضه انوار عباسی)

...-

سوم. اندیشه های سیاسی دانشمندان مسلمان و ایرانی

-جغرافیدانان مسلمان و ایرانی

-مسعودی

...-

-تاریخدانان مسلمان و ایرانی

-ابوالحسن مسعودی (تنبیه و اشراف-مروج ذهب)

-عبدالله ابن مقفع

...-

-مردمشناسان و جامعه شناسان مسلمان و ایرانی

-ابن خلدون،

...-

(چهارم. اندیشه های کارگزاری سیاسی دانشمندان مسلمان و ایرانی)

-کارگزاران، اندرزنامه نویسان، سیاستنامه نویسان و ادیبان مسلمان و ایرانی:

-خواجه نظام ملک طوسی (سیاستنامه یا سیرت ملوک)

-محمدبن طباطبا (تاریخ فخری)

-هندوشاه نخجوانی (تجارب سلف)

-خواجه نصیر الدین طوسی (فصل ۷-۴ قسم سیم. سیاست مدنی کتاب اخلاق ناصری)

-عبید زاکانی (کلیات، اخلاق اشراف)

-عبدالله ابن مقفع (ادب کبیر)

-سعدی شیرازی (گلستان-بوستان)

-حکیم ابوالقاسم فردوسی (شاهنامه)،

-کیکاوس بن وشمگیر (قابوسنامه)

-سعدالدین وراوینی (مرزبان نامه)

-نصرالله منشی (کلیه و دمنه)

-حسین واعظ کاشفی (انوار سهیلی)

-... (اخلاق محسنی)

-دارابی کشفی (ذخیره ملوک)

-...()

## محور ۶

### محورهای پرسش های آزمون نهایی درس

۱. سیاست در اندیشه سیاسی متفکرین اسلامی ایرانی دوره میانه

۲. رابطه دیانت و سیاست در اندیشه سیاسی متفکرین اسلامی ایرانی دوره میانه

۳. اهم مسایل اندیشه سیاسی در اسلام و ایران میانه

۴. نگرش ها و گرایشات عمده و اصلی فکری سیاسی دوره میانه اسلامی

۵. گرایش فلسفی سیاسی، مؤسس، شخصیت های شاخص و آثار آنها

۶. اندیشه سیاسی مدنی فارابی

۷. گرایش علمی سیاسی، مؤسس، شخصیت های شاخص و آثار آنها

۸. اندیشه علمی سیاسی ابن خلدون

۹. گرایش فقهی سیاسی، مؤسس، شخصیت های شاخص و آثار آنها

۱۰. اندیشه فقهی سیاسی ماوردی

۱۱. گرایش فنی سیاسی، مؤسس، شخصیت های شاخص و آثار آنها

۱۱. اندیشه فلسفی سیاسی خواجه نصیر

۱۲. اندیشه فنی سیاسی خواجه نصیر

۱۳. حکمت متعالی مدنی، شخصیت های شاخص و آثار آنها

۱۴. اندیشه حکمی متعالی مدنی صدرایی

....۱۵