

اندیشه سیاسی

مسکویه

به مناسبت هزارمین سالگرد
وفات ابو علی مسکویه رازی

محسن مهاجرنیا*

زندگی و زمانه مسکویه

ابو علی مسکویه^۱ از فیلسوفانی است که نه تنها خود زیست‌نامه خویش را در آثارش به قلم آورده است، بلکه معاصرانش نیز درباره اندیشه و شخصیت او غفلت نکرده‌اند. ابوحیان توحیدی (۳۲۰-۴۱۴ق)، ابوبکر خوارزمی (متوفای ۳۸۲ ق)، ابوسلیمان سجستانی (متوفای ۳۹۱ق) و ابومنصور ثعالبی (۳۵۰-۴۲۹ق) گوشه‌هایی از حیات علمی و شخصیت او را در آثار خود آورده‌اند.^۲ از مجموعه آثار درباره مسکویه چنین برمی‌آید که ابوعلی احمد بن محمد مسکویه رازی هزار سال پیش در نهم ماه صفر ۴۲۱ در اصفهان از دنیا رفته و در محله خواجه به خاک سپرده شده است.^۳ از تاریخ ولادتش اطلاع دقیقی در دست نیست، اما برحسب قراین و طول عمر ایشان، نوعی اتفاق نظر به وجود آمده که گویا وی در فاصله سال‌های ۳۲۰-۳۲۵ هجری در شهر ری به دنیا آمده است. قفطی معتقد است که مسکویه عمرش طولانی بوده است: «عاش زماناً طویلاً». خود ایشان در تجارب الامم ذیل حوادث سال ۳۴۰ هجری از طول

* حجة الاسلام والمسلمین محسن مهاجرنیا کارشناس ارشد علوم سیاسی و رئیس پژوهشکده اندیشه سیاسی اسلام دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

مصاحبت و کثرت مجالست با ابومحمد مهلبی، وزیر دربار آل بویه، خبر داده و در گزارش سال ۳۴۱ هجری از مقام‌ندیمی خود سخن رانده است^۵ و چون مهلبی براساس نقل خود مسکویه، حدود هشت سال مقام وزارت داشت، در ۲۷ جمادی الاولی ۳۳۹ به مقام دبیری و در سال ۳۴۵ هجری به مقام وزیری منصوب شد و تاهنگام وفات در ۲۴ شعبان ۳۵۲ در این منصب بود و در مجموع حدود چهارده سال در این دو مسئولیت مهم اشتغال داشت؛ بنابراین طول مصاحبت و مقام‌ندیمی مسکویه در دستگاه ایشان این فرضیه را ایجاد می‌کند که وی در این هنگام نباید کمتر از بیست سال داشته باشد و با همین مقدمات، بسیاری از شرح‌حال‌نویسان وی به همین نتیجه رسیده‌اند.^۶

شیخ عبدالله نعمه می‌نویسد:

چون نوشته‌اند که به مصاحبت وزیر مهلبی که در سال ۳۳۹ هجری وزارت به او رسید و در سال ۳۵۲ درگذشت، نایل آمده است؛ از این رو گمان نمی‌رود که مسکویه پیش از بیست سالگی به منادمت و مصاحبت مهلبی وزیر پرداخته باشد، همچنان‌که گمان نمی‌رود مصاحبت او با مهلبی وزیر در سال مرگ وزیر اتفاق افتاده باشد و چه بسا چند سالی پیش از مرگ او بوده، به طور قطع یک جوان که هم صحبت یک وزیر باشد نباید بیست سال کمتر داشته باشد و آنچه به عقل نزدیک‌تر است، این است که مسکویه در آن اوان در دهه سوم زندگی بوده است و روی این تقریب، می‌شود گفت که تاریخ ولادت او در حدود سال ۳۲۵ هجری بوده است.^۷

تردید در زمان مصاحبت و ندیمی مسکویه سبب ابهام در تعیین دقیق سال تولد وی شده است.

زندگی سیاسی مسکویه

زندگی سیاسی مسکویه از زمانی شروع شد که وی وارد دستگاه آل بویه شد و از زادگاه خویش (ری) به بغداد، مرکز خلافت، مهاجرت کرد. بنابر آنچه گذشت، اگر او در طول ریاست و وزارت ابومحمد مهلبی با وی مصاحب بوده باشد، به یقین، می‌توان ادعا کرد که دست‌کم ۳۲ سال از عمر وی در عرصه سیاست سپری شده است، زیرا مهلبی در سال ۳۴۰ هجری منصب ریاست یافته و مسکویه کار خویش

را با وی آغاز کرده است و بعد از او در دربار ابوالفضل بن عمید (۳۵۳-۳۶۰ ق) و ابوالفتح بن عمید (۳۶۰-۳۶۶ ق) و در نهایت، با عضدالدوله (۳۶۰-۳۷۲ ق) همکاری داشته است. از قراین تاریخی چنین برمی آید که مسکویه بعد از عضدالدوله در پنجاه سالگی با عالم سیاست وداع می کند، زیرا غایت و گمشده خود را در آن نمی یابد؛ از این رو ترجیح می دهد که بقیه عمر را به تعلیم و تهذیب نفس بگذرانند. دستاورد مهم وی در این دوران، کتاب نفیس تهذیب الاخلاق است که در حقیقت شاهکار فلسفی ایشان می باشد و همان است که سبب شهرت او و اعطای لقب معلم ثالث به وی گردید. برای درک موقعیت او لازم است به شخصیت وزرای چهارگانه آل بویه اشاره ای بکنیم:

۱. مسکویه و ابومحمد مهلبی وزیر

مهلبی از پیش قراولان آل بویه در حمله به بغداد بود و در سال ۳۳۴ هجری به همراه معزالدوله وارد مرکز خلافت شد. او مأمور ویژه معزالدوله در مذاکره با خلیفه المستکفی بالله بود و بعد از مرگ صیمری در سال ۳۳۹ هجری به مدیریت اراضی خراجی منصوب شده و در سال ۳۴۵ هجری رسماً خلعت وزارت را پوشید.^۸ مسکویه او را از شخصیت های بی نظیر سیاسی آن دوران می داند که همه اسباب و شرایط ریاست را داشته و در وزارتش هم به سیره گذشتگان آگاه بود و هم به مقتضای زمان عمل می کرد. در ادبیات، فصاحت و بلاغت، به ویژه در زبان فارسی ید طولایی داشت و به همین جهت توجه زیادی به عالمان، نویسندگان و ادیبان می کرد.^۹ مسکویه تصریح دارد که خودش زمانی طولانی صاحب و ندیم او بوده است: «صاحب المهلبی و ندیمه لفترة طویله». مهلبی بنا بر نقل مسکویه در ۲۷ رجب ۳۵۲ در حمله به عمان با زهری که به او خورانده شد به قتل رسید و بعد از سیزده سال و سه ماه وزارت، از صحنه قدرت حذف شد.^{۱۰}

۲. مسکویه و ابوالفضل بن عمید وزیر

بعد از وفات مهلبی در سال ۳۵۲ هجری، مسکویه ترجیح داد بغداد (مرکز خلافت) را ترک کرده و به ری که در این زمان با بغداد رقابت می کرد، مهاجرت کند. در مورد این که آیا بر اثر آزار مخالفان، بغداد را ترک کرد یا به دلیل شناختی که از ابن

عمید داشت، از قراین مختلف برمی آید که علاوه بر آزار مخالفان، سه دلیل مهم در تصمیم مسکویه در این مهاجرت دخیل بوده است که عبارتند از:

۱- جاذبه‌های شخصیت فرهنگی و سیاسی ابن عمید، چنان‌که مسکویه در تجارب الامم مکرر بدان تصریح دارد که «ابن عمید هم در علوم غریبه و علوم دقیقه و هندسه و طبیعیات و هم در تدبیر جنگ و مملکت‌داری یگانه زمان بود»^{۱۱} و «فأما اضطلاع بتدبیر الممالک و عمارة البلاد و استعزاز الأموال فقد دلت علیه رسالته»^{۱۲} چیرگی ابن عمید در کشورداری و آبادانی و بهره‌کشی از آن در نامه‌های او هویدا است.

۲- کار در کتابخانه بزرگی که ابن عمید آن را در سال ۳۵۵ هجری گسترش بسیاری داده بود و در آن، آثار زیادی از فلسفه کلاسیک یونان و منشورات نهضت ترجمه شامل آثاری از فیلسوفان مسلمان، مانند کندی، فارابی، زکریای رازی، جابرین حیان و سایر شارحان و مترجمان وجود داشت، و مسکویه از همه اینها بهره گرفته است.

۳- تحقیق در علم‌کیمیا و آشنایی با ابوطیب رازی که در این علم متخصص بود.^{۱۳} البته آثار زیادی از این علم در کتابخانه بزرگ ابن عمید وجود داشت.

۳. مسکویه و ابوالفتح بن عمید وزیر

بعد از درگذشت ابوالفضل بن عمید، فرزندش ابوالفتح در ۲۲ سالگی مقام وزارت را به دست گرفت. در این زمان مسکویه چهل سال داشت. سابقه همکاری او با ابوالفتح ریشه در دورانی داشت که وی در نقش معلم و استاد وی بود. مسکویه از هوش و ذکاوت ابوالفتح در کشورداری تمجید کرده و در شرح حوادث سال ۳۶۱ هجری از او با عنوان استاد یاد می‌کند: «در این سال استاد بزرگوار ابوالفتح فرزند ابوالفضل بن عمید بر جای پدر به وزیری نشست».^{۱۴} ایشان از خود لیاقت فراوانی نشان داد و در مقام رقابت با وزرای عزالدوله بختیار در بغداد توانست از خلیفه عباسی (طایع الله) لقب «ذوالکفایتین» بگیرد. مع الوصف، رفتارهای ناپسند او موجب انتقاد مسکویه از او نشد:

لیکن این فرزند او، ابوالفتح، در کنار برتری علمی و ادب دبیری و تیزهوشی که داشت، سبکی بچگانه و مستی جوانانه و بی‌باکی نیرومندانه نیز در او بود. به

خودآرایی و قدرت‌نمایی، با به خدمت گماردن دیلمیان و ترکان برای رکابداری در موکب‌ها دلبستگی بسیار نشان می‌داد ... ابوالفتح بن عمید در سیر کردن این هوس خود اصرار داشت. او می‌خواست از بیشترین امکانات آن بهره‌گیرد. این رفتار او رشک فراوان شاهان و صاحبان شمشیر و قلم را بر ضد او برانگیخت.^{۱۵}

۴. مسکویه و دربار عضدالدوله وزیر

مسکویه از عضدالدوله به عنوان شخصیتی سیاسی - فرهنگی یاد می‌کند و در تهذیب الاخلاق چنین می‌گوید: «أعظم من شاهدت من الملوك؛^{۱۶} او بزرگ‌ترین پادشاهی است که تاکنون مشاهده کرده‌ام». وی در سرآغاز تجارب الامم نیز آورده است:

خداوند، ما کارگزاران سرورمان شهریار بزرگ [عضدالدوله دیلمی] و شکوهمند و سرچشمه نیکی‌ها را - که روزگارش دراز و دشمنش سرنگون، کشورش پایدار و دولتش نیرومند باد - نواخته است که ما را هم به دوران او پدید کرده و به روزگار او پیوریده و در سایه او جای داده و در پناه او فرود آورده و از کارگزاران ویژه او کرده است، چه از نواخت‌های او چندان برخورداریم که جز آفرین سپاسی و جز ستایش بهایی ندارد؛ پس با پنداری پاک و از سر راستی از خدا در می‌خواهیم که روزگارش دراز کند و از آنچه ارزانی مان داشته همچنان برخوردارمان بدارد.^{۱۷}

از تجارب الامم به خوبی استفاده می‌شود که عضدالدوله، مسکویه را به عنوان مشاوره حکیم و دارای اخلاقی والا می‌ستوده است. علاقه عضدالدوله به طب سبب شد که مسکویه کتاب‌های طبی کتاب فی الادویه المفردة و کتاب فی ترکیب الباجات را تألیف کند.^{۱۸} رابطه صمیمی آن دو به گونه‌ای است که با مرگ عضدالدوله تحول عظیمی در زندگی مسکویه رخ می‌دهد؛ او در این هنگام پنجاه سال داشت و تجربه حضور سی ساله وی در صحنه سیاسی سبب شد که او برای همیشه آن را ترک کند و حدود نیم قرن باقی مانده عمر خویش را به تهذیب نفس و تعلیم و تربیت بگذراند. مسکویه شاهکار تاریخی خویش یعنی تجارب الامم را با مرگ عضدالدوله متوقف می‌کند و با این‌که ۴۹ سال بعد از آن زنده بوده است، ولی

در سال ۳۶۹ هجری تاریخ خویش را به پایان می‌رساند. از زندگی سیاسی معلم ثالث در مدت باقی‌مانده عمرش اطلاع دقیقی در دست نیست.

جایگاه سیاست در اندیشه ابو علی مسکویه

مفهوم سیاست

در مورد جایگاه مهم سیاست در افکار و آثار مسکویه تردیدی وجود ندارد. هیچ متفکری در دوره میانی اسلام نمی‌توانست در مورد زندگی سیاسی بی‌اعتنا باشد و این حکم در مورد مسکویه به سبب مقبولیت ویژه‌ای که از دوران جوانی در دربار آل‌بویه کسب کرده بود، بیشتر از هرکس صدق می‌کند؛ اما در گامی فراتر می‌توان گفت که مسکویه در سراسر آثارش لحظه‌ای از توجه به امور سیاسی غافل نمی‌ماند و حتی موضوعاتی را که در رسالات خود به شکل عقاید و آرای اخلاقی، تعلیم و تربیت، فلسفه و تاریخ مطرح می‌کند، باید از مسائل مربوط به سیاست شمرد؛ بنابراین برای درک درست جایگاه سیاست نزد وی، انسان به ناچار در برابر این سؤال‌ها قرار می‌گیرد که آیا به نظر معلم ثالث، سیاست و سازمان دادن به جامعه و حکومت و اداره مدینه چیزی جز آماده ساختن، تعلیم و تربیت اخلاقی، تقوا و فضیلت سیاسی اداره‌کنندگان مدینه است، هدف او از بسترسازی عقلی برای اخلاق مدنی چیست، ایشان از تدوین و ارائه تجارب الامم، جاویدان خرد و انس الفرید چه هدفی را تعقیب می‌کند.

پاسخ به این سؤال‌ها می‌تواند جایگاه سیاست را نزد مسکویه به خوبی نشان دهد؛ اما پیش از آن لازم است که رویکرد مفهومی مسکویه را از سیاست مورد ارزیابی قرار داده و تلقی خاص او را از تعریف سیاست مطرح کنیم. وی علاوه بر اصطلاح سیاست، از واژه‌هایی، نظیر «صناعت ملکی»، «تدبیر مدینه»، «تدبیر مدنی»، «تدبیر مملکت» و «تدبیر در مصالح بندگان» در همین مفهوم استفاده کرده، و افزون بر کاربرد مطلق واژه سیاست، در نه مورد آن را به صورت مضاف به کار برده که عبارتند از: ۱- سیاست نفس؛ ۲- سیاست والدین؛ ۳- سیاست منزل؛ ۴- سیاست مدینه؛ ۵- سیاست مملکت؛ ۶- سیاست ملک (فاضل یا جائز)؛ ۷- سیاست الهی؛ ۸- سیاست شرعی؛ ۹- سیاست طبیعی.

سیاست از زوایای مختلف در عرصه حیات فردی و اجتماعی انسان وارد شده

است و بالطبع پیش فرض‌های علمی و نگرش‌های فلسفی، اخلاقی و تاریخی معلم ثالث در ماهیت مفهومی سیاست مؤثر است، و شاید بنابر همین ملاحظات بیرونی است که برخی معتقدند نباید انتظار تعریف واحدی از سیاست داشت، بلکه هرکس از زاویه نگرش خویش و براساس پیش فرض‌ها، آرمان‌ها و ایده‌آل‌های خود آن را تعریف می‌کند. برخی بر این باورند که اصولاً سیاست در قالب مفهومی ثابتی نمی‌گنجد، بلکه باید براساس مقتضیات زمان تعریف جدیدی از آن ارائه داد.^{۱۹}

در دوره میانی از عصر کندی و فارابی به بعد، فلسفه سیاسی عرصه مباحثه‌های علمی بود، اما بی تردید در آن زمان هنوز چارچوبه‌ها و ساختارهای علم سیاست به صورت مدون طراحی نشده بود. معمولاً فیلسوفان مسلمان سیاست را در ذیل حکمت عملی مطرح ساخته و آن را براساس مبانی و اصول کلی حکمت نظری خود معماری می‌کردند و گاهی در تعقیب حوزه فیلسوف شاه، «رئیس اول»، «ملک»، «امام» و «واضع نوامیس»، سیاست را در عرصه حکمت نظری وارد می‌کردند. ابونصر فارابی، بزرگ‌ترین نماینده فکری عصر میانی برای تبیین چهره «سیاستمدار» خویش ابتدا از فضایل نظری شروع کرد. فیلسوف نظری او با اندیشمند سیاسی مساوی است و به اعتقاد وی، فیلسوف کامل کسی است که علاوه بر علوم و فضایل نظری، سه فضیلت فکری، خلقی و عملی را نیز تحصیل کرده باشد تا بتواند به عناوین رئیس اول، امام، نبی و ملک متصف بشود؛^{۲۰} بنابراین فارابی و پیروان مکتب فکری او نه تنها سیاست و علم مدنی را مبتنی بر حکمت نظری دانسته‌اند، بلکه در تدوین آن بر ضرورت آگاهی حاکمان و سیاستمداران بر مباحث نظری در حوزه‌های معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی، انسان‌شناسی و غایت‌شناسی بیش از حکمت عملی تأکید دارند. معلم ثالث در مقدمه تهنذیب الاخلاق چنین می‌گوید:

چون برای هر علم و صنعتی اصول و پیش فرض‌هایی است که بی آن فراگرفته و فهمیده نمی‌شود و این مبادی از فن دیگر گرفته شده، در خود آن علم، بیان را مجال نیست.

در عین حال مسکویه می‌گوید ما در این جا از سر ناچاری پیش فرض‌های این علم را به اختصار بیان می‌کنیم. مع الوصف او به خوبی مرزهای حکمت نظری را از حکمت عملی متمایز می‌کند و در حوزه حکمت عملی، سیاست شرعی را تدبیر فرد یا

جامعه در جهت مصالح دنیوی و اخروی تعریف می‌کند: «هی‌الَّتِیْ بِهَا مِصَالِحُ الْعِبَادِ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ».^{۲۱}

ایشان در کتاب *الهوامل و الشوامل* در تعریف سیاست ملکی می‌گوید:
صناعتی است که مدنیت را قوام می‌بخشد و مردم را بر مقتضای مصالح‌شان رهنمون می‌شود.^{۲۲}

وی در پی فیلسوفان پیشین، مقوله «فضیلت» را در عرصه سیاست (سیاست ملکی) وارد کرده و براساس آن، سیاست را به دو بخش «فاضله» و «غیرفاضله» تقسیم نموده است. بالطبع کاوش در عناصر مفهومی و کارویژه‌های این سیاست‌ها راهی است که می‌تواند نگرش وی را در تعریف سیاست روشن‌تر کند. او با تکیه بر کارویژه‌های رهبری و سیاست فاضله در تعریف آن چنین می‌گوید:

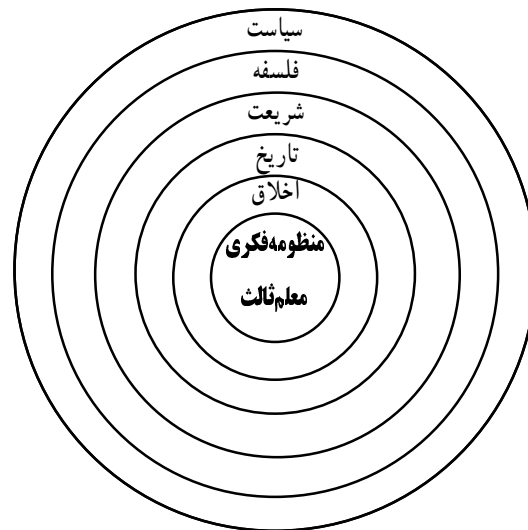
پادشاه صاحب مزایا و فضل، راه‌ها را ایمن کرده، عدالت خود را بر بزرگ و کوچک و شهری و صحرائی منبسط نموده، تعمیر بلاد و حفظ حومه ملک از هر شر و ضرر و هجوم دشمن و بیداد بیدادگران به احسن طُرُق کرده، مصالح رعیتی و معایش عموم مردم را بجا و به‌طور سزاوار دایر نموده، چنین پادشاهی بر هر یکی از افراد رعیت احسانی دارد مخصوص.^{۲۳}

کارویژه‌هایی که در سیاست مورد توجه قرار گرفته، عبارتند از:

۱. ایجاد امنیت اجتماعی؛
۲. گسترش عدالت؛
۳. توسعه عمران و آبادی کشور؛
۴. حمایت از حقوق فردی و اجتماعی؛
۵. دفاع از قلمرو مدینه در مقابل هجوم دشمن؛
۶. جلوگیری از ظلم و ستم بیدادگران؛
۷. حفظ مصالح عمومی جامعه؛
۸. تأمین اسباب معیشت افراد جامعه.

براساس عناصر مذکور، جامع‌ترین تعریف سیاست همان تعبیر «تدبیر در جهت تأمین مصالح عباد در دنیا و آخرت است».^{۲۴}

برای ترسیم اهمیت و جایگاه سیاست نزد معلم ثالث - بعد از اشاره اجمالی به تعریف آن - باید به این نکته توجه کرد که منظومه فکری او در قالب شکلی مدور قابل ارائه است^{۲۵} که در رأس هر ضلع آن یکی از عناصر مهم فکری شریعت، فلسفه، سیاست، اخلاق و تاریخ قرار دارد.



فهم منظومه فکری معلم ثالث و ساختار آن جدای از فهم هرکدام از عناصر ترکیبی و کارویژه‌های آن نیست و از طرفی شناخت اهمیت و جایگاه هرکدام از آنها منوط به آن است که اولاً، جایگاه آن را در مجموعه کلی تفکر مسکویه بشناسیم و ثانیاً، رابطه آن را با سایر اجزا و عناصر بسنجیم؛ از این رو لازم است رابطه سیاست را با شریعت، فلسفه، اخلاق و تاریخ مطرح کنیم.

سیاست و شریعت

رابطه دین و سیاست از قضایایی است که از دورهیافت مورد سؤال واقع شده: هم دین‌پژوهان برای شناخت رابطه دین با سیاست کوشیده‌اند و هم سیاست‌شناسان به نوع پیوند سیاست با دین علاقه نشان داده‌اند. این که قلمرو دین و سیاست تا کجاست؟ آیا آن دو بر یکدیگر منطبق بوده و همدیگر را می‌پوشانند یا بین آنها تباین و تعارض وجود دارد؟ اشتراکات و تمایزات آن دو در چیست؟ در تحقیقی که نگارنده پیش از این درخصوص این موضوع به عمل آورده، پنج دیدگاه کلی را استقرا کرده است:^{۲۶}

۱. رابطه عینیت سیاست و شریعت؛
۲. رابطه تباین سیاست با شریعت؛
۳. رابطه دین محورانه (غایی - ابزاری)؛
۴. رابطه سیاست محورانه (هدف - وسیله)؛

۵. رابطه انسان محورانه (ابزار بودن دین و سیاست).
معلم ثالث با دیدگاه تباین، سیاست محورانه و اومانستی ابزارگرایانه مخالف است و در مقابل، دو دیدگاه عینیت و دین محورانه را می پذیرد. وی در کتاب *تهذیب الاخلاق* می گوید:

الدين هو وضع إلهي يسوق الناس باختيارهم إلى السعادة القصوى والملك هو حارس هذا الوضع الإلهي حافظ على الناس ما أخذوا به؛^{۲۷} دین عبارت از قانون الهی است که مردمان را از طریق انتخاب و اختیارشان به سوی سعادت قصوا سوق می دهد و پادشاه، نگهبان این قانون الهی و کسانی است که به آن تمسک می جویند.

وی در ادامه، به جمله معروف اردشیر بابکان، حکیم فارس، تمسک می کند که گفته است: دین و سیاست دو برادر توأم هستند که هیچ کدام بدون دیگری به انجام نمی رسد:

فالدين أس والملك حارس وكل ما لا أس له فمهدوم وكل ما لا حارس له فضائع؛^{۲۸} دین اساس است و پادشاه، نگهبان آن و هر آنچه را اساس نباشد از بین می رود و هر آنچه را نگهبان نباشد ضایع می گردد.

از مجموعه آثار مسکویه چنین برمی آید که وی حوزه سیاست را حوزه عقلانیت بشری می داند؛ بنابراین نه تنها روح شریعت نمی تواند با سیاست مخالف باشد، بلکه از نظر او دینداران واقعی کسانی هستند که با شریعت همدم و همراه باشند: «أن یأنس بالشریعه ویستسلم لها»،^{۲۹} و به حکمت و عقلانیت که مطابق با شریعت است تن در دهند، زیرا «قوام سیاست و پادشاهی با شریعت است، به طوری که زوال شریعت زوال سیاست و زمامداری را در پی دارد».^{۳۰}

آنچه در اندیشه مسکویه مهم می نماید، همسویی و هماهنگی کارویژه های دین و سیاست است. از نظر او، هر دو (دین و سیاست) به دنبال تدبیر و سامان دادن به رفتارهای فردی و اجتماعی انسان ها و ایجاد و ترویج ملکات ارادی و افعال فاضله و بستر سازی برای نیل به سعادتند.^{۳۱} ایشان شریعت را با سیاست الهی برابر می داند:

الشریعة هی سیاسة الله و سنته العادله التی بها مصالح العباد فی الدنیا والآخرة؛^{۳۲} شریعت عبارت از سیاست الهی و سنت عادلانه پروردگار است که

مصالح بندگان در دنیا و آخرت به آن بستگی دارد.

ایشان در ذیل عبارتی از فیلسوفان مسلمان پیش از خود که گفته‌اند: عبادت الهی بر سه نوع است: ۱. عبادات بدنی، مثل نماز، روزه و سعی در مواقع شریف؛ ۲. عبادات نفسی، مثل اعتقادات صحیح، علم به توحید و تفکر در افاضات الهی؛ ۳. عبادات سیاسی - اجتماعی، مثل انواع تعاملات اجتماعی، چنین می‌گوید: «الثالث فی ما یجب له عند مشارکات الناس فی المدن».^{۳۳} سومین عبادت الهی در مواردی است که انسان واجب است در مشارکت با دیگران انجام دهد؛ نظیر معاملات، مزارعات، ادای امانات، نصیحت، کمک به دیگران، جهاد با دشمنان، دفاع از حریم و حمایت از قلمرو جامعه و غیره. او در ادامه با تأیید دیدگاه فیلسوفان مسلمان، انواع عبادت را متناسب با مقامات معنوی انسان‌ها به چهار دسته تقسیم می‌کند:

۱. مقام موقنین که رتبه حکیمان است؛

۲. مقام محسنین که رتبه عالمان عامل است؛

۳. مقام ابرار که رتبه مصلحان است؛

۴. مقام فائزین که رتبه مخلصان است.

سپس ایشان در شرح مقام مصلحان می‌گوید: «اینها [مصلحان] خلفا و جانشینان خداوند در اصلاح بندگان و شهرها هستند».^{۳۴}

تجلی دریافت مدنی معلم ثالث از شریعت را در شعایر مذهبی می‌توان فهمید، چنان‌که می‌گوید:

این‌که صاحب شریعت مقدس روزانه پنج نوبت جمع شدن در مساجد را بر ما لازم فرموده و جماعت را بر فرادا ترجیح داده، برای این باشد که انس طبیعی بالقوه را به عالم فعلیت درآورد و از آن پس، از راه باورهای درست و مصلحت‌های مشترک که مایه جمع آمدن آنهاست نیرومند گردد، این جمع آمدن بر اهالی هر محله و کوی دشوار نیست. دلیل این‌که غرض صاحب شریعت همان است که گفتیم، این است که بر اهالی مدینه واجب شده است که هر هفته یک روز همگی در مسجد بزرگی که وسعت اهل شهر را شایان باشد جمع شوند، همین‌طور اهل محلات و کوچه‌ها گرد هم آیند، چنان‌که هر روز گرد هم در مساجد محلات می‌آمدند. همچنین واجب کرده که سالی دو مرتبه اهل شهر و

ساکنان روستاها و دهکده‌های اطراف در نمازگاه وسیع در صحرا که کفایت آنها کند مجتمع گردند، انس عمومی را تجدید کنند و قانون محبت ناظمه که لازمه اراده آنهاست همگی را مشمول خود نماید. افزون بر این، صاحب شریعت واجب کرده است که همگان یک بار در عمر خود در مکان مقدسی در مکه برای همین مقصود مجتمع شوند - زمان مشخصی برای این امر معین نشده است - تا هرکس بتواند خود، انتخاب کند و اهالی شهرهای دور همچون ساکنان شهرهای نزدیک بتوانند مانند آنان که هر سال، هر هفته و هر روزگرد می‌آیند، به مقام انس و محبت و مشمول خیر و سعادت نایل آیند، بدین‌سان آنان با این انس طبیعی برای خیرات مشترک خود گرد می‌آیند و علاقه به شریعت در میان آنان تجدید می‌شود.^{۳۵}

معلم ثالث همچنان که به دیانت از منظر «انس طبیعی» و «جامعه‌پذیری طبیعی» می‌نگرد، سیاست را نیز از نگاه شریعت می‌نگرد و آن را از زمره عبادات الهی محسوب می‌کند. ایشان از دین و شریعت به «سنت الهی» تعبیر می‌کند و حفاظت و حراست آن را وظیفه «امام» مسلمین می‌داند، زیرا امام مظهر دین و سیاست، و صناعتش «صناعت پادشاهی» است و تا زمانی که او در مسند ریاست باشد پیوند شریعت با سیاست پا برجاست و در صورت فقدان او، اگر از سنت الهی حراست نشود، فسادگریبانگیر سیاست می‌شود و در نتیجه، قدرت و ریاست متحول شده و در جامعه، انقلاب رخ می‌دهد و حکومت پادشاه که حافظ دین و سیاست بود، به حکومت غلبه و خودکامگی تبدیل می‌شود:

عَرَضَ لَهَا الْفَسَادُ وَانْتَقَلَتِ الرَّئِاسَاتُ وَانْعَكَسَتِ الْأُمُورُ فَيَعْرُضُ لِرِئَاسَةِ الْمَلِكِ أَنْ
تَنْتَقِلَ إِلَى رِئَاسَةِ التَّغْلِبِ.^{۳۶}

محبت از جامعه رخت برمی‌بندد و جای خود را به شرارت می‌دهد. هرکس به دنبال منافع خویش بوده و دوستی‌ها و خیرات زایل می‌گردد و در نتیجه، جامعه به هرج و مرج کشیده می‌شود و برخلاف آنچه خداوند برای انسان‌ها ایجاد کرده و با شریعت آن را ترسیم کرده و با حکمتش آن‌را لازم شمرده پدید می‌آید: «يُؤُولُ الْأَمْرُ إِلَى الْهَرَجِ الَّذِي هُوَ ضِدُّ النِّظَامِ»؛^{۳۷} بنابراین معلم ثالث از تلفیق دین و سیاست به نوعی از سیاست می‌رسد که آن را به «سیاست الهی» تعبیر می‌کند و موضوع آن، اصلاح دنیا و آخرت انسان‌هاست. این نوع از سیاست بر قوانین شریعت مبتنی

است و همان است که همه انبیا بعد از امر به توحید و یکتاپرستی به تبلیغ و اجرای آن مأمور بوده‌اند.

سیاست و اخلاق

طبق گفته مترجمان و شرح حال نویسان، ابوعلی احمد مسکویه را بدین دلیل «معلم ثالث» لقب داده‌اند که در تاریخ فلسفه اسلامی اولین کسی است که به حکمت عملی و اخلاق پرداخته است و او را به همین سبب «ارسطوی عرب» نیز خوانده‌اند.^{۳۸} مهم‌ترین اثر او در این باره *تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق* است که با سبکی بدیع و قلمی روان، اصول و مبانی عقلی و فلسفه اخلاق را بیان کرده است. مسکویه خود در *الحکمة الخالده* که منظومه‌ای از حکمت و کلمات قصار حکمای پیشین ایرانی، رومی، هندی و مسلمان است، به منقولات بسنده کرده و پردازش مبانی و اصول را به *تهذیب الاخلاق* وامی‌گذارد:

سخنانی را که تا حال ذکر کردیم مجملی چند است از سخنان بزرگان که حکایت کردیم و نقل نمودیم، پیش از آن‌که تفصیل دهیم این سخنان را به ذکر جزئیاتشان، و اگر نه این بودی که ما از برای تو محکم ساخته و نیکو پرداخته‌ایم تمام اصول این سخنان را در کتاب دیگر ما که موسوم به *تهذیب الاخلاق* است، هر آینه واجب می‌ساختیم بر خود آوردن آن سخنان را برای تو.^{۳۹}

در فصل دوم کتاب مذکور تحت عنوان «*الاخلاق والطبائع*»، در تعریف اخلاق آمده است:

خلق و خوی، حالتی از نفس است که نفس را به انجام افعال فرا می‌خواند بدون آن‌که بر اندیشه و فکر متکی باشد و این حالت به دو گونه است: اول آن است که طبیعی باشد از اصل مزاج، مانند کسی که اندک چیزی او را به غضب و هیجان آورد؛ دوم، خویی است که به عادت و واداشتن و یاد گرفتن باشد، [و] گاهی هم از روی فکر و اندیشه حاصل می‌شود و چون اندیشه زیاد پیشه خود سازد کم ملکه و خلق او گردد.^{۴۰}

ایشان سپس به اختلافات فیلسوفان در مورد اخلاق اشاره کرده و پنج دیدگاه را مطرح می‌کند:

۱. دیدگاهی که معتقد است اخلاق به جان بی ادراک و نفس غیرنطقه اختصاص

دارد؛

۲. دیدگاهی که برخلاف نظر اول معتقد است روان آدمی را در خلق بهره‌ای هست؛

۳. این دیدگاه بر آن است کسی که خُلقش طبیعی باشد هرگز از آن خارج نمی‌شود؛

۴. دیدگاهی که هیچ خوبی را از آدمی طبیعی نمی‌داند؛

۵. دیدگاهی که در آن معلم ثالث، اخلاق را برای انسان غیرطبیعی نمی‌داند، زیرا طبیعت انسان به گونه‌ای است که اخلاق را می‌پذیرد. در عین حال، اخلاقیات را از راه تأدیب و موعظه به صورت سریع یا کند فرامی‌گیرد.

وی سپس در استدلال بر رد نظریه نخست می‌گوید: پذیرش این نظریه در حقیقت، به بطلان قوه تمیز و عقل و فساد سیاست عامه منجر می‌شود، زیرا داعیه آن، این است که باید مردم را به حال خویش رها کرد و جوانان و کودکان را ادب و اخلاق نیاموزاند، چون که بد، بد است و نیکو، نیکو. این دیدگاه از نظر مسکویه باطل و مردود است. او در بحث از دو دیدگاه «طبیعی» و «تأدیبی» به صراحت، دیدگاه طبیعی را رد نمی‌کند؛ اما چون التزام به آن را سبب تعطیلی عقل، تفکر، سیاست، تعلیم و تأدیب می‌داند می‌گوید: ما دیدگاه تأدیبی بودن اخلاق را اختیار کردیم، زیرا با عقل و سیاست همخوانی دارد.

طرح دیدگاه طبیعی یا تأدیبی بودن اخلاق، معلم ثالث را وارد مقوله انسان‌شناسی می‌کند؛ بدین معنا که آیا انسان‌ها بالطبع سرشت اخلاقی دارند، یا طبیعت‌شان شرورانه است؟ ایشان می‌گویند: رواقیون پنداشته‌اند که انسان‌ها بر سرشت خوبی خلق شده‌اند و جامعه و گرایش‌های بیرونی، آنها را فاسد می‌کند. گروهی دیگر از حکمای پیش از رواقیون بر این باورند که انسان‌ها بر سرشت پست آفریده شده و بالطبع شرورند و با تعلیم و تربیت قابل اصلاح می‌باشند، لکن برخی از آنها در نهایت بدکاری می‌باشند که هرگز راه خوب را نخواهند، چنان‌که حکیم جالینوس گویند: آدمیان برخی بالطبع خیر هستند و برخی دیگر طبعشان شرور است و برخی نیز بینابین هستند؛ بنابراین مسکویه با نقد دو نظریه نخست چنین می‌گوید: پدیدار و واضح است که آدمیان بعضی بالطبع نیکوکارند و اینها بسیار کم باشند و بعضی بالطبع بدکردار و این گروه انبوهی است که نمی‌شود از بدکرداری دست

کشند. فرقه دیگری هم هست که گاهی راه ناهنجار پیش گیرند و گاهی بر راه راست روند که این فرقه می توانند از راه ناصواب خود را به راه خوب اندازند.^{۴۱}

ارسطو در کتاب اخلاق و مقولات خود تصریح می دارد:

آدم شرور بدکردار به تأدب گاهی شود که نیکوکار گردد. دیده می شود که گفتارهای خوش و ادب آموختن و حکمرانی های عمومی فاصله از سیاسات و نوامیس نیکوی بلند، کارسازی ها کرده و گرنه باید شهریاری ها و فرماندهی های بلند مرتبه و گفتارهای بزرگانه بی تأثیر ماند. برخی از آدمیان مستعد و قابلند که به سرعت تمام فضایل را دارایی کنند و برخی در زمان طولانی به زحمت زیاد به این مرتبه رسند.^{۴۲}

مسکویه دیدگاه ارسطو را ترجیح می دهد و آن را موافق با نظر خویش می داند. بعد از بیان تعریف و ماهیت اخلاق، پرداختن به نوع پیوند آن با سیاست و مدنیت ضروری است. معلم ثالث مهم ترین اثر اخلاقی خود را بر اساس فلسفه سیاسی خویش بنیاد نهاده و تمام کمال مطلوب های اخلاقی و غایات فاصله و سعادات و خیرات را جز در اجتماع مدنی و از مجرای آن ممکن نمی داند؛ از این رو علی رغم دعوت به تهذیب و اخلاق و ترک دنیا می گوید:

ما با این توصیه خواهان کنار گذاشتن دنیا و روی گردانی کلی از عمران و آبادی آن نیستیم. توصیه به ترک مطلق دنیا، دیدگاه کسی است که از وضع جهان بی خبر است و نمی داند که انسان مدنی بالطبع است.^{۴۳}

از نظر مسکویه، کسی که شهروند مدینه ای نیست حتماً از تحصیل فضایل و سعادت ناتوان است:

چون خیرات انسانی و ملکات نفس انسان بسیارند و او نمی تواند به تنهایی به همه آنها عمل کند، پس لازم است تا شمار بسیاری از مردمان به عمل به این خیرات و ملکات قیام کنند، به همین دلیل بایستی جمع کثیری از مردمان وجود داشته و در زمان واحدی برای به دست آوردن سعادت های مشترک گرد هم آمده و بتوانند به همدیگر در رسیدن به کمال یاری نمایند؛ بدین سان خیرات مشترک و سعادت ها میان آنان رایج خواهد بود و خیرات و سعادت ها چنان توزیع خواهد شد که هرکس سهمی از آن داشته باشد، در این صورت هر فردی به یاری دیگران به کمال انسانی و سعادت ها ... دست خواهد یافت، به همین دلیل است

که بایستی انسان‌ها یکدیگر را دوست داشته باشند، زیرا هر یک کمال خود را در دیگری خواهد یافت و اگر چنین نباشد سعادت او کامل نخواهد بود؛ پس هر فردی به منزله عضوی از اعضای بدن است و قوام انسان با تمامی اعضای بدن ممکن است.^{۴۴}

در نظر معلم ثالث، اخلاق مبتنی بر مدنیت و ناظر به اصلاح حیات اجتماعی انسان‌های «مدنی بالطبع» است، زیرا او تحقق همه فضایل را در سایه مدینه و تعامل اجتماعی می‌بیند و انسان‌های راحت‌طلب و منزوی را عاری از فضیلت می‌داند، چنان‌که تصریح می‌کند:

تن‌آسایی و راحت‌طلبی از بزرگ‌ترین رذیلت‌هاست، زیرا انسان را از انسانیت تهی می‌کند. نکوهش ما را از اهل زهد نیز که از مردم کناره‌گیری و در بالای کوه‌ها و صحراها زندگی می‌کنند به همین دلیل است، زیرا آنان توحش را انتخاب کرده‌اند که ضد تمدن است، به همین جهت آنان از فضیلت‌هایی که برشمردیم عاری هستند. وقتی کسی جدای از مردم زندگی بکند و عاری از فضیلت‌های اخلاقی باشد چگونه می‌تواند میانه‌رو، عادل، گشاده‌دست و شجاع باشد. نیرو و ملکاتش تماماً بیهوده و باطل گردیده، نتواند روی بر نیکویی‌ها و درستی‌ها آورد و چون نیروی او بی‌بنیاد شده کردارهای مخصوص به ملکات قوا از او صادر نگردد، بلکه مانند جمادات و مردگان بی‌جان ماند.^{۴۵}

تأکید معلم ثالث بر پیوند اخلاق و سیاست تا جایی است که او در مباحث سیاسی هیچ‌گاه دولت و قدرت را فی‌نفسه مورد تأمل قرار نمی‌دهد، بلکه آنچه ذهن و فکر او را مشغول کرده فضیلت و ارزش‌های اخلاقی است؛ از این‌رو به محض ورود به عرصه حکومت و دولت، مباحث هنجاری را نیز به میان می‌آورد و از اصطلاحاتی، چون «مدینه فاضله»، «مدینه عادل» و «مدینه ظالمه» استفاده می‌کند و این، نشان دهنده آن است که مدینه و حکومت موردنظر وی تشکیلاتی دارد که در رأس آن انسان متصف به فضیلت و عدالت حاکم است. مدینه مسکویه ریشه در طبیعت اجتماعی بشر دارد و به نوعی وجودی واقعی و مستقل است؛ اما او هم در اهداف شکل‌گیری و هم در تداوم و بقای مدینه به نقش اساسی فضایل و ارزش‌های انسانی تأکید می‌کند.

سیاست و تاریخ

فیلسوفان سیاسی در تحلیل و ریشه‌یابی سیاست، حکومت و سایر پدیده‌های اجتماعی به دو گروه تقسیم می‌شوند: گروهی از آنها همانند افلاطون پیرو مذهب اصالت عقل هستند و در شناسایی پدیده‌های سیاسی به بیان طبیعت، ماهیت و ساخت آنها بسنده می‌کنند. در مقابل، گروه دیگر معتقدند جهان و به تبع آن پدیده‌های سیاسی در حال تکامل و شدن هستند، هر پدیده‌ای منشأ تکوینی دارد و اگر زمان را به دو بخش اتفاق افتاده و نیفتاده تقسیم کنیم، بی‌تردید آنچه اتفاق افتاده است عوامل مؤثری برای تکوین آنچه باید اتفاق بیفتد هستند، زیرا به تعبیر معلم ثالث، که خود از گروه دوم است، بسیاری از پدیده‌های اجتماعی در شرایط مشابه تکرار می‌شوند:

من چون سرگذشت امت‌ها و سیره پادشاهان را مطالعه کردم و گزارش شهرها را خواندم و کتاب‌های تاریخی را مرور کردم، چیزهایی یافتم که می‌توان از آنها (در آنچه مانندش همیشه پیش می‌آید و همتایش پیوسته روی می‌دهد، پند گرفت) و نیز دیدم اگر از این‌گونه رویدادها در گذشته نمونه‌ای بیابم که گذشتگان آن را آزموده باشند و آزمودنشان راهنمای آیندگان شده باشد، از آنچه مایه گرفتاری کسانی می‌بود دوری جسته، بدانچه مایه نیک‌بختی کسانی دیگر چنگ زده‌اند، چه کارهای جهان همانند و درخور یکدیگرند. رویدادهایی از این دست که آدمی به یاد می‌سپرد، گویی همگی آزموده خود اوست، گویی خود بدانها دچار آمده و در برخورد با آنها فرزانه و استوار شده است، گویی خود در هنگامه آنها زیسته و خود با آنها روبه‌رو بوده است و سپس دشواری‌های خویش را چون مردی کاردان پذیره شود و پیش از روی دادن باز شناسد و همواره در برابر چشمان و در دیدگاه خویش بدارد و با آنها هم با همسان و همانندشان رو به رو گردد.^{۴۶}

از نظر مسکویه، تاریخ که همان سیاست گذشته است، گنجینه‌ای از تجربیات، کوشش‌ها، موفقیت‌ها و ناکامی‌های عملی انسان‌هاست که در تکوین و سامان‌یابی سیاست امروز که خود تاریخ فردا خواهد بود مؤثر می‌باشد. اختلاف مبنایی مسکویه با افلاطون در این است که افلاطون اندیشه تاریخی خود را بر تصورات ذهنی و مثالی بنا نهاده، در حالی که اندیشه مسکویه ناظر به واقعیت‌های عینی و خارجی است؛ از این‌رو علاوه بر آن‌که بخش مهم تاریخ وی (از سال ۳۴۰ هجری به

بعد) نتیجه مشاهده‌های محسوس خود می‌باشد، عقل و موافقت عقلانی را ضابطه سنجش حوادث قرار داده است؛ لذا در مقدمه تجارب الامم بر چهار نکته اساسی تأکید می‌کند که عبارتند از:

۱. غرض از نگارش تاریخ: هدف این است که تجربه گذشته را در اختیار سیاستمداران و مدیران امور عامه قرار داده تا آن را چراغ راهنمای خویش کرده و از شکست‌ها و ناکامی‌های اقوام گذشته عبرت گرفته و رمز موفقیت‌های آنها را کشف نمایند؛

۲. موضوع مطالعه تاریخ: سرگذشت امت‌ها، سیره پادشاهان و گزارش شهرهاست؛

۳. علت پرداختن به تاریخ: چون تاریخ تکرار می‌شود، ضرورت دارد که از تجربه دیگران در رویدادهای همانند و مشابه استفاده کرد؛

۴. پرهیز از تاریخ غیر مفید: غرض مسکویه از تاریخ تنها اطلاع‌رسانی نیست، بلکه با معیار عقلانی و بهره‌مندی به نقل تجربه‌های قابل استفاده پرداخته است؛ از این رو ایشان می‌گویند که من چهار نوع گزارش تاریخی را در تجارب الامم نیآورده‌ام: الف) اخبار مربوط به اعجاز الهی پیامبران که مافوق تجربه بشری است و در مواجهه با رویدادها نمی‌توان از آن استفاده کرد؛

ب) افسانه‌های موهوم و آمیخته با خرافات؛

ج) اخباری که صحت آنها را عقلاً نمی‌توان تأیید کرد؛

د) اخباری که در وقایع خاصی رخ داده و قابل تکرار نمی‌باشد.

از آنچه بیان شد، می‌توان به این نتیجه رسید که در نظر معلم ثالث، تاریخ و سیاست با هم پیوند وثیق و ناگسستنی دارند، زیرا اولاً، وی هر کجا از رویدادهای سیاسی و سرگذشت امیران و سلاطین و سیاست‌های آنها سخن می‌گوید، اندیشه‌اش در درون خود به صورت صریح و یا ضمنی به نمونه کاملی از حکومت، اجتماع و سیاست اشاره دارد و به تعبیر محمد ارکون، مسکویه در تاریخ خویش به الگوی مدینه فاضله‌ای که فارابی ترسیم کرده بود فکر می‌کرد.^{۴۷} و به همین دلیل در حاشیه نقل بسیاری از رخداد‌های سیاسی دوران خویش، به ارزیابی ارزشی آنها می‌پردازد و ضمن حفظ امانت در نقل حوادث، داوری خود را نیز ثبت کرده است.

ثانیاً، مطالعه تاریخی در حقیقت، مطالعه سیاست در عصر گذشته است و تاریخ، همانند نخی که غیر منقطع ادامه دارد به شکل متصل و مستمر است؛ بنابراین سیاست امروز ادامه تاریخ دیروز است، در نتیجه، اصول سیاست امروز نتیجه تجربه‌ها و داده‌های زمان گذشته است. به اعتقاد مسکویه، نسل‌های بعدی همواره میراث خوار نسل‌های قبلی‌اند و در مرحله بالاتر، فرهنگ‌ها و تمدن‌های بشری متأثر از فرهنگ‌ها و تمدن‌های گذشته می‌باشند. در حقیقت، این نوع نگرش تاریخی که در گذشته رواج داشت، هیچ‌گاه تاریخ را به صورت قطعۀ جداگانه‌ای مطالعه نمی‌کرد.

مهم‌ترین اثر تاریخی مسکویه، تجارب الامم است که از نظریات رخدادهای سیاسی به دو بخش تقسیم می‌شود: بخش نخست از آغاز تا حوادث سال ۲۹۵ هجری همانند تاریخ طبری است و همان‌طوری که خود در حاشیه درگذشت قاضی ابوبکر احمد بن کامل از دوستان ابوجعفر طبری، در سال ۳۵۰ هجری، تصریح کرده، تاریخ طبری یکی از منابع نگارش او بوده است، و بخش دوم، حوادث بعد از ورود مسکویه به دربار ابومحمد مهلبی، ابوالفضل بن العمید، ابوالفتح بن العمید و در نهایت، عضدالدوله را بیان می‌کند.

یکی از منابع تاریخی وی مشاهده‌های دقیق و مستقل وی بود. حضور او در بغداد (مرکز خلافت) محوریت تاریخ را بدان‌جا داد، چنان‌که ایشان در آغاز حوادث سال ۳۴۰ هجری می‌گوید:

بیشتر گزارش‌هایی که از این سال می‌آورم از مشاهده‌ها و دیده‌های خود من یا گزارشی است همسنگ دیده‌های من که از دیگران شنیده‌ام، زیرا همچون استاد رئیس ابوالفضل محمد بن الحسین بن العمید - که خدا از او خشنود باد - در این یا آن واقعه تدبیرهای خویش را و پیش‌آمدهایی را که برای وی رخ داده، به من خبر داده است. گزارش چنین کسی در این که بدان اعتماد کنم و به راستی آن اطمینان یابم از دیده‌های خود من کمتر نتواند بود. نیز مانند ابومحمد مهلبی - که رحمت خدا بر او باد - بیشتر حوادث روزگارش را برای من بازگفته است و این به علت طول صحبت و کثرت مجالست با وی بوده است. بسیاری از بزرگان عصر این دو تن، خبرهایی به من داده‌اند که از آنها پند توان گرفت.^{۴۸}

فلسفه تاریخ و صبغۀ سیاسی تجارب الامم ویژگی بارزی است که تاریخ او را از

- سایر کتاب‌های تاریخی متمایز می‌کند. او خود، تجربیات سیاسی نقل شده در کتابش را به شرح ذیل ارائه می‌دهد:
۱. گزارش از آغاز دولت‌ها و پیدایش پادشاهی‌ها؛
 ۲. گزارش از آفات و رخنه‌هایی که در آنها راه یافته و زمینه بحران و انحطاط آنها را فراهم کرده است؛
 ۳. گزارش از سیاست اصلاح‌طلبانی که آن رخنه‌ها را چاره کردند تا به وضعیت مطلوب برگردد؛
 ۴. بیان شرح حال و غفلت و سستی کسانی که در کنار بحران‌ها ماندند و رهایش کردند تا کارشان به آشفتگی و زوال بینجامد؛
 ۵. گزارش از سیاست‌هایی، همچون تلاش در آبادانی و توسعه کشور؛
 ۶. گزارش از چگونگی ایجاد سیاست وفاق ملی و یک‌سخن کردن مردمان؛
 ۷. گزارش از سامان دادن سپاهیان و تاکتیک‌ها و تدبیرهای جنگی موفق و شکست خورده؛
 ۸. گزارش از رفتارهای سیاسی که آغازی پسندیده و فرجامی ناستوده داشت و بالعکس؛
 ۹. گزارش از شیوه‌های نزدیکی و یا دوری به شهریاران و کسانی که در این راه عمل کرده‌اند؛
 ۱۰. گزارش از سیاست‌هایی که آغاز و انجام آن یکسان بود؛
 ۱۱. گزارش شیوه‌های وزیران، سرداران و کسانی که یارام کردن مردمی، یا چاره کردن کاری و یا نگاهداری استانی بدیشان سپرده شده و نیک از پس آن برآمدند و راهکار بدانستند و یا با سوء تدبیر به بیراهه رفتند.^{۴۹}
- مطالعه موارد یاد شده، جایگاه تاریخ و پیوند آن را با سیاست در منظومه فکری معلم ثالث به خوبی نشان می‌دهد.

سیاست و فلسفه

معلم ثالث حکمت و فلسفه را به دو بخش نظری و عملی تقسیم می‌کند: بخش نظری (علم به موجودات هستی از آن جهت که موجودند) درباره کمال علمی و «قوه عالمه» انسان است که او را به علوم و معارف رهنمون می‌کند و تا آن جا که

فکرش راست آید و اندیشه‌اش درست باشد باطل نگوید، غلط در حکم و اعتقاد نجوید، در حقیقت مطلب شک روا ندارد و در امور موجود به ترتیب پیش آید تا به علم الهی که آخرین مرتبه علوم است برسد و خاطر جمع و مطمئن شود و حیرت او برداشته شده، آخرین مطلوب حقیقی بر او تجلی کرده و به مقام اتحاد و یک‌رنگی نایل گردد.^{۵۰}

ایشان در شرح فلسفه عملی که مربوط به «قوه عامله» است، می‌گوید:

کمال دوم که به قوه عملی است، آن است که ... مبدأ آن ترتیب قوا و افعال خاصه است به قسمی که بر یکدیگر غلبه بجویند و هر قوه متضاده در ماده او با هم ساخته باشند و کارها برحسب قوه ممیزه او با نظم و ترتیب به طوری که سزاوار است به ظهور آید و منتهی به تدبیر مدنی شود که همان افعال و قوا را میانه مردم جاری و ساری کرده، عموم مردمان را به سعادت مشترک مانند خود نایل کند.^{۵۱}

مسکویه همانند ابونصر فارابی فلسفه نظری را در انحصار فیلسوفان قرار می‌دهد و دست سیاست‌مداران را از آن کوتاه می‌داند،^{۵۲} اما محصول کار آنها که ارائه «آرای صحیح» و «اعتقادات فاضله» است در حوزه اقتدار سیاست‌مداران قرار می‌گیرد. وظیفه رهبران جامعه است که عقاید درست را در میان مردم ترویج و بدانها تعلیم کنند؛ اما در فلسفه عملی که از ترتیب قوای نفسانی انسان آغاز می‌شود و به سیاست و تدبیر مدنی می‌رسد، این‌جا نقطه مشترک بین فلسفه و سیاست است و هیچ‌کدام از دیگری بی‌نیاز نیست.

مسکویه نظرهای معلم ثانی در *تحصیل السعاده* را پذیرفته است که فیلسوف در فلسفه نظری «فیلسوف ناقص» است و وقتی به فلسفه عملی وارد شود و فضایل فکری، خُلقی و عملی را تحصیل کند، به کمال می‌رسد. او در *الفوز الاصغر* بعد از بیان حکمت نظری می‌گوید:

... ثم عمل بعد ذلك كتب في الحكمة العملية... ثم في تدبير المنزل ثم في تدبير الملك و هي صناعة الملك و قالوا من كمل سياسة نفسه و تهذيب أخلاقه، صلح لتدبير منزل و من صلح لتدبير منزل صلح لتدبير مدينة و من صلح لتدبير مدينة صلح لتدبير مملكة فإذا استكمل الإنسان هذين الجزئين من الحكمة فقد استحق أن يسمى حكيماً و فيلسوفاً و قد سعد السعادة التامة؛^{۵۳}

بعد از تأمل در حکمت نظری و بهره‌گیری از آن باید وارد حکمت عملی شد.

ابتدا باید در عرصه اخلاق و سپس تدبیر منزل و پس از آن تدبیر زمامداری، که عبارت از صناعت زمامداری است، وارد شد که گفته اند کسی که سیاست نفس و تهذیب اخلاق را به کمال برساند شایستگی تدبیر منزل دارد و آنکه صلاحیت تدبیر منزل دارد صلاحیت تدبیر مدینه را پیدا می‌کند و آنکه شایستگی صلاحیت مدینه را دارد برای تدبیر مملکت شایستگی پیدا می‌کند، و هرگاه آدمی در این دو جزء از حکمت کامل شد شایسته عنوان حکیم و فیلسوف شده و به سعادت تام نایل می‌آید.

از عبارت فوق چنین برمی‌آید که فیلسوف، حکیم و سیاست‌مدار در مملکت، و امامت و خلیفه‌الله که در تهذیب الاخلاق آمده، همه در جایگاه واحدی واقع می‌شوند و بیانگر پیوند حوزه سیاست و حکمت هستند. این پیوند در موضوع‌های انسان‌شناسی و غایت‌شناسی بیش از سایر مسائل فلسفی مورد توجه معلم ثالث بوده است:

فلسفه و کمال نظری به منزله صورت، و فلسفه و کمال عملی - که به اعتقاد مسکویه نهایت آن سیاست و تدبیر مدنی است - به منزله ماده است، چه هیچ کدام بی دیگری تمام نمی‌شود، زیرا که علم مبدأ و عمل تمام است. مبدأ بی تمام، به کار نیاید و تمام بی مبدأ محال است.^{۵۴}

تعامل سیاست و فلسفه به گونه‌ای است که سیاست بدون فلسفه، و فلسفه بدون سیاست ناقص می‌باشد، چنان‌که مسکویه با پذیرش دیدگاه ارسطو می‌گوید: «ولهذا احتاجت الحکمة إلى صناعة الملك».^{۵۵} حکمت به سیاست و صناعت پادشاهی نیاز دارد و با تحصیل حکمت و سیاست است که انسان شایسته منصب «امامت»، «خلیفة الله» و «حکیم» می‌شود. در این جا حکمت به مفهوم فلسفه است، اگرچه فلسفه به معنای خاص به یونان باستان برمی‌گردد و حکمت برترین فضیلت قرآنی است. با این وجود، حکمای اسلام فلسفه یونان به ویژه فلسفه سقراط، افلاطون، ارسطو و بسیاری از نوافلاطونیان صدر مسیحیت را با عنوان «حکیمان الهی» پذیرفتند؛ بنابراین فلسفه با دو جزء آن بخشی از حکمت است و چنان‌که پیش‌تر بیان شد، فلسفه نظری به تنهایی ناقص است؛ از این رو اثبات تمایزی که «محمد لطفی جمعه» بین حکمت و فلسفه از نظر مسکویه مطرح کرده، مشکل است.^{۵۶}

نتیجه

از مجموع مباحث مقاله حاضر به این حقیقت دست می‌یابیم که معلم ثالث انسان را موجودی بالطبع اجتماعی و بالضروره سیاسی می‌داند، زیرا طبیعت انسان به اجتماع و تعاون و انس طبیعی با دیگران تمایل دارد و بر همین اساس، انواع اجتماعات پدید آمده است. تأمین معاش و تحصیل فضایل برتر تنها در سایه اجتماعات کامل در حد مدینه و مملکت (کشور) امکان‌پذیر است، زیرا در آن‌جا تعاملات، انتظامات و ارتباطات در سایه زعامت امام و سیاست ملک به سامان می‌رسد؛ از این‌رو انسان‌ها به ضرورت به «سیاست» و «حکومت» گرایش دارند. بعد از بیان ماهیت، انواع و منشأ حیات اجتماعی بشر، دیدگاه‌های مسکویه را در مورد مفهوم سیاست و جایگاه آن آوردیم که وی «سیاست را تدبیر فرد یا جامعه به منظور تأمین مصالح و سامان دادن به حیات دنیوی و اخروی می‌داند». معلم ثالث از فیلسوفانی است که منظومه فکری دارد و از زوایای مختلف به هستی، انسان و غایات می‌نگرد و در مجموعه آثارش علاوه بر علوم دقیقه، به طب، نجوم، کیمیا و ... پرداخته شده و در خصوص علوم انسانی آثار او به پنج موضوع مهم شریعت، فلسفه، سیاست، اخلاق و تاریخ تقسیم می‌شوند؛ بنابراین در این مقاله کوشیدیم تا جایگاه سیاست را ابتدا در کل این منظومه روشن نماییم و سپس رابطه آن را با یکایک اجزا و عناصر تشکیل دهنده آن بررسی و تبیین کنیم.

پی‌نوشت‌ها

۱. ابوعلی مسکویه به القابی همچون معلم ثالث و خازن و ابوعلی رازی نیز شهرت دارد.
۲. افزون بر اینها مترجمان و گزارش‌نویسان بزرگی، چون قفطی (۵۶۴ - ۶۵۶ ق) در *تاریخ الحكماء*، یاقوت حموی (۵۷۴ - ۶۲۹ ق) در *معجم الادباء*، بیهقی (متوفای ۵۷۵ ق) در *تاریخ حکماء الاسلام* و تتمه *صوان الحكمه*، شهرزوری (قرن ششم و هفتم هجری) در *نزهة الارواح و روضة الافراح*، ابن ابی اصیبعه (۵۷۹ - ۶۱۶ ق) در *عیون الانباء فی طبقات الاطباء*، صفدی (۶۹۶ - ۷۶۴ ق) در *الوافی بالوفیات* و در بین متأخران افرادی، چون حاجی خلیفه (متوفای ۱۰۶۷ ق) در *کشف‌الظنون*، عبدالله افندی (قرن دوازدهم هجری) در *ریاض العلماء*، محمدباقر خوانساری (۱۲۲۶ - ۱۳۱۳ ق) در *روضات الجنات*، شیخ آغابزرگ تهرانی (۱۲۹۳ - ۱۳۸۹ ق) در *الذریعة الی تصانیف الشیعه*، سید حسن صدر (۱۲۷۲ - ۱۳۵۳ ق) در *تأسیس الشیعه لعلوم الاسلام*، محمد مدرس (۱۲۹۶ - ۱۳۷۳ ق) در *ریحانة الادب*، محسن امین عاملی در *اعیان الشیعه*، محمد ارکون در *نزعة الانسنة* و برخی از مستشرقان، مانند «بروکلمان»، «ریتز» و «باسه» از ایشان یاد کرده‌اند. همچنین محقق معاصر ایرانی دکتر ابوالقاسم امامی که تلاش زیادی در ترجمه آثار مسکویه و معرفی شخصیت وی داشته‌اند.
۳. محمد باقر موسوی خوانساری، *روضات الجنات*، الجزء الاول، ص ۲۵۷.
۴. علی بن یوسف قفطی، *تاریخ الحكماء*، ص ۳۳۲.
۵. ابوعلی مسکویه، *تجارب الامم*، ترجمه علینقی منزوی، ج ۶، ص ۱۶۳، ۲۰۶ و ۲۴۷.
۶. ابو‌عزه، احمد بن عبدالملک، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، ج ۶، مقاله دکتر ابوالقاسم امامی در مورد ابوعلی مسکویه، ص ۵۶ - ۶۲.
۷. عبدالله نعمه، *فلاسفه شیعه*، ترجمه جعفر غضبان، ص ۱۷۱؛ ابو‌عزه احمد بن عبدالملک، *پیشین*، ج ۶، ص ۵۶.
۸. ابوعلی مسکویه، *تجارب الامم*، ج ۶، ص ۱۷۷ - ۲۰۷.
۹. همان، ص ۱۶۳ - ۱۶۴.
۱۰. همان، ص ۲۶۹.
۱۱. همان، ص ۳۳۳ - ۳۴۲.
۱۲. همان، ص ۳۳۸.
۱۳. محمد ارکون، *نزعة الانسنة فی الفكر العربی*، ترجمه هاشم صالح.
۱۴. ابوعلی مسکویه، *تجارب الامم*، ج ۶، ص ۳۶۳.

۱۵. همان.
۱۶. همان، ص ۱۶۹.
۱۷. ابوعلی مسکویه، تجارب الامم، ج ۱، ص ۵۱.
۱۸. علی بن یوسف قفطی، پیشین، ص ۳۳۱ و ۳۳۲.
۱۹. ر. ک: محسن مهاجرنیا، اندیشه سیاسی فارابی، در دست نشر.
۲۰. ابونصر محمد فارابی، تحصیل السعاده، تحقیق جعفر آل یاسین، ص ۹۲ - ۹۵.
۲۱. ابوعلی مسکویه، تهذیب الاخلاق، ص ۱۰۵.
۲۲. ابوعلی مسکویه، الهوامل و الشوامل، ص ۳۳۳.
۲۳. کیمیای سعادت، ترجمه تهذیب الاخلاق، ص ۱۴۷.
۲۴. ابوعلی مسکویه، تهذیب الاخلاق، ص ۱۰۵.
۲۵. محسن مهاجرنیا، اندیشه سیاسی مسکویه، در دست نشر.
۲۶. ر. ک: اندیشه سیاسی شیخ انصاری، کنگره دویستمین سالگرد تولد شیخ اعظم، قم، ۱۳۷۳.
۲۷. ابوعلی مسکویه، تهذیب الاخلاق، ص ۱۲۹.
۲۸. همان.
۲۹. همان، ص ۱۲۱.
۳۰. ابوعلی مسکویه، الحکمة الخالده، ص ۳۷۱.
۳۱. ابوعلی مسکویه، تهذیب الاخلاق، ص ۵۴.
۳۲. همان، ص ۱۰۵.
۳۳. همان، ص ۱۱۶.
۳۴. همان، ص ۱۱۶ و ۱۱۷.
۳۵. همان، ص ۱۲۹.
۳۶. همان، ص ۱۳۲.
۳۷. همان.
۳۸. محسن امین، عاملی، اعیان الشیعه، ج ۱۰، ص ۱۳۹.
۳۹. ابوعلی مسکویه، الحکمة الخالده، ص ۲۵.
۴۰. ابوعلی مسکویه، تهذیب الاخلاق، ص ۵۱.
۴۱. کیمیای سعادت، ترجمه تهذیب الاخلاق، ص ۵۵ - ۶۱.
۴۲. ابوعلی مسکویه، تهذیب الاخلاق، ص ۵۳.

-
٤٣. الفوز الاصغر، ص ٦٢.
٤٤. ابوعلی مسكويه، تهذيب الاخلاق، ص ٣٧.
٤٥. همان، ص ٤٩.
٤٦. ابوعلی مسكويه، تجارب الامم، ج ١، ص ١ و ٢.
٤٧. محمد اركون، پيشين، ص ٢٣٨.
٤٨. ابوعلی مسكويه، تجارب الامم، ج ٦، ص ١٧٧.
٤٩. همان، ج ١، ص ١ و ٢.
٥٠. ابوعلی مسكويه، تهذيب الاخلاق، ص ٥٧.
٥١. همان، ص ٥٧ و ٥٨.
٥٢. الفوز الاصغر، ص ٦٧ و ٦٨.
٥٣. همان.
٥٤. ابوعلی مسكويه، تهذيب الاخلاق، ص ٥٨.
٥٥. همان، ص ٨٥.
٥٦. محمد لطفی جمعه، تاريخ فلاسفة الاسلام فى المشرق و المغرب، ص ٣١١.