

عقل و وحی

در اندیشه سیاسی خواجه نصیرالدین طوسی

احمد رضا یزدانی مقدم*

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۶/۹

تاریخ تأیید: ۱۳۹۲/۸/۲۰

سیاست متعالیه

- سال اول
- شماره دوم
- پاییز ۹۲

عقل و وحی
در اندیشه سیاسی
خواجه نصیرالدین
طوسی
(۴۹ تا ۶۸)

چکیده

مقاله حاضر «عقل و وحی» در اندیشه سیاسی خواجه نصیرالدین طوسی را بررسی می‌کند و نشان می‌دهد که خواجه تبیین جدیدی از وحی را در فلسفه سیاسی اسلامی عرضه داشته و مناسبات عقل و وحی را به حوزه‌های عملی‌تری چون قانون و قانونگذاری و سیاست کشانده است. از امتیازات مقاله، توجه آن به موضوع منطق‌های موازی در اخلاق ناصری است، زیرا خواجه در این اثر میان فارابی، ابن مسکویه، ابن سینا و اساسیین در رفت و آمد است. البته آنچه اخلاق ناصری را نوشتاری اصیل می‌گرداند ایده مرکزی خواجه درباره وجوه تقسیم حکمت به نظری و عملی و تعریف این دو و اظهار دانشی هم‌پای حکمت عملی است که آن را فقه می‌نامد. منشأ این دو گونه دانش، عقل و وحی است که حکیم و پیامبر بهره‌مندان از آنها هستند. از مناسبات عقل و حکمت عملی و حکیم از یک سو و وحی و پیامبر و فقه از سوی دیگر، در حوزه سیاست دو مفهوم سیاست و شریعت پدیدار می‌شود و خواجه در *اخلاق ناصری*، به تفصیل ماهیت و مناسبات عقل و وحی، علم حکمت مدنی و علم فقه، حکیم و پیامبر، سیاست و شریعت را می‌کاود.

واژه‌های کلیدی: عقل و وحی، فلسفه سیاسی، خواجه نصیرالدین طوسی، قانون، شریعت و سیاست، فلسفه و فقه، پیامبری و پادشاهی.

مقدمه

نسبت عقل و وحی، و به تبع آن، نسبت فلسفه و دین، قانون و شریعت، در اندیشه سیاسی خواجه نصیرالدین طوسی چیست؟ تعاملات میان عقل و وحی چگونه است؟ آیا وحی در چارچوب عقل، فهم و تفسیر می‌شود؟ آیا عقل اجازه تصرف در داده‌های وحیانی را دارد؟ تا کجا و در چه مواردی؟ آیا عقل نیازمند وحی است و در چارچوب وحی آرام می‌گیرد و توسط وحی تعریف و هدایت می‌شود؟ چه دانش‌هایی حول عقل یا وحی شکل می‌گیرند؟ به طور کلی خواجه نصیر، عقل و وحی و مناسبات میان این دو را چگونه تعریف و تبیین می‌کند و چه حوزه‌هایی را در این باره مورد توجه قرار می‌دهد؟

درباره عقل و وحی و جایگاه و مناسبات این دو در فلسفه سیاسی مطالعات و پژوهش‌هایی انجام شده است. این مقاله برای مطالعه این موضوع به سراغ اندیشه سیاسی خواجه نصیرالدین طوسی رفته است. نظر رایج این است که فلسفه سیاسی اسلامی بلکه فلسفه اسلامی پیرامون نسبت عقل و وحی شکل گرفته است. گرچه به نظر می‌رسد اثبات این نظر نیازمند استنادها و استدلال‌های لازم است، اما در هر صورت بدون تردید جایگاه عقل و وحی در فلسفه سیاسی اسلامی، مهم و اساسی است.

نظر رایج دیگر این است که در تبیین و تعریف مناسبات عقل و وحی در فلسفه سیاسی اسلامی به ویژه در اندیشه متفکری مانند خواجه نصیر، عقل به نفع وحی نادیده یا دست کم گرفته شده است. این مقاله نشان می‌دهد که به هیچ وجه چنین نیست و این نظر ناشی از عدم مراجعه به آثار خواجه نصیر است.^۱ در این مقاله بررسی و تحلیل و نقد اندیشه خواجه بر محور کتاب /اخلاق ناصری صورت گرفته است. خواجه در این اثر مستقیماً به فلسفه سیاسی پرداخته است، از این رو مقام و موقعیت این اثر با دیگر آثار خواجه در دانش‌هایی چون کلام و فلسفه متفاوت است. به نظر می‌رسد محتوای /اخلاق ناصری، از جهت تبیین فلسفه سیاسی وی، قابل استنادتر و قابل انتساب‌تر به خواجه باشد.

خواجه نصیرالدین محمد طوسی در شهر طوس در روز شنبه یازدهم جمادی‌الاولی، در سال ۵۹۷ (۵ اسفند ۵۷۹ / ۲۴ فوریه ۱۲۰۱) به دنیا آمد. در طوس علوم معقول را نزد دایی خود تحصیل نمود و از آنجا به نیشابور رفت. با انتشار شهرت علمی خواجه، ناصرالدین محتشم که از جانب علاءالدین پادشاه اسماعیلیه، حاکم قُهستان بود، او را طلبید و صحبت او را غنیمت شمرد. خواجه /اخلاق ناصری را برای او تصنیف کرد. چون خواجه اراده کرد که به بغداد رود و محتشم آگاه شد، وی را حبس نمود تا آنکه به الموت نزد پادشاه اسماعیلیه آمده و مدتی نزد او به سر برد. چون هلاکو قلعه‌های اسماعیلیه را فتح کرد، خواجه را با خود به بغداد برد. خواجه در بغداد در سال ۶۷۲ هجری (۱۱ تیر ۶۵۳ / ۲ جولای ۱۲۷۴) وفات کرد و در مشهد امام موسی کاظم (ع) به خاک سپرده شد. (اوجبی، ۱۳۹۰)

فصلنامه

علمی

پژوهشی



اخلاق ناصری با نظر داشت به کتاب تهذیب الاخلاق ابن مسکویه رازی نوشته شد و به نام امیراسماعیلی ناصرالدین محتشم، اخلاق ناصری نام نهاده شد. این کتاب دارای سه مقاله است در تهذیب اخلاق، تدبیر منازل و سیاست مدن (طوسی، ۱۳۷۲، مقدمه). خواجه در این کتاب از سویی ناظر به کتاب تهذیب الاخلاق ابن مسکویه و از سوی دیگر ناظر به آثار فارابی است و نگاهی نیز به آثار بوعلی یا شیخ اشراق دارد و از آنجا که به درخواست امیری اسماعیلی نوشته شده، از ظاهری اسماعیلی نیز برخوردار است. به نظر می‌رسد که اخلاق ناصری محل التقای منطق‌های متفاوت و موازی قرار گرفته است و همین امر به تعارضاتی در متن انجامیده که در مقاله به آن اشاره خواهد شد.

«فلسفه سیاسی» یا به تعبیر خواجه علم حکمت مدنی، بخشی از حکمت عملی است که ناظر به «قوانین کلی مقتضی مصلحت عموم» است و «موضوع آن هیئت اجتماعی» است (همان: ۲۱۲ و ۲۱۳). فلسفه سیاسی به مانند دیگر بخش‌های فلسفه فرآورده عقل بشری است (همان: ۹ و ۱۰).

«عقل» یا ناطقه، قوه‌ای از قوای انسانی است و خواجه موضوع عقل را ضمن بحث از قوه ناطقه نظری و قوه ناطقه عملی بررسی می‌کند.

«وحی» از نظر خواجه، دریافت «حقایق و احکام از مقربان حضرت الهی» و «نهایت مدارج نوع انسانی» است (همان: ۲۸). این دریافت برای نفس شریف پیامبر واقع می‌شود و هر یک از قوای نفس آن را به گونه‌ای متناسب خود، تصویر می‌کنند. از اینجا نیاز به تحلیل و تفسیر وحی پیدا می‌شود (همان: ۲۴۳-۲۳۸).

خواجه به عقل و وحی و مناسبات این دو، به طور مستقل نمی‌پردازد، بلکه به بحث از تعریف و تقسیم فلسفه یا حکمت و سپس دانشی موازی حکمت عملی با عنوان فقه (به معنای اعم) و نسبت این دو دانش، طبعی و وضعی و کلی بودن یا جزئی بودن این دو و دو شخصیت متولی این دو دانش، یعنی حکیم یا ملک از یک سو و صاحب نوامیس از سوی دیگر، و روابط و تعاملات میان این دو، در ارتباط با زندگی اجتماعی سیاسی و لوازم آن، می‌پردازد. بنابراین خواجه به عقل و وحی و به ویژه موضوع فلسفه و فقه و روابط این دو، بیشتر به صورت ظاهری و خارجی و سیاسی توجه دارد.

تعریف خواجه از حکمت، به تقسیم آن به نظری و عملی می‌انجامد. در ضمن تشریح حکمت نظری و عملی، از دانشی وضعی، همپای حکمت عملی، سخن گفته می‌شود و این امر، نسبت میان دو دانش طبعی و وضعی را پیش می‌آورد. دانش وضعی یا از روی آداب و رسوم است یا ناشی از پیامبری؛ اما پیامبری چیست؟ و چگونه ضرورت می‌یابد؟ پیامبری درک حقایق الهی با نفس شریف پیامبر است که برای طبقات مردم، صورت‌های عقلی و مثالی و وهمی و حتی مادی می‌یابد؛ از این رو امکان اختلاف و دشمنی میان پیروان

پیامبران یا حتی یک پیامبر وجود دارد. ارجاع صور مثالی و وهمی و خیالی و مادی به حقیقت اصلی آن، کار افاضل حکما یا ملک علی الاطلاق است. ملک علی الاطلاق یا افاضل حکما، همان حکمای حکمت عملی هستند که وظیفه نظم و تدبیر امور و تبیین احکام عقلی و اقامه و اجرای نوامیس وضعی را بر عهده دارند. از اینجا موضوع نسبت میان پیامبران و ملوک یا حکما پیدا می‌شود. پیامبران احکام را به صورت وحی دریافت می‌دارند. حکما احکام عقلی را با کوشش عقلی به دست می‌آورند. پیامبران صاحب نوامیس الهی و حکما مفسر و تصرف کننده در نوامیس هستند. گروه دیگری از احکام هم هستند که وضع و تصرف در آنها از آن ملوک مدینه فاضله است. این احکام، احکام مصالح معاش هستند.

اول، فلسفه سیاسی

۱. تعریف فلسفه

خواجه فلسفه یا حکمت را به: «(۱) دانستن چیزها چنانکه باشد و (۲) قیام نمودن به کارها چنانکه باید؛ (۳) به قدر استطاعت تا (۴) نفس انسانی به کمالی که متوجه آن است، برسد» تعریف می‌کند (همان: ۶). چنانکه ملاحظه می‌شود، این تعریف چهار بخشی است. بخش نخست ناظر به حکمت نظری و بخش دوم ناظر به حکمت عملی است. ادامه تعریف نیز با دو قید که ناظر به هر دو بخش نظری و عملی است، همراه است. چنین است که خواجه حکمت را به علم و عمل تقسیم می‌کند: علم، تصور حقایق موجودات و تصدیق به احکام و لواحق آن است به قدر قوت انسانی؛ و عمل، انجام کارهاست تا استعدادهای انسانی فعلیت یابند. کسی که علم و عمل، به معنای یاد شده، در او حاصل شود حکیم کامل و انسان فاضل بوده و مرتبه او برترین مرتبه انسانی است (همان: ۷، ۶ و نیز همان: ۲۳، ۲۷-۳۰).^۲ مراتب انسانی از نظر خواجه، در ادامه بررسی خواهد شد. قبل از آن، شایان توجه است که خواجه به پیروی از تفسیر فارابی از فلسفه، تقسیم دوگانه حکمت را به جهت انقسام موجودات به دو قسم می‌داند: «یکی آنکه وجود آن موقوف بر حرکات ارادی اشخاص بشری نباشد؛ دیگری آنکه وجود آن منوط به تصرف و تدبیر این جماعت [یعنی اشخاص بشری] باشد» (همان: ۷). علم به موجودات گروه نخست، حکمت نظری و علم به موجودات گروه دوم، حکمت عملی خوانده می‌شوند. بدین ترتیب خواجه علاوه بر توجیه نخست که از تقسیم حکمت به نظری و عملی ارائه کرده و آن را به تعریف حکمت مستند ساخته است، در اینجا توجیه دیگری ارائه و آن را به تفاوت معلوم این دو، یعنی موجودات، ارجاع داده است و نه تفاوت در نوع و تعریف علم. در ادامه خواهد آمد که خواجه توجیه سومی نیز مستند به قوای ادراکی انسان، یعنی شخص عالم، ارائه می‌کند. هم‌چنین پس از پرداختن

به موضوع زندگی اجتماعی انسان و فراهم آمدن مقدمات لازم، چنانکه خواهد آمد، بار دیگر حکمت مدنی را توصیف کرده و موضوع و کارویژه آن را متذکر می‌شود.

۲. تقسیمات حکمت نظری و حکمت عملی

خواجه به پذیرش تقسیم‌بندی بوعلی از مابعدالطبیعی، حکمت نظری را به علم مابعدالطبیعه و علم ریاضی و علم طبیعی تقسیم می‌کند. اصول علم مابعدالطبیعه دو فن است: یکی علم الهی و دیگری معرفت امور کلی یا احوال موجودات. علم مابعدالطبیعه را فلسفه اولی گویند و معرفت نبوت و امامت و احوال معاد از فروع آن است (همان: ۷، ۸). بدین ترتیب نبوت و امامت و معاد ذیل حکمت نظری قرار دارند. درباره انسان شناسی یا علم نفس، خواجه آن را صنف هشتم از اصول علم طبیعی معرفی می‌کند و بدین ترتیب انسان شناسی را در علم طبیعی جای می‌دهد (همان: ۹).

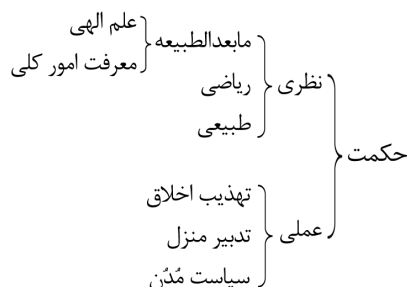
پس از حکمت نظری، نوبت به حکمت عملی می‌رسد. حکمت عملی دانستن حرکات ارادی انسان است به طوری که به نظام یافتن معاد و معاش و رسیدن به کمال انسانی بینجامد. حکمت عملی دو قسم است: یکی راجع به فرد انسان و دیگری راجع به مشارکت و جماعت انسان. قسم دوم خود، به دو قسم تقسیم می‌شود: یکی به جماعت پیدا شد از مشارکت در منزل و خانه، و دیگری به جماعت پیدا شد از مشارکت در شهر و ولایت و یا بالاتر، با سرزمین و مملکت. بدین ترتیب حکمت عملی سه قسم می‌شود: اولی تهذیب اخلاق، دومی تدبیر منزل و سومی سیاست مُدن یا همان فلسفه سیاسی. بنابراین فلسفه سیاسی یا سیاست مُدن از نظر خواجه قسم سوم از حکمت عملی است که راجع به جماعت پیدا شده از مشارکت در شهر و ولایت و سرزمین و مملکت است.

از نظر خواجه «مبادی مصالح اعمال و محاسن افعال» بشر، که امور و احوال بشری را نظام می‌دهد، یا به طبع است یا به وضع؛ تفصیل گروه اول با عقول و تجارب است و دگرگونی نمی‌پذیرد و از اقسام حکمت عملی است. گروه دوم یا ناشی از اتفاق آرای یک جماعت است که آداب و رسوم خوانده می‌شود و یا ناشی از رأی بزرگی، که مؤید به تأیید الهی است، مانند پیامبر یا امام که نوامیس الهی خوانده می‌شود و سه صنف است:

۱. عبادات و احکام انفرادی؛ ۲. مناکحات و معاملات، راجع به مشارکت منزلی؛ ۳. حدود و سیاسات، راجع به اهل شهرها و سرزمین‌ها. این علم وضعی را فقه خوانند که با دگرگونی احوال و روزگار و ملل و دول دگرگون می‌گردد و از اقسام حکمت، که ناظر به کلیات است، نیست. (همان: ۹، ۱۰)

شایان ذکر است که به قرینه قسم سوم حکمت عملی، یعنی سیاست مُدن یا فلسفه سیاسی، باید قسم سوم فقه را فقه سیاسی به شمار آورد.

دیدگاه خواجه درباره تقسیمات حکمت و نسبت طبع و وضع با حکمت عملی را می‌توان در نمودارهای ذیل مشاهده کرد:



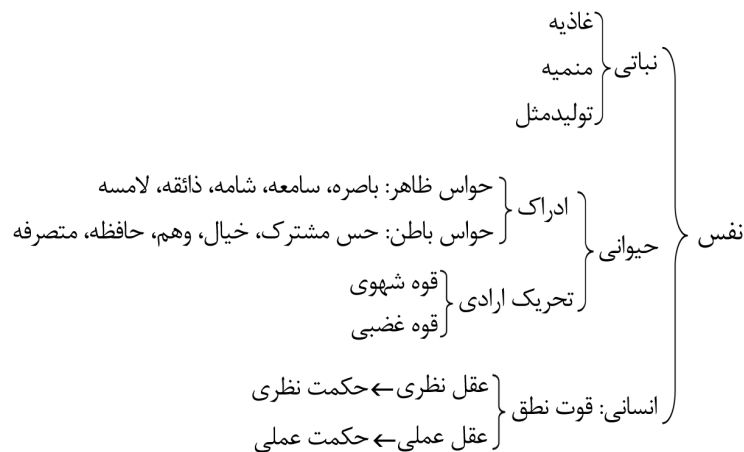
آنجا که خواجه از «مبادی مصالح اعمال و محاسن افعال» سخن می‌گوید؛ مقصود او چندان واضح نیست. برای به دست آوردن مقصود وی باید توجه داشت که خواجه، در این بیان، ایده بوعلی درباره انقسام حکمت عملی تهذیب اخلاق و تدبیر منزل و سیاست مدن و نوامیس را بسط می‌دهد و به تقریب به آثار متأخر بوعلی مانند *منطق المشرقیین* نظر دارد. بوعلی در مقدمه *منطق المشرقیین* (ابن سینا، ۱۳۶۴: ۵-۸) نوامیس را عدل برای اخلاق و تدبیر منزل و سیاست مدن قرار می‌دهد و به آنها از حیث قانونگذاری می‌پردازد نه از حیث قواعد و قوانین کلی و یا به کارگیری قواعد و قوانین کلی و جزئی. بدین ترتیب اضطراب گفتار خواجه با این تفسیر رفع می‌شود، زیرا معلوم می‌شود که مقصود از «مبادی مصالح اعمال و محاسن افعال» که مقتضی نظام امور و احوال بشر باشد؛ چیست؛ یعنی خواجه در مقام بیان عدلی برای حکمت عملی است که همانا علوم وضعی است و این هر دو را فقه به شمار می‌آورد. با توجه به اینکه خواجه فقه را اعم از هر دو قسم وضع می‌داند، در نتیجه فقه در نزد وی به مفهوم حقوق در اصطلاح امروزی نزدیک می‌شود. گفتنی است که خواجه در بسط علوم وضعی به تقسیم سنت و شریعت به کلیه و جزئی و عامه و خاصه و مشترکه و مکتوبه در نزد بوعلی نیز توجه دارد (ابن سینا، ۱۴۰۵: ج ۸، ۱۴، ۹۴، ۱۱۲-۱۱۴، ۱۱۸ و ۱۱۹، ۱۷۳ و ۱۷۴) و می‌توان تحلیل فارابی از فلسفه حقیقی و فلسفه ذایعه مشهوره و مثاللات و محاکات (فارابی، ۱۹۸۳: ۹۰ و ۹۱) را نیز پشتیبان تقسیم خواجه به شمار آورد.

در این میان قابل تأمل است که خواجه تفصیل حکمت عملی را با عقول و تجارب دانسته و تجارب را هم‌ردیف عقول ذکر کرده است. از سویی احتمال دارد که مقصود وی، انتزاعات کلی عقول از تجارب بشری باشد و از سوی دیگر احتمال دارد که همان مباحث فارابی درباره تعقل (فارابی، ۱۴۰۵: ۵۰-۵۸) و حکمت عملی و اشیای ارادی (فارابی، ۱۹۸۳: ۶۵-۶۸) مورد نظر وی باشد.

دوم، انسان

۱. نفس انسانی و قوای آن

در تحلیل خواجه از انسان، انسان، یا نفس انسانی، جوهری بسیط است که معقولات را ادراک می‌کند و به وسیله قوا و ابزارها در بدن تدبیر و تصرف می‌کند و جسم و جسمانی و محسوس نیست. بدین ترتیب نفس انسانی جوهر است، بسیط است، جسم و جسمانی نیست، مُدرک معقولات است و به وسیله ابزارها تصرف می‌کند و محسوس نیست (طوسی، ۱۳۷۲: ۱۵-۲۳). در ادامه خواجه همان تفسیر دیگر فیلسوفان اسلامی از نفس را ارائه می‌دهد و از سه نفس نباتی و حیوانی و انسانی سخن می‌گوید (همان: ۲۲، ۲۳). تفسیر خواجه را به تقریب، می‌توان در نمودار ذیل مشاهده کرد:



از قوایی که در ضمن سه گونه نفس برشمرده شده، سه قوه نطق یا ادراک معقولات، شهوت و غضب، خاستگاه افعال و آثار بوده و سه اصطلاح نفس ملکی، نفس بهیمی و نفس سبعی تعبیرات دیگری برای این سه قوه است (همان: ۲۳، ۲۴؛ برای تقریر اولیه آن ر.ک: ابن مسکویه، ۱۳۴۵: ۱۵، ۱۶).

از آنجا که نفس ناطقه دو قوه علمی و عملی دارد، کمال انسان نیز دو گونه است: علمی و عملی. کمال قوه علمی، شوق به ادراک معارف و علوم و کمال قوه عملی، ترتیب و تنظیم قوه و افعال آن است؛ کمال نخست به منزله صورت و کمال دوم به مثابه ماده است. (همان: ۳۴، ۳۵) خواجه در این تفسیر، ضمن تحلیل قوت نطق، توجیه سوم خود را برای تقسیم حکمت به نظری و عملی ارائه می‌کند. با این توضیح که توجیه نخست خواجه از تقسیم حکمت به نظری و عملی، ناظر به تعریف خود حکمت بود به: «دانستن چیزها چنانکه باشد و قیام نمودن به کارها چنانکه باید.» (همان: ۶). و توجیه دوم خواجه ناظر به انقسام

سیاست متعالیه

- سال اول
- شماره دوم
- پاییز ۹۲

عقل و وحی
در اندیشه سیاسی
خواجه نصیرالدین
طوسی
(۴۹ تا ۶۸)

موجودات به ارادی و غیرارادی بود (همان: ۷). توجیه سوم خواجه ناظر به انقسام قوه نطق به عقل نظری و عقل عملی است که به پیدایی حکمت نظری و حکمت عملی می‌انجامد (همان: ۲۳؛ برای اهمیت موضوع، ر.ک: مطهری، ۱۳۶۶: ۱۹۴-۲۰۷).

۲. مراتب کمال انسانی

انسان دارای دو حالت است: یا در حالت پیروی از طبیعت است و به مقتضای طبیعت خود رفتار می‌کند و نهایت اینکه پذیرای تأدیب و تعلیم است تا کمال در او حاصل شود. حالت دوم این است که کمال و نقصان او بر اساس اراده و تأمل و تصمیم باشد و هر کس که با استعمال ابزار و استنباط مقدمات خود را به کمال بشری برساند فضیلت و شرافت او بیشتر است. این حالت دوم خود سه رتبه یا درجه دارد. درجه اول، از آن کسانی است که با عقل و حدس صناعات شریف و حرفه‌های دقیق را استنباط و استخراج می‌کنند. درجه دوم از آن کسانی است که با عقول و افکار و تأملات بسیار در علوم و احکام معارف و تحصیل فضایل می‌کوشند و درجه سوم از آن کسانی است که با وحی و الهام، معرفت حقایق و احکام را از مقربان الهی، بدون واسطه اجسام، دریافت می‌کنند و با تکمیل خلق و تنظیم معاش و معاد سبب راحت و سعادت مردمان می‌شوند. این درجه بالاترین مدارج نوع انسان است. این منزلت، ابتدای اتصال به عالم اشرف و مراتب ملائکه و عقول و نفوس مجردات است و نهایت آن مقام وحدت است (همان: ۲۷-۳۳؛ برای تقریر اولیه آن، ر.ک: ابن مسکویه، ۱۳۴۵: ۴۶-۴۸ و ۶۹-۷۱). بدین ترتیب خواجه در بیان مراتب انسانی از ابتدایی‌ترین حالت شروع کرده و در ادامه بالاترین درجات و مراتب انسانی را مورد توجه قرار می‌دهد. بیان خواجه را به تقریب می‌توان به ترتیب زیر نشان داد:

الف) پیروی از طبیعت و پذیرش تأدیب و تعلیم؛

ب) استنباط و استخراج صناعات با عقل و حدس؛

ج) دریافت علوم و احکام معارف و تحصیل فضایل با عقول و افکار؛

د) دریافت معرفت حقایق و احکام با وحی و الهام.

با توجه به تقدیم و تأخیر دو مرتبه اخیر می‌توان به دست آورد که خواجه پیامبر را بر فیلسوف و حکیم ترجیح می‌دهد و او را در رتبه‌ای بالاتر از فیلسوف تصویر می‌کند. در بخش‌های بعد خواهیم دید که این نسبت، گاه دچار ابهام یا دگرگونی می‌شود. علاوه بر این می‌توان مرتبه چهارم را طوری تفسیر کرد که شامل فیلسوف هم باشد. بنابراین پیامبر و فیلسوف در یک مرتبه درجه قرار دارند. روشن است که همه پیامبران و فیلسوفان در یک درجه و کمال یکسانی قرار ندارند.

سوم، وحی و نبوت

۱. زندگی اجتماعی انسان

خواجه نیز به مانند دیگر فیلسوفان اسلامی تبیین زندگی اجتماعی انسان و تکامل اجتماعی او را مقدمه بحث از وحی و نبوت قرار داده است. تفسیر خواجه از اجتماع انسانی، چنانکه خود نیز می‌گوید، برگرفته از فارابی و توضیح و تفصیل دیدگاه‌های وی، در آثاری چون مبادی آراء اهل مدینه فاضله و فصول منتزعه، بوده و از این قرار است: کمال برخی از موجودات، مانند اجرام سماوی، با وجود آنها مقارن است و کمال برخی از موجودات متأخر از وجود آنهاست. موجودات گروه دوم، که کمال آنها متأخر از وجود آنهاست (برای تقریر اولیه آن، ر.ک: همان، ص ۲۹ و ۱۴، ۱۳۵)، نیازمند حرکت از نقصان به کمال بوده و از این جهت نیازمند یاری اسباب هستند. عناصر و نبات و حیوان یاور نوع انسان برای حرکت استکمالی بوده و از زمره این یاور، خدمت^۳ آنان به انسان است. انسان‌ها نیز به یکدیگر خدمت می‌رسانند و به طور خلاصه نوع انسان، هم برای بقای شخص و هم برای بقای نوع، به یاری دیگر انواع موجودات و یاری نوع خود محتاج است. احتیاج به یاری نوع، مثل اینکه هر شخصی برای غذا، لباس، مسکن و سلاح به انواع وسایل و ابزار و حرفه و صنعت نیازمند است که به تنهایی از عهده آنها بر نمی‌آید و از اینجا صنعت‌های مختلف، برای رفع نیازهای انسانی پیدا می‌شود. بنابراین نوع انسان «بالطبع» نیازمند به «اجتماع» است و این اجتماع را «تمدن» می‌گویند که از واژه «مدینه» گرفته شده است و این است معنای اینکه گفته می‌شود انسان مدنی «بالطبع» است؛ یعنی از روی طبع و طبیعت نیازمند اجتماع است و این اجتماع، تمدن خوانده می‌شود (همان: ۲۰۵-۲۱۰؛ نیز همان: ۹۸، ۹۹).^۴

از آنجا که انگیزه‌های زندگی اجتماعی متفاوت است، اگر مردمان به حال خود واگذار شوند تعاون میان آنها صورت نمی‌گیرد، زیرا هر کس، نفع و بهره خود را برمی‌گزیند و دیگران را بنده و محروم می‌خواهد. بنابراین به تدبیری نیاز است تا هر یک از مردمان به منزلت شایسته خود قانع گردیده و به حق خود برسند و جلوی تعدی و تصرف گرفته شود و مردمان به شغلی که لازمه تعاون است مشغول گردند.^۵ این تدبیر، سیاست نام دارد و در سیاست به ناموس و حاکم و دینار نیاز است.^۶ اگر این تدبیر مطابق حکمت بوده و به کمال انسانی بینجامد، سیاست الهی است. سیاست دو گونه است: یکی، مانند عقود و معاملات، مربوط به «وضع» است و دیگری، مانند تدبیر ملک و ترتیب مدینه، مربوط به «طبع» و احکام عقلی است (همان: ۲۱۰، ۲۱۱).

در اینجا مشکله‌ای پیدا می‌شود و آن اینکه خواجه با ارجاع به ارسطو، معنای ناموس را تدبیر و سیاست معرفی می‌کند و شریعت را ناموس الهی می‌داند (ر.ک: همان: ۹۸). درحالی که خواجه در این بخش از گفتار خود، تدبیر مطابق حکمت که به کمال انسانی بینجامد را

سیاست متعالیه

- سال اول
- شماره دوم
- پاییز ۹۲

عقل و وحی
در اندیشه سیاسی
خواجه نصیرالدین
طوسی
(۴۹ تا ۶۸)

سیاست الهی معرفی می‌کند و ناموس را از وسایل سیاست به شمار می‌آورد. حال باید دید که نسبت میان ناموس و سیاست در اندیشه خواجه چیست. با توضیح و تقسیمی که خواجه از سیاست ارائه می‌کند می‌توان نتیجه گرفت که تدبیر از روی حکمت، از آن جهت که کمال انسانی را مقصود دارد، سیاست الهی، و از آن جهت که از سوی مَلِک اعمال می‌گردد و انجام می‌گیرد، سیاست پادشاهی است و تدبیر ناشی از ناموس الهی، گرچه سیاست الهی است و لکن در نسبت با سیاست پادشاهی، ناموس و شریعت از وسایل سیاست پادشاهی است و خواجه کم و بیش، دست مَلِک را برای تصرف در ناموس و شریعت باز گذاشته است.

۲. ناموس و سیاست

از نظر خواجه برای تقدیر «اوضاع» به شخصی احتیاج است که به الهام الهی ممتاز است تا دیگران از او پیروی کنند. حکما چنین شخصی را «صاحب ناموس» و «اوضاع» او را «ناموس الهی» می‌گویند و محدثان او را «شارع»، و «اوضاع» او را «شریعت» می‌خوانند. در تقدیر «حکام» نیز به شخصی نیاز است که به تأیید الهی ممتاز است تا تکمیل دیگران کند. حکما او را «مَلِک علی الاطلاق» (ر.ک: همان: ۲۱۴)^۷ و احکام او را «صناعت مَلِک» می‌گویند و محدثان او را «امام» و فعل او را «امامت» خوانند، مراد از مَلِک در اینجا این است که او در حقیقت، شایسته مُلک باشد و اگر غیر او مباشر تدبیر شود جور و عدم نظام شایع شود (همان: ۲۱۱، ۲۱۲).^۸

بیان بعدی خواجه تأکید دیگری است بر جدایی پیامبری (صاحب ناموس) از پادشاهی (مَلِک) یا امامت: «در هر روزگاری و قرنی به صاحب ناموس احتیاج نبود چه یک نظم اهل ادوار بسیار را کفایت است»؛ اما از آنجا که بقای نوع، بر وجه اکمل، نیازمند نظام و نظام نیازمند تدبیر است، بنابراین در هر روزگاری مدبری لازم است که باید ناموس، یعنی قوانین وضعی، را حفظ و اقامه کند. چنین شخصی ولایت تصرف در جزئیات ناموس یا قوانین وضعی را بنا بر مصلحت وقت و روزگار داراست (همان: ۲۱۲).^۹ در اینجا تأکید بر این است که پیامبر از آن جهت که پیامبر است، مَلِک نیست و مَلِک، از آن جهت که مَلِک است، پیامبر نیست. آری، ممکن است پیامبری، مَلِک باشد یا مَلِکی پیامبر باشد، اما این دو ماهیت و موقعیت (پیامبر و پادشاهی) با یکدیگر متفاوتند، چنانکه کارویژه‌های این دو از یکدیگر متفاوت است؛ کارویژه پیامبری وضع نوامیس و قانونگذاری است و کارویژه مَلِک نظم و تدبیر امور و تقدیر احکام عقلی است.

کارویژه مَلِک و جایگاه او و نسبت او با ناموس و صاحب ناموس ناشی از ماهیت حکمت مدنی است. از نظر خواجه حکمت مدنی علمی است که قوانین کلی که مقتضی مصلحت عموم است را، از آن جهت که عموم با تعاون و همیاری متوجه کمال حقیقی

می‌باشند، بررسی می‌کند. موضوع حکمت مدنی هیئت اجتماعی جماعت است که افعال آنها را به سوی کمال جهت می‌دهد (همان: ۲۱۲). نوع انسان در بقای شخص و نوع و رسیدن به کمال نیازمند یکدیگرند، از این رو برای معاشرت و تعاون لازم است که بر قاعده عدالت قرار گیرند. علم حکمت مدنی متکفل تعریف قاعده عدالت و برقراری نظام اجتماعی می‌باشد (همان: ۲۱۳). بدین ترتیب منفعت علم مدنی حفظ صحت مزاج عالم یا اعتدال حقیقی است. چنین تعریفی از حکمت مدنی و موضوع آن، مَلِک یا حکیم حکمت مدنی را در جایگاهی مُشرف به همه صناعات و علوم و کارویژه‌ها قرار می‌دهد.^۱ چنانکه از نظر خواجه، حکیم حکمت مدنی، همه افعال و اعمال صاحبان صناعات را در نظر دارد و آنها را در جهت نیل به مقاصد حکمت مدنی سامان داده و به کار می‌گیرد و نسبت حکمت مدنی با دیگر صناعات به مانند نسبت علم الهی با دیگر علوم است.

پذیرش بیان خواجه تا زمانی که در حدود اصطلاحات کلام و حدیث است چندان مشکلی ندارد، زیرا به تصرف امام در شرع می‌انجامد؛ اما اگر بحث به ادبیات فلسفه سیاسی منتقل گردد، معنای آن تصرف حکیم در احکام شرع خواهد بود که از نظر متشرعان، ممنوع یا حداقل قابل تأمل است. همچنین برگردان نظر خواجه به زبان سیاسی همانا تصرفات حاکم در احکام شرع به حسب مقتضیات زمان و مکان است و می‌تواند به نظریه احکام سلطانی و احکام حکومتی بینجامد.

در اندیشه فارابی واضع نوامیس همان فیلسوف بود؛ اما در اندیشه خواجه به درستی روشن نیست که آیا واضع نوامیس یا صاحب نوامیس همان فیلسوف است یا نه، بلکه از برخی تعبیرات خواجه برمی‌آید که این دو از هم جدا هستند. در این صورت باید گفت که تحولی در یگانگی واضع نوامیس و فیلسوف در فلسفه اسلامی پیدا شده است و به جدایی این دو، با دو گونه شرایط و ویژگی‌ها و دو حوزه صلاحیت، انجامیده است. در هر صورت انطباق پیامبر الهی و امام معصوم، چنانکه در اندیشه و اعتقاد شیعه امامیه است، بر صاحب نوامیس و امام مورد نظر خواجه قابل تأمل بلکه عدم انطباق آن روشن است و می‌توان احتمال داد که تفسیر خواجه از این دو مفهوم از اندیشه اسماعیلیه نزاریه تأثیر پذیرفته و یا به زبان آنان بیان شده باشد. در هر صورت یگانگی یا تقدم و تأخر صاحب نوامیس و مَلِک در اندیشه خواجه و انطباق یا عدم انطباق این دو بر حکیم فیلسوف، دست کم، ابهام دارد.

شایان توجه است که خواجه از چند گونه احکام و قوانین یاد می‌کند. در اوایل/اخلاق ناصری از احکام وضعی، در دو گروه آداب و رسوم و نوامیس الهی، و احکام کلی و اجمالی عقلی که با عقل و تجارب بشری تفصیل می‌یابد نام می‌برد (همان: ۹، ۱۰) و در اواخر کتاب از سیاست اوضاع، ناموس الهی و شریعت (همان: ۲۱۱) و اوضاع نوامیس (همان: ۲۴۲) از یک سو و از احکام عقلی (همان: ۲۱۱)، قوانین کلی مقتضی مصلحت عموم، و صناعت مَلِک

(همان: ۲۱۲) از سوی دیگر و نیز از اوضاع مصالح معاش (همان: ۲۴۲) یاد می‌کند. به تقریب می‌توان انواع قوانین از نظر خواجه را در سه گروه یاد کرد: ۱. قوانین وضعی یا حقوق؛ شامل آداب و رسوم یا حقوق عرفی، و نوامیس الهی یا حقوق شرعی، و ۲. قوانین کلی عقلی، و ۳. قوانین مصلحتی. این سه گروه قوانین در آینده بیشتر بررسی خواهد شد.

۳. انواع اجتماعات

خواجه برای ورود به بحث از انواع اجتماعات، مقدمه‌ای را بیان می‌کند: «به حکم آنکه هر مرکبی را حکمی و خاصیتی و هیئتی بود که بدان متخصص و منفرد باشد و اجزای او را با او در آن مشارکت نبود، اجتماع اشخاص انسانی را نیز از روی تألف و ترکیب، حکمی و هیئتی و خاصیتی بود به خلاف آنچه در هر شخصی از اشخاص موجود بود» (همان: ۲۳۷).^{۱۱} بدین ترتیب، خواجه حیات مستقلی برای اجتماع انسانی قائل است.

خواجه اجتماعات را به دو نوع مدینه فاضله^{۱۲} و مدینه غیر فاضله تقسیم می‌کند. اولی نتیجه آن افعال ارادی انسانی است که از جمله خیرات هستند و دومی نتیجه آن افعال ارادی انسانی است که از جمله شرور هستند. مدینه‌های غیر فاضله سه قسم است: جاهله،^{۱۳} فاسقه و ضاله. قابل توجه است که خواجه اقسام مدینه‌های غیر فاضله را با ارجاع به قوه ناطقه تحلیل می‌کند به این گونه که عدم استعمال قوه ناطقه به مدینه جاهله، استخدام قوه ناطقه توسط قوای دیگر به مدینه فاسقه و پیروی از تخیل به جای قوه ناطقه به مدینه ضاله منتهی می‌گردد. (همان: ۲۳۷، ۲۳۸) بنابراین مدینه فاضله، آن اجتماعی است که ناطقه آن را اداره می‌کند. دیدگاه خواجه در این باره را می‌توان در نمودار ذیل مشاهده کرد:

به کارگیری قوه ناطقه برای اداره اجتماع انسانی ← مدینه فاضله

به کار نگرفتن قوه ناطقه برای اداره اجتماع انسانی ← مدینه جاهله

به خدمت گرفتن قوه ناطقه، از سوی قوای شهوی و غضبی، برای اداره اجتماع انسانی ← مدینه فاسفه

به کارگیری قوه تخیل، به جای قوه ناطقه، برای اداره اجتماع انسانی ← مدینه ضاله

۴. تبیین وحی و نسبت آن با مدینه‌های فاضله

درباره نسبت وحی با مدینه فاضله، خواجه با توجه به مباحث گذشته درباره حکمت عملی، مبادی وضعی، نوامیس الهی، قوا و مراتب نفس، تفسیر جدیدی از وحی ارائه کرده و سپس مبتنی بر این تفسیر، مراتب انسان‌ها را براساس رویکرد و دریافتی که آنان از وحی دارند، تصویر می‌کند. سپس با توجه به این دو، یعنی تفسیر وحی و مراتب انسانی در فهم وحی، به امکان اختلاف میان مدینه‌های فاضله و راه حل آن و نیاز به حکیمان یا ملوک برای تفسیر وحی و ارجاع آن به اصل خود و اداره مدینه و نیاز به تصرف در قوانین می‌پردازد. تفسیر خواجه از وحی چنین است: قوه نطق مراتبی دارد، انسان‌هایی که از

عقل‌های کامل و نظرات‌های سالم و عادت‌های مستقیم برخوردار باشند و تأیید الهی و ارشاد ربانی آنان را هدایت کرده باشد، می‌توانند به معرفت مبدأ و معاد، به مقدار امکان نایل آیند. از میان قوای درآکه انسان، مانند وهم و فکر و خیال و حس، معرفت مبدأ و معاد اختصاص به جوهر نفس شریف دارد. به هنگام اشتغال نفس شریف و پاک انسان‌های یاد شده به مشاهده مبدأ و معاد، قوای درآکه که در تسخیر نفس‌اند، آن حال را با صورت‌های مناسب، از مُثُل و خیالات و صُور، تصور می‌کنند. قوت عقلی با معرفت حقیقی حکم می‌کند که آنچه نفس مشاهده می‌کند و درمی‌یابد از صورت‌های یاد شده پاک است. این مرتبه از دریافت و تشخیص از آن افاضل حکماست. مرتبه بعد از آن، اهل ایمان است که غایت ادراک ایشان تصور وهمی است. مرتبه بعد از آن، اهل تسلیم است که تنها قادر به صور خیالی هستند. در مرتبه بعد مستضعفان به بعضی احکام جسمانیات تمسک می‌کنند. در مرتبه بعد نوبت به صورت پرستان می‌رسد (همان: ۲۴۲-۲۳۸). تبیین خواجه را می‌توان به ترتیب ذیل صورتبندی کرد:

- (۱) کسانی که از عقول کامل و تأیید الهی برخوردار باشند، یعنی پیامبران الهی، مبدأ و معاد را با نفس خود مشاهده می‌کنند و قوای نفس، آن مشاهده را با صورت‌های مناسب خود تصویر می‌کنند. بنابراین وحی با تمامیت نفس پاک عاقل کامل که مؤید از جانب خدای تعالی است دریافت می‌شود و سپس به مردمان عرضه می‌گردد. در این میان،
- (۲) افاضل حکما با قوت عقلی و معرفت حقیقی درمی‌یابند که آنچه نفس مشاهده کرده و دریافته از این صور پاک است، یعنی میان مُشاهد حقیقی نفس و صورت‌های آن تفکیک می‌کنند و اصالت را به مُشاهد حقیقی می‌دهند زیرا می‌دانند و دریافته‌اند که صورت‌ها، حاصل تصویرگری قوای نفس است. در مراتب بعد،
- (۳) اهل ایمان، آن مشاهده را با قوه وهم تصور می‌کنند، و
- (۴) اهل تسلیم آن را با صور خیالی و مثال‌های جسمانی تخیل می‌کنند، و
- (۵) مستضعفان فکری به احکام جسمانی تمسک می‌کنند و همین طور تا نوبت به
- (۶) صورت پرستان می‌رسد.

در اندیشه خواجه، «پیامبر» کسی است که در بالاترین مراتب کمال انسانی قرار دارد و حقایق را با جوهر نفس شریفش دریافت می‌کند. اما اینکه پیامبر از افاضل حکماست یا در مرتبه‌ای بالاتر قرار دارد، گفتار خواجه در این باره ابهام دارد، به طوری که تفسیر شهرزوری از مطلب این است که پیامبر از جمله افاضل حکماست (شهرزوری، ۱۳۸۳: ۵۶۹). اگر هم این موضوع با سازمان اندیشه شهرزوری و تفسیر او سازگار باشد، ظاهر گفتار خواجه استقلال پیامبر از افاضل حکما و برتری اوست. در اینجا مشکله‌ای پدید می‌آید و آن اینکه اگر پیامبر را از افاضل حکما به شمار آوریم پیامبر به مانند آنان دریافت‌های خود

را طبقه‌بندی شده و با روش متناسب در اختیار مخاطبان قرار می‌دهد؛ اما لازمه چنین تفسیری این است که پیامبر آنچه با جوهر نفس شریفش دریافت کرده است را خود تفسیر و تأویل و رمزگشایی می‌کند تا به حقیقت عقلی و مجرد آن پی برد و این خلاف دریافت متعارف ما از شأن پیامبری است و پیامبران الهی را نیازمند تفسیر وحی برای خود نمی‌دانیم. اگر پیامبر را در مرتبه‌ای بالاتر به شمار آوریم در این صورت، دست کم، تخاطب پیامبر با مردم به تناسب توانایی دریافت آنها، در نزد خواجه، مسکوت مانده است.

خواجه از موضوع تفسیر وحی و مراتب انسانی به موضوع لزوم رعایت تناسب در ارشاد مخاطبان پُلی می‌زند و ظاهراً در مقام بیان تبیین چگونگی حقایق الهی برای گروه‌های متفاوت مردم است: حکیم برای ارشاد مردم به قدر بصیرت آنان، گاه قیاس برهانی و گاه اقناعیات و گاه شعریات و مخیلات به کار می‌گیرد. با توجه به اینکه صورت و وضع اعتقادات هر قومی با قوم دیگر متفاوت است، با اختلاف رسوم خیالات و امثله، اختلافات میان ادیان و مذاهب پیدا می‌شود. تا زمانی که مردم به فاضل اول یا مدبر مدینه فاضلا یا همان حکیم حکمت عملی اقتدا کنند میان آنها تعصب و دشمنی پدید نمی‌آید، زیرا اگرچه ادیان و مذاهب و ملل در ظاهر مختلف باشند، اما این اختلاف ظاهری از رسوم خیالات و مثال‌ها پدید آمده است و غایت همگی مطلوب واحدی است. با انحراف از اقتدا به مدبر مدینه، قوت غضبی بر قوت ناطقه تفوق یافته و مردم از صور موهوم متخیل پیروی خواهند کرد و دشمنی و مخالفت میان مذاهب پیدا می‌شود (ر.ک: طوسی، ۱۳۷۲: ۲۴۱). برخی ملاحظات درباره تحلیل خواجه از وحی وجود دارد، از جمله:

۱. متن وحیانی ما یعنی قرآن کریم تنها جزئیات نیست، بلکه کلیاتی را نیز در باب انسان و جهان و تاریخ و اجتماع و... در بر دارد و در این صورت نمی‌توان پذیرفت که تبیین وحیانی تنها ناظر به جزئیات است. همچنین نمی‌توان در پاسخ گفت که کلیات موجود در قرآن، عقلانی است و نه وحیانی، زیرا مبنای فیلسوفانی چون خواجه نصیر چنین نیست. بنابراین این پاسخ خلاف مبنا خواهد بود.

۲. متن وحیانی ما، خود به تفسیر خود نیز اشاره کرده است، مثلاً می‌فرماید: «لیس کمثله شیء»؛ از این رو لازم است که در آیاتی که ظاهر آنها وجود جسمانی برای حق تعالی است تصرف و تأویل کرد. بنابراین این طور نیست که بگوییم حقیقت وحیانی در مرتبه عقل یا بالاتر طوری تجلی کرده و در مراتب دیگر طوری دیگر و حال برای دست یافتن به حقیقت متن وحیانی، حرکتی معکوس انجام داده تا آن را به اصلش برگردانیم. می‌توان از طرف خواجه دفاع کرد که ما در مقام بیان چگونگی تفسیر حقیقت وحیانی نیستیم، بلکه تنها در این مقام هستیم که بگوییم حقایق وحیانی که پیامبر می‌آورد، چگونه برای گروه‌های متفاوت مردمان جلوه‌های متفاوتی دارد.

۳. نمی‌توان همه اختلافات در میان مذاهب را به مثال‌ها و محاکات یا صورت‌های مثالی ارتباط داد؛ برای نمونه مباحث مربوط به تثلیث و ماهیت بشری یا غیر بشری عیسی مسیح و الوهیت یا نبوت او و محتوای اناجیل و تفاوت آنها با یکدیگر و... را چگونه می‌توان به صورت‌های مثالی نسبت داد؟ یعنی توجه به صورت حقیقی اولیه یک دین و سپس تطورات و تحولات تاریخی آن نیز لازم است و این جایگاه، دیگر جایگاه یک عالم عقلی نیست و آن حکم کلی در باب وحدت ادیان نیز در اینجا نقض می‌گردد. البته می‌توان از خواجه دفاع کرد که او تنها در مقام تصویر یک گونه اختلاف میان مذاهب و ادیان است و نه همه اختلافات فیما بین و یا اصلاً صورتی فرضی را بحث می‌کند، به این صورت که اگر برای مدینه‌های فاضله ادیانی باشند که آن ادیان، ناظر به مقتضیات زمانی و مکانی آن مدینه‌ها، با هم اختلاف داشته باشند؛ این اختلافات در صورت‌هاست و نه در حقایق. گرچه تفسیر خواجه با مباحث جدید درباره تجربه دینی شباهت‌هایی دارد، اما در مجموع تبیین نهایی از وحی ارائه نمی‌کند.

در هر صورت تبیین خواجه نشان می‌دهد که «وحی» جایگاهی قابل توجه در فلسفه سیاسی یافته به طوری که خواجه به‌ناچار به تبیین وحی می‌پردازد؛ از ضرورت پیامبری، در ارتباط با زندگی اجتماعی، و از چگونگی آن سخن می‌گوید و ملک را در ارتباط با دستاوردهای پیامبری، که به شکل دانش وضعی به نام فقه درآمده و به سامان زندگی اجتماعی می‌انجامد، مورد توجه و بررسی قرار می‌دهد. درون‌مایه تبیین خواجه همان تبیین فارابی است که در صدد است تا فقه یا شریعت یا ملت را به سرچشمه‌های اصلی‌اش برگرداند و براساس همان سرچشمه‌ها آن را تجزیه و تحلیل کرده و مشکله تفسیر و تغییر در احکام را، با توجه به مقتضیات زندگی اجتماعی، برطرف سازد.

همان‌طور که گذشت، خواجه، به تقریب، از سه گروه قوانین یاد می‌کند: احکام ثابت عقلی، اوضاع نوامیس، اوضاع مصالح معاش. بنا بر اینکه ملوک مدینه فاضله، حکمای حکمت عملی هستند، تقدیر احکام ثابت عقلی برعهده آنان است؛ اوضاع نوامیس از سوی صاحب ناموس یا پیامبر صورت می‌گیرد و تصرف در این اوضاع به حسب شرایط و مقتضیات برعهده ملوک مدینه فاضله است؛ اما این تصرف بر چه اساس صورت می‌گیرد و حدود آن کدام است؟ اگر اوضاع نوامیس، چنانکه خواجه در اوایل کتاب می‌گوید، قانونگذاری‌های متغیر بوده باشد، به نظر می‌رسد که تصرف در آن، تصرفات کلی باشد؛ یعنی براساس معیارها و اصول ثابت که در نزد حکیم حکمت عملی است وی مجاز است بلکه ملزم است که در این اوضاع، تصرفات کلی و جدی انجام دهد. اگر اوضاع نوامیس قانونگذاری‌های کلی‌تر و کمتر مقید به شرایط زندگی صاحب ناموس و مخاطبان او باشد در این صورت تصرف در اوضاع نوامیس، براساس همان معیارها و اصول ثابت حکمت

عملی، جزئی‌تر خواهد بود و این مطلبی است که خواجه در اواخر کتاب می‌گوید. از آنجا که اوضاع مصالح معاش از سوی مَلِک یا حکیم حکمت مدنی صورت می‌گیرد و ناظر به شرایط زندگی مدینه فاضله است، تصرف در آن اوضاع کلی‌تر و بنیادی‌تر است، از همین رو به نظر خواجه، ملوک مدینه فاضله در اوضاع نوامیس و مصالح معاش به تناسب وقت و حال تصرف می‌کنند. تصرف آنها در اوضاع نوامیس، جزئی و در اوضاع مصالح، کلی است (همان: ۲۴۲).^{۱۴} این نظر با آنچه در اوایل کتاب درباره اوضاع نوامیس گفته است تعارض دارد؛ از این رو به نظر می‌رسد تعبیر جزئی‌بودن تصرف در نوامیس با توجه به گسترده بودن دامنه تصرف در اوضاع مصالح باشد؛ بنابراین تعبیر جزئی، اضافی و نسبی است.

حال، این پرسش مطرح می‌شود که بنا بر قانونگذاری‌ها و تصرفات یاد شده، ممکن است تفاوت بلکه تشدّد و اختلاف در احکام ملوک و مدبران مدینه فاضله پدید آید. در پاسخ می‌توان گفت این قانونگذاری‌ها و تصرفات براساس اصول و قواعد ثابتی صورت می‌گیرد و ناظر به یک غایت و مطلوب است؛ از این رو از نظر خواجه اگر ملوک و مدبران مدینه فاضله از نظر تعداد بسیار هم باشند، حکم اینان حکم یک شخص واحد است، زیرا همه به یک غایت و مطلوب، یعنی سعادت قصوی و معاد حقیقی، نظر دارند. بنابراین تصرف فاضل لاحق در احکام فاضل سابق، مخالفت نیست، بلکه تکمیل قانون است و اگر فاضل سابق هم در این زمان بود همین تصرف را انجام می‌داد.^{۱۵} بدین ترتیب خواجه جایگاه و نقش عقل (قوه ناطقه) و وحی و حکمت و ناموس را در ارتباط با مدینه فاضله و مناسبات آنها با یکدیگر را تبیین می‌کند.

حکما یا ملوک چگونه آورده‌های پیامبر را تفسیر کرده و اجازه تصرف در نوامیس را دارند؟ آیا آورده‌های یک پیامبر را به کلیات عقلی ارجاع می‌دهند؟ آیا اصلاً آورده‌های یک پیامبر، کلیات ثابت است یا جزئیات متغیر یا اینکه پیامبران از این نظر با یکدیگر تفاوت دارند و آورده یکی جزئیات متغیر است و آورده دیگری می‌تواند کلیات ثابت باشد و یا اینکه بخش‌هایی از آورده‌های یک پیامبر کلیات ثابت و بخش دیگر جزئیات متغیر است؟ در این صورت حکیم یا مَلِک اجازه تفسیر و تصرف در کدام یک را داراست و تفسیر و تصرف او از چه قواعد و منطقی پیروی می‌کند؟

ممکن است گفته شود حکیم و مَلِک داده‌های پیامبر را به فلسفه فاضله (به تعبیر دیگر: قواعد کلی عقلی) ارجاع می‌دهد؛ در این صورت باید اذعان کرد که ملاحظه و مقایسه دستاوردهای فیلسوفان معظّم با آورده‌های پیامبران خیر از فاصله فراوان میان این دو می‌دهد و اگر فلسفه فاضله یا قواعد کلی عقلی همین دست مطالب است، به نظر نمی‌رسد که این دستاوردها قادر بر اشراف بر داده‌های پیامبری بوده و از یک جایگاه مُشْرِف

قادر بر تفسیر نهایی یا تصرف در آن باشند و تاکنون هم دیده یا شنیده نشده که فیلسوفان مسلمان اظهار کرده باشند که به لبّ حقایق و حیانی و از جمله شریعت دست یافته‌اند، مگر اینکه این ادعا را مضمّر یا تلویحی بینگاریم و یا احیاناً فلسفه احکامی که در آثار فیلسوفان دیده می‌شود را حاصل چنین ادعایی بدانیم. در هر صورت انتساب چنین ادعایی به آنان دشوار است.

نتیجه‌گیری

در اندیشه خواجه تفسیرهای متنوعی از چرایی و چگونگی تقسیم حکمت به نظری و عملی ارائه می‌شود. دانشی وضعی همپای دانش طبیعی شمرده می‌شود. پیامبری و پادشاهی به دو گونه دانش وضعی و طبیعی ارجاع می‌شود. حکیمان در تفسیر نوامیس شرعی و تصرف در آنها موقعیت ویژه‌ای می‌یابند. وحی سرچشمه نوعی دانش وضعی است و دانش وضعی قسیم و موازی دانش طبیعی و حکمت مدنی به شمار می‌آید. بنابراین میان وحی و حکمت مدنی تمایز وجود دارد. این تمایز یک تمایز مطلق نیست و می‌توان از تعامل میان وحی و حکمت مدنی در نزد خواجه یاد کرد. نقش حکمت مدنی در تفسیر وحی و تصرف در داده‌های آن به تفصیل در این نوشتار آمد. از سوی دیگر وحی، به عنوان یک موضوع در زندگی مدنی و منبعی از داده‌ها و نقشی که پیامبران در زندگی اجتماعی انسان دارند، جایگاه قابل توجهی در حکمت مدنی دارد. خلاصه‌ای از جایگاه و مناسبات میان عقل و وحی را می‌توان در ذیل مشاهده کرد:

عقل ← علم حکمت مدنی / دانش طبیعی

وحی ← علم فقه مدنی / دانش وضعی

خواجه عقل را داور برای وحی قرار داده است. عقل، وحی را تفسیر و تجزیه و تحلیل می‌کند و به چرایی تفاوت و اختلاف مذاهب پی‌می‌برد و مذاهب را به اصل اولیه آنها برمی‌گرداند. بدین ترتیب، وحی از منابع شناخت برای عقل به شمار می‌آید. در عین حال موضوع شناخت برای عقل هم هست. همچنین بدیلی برای عقل و دانش‌های عقلی نیز هست، اما بدیلی که وضعی است و نه طبیعی؛ از این رو در جایگاهی متفاوت از عقل قرار دارد.

تفسیر خواجه از پیامبر و حکیم، به مانند دیگر فیلسوفان اسلامی، بر تحلیلی از انسان استوار است. تبیین خواجه از وحی امتیازاتی دارد؛ پیامبر با نفس شریفش وحی را می‌گیرد و سپس این وحی در قوای او تجلیاتی دارد. افاضل حکما این تجلیات را به اصلش برمی‌گردانند. این تجلیات وابسته به شرایط تمدنی و فرهنگی یک پیامبر است و در این مورد نیز درست مانند تعبیر خواب عمل شده و به ویژگی‌های فرهنگی و تمدنی توجه

می‌شود. بدین ترتیب، در گفتار خواجه، بر خلاف نظر فارابی، سرریز شدن وحی به قوای دیگر مانند ناطقه عملی و یا متخیله لازم نمی‌آید.^{۱۶}

خواجه میان وحی و وضع و دانش وضعی ارتباط برقرار می‌کند. در اندیشه وی، وحی منشأ نوعی دانش وضعی، یعنی احکام شرعی که جزئی و متغیر است، می‌گردد. سپس میان وحی و اجتماع و حکومت و میان گیرنده وحی و مفسر آن و تصرف کننده در آن و میان این دو و اجتماع و حکومت و میان وحی و گیرنده وحی و میان دستاوردها و تفسیر آن ارتباط برقرار می‌کند.

خواجه در ارتباط با وحی گذشته از تحلیل وحی، به موضوع ثابت و متغیر در احکام توجه می‌کند و نسبت پیامبر با اجتماع و حکومت را هم می‌سنجد. خواجه میان پیامبر و حکیم و حاکم ارتباط و البته تمایز برقرار می‌کند همچنین ثقل تحلیل خواجه روی حکیم و امام است.

پی‌نوشت‌ها

۱. برخی نویسندگان، مستقل از متن خواجه به نظریه‌پردازی درباره او پرداخته‌اند بدون توجه به درون‌مایه کار خواجه و نسبتی که میان عقل و وحی و فلسفه و فقه برقرار می‌کند، درحالی که تحلیل علمی اندیشه یک اندیشمند مستلزم مطالعه و تعمق در آثار اوست.
۲. خواجه در فصل ششم صفحه ۳۳-۴۴ به تفصیل، موضوع کمال انسانی را بررسی کرده است.
۳. اصطلاح «استخدام»، که علامه طباطبایی به کار برده، از همین ماده «خدمت» است.
۴. به ویژه، از جهت مشابهت، با تفسیر علامه طباطبایی از مدنی بالطبع بودن انسان مقایسه شود. ر.ک: طباطبایی، بی تا، ج ۲: ۱۱۶-۱۱۸.
۵. از جهت شباهت با تحلیل علامه طباطبایی، ر.ک: همان، ج ۲: ۱۱۶-۱۲۰ و ج ۳: ۱۴۴ و ۱۴۵.
۶. از نظر خواجه تعیین کننده حد وسط، ناموس الهی است و دینار نیز می‌تواند مناسبات اقتصادی و اجتماعی عادلانه را در میان مردم سامان دهد. اما از آنجا که صامت است و سخن نمی‌گوید به عادل ناطق یعنی حاکم، نیاز است تا نظم عادلانه برقرار شود. (همان: ۹۸). برای تقریر نخست آن، ر.ک: ابن مسکویه، ۱۳۴۵: ۱۱۷-۱۱۵. برای عدالت، تعریف و جایگاه آن در فلسفه سیاسی خواجه، ر.ک: طوسی، ۱۳۷۲: ۹۵-۱۱۳.
۷. «و هر اجتماعی را رئیسی بود تا به رئیس عالم رسد که رئیس رؤسا او بود و اوست مَلِک علی الاطلاق...».
۸. خواجه، در ادامه، گفتاری دارد که این احتمال را به ذهن متبادر می‌کند که تحلیل خواجه از جایگاه و نسبت میان پیامبر و امام یا صاحب ناموس و مَلِک علی الاطلاق تحت تأثیر

اندیشه‌های اسماعیلیه نزاریه یا اساسیین باشد. (همان، ص ۲۱۲) درباره دیدگاه‌های اسماعیلیه نزاریه در این باره، ر.ک: کرین، ۱۳۸۰: ۱۴۹-۱۰۹.

۹. نیز مقایسه کنید با: طباطبایی، بی‌تا، ج ۴: ۱۲۱.

۱۰. اشراف حکمت بر ناموس و ابزار بودن ناموس برای حکمت از لوازم آن است.

۱۱. این مقدمه که شباهت عجیبی به تحلیل علامه طباطبایی از حیات مستقل اجتماع دارد به احتمال از مآخذ نظر علامه در این باره می‌باشد. ر.ک: طباطبایی، بی‌تا، ج ۴: ۹۵ و ۹۶.

۱۲. به پیروی از فارابی در فصول منتزعه (ص ۶۵ و ۶۶)، ارکان مدینه فاضله را پنج صنف معرفی می‌کند. ر.ک: همان: ۲۴۳، ۲۴۴.

۱۳. شش نوع می‌باشد. ر.ک: طوسی، ۱۳۷۲: ۲۴۶-۲۵۵.

۱۴. این از مواردی است که وجود چند منطق موازی را در اخلاق ناصری نشان می‌دهد.

۱۵. همان. مانند مورد گذشته، از مواردی است که وجود چند منطق موازی را در اخلاق ناصری نشان می‌دهد، زیرا تعبیر فاضل لاحق و فاضل سابق مربوط و متناسب با کارهای فارابی است و اصطلاحات خود خواجه صاحب نوامیس و ملک است و تفاوت بار معنایی این دو زیاد است. البته به دفاع از خواجه می‌توان گفت که خواجه، برای ایضاح مطلب، در مقام ارجاع مطالب به فارابی است.

۱۶. اگر گفتار خواجه، که پیامبر با نفس شریفش وحی را می‌گیرد، را به ادبیات فارابی ارجاع دهیم؛ معنای آن این خواهد بود که پیامبر با قوه ناطقه نظری‌اش وحی را می‌گیرد. در نتیجه وحی با نفس یا قوه ناطقه نظری دریافت می‌شود. در این صورت این پرسش پیش می‌آید که چگونه پیامبر جزئیات احکام و یا احکام متغیر را با قوه‌ای که به دریافت کلیات و ثبوتات اختصاص دارد دریافت می‌کند؟ ممکن است منظور خواجه از نفس، ناطقه نظری نباشد یا اینکه تفسیر دیگری از ناطقه نظری داشته باشد که جزئیات و متغیرات را نیز پوشش دهد.

سیاست متعالیه

• سال اول

• شماره دوم

• پاییز ۹۲

عقل و وحی

در اندیشه سیاسی

خواجه نصیرالدین

طوسی

(۴۹ تا ۶۸)

۱. «الخطابه» (از روی نسخه: ابراهیم مدکور، تحقیق: محمد سلیم سالم، قاهره: نشر وزاره المعارف العمومیه، ۱۳۷۳ق/۱۹۵۴م).
۲. ابن خلدون، عبدالرحمن (۱۴۲۳ق)، مقدمه ابن خلدون، الاولى، بیروت: دارالفکر.
۳. ابن سینا، ابو علی حسین ابن عبدالله (۱۳۶۴)، منطق المشرفین، دوم، قم: مکتبه آیت الله العظمی المرعشی النجفی.
۴. _____ (۱۴۰۵ق)، الشفاء، ج ۸، قم: کتابخانه آیت الله المرعشی النجفی.
۵. ابن مسکویه، احمد بن محمد (۱۳۴۵ق)، تهذیب الاخلاق، تحقیق: قسطنطین زریق، بیروت: الجامعه الامیرکیه.
۶. اوجبی، علی (۱۳۹۰ش)، «خواجه نصیرالدین طوسی به روایت اشکوری»، مجموعه مقالات خواجه پژوهی، به کوشش عبدالله صلواتی، تهران: خانه کتاب.
۷. شهرزوری، شمس الدین محمد (۱۳۸۳ش)، رسائل الشجره الالهیه، تحقیق، تصحیح و مقدمه: نجفقلی حبیبی، چاپ اول، تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۸. طباطبایی، سید محمدحسین (بی تا)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۹. طوسی، خواجه نصیرالدین محمد (۱۳۷۲ش)، اخلاق ناصری، تهران: علمیه اسلامیه.
۱۰. فارابی، ابونصر محمد (۱۹۸۳م)، تحصیل السعاده، جعفر آل یاسین، چاپ دوم، بیروت: دارالاندلس.
۱۱. _____ (۱۴۰۵ق)، فصول منتزعه، تحقیق: فوزی متری نجار، چاپ اول، ایران: المکتبه الزهراء، (از روی نسخه بیروت: دارالمشرق).
۱۲. کرین، هانری (۱۳۸۰)، تاریخ فلسفه اسلامی، چاپ اول، تهران: انتشارات کویر.
۱۳. مطهری، مرتضی (۱۳۶۶)، مقالات فلسفی، ج ۲، چاپ اول، قم: انتشارات صدرا.