

## نظریه تمدنی ابن مسکویه

محمدباقر خزائیلی

دکترای تاریخ و پژوهشگر پژوهشگاه حوزه و دانشگاه. قم، ایران.

m.khazaili@yahoo.com

### چکیده

ابوعلی مسکویه در عصری زندگی می‌کرد که به عصر رنسانس اسلامی مشهور است، یعنی دوره حکومت آل بویه؛ حکومتی که مظهر پیوند اسلام و ایران و تبلور اتحاد عباسی و شیعه و نمود کاهش قدرت خلیفه و انتقال آن به امیرالامرای بدیهی بود. روزگاری که گسترش قدرت آل بویه در قسمت اعظم قلمرو خلافت عباسی و قدرت‌نمایی در برابر امپراتوری روم شرقی و خلافت فاطمی از ویژگی‌های آن است. مهم‌ترین ویژگی این عصر، به لحاظ فرهنگی و مذهبی، روحیه تساهل و تسامح آل بویه بود که مجال را از متعصبان و متشرعان گرفته و مشاجره‌ها و اختلاف‌های مذهبی و قومی را با مباحث علمی و دانشورانه مبدل و زمینه را برای خردمندان فلاسفه و اهل علم و دانش به‌گونه‌ای فراهم کرده بود که عقل و خرد و منطق میدان‌دار شد. اندیشه مسکویه در چنین عصر و زمانه‌ای و در مجالس و مکاتب دانشورانه

امیرانی چون عضدالدوله و وزیرانی مانند مهلبی و ابن عمید و اندیشمندانی همانند سجستانی، ابن خمار، ابوبکر بن احمد بن کامل و دیگران در بغداد و ری شکل گرفت. منظومه تمدنی مسکویه بر فلسفه‌ای که عمدتاً معطوف به اخلاق و تفکر سیاسی بود استوار شده بود. با توجه به نگرش ابوعلی مسکویه، در فلسفه از او با عنوان حکیم اخلاق‌گرا یاد می‌کنند. او همچنین در شاخه دیگر علوم نیز به اصول اخلاق اهتمام خاصی ورزیده است؛ چنان‌که در نگارش تاریخ نیز اهمیت فزاینده اخلاق را از خاطر دور نداشته و به کرات چه مستقیم و چه غیرمستقیم ارزش فراوان سجایای اخلاقی را بیان داشت. ابن مسکویه تلاش داشت انسان را در رسیدن به سعادت تام اخلاقی و متخلق شدن به اخلاق الهی رهنمون کند و حتی یکی از مهم‌ترین اهدافش در نگارش تاریخ نیل بدین آرمان بود. رویکردی که او در پیش گرفت سبب می‌شود که او را از جمله مورخان مسلمان پیشرو در طریق علمی تاریخ و در شمار پیشگامان فلسفه تاریخ محسوب کنند. مسکویه افزون بر اینکه نخستین تاریخ‌نگاری است که در نگارش تاریخ ضابطه سنجش حوادث را خرد قرار داد، توانست اندیشه ایرانی‌شهری را با اندیشه یونان و روح دیانت اسلامی هماهنگ کند. دیانت مسکویه دیانتی مدنی است و او دیانت را همچون شریعت‌نویسان در اصالت و استقلال آن بررسی نمی‌کند، بلکه از دیدگاه «انس طبیعی» یا «جامعه‌پذیری طبیعی» انسان به تفسیر احکام شریعت می‌پردازد و اندیشه مدنی او در برابر اخلاق محو نمی‌شود و دیدگاه او در تأملات اخلاقی مدنی است. در نتیجه، اخلاق مدنی مسکویه را باید در دوران روابط مدنی مورد عمل قرار داد. ابن مسکویه همواره بر هماهنگی میان علم و عمل تأکید دارد. وی زیربنای فراگیری علوم را نیز توجه به اخلاق و عمل انسانی می‌داند. ابن مسکویه اسباب یادگیری حکمت را در ترک از شهوات و دوری از لذت‌های جسمی می‌داند و معتقد است که فراگیری حکمت باید براساس روش برهانی باشد. این نوشتار با طرح این سؤال که مبانی اندیشه تمدنی ابن مسکویه بر چه اصولی استوار

است این فرضیه را مطرح می‌کند که در نظریه تمدنی ابن مسکویه، فلسفه یگانه آموزش حقیقی یا راه رستگاری است و بر این اساس، ملاک تقسیم وی از حکمت بر مبنای سعادت بوده است و آن را شامل درجاتی می‌دانسته است که برای رسیدن به کمال سعادت باید علم و عمل با یکدیگر هماهنگ و توأمان شوند و قبل از هر چیز بر تهذیب نفس و فراگیری برهان و منطق تأکید دارد و شناخت علوم طبیعی را مقدمه‌ای برای رسیدن به علوم مابعدالطبیعه می‌داند و آن را مرحله‌ای می‌داند که انسان می‌تواند به شناخت سعادت حقیقی دست یابد. باید توجه داشت رویکرد تمدنی ابن مسکویه که بر مبنای اخلاق مدنی شکل گرفته است در جهت روش‌شناسی مطالعات اسلام و تمدن برای تحقق تمدن نوین اسلامی می‌تواند الگوی مناسبی باشد. این نوشتار تلاش دارد با رویکردی توصیفی-تحلیلی-تاریخی بر مبنای مطالعات کتابخانه‌ای به بررسی و تبیین نظریه تمدنی ابن مسکویه بپردازد.

**کلیدواژه‌ها:** ابن مسکویه، نظریه تمدنی، فلسفه، حکمت، اخلاق، سیاست.

#### مقدمه

قرون سوم و چهارم هجری در تمدن اسلامی اهمیت فراوانی دارد. اندیشمندان و فیلسوفان بزرگ اسلامی از جمله فارابی، ابن سینا، ابو حیان توحیدی، سجستانی، ابوالحسن عامری، اخوان الصفا و ابوعلی مسکویه، همه در این مقطع تاریخی زیسته‌اند و در حقیقت، این دوران اوج شکوفایی فلسفه و علم و رشد تمدن اسلامی است. در این نوشتار سعی بر آن است تأملی بر اندیشه تمدنی ابن مسکویه داشته باشیم که از جهات مختلف اهمیت دارد. علاوه بر موقعیت مهم دوران حیات وی، مسکویه اندیشمندی شیعی مذهب و ایرانی تبار است که سال‌ها در دستگاه سلاطین آل بویه فعالیت داشته است و دوران زندگی وی بحرانی‌ترین مقطع تاریخ اسلام است. جنگ داخلی بی‌پایان، تشتت و تفرقه و نزاع فرقه‌ای، مذهبی و نژادی به حدی رسید که از دولت مرکزی خلافت جز نامی باقی نماند. در این فضای سیاسی، ابن مسکویه در آثار متعدد خود تلاش داشت تا با ارائه مدلی تمدنی بر مبنای اخلاق مدنی و سیاست مدنی، به بهبود

وضعیت جامعه کمک کند. این نوشتار در بررسی همه مولفه‌های منظومه تمدنی ابن مسکویه بر این فرضیه متمرکز شده که وی سبب همه فسادها و بحران‌ها و معضلات جامعه اسلامی را در دوری از اصول و ارزش‌ها و اخلاقیات یافته و راه حل را در روی آوردن به تهذیب نفس و ترویج «اخلاق مدنی» تشخیص داده است و برای ترسیم راهکارهای عملی و اندیشه تمدنی خویش آثاری همچون *ترتیب السعادات*، *فوز الاصغر*، *فوز الاکبر*، *سیاسة الملک* و *تهذیب الاخلاق* را نگاشته و مدل تمدنی خود را ارائه کرده است. این نوشتار بر آن است تا با بررسی و بازخوانی اندیشه تمدنی ابن مسکویه، به‌عنوان دانشمندی شیعی و ایرانی تبار، بتواند در جهت تبیین تمدن نوین اسلامی در عصر حاضر گامی بردارد. زیرا یکی از الزامات ترسیم دقیق نقشه تمدن نوین اسلامی بررسی آرا و اندیشه‌های تمدنی اندیشمندان گذشته همچون ابن مسکویه است که می‌توان از دیدگاه‌های این اندیشمندان و آسیب‌شناسی آن، مشابه طرح و الگویی برای جامعه امروز و تمدن نوین اسلامی بهره برد.

### احوال، آثار و اندیشه ابن مسکویه

ابوعلی احمدبن مسکویه، ملقب به خازن یکی از بزرگان اهل علم و ادب ایران‌زمین بود که در حکمت و ریاضیات و کلام و اخلاق و طب و لغت و ادب و تاریخ تبحر و اطلاع وسیعی داشت (خوانساری اصفهانی، ۲۵۳۶، ج ۱: ص ۴۴۴). سال تولد وی را بین ۳۲۰هـ تا ۳۲۵هـ ذکر کرده‌اند.<sup>۱</sup> اطلاعات ما درباره خانواده وی ناچیز است؛ از جمله اینکه به گفته مؤلف *ریحانه الادب* جدش یعقوب خازن ری بوده است (مدرس، ۱۳۴۹، ج ۸: ص ۲۰۷) و پسر بزرگش علی نام داشته است. مسکویه که فردی شیعی مذهب بود، در روزگار جوانی در خدمت مهلبی وزیر معروف معزالدوله دیلمی از دیالمه عراق و خوزستان و کرمان بود (خوانساری اصفهانی، ۲۵۳۶، ج ۱: ص ۴۴۴).<sup>۲</sup> وی از مردان

۱. برای آگاهی بیشتر از اختلاف منابع درباره تاریخ تولد ابن مسکویه و دلایل ارائه‌شده توسط آن‌ها بنگرید به:

روزبهرانی، ۱۳۸۵: صص ۲۴-۲۲.

۲. مسکویه در کتاب *الفوز الاکبر* به وجوب عصمت امام تصریح می‌کند و شواهد دیگری نیز برای تشیع وی

فاضل و جوانمرد و ادب‌دوست بود؛ چنان‌که ابوالفرج اصفهانی (در گذشته ۳۵۶ه.ق) صاحب کتاب عظیم الاغانی از پروردگاران اوست (حلبی، ۱۳۹۲: ص ۲۳۴). ابن مهلبی در سال ۳۵۲ ه.ق وفات یافت و ابن مسکویه نزد ابوالفضل محمدبن حسین معروف به ابن العمید منشی و وزیر رکن الدوله دیلمی رفت و تقرب یافت و خازن کتابخانه او شد و هفت سال در این شغل بماند و شب و روز ملازم ابن العمید بود.<sup>۱</sup>

پس از آنکه ابوالفضل بن العمید در سال ۳۶۰ ه.ق وفات یافت، ابن مسکویه به خدمت ابوالفتح علی بن محمد بن عمید معروف به ذوالکفایتین<sup>۲</sup> رسید و همچنان در خدمت ابوالفتح بن العمید که وزیر رکن الدوله بود، باقی ماند تا اینکه رکن الدوله به سال ۳۳۶ ه.ق وفات یافت (مدرس، ۱۳۴۹، ج ۸: ص ۲۰۷) و ابن عمید وزارت پسرش مؤیدالدوله را به عهده گرفت. چندی نگذشت مؤیدالدوله بر ابن عمید خشم گرفت و کار او به زندان کشید و پس از آن، به سال ۳۷۳ ه.ق به قتل رسید (یاقوت حموی، بی تا، ج ۵: ص ۱۰). پس از قتل ابن العمید، ابن مسکویه به خدمت عضدالدوله رسید و از بزرگ‌ترین ندیمان و سفیران او شد (خوانساری اصفهانی، ۲۵۳۶، ج ۱: ص ۴۴۴). ابن مسکویه به خدمت صمصام الدوله دیلمی نیز رسید و به‌طور کلی در دربار آل بویه مقام و منزلت او فزونی یافت تا جایی که خود را از صاحب بن عباد (در گذشته ۳۸۵ ه.ق) وزیر دانشمند و ادیب معروف کمتر نمی‌دانست (حلبی، ۱۳۹۲: ص ۲۳۴؛ مسکویه، ۱۹۵۲م: ص ۱۶).

به گفته ابوحيان، مسکویه با اعضای انجمن‌های علمی عصر و همنشینی با وزیران دانشمندی همچون ابوالفضل ابن عمید و برخورداری از کتابخانه‌های بزرگ آنان دانش بسیاری اندوخته بود. خود نیز حلقه‌ها و مجالسی داشته که در آنها به تدریس می‌نشسته

وجود دارد (حلبی، ۱۳۹۲: ص ۲۴۹). البته محمد ارکون تشیع وی را نوعی تشیع نظری و فلسفی می‌شمارد که خصیصه آشکار تفکر فارابی و اخوان‌الصفاء است (ارکون، ۱۹۹۷م: ص ۱۹۸). این ابومحمد مهلبی در سال ۳۳۹ هجری وزارت را برعهده گرفت و در سال ۳۵۲ وفات یافت (برای آگاهی بیشتر نک: حلبی، ۱۳۹۲: ص ۲۳۴).

۱. یاقوت حموی نقل می‌کند که زمانی به‌خاطر هم‌زمانی عید قربان و جشن مهرگان فارسی در قصیده‌ای عمید (شاید همین ابن عمید) را چنین ستوده است: «قل للعمید عمید الملک و الادب أسعد بعیدیک عیدالفرس و العرب» (بی تا، ج ۵: ص ۷).

۲. صاحب نهایت سیف و قلم.

است (توحیدی، بی‌تا، ج ۱: ص ۳۷). حتی برخی ابن‌مسکویه را از استادان ابوحنیفان توحیدی می‌دانند (روزبهنی، ۱۳۸۵: ص ۹۷). چنان‌که اشاره شد، ابن‌مسکویه در دربار شاهزادگان آل‌بویه مقام و منزلتی بالا داشت و با توجه به شرایط تساهل و تسامح مذهبی که در عصر آل‌بویه وجود داشت، توانست حلقه‌های درس و بحث خود را گسترش دهد و به نگارش آثار خود بپردازد. مسکویه سال‌های پایانی عمر خود را در اصفهان به سر برد و نهایتاً در آن شهر وفات یافت. علی‌رغم اختلاف نظر درباره تولد مسکویه، در مورد تاریخ وفاتش اتفاق نظر وجود دارد و صاحبان تراجم زمان فوت وی را نهم صفر ۴۲۱ ذکر کرده‌اند (برای آگاهی بیشتر نک: یاقوت حموی، بی‌تا، ج ۵: ص ۵؛ خوانساری اصفهانی، ۲۵۳۶، ج ۲: صص ۴۴۷-۴۴۶؛ مدرس، ۱۳۴۹، ج ۸: ص ۲۰۸).

مسکویه در عصری زندگی می‌کرد که به عصر رنسانس اسلامی مشهور است (کرمر، ۱۳۷۵: صص ۲۰-۱۷)، یعنی دوره حکومت آل‌بویه؛ حکومتی که مظهر پیوند اسلام و ایران و تبلور اتحاد عباسی و شیعه و نمود کاهش قدرت خلیفه و انتقال آن به امیرالامرای بدیهی بود. روزگاری که گسترش قدرت آل‌بویه در قسمت اعظم قلمرو خلافت عباسی و قدرت‌نمایی در برابر امپراتوری روم شرقی و خلافت فاطمی از ویژگی‌های آن است (همان: صص ۱۹-۱۷).

### مبانی فکری ابن‌مسکویه

علاقه فلسفی مسکویه عمدتاً معطوف به اخلاق و تفکر سیاسی بود. او فلسفه را یگانه آموزش حقیقی یا ادب حقیقی و راه رستگاری می‌دانست و اعتقاد داشت آدمی ابتدا باید با ادب دینی تربیت شود تا به انجام وظایفش عادت کند. سپس باید آثار اخلاقی و حکمی را مطالعه کند تا برهان، آداب و فضایل مکتب در نفس وی راسخ شوند؛ سپس نوبت به فراگیری حساب و هندسه می‌رسد که شخص را به گفتار راست و برهان درست عادت می‌دهد و همین‌طور مراحل مختلف را باید طی کند تا به سعادت نهایی برسد؛ مرحله‌ی اخیر را باید با فلسفه طی کرد و فقط انسان است که در مقام عضو اجتماع می‌تواند به این کمال یا سعادت نائل شود؛ زیرا انسان موجودی طبعاً اجتماعی است که برای بقای خود نیازمند دیگران است و کناره‌گیری از اجتماع هرگز فضیلت به‌شمار نمی‌آید (مسکویه، ۱۳۸۱: صص ۷۰-۶۱).

به اعتقاد مسکویه، چون هر علمی را مبادی‌ای است که آن علم بر آن مبادی مبتنی است و به وسیله آن حاصل می‌شود و در نتیجه، این مبادی خود از صناعت دیگری گرفته می‌شود، ما را عذر واضحی به دست می‌آید تا به مبادی این صناعت (یعنی اخلاق) پردازیم (مسکویه، ۱۳۸۱: ص ۶۱).

مسکویه فضیلت نفس را در این می‌داند که به سوی علم و معارف شوق و میل داشته باشد و از افعال مخصوص به جسم دوری کند. این فضیلت وقتی در آدمی ایجاد می‌شود که همواره به نفس خویش توجه و عنایت کند و از اموری که مانع این عنایت می‌شود، منصرف شود (همان: صص ۶۳-۶۱). مسکویه پس از تدوین تجارب‌الامم به این نتیجه رسید که عقل در میان ملل گوناگون و در زمان‌های مختلف به امور مشابهی حکم می‌کند و به واسطه چنین خردی که ازلی و ابدی است، بشر می‌تواند قواعد منطقی، اخلاق، سیاست و مابعدالطبیعه را باز شناسد و به سعادت نهایی برسد (مسکویه، ۱۹۵۲م: ص ۱۰، از مقدمه عبدالرحمن بدوی).

مسکویه در آثاری همچون *تهذیب اخلاق* همواره بر طلب حکمت، شأن عقل، لزوم جهاد با نفس، اعتدال در امور و برتری مرتبه ذهنی در قیاس با عقل تأکید می‌کند (مسکویه، ۱۳۸۱: صص ۸۵-۸۲، ۱۵۳-۱۵۲، ۲۲۰-۲۱۵).

از ویژگی‌های تفکر او توجه به اندرنامه‌های ملل گوناگون است که آن‌ها را در *جاویدان خرد گرد آورده* است. وی در تفکر فلسفی خود بیش از همه از ارسطو و افلاطون بهره برده است و برحسب موضوع‌ها و مباحث فلسفی گاه ارسطویی و گاه افلاطونی است (مسکویه، ۱۹۵۲م: ص ۱۰، از مقدمه عبدالرحمن بدوی). در *تهذیب الاخلاق و الفوز الاصح*، علاوه بر این دو فیلسوف از سقراط، جالینوس، فیثاغورث، فروریوس و پروکلوس (برقلس) نقل قول کرده است (مسکویه، ۱۳۸۱ش: صص ۳۱-۳۰). ابوعلی بر این باور است که هر کس خود را پرورد و رام عقل شود، از حس و اوهام حسی دور خواهد شد و به جایی خواهد رسید که حکیمان رسیده‌اند و چیزی خواهد دید که حکیمان دیده‌اند و پیامبران مردم را به سوی آن خوانده‌اند و این چیز هم به توضیح او توحید و لزوم به‌کار بستن احکام عدل و اقامه سیاست‌های الهی بسته به زمان و شرایط است (مسکویه، ۱۹۵۲م: صص ۱۵-۱۲).

با توجه به نگرش ابوعلی مسکویه، در فلسفه از او با عنوان حکیم اخلاق گرا یاد می‌کنند. او همچنین، در دیگر شاخه علوم نیز به اصول اخلاق اهتمام خاصی ورزیده است؛ چنان‌که در نگارش تاریخ نیز اهمیت فزاینده اخلاق را از خاطر دور نداشته و به کرات، چه مستقیم و چه غیرمستقیم، ارزش فراوان سجایای اخلاقی را بیان داشته است. ابن مسکویه تلاش داشت انسان را در رسیدن به سعادت تام اخلاقی و متخلق شدن به اخلاق الهی رهنمون کند و حتی یکی از مهم‌ترین اهدافش در نگارش تاریخ نیل بدین آرمان بود. رویکردی که او در پیش گرفت سبب می‌شود که او را از جمله مورخان مسلمان پیشرو در طریق علمی تاریخ و در شمار پیشگامان فلسفه تاریخ محسوب کرد. مسکویه افزون بر اینکه نخستین تاریخ‌نگاری است که در نگارش تاریخ، ضابطه سنجش حوادث را خرد قرار داد توانست اندیشه ایرانی شهری را با اندیشه یونان و روح دیانت اسلامی هماهنگ کند. دیانت مسکویه دیانتی مدنی است و او دیانت را همچون شریعت‌نویسان در اصالت و استقلال آن بررسی نمی‌کند، بلکه از دیدگاه «انس طبیعی» یا «جامعه‌پذیری طبیعی» انسان به تفسیر احکام شریعت می‌پردازد و اندیشه مدنی او در برابر اخلاق محو نمی‌شود و دیدگاه او در تأملات اخلاقی مدنی است (طباطبایی جواد، ۱۳۷۹: صص ۱۹۸-۱۹۷). در نتیجه، اخلاق مدنی مسکویه را باید در دوران روابط مدنی مورد عمل قرار داد.

ابن مسکویه همواره بر هماهنگی میان علم و عمل تأکید دارد. چنان‌که اشاره شد، وی زیربنای فراگیری علوم را نیز توجه به اخلاق و عمل انسانی می‌داند و در این‌باره می‌نویسد: «نیز باید بدانی علم و عمل قرینان یکدیگرند یعنی می‌باید که با یکدیگر مقارن باشند؛ مانند مقارنت روح با جسد یعنی همچون قرین بودن جان با تن که یکی از این دو به غیر دیگری نفع ندارد و صاحبش را فایده نمی‌دهد، همچنین، علم و عمل با هم سودمند و بی هم بی‌فایده؛ پس می‌باید که کسی که علم دارد البته آن را مقرون به عمل کند» (مسکویه، ۲۵۳۵: ص ۱۱).

ابن مسکویه برای تبیین اندیشه‌های خود آثار متعددی در علوم و فنون گوناگون زمانش را به نگارش درآورد. اگرچه برخی آثار او را زیاد دانسته‌اند (حلبی، ۱۳۹۲: ص ۲۴۳)، شاید امروزه بیش از ده یا دوازده کتاب یا رساله از او در دست نیست.



مهم‌ترین اثر فلسفی و اخلاقی ابن مسکویه تهذیب‌الاخلاق و تطهیر الاعراق است که بعد از وی ملاک بسیاری از عالمان اخلاق از قبیل ابو حامد غزالی، خواجه نصیرالدین طوسی، جلال‌الدین دوانی و غیره شد و از آن الهام گرفتند (مسکویه، ۱۳۸۱: ص ۴۳؛ مسکویه، ۱۳۷۹: ص ۹۹).

### مؤلفه‌های تمدن‌ساز منظومه فکری ابن مسکویه

#### ۱. علم و حکمت

یکی از شاخه‌های مهم رویکرد تمدنی فرد در علم، توجه به طبقه‌بندی علوم است. ابن مسکویه بر اساس مراتب سعادت به طبقه‌بندی علوم پرداخته است. از نظر وی، حکمت نقطه مقابل جهل است و آن عبارت است از علم به حقیقت موجودات از حیث وجود آن‌ها. در طبقه‌بندی ابن مسکویه بیشترین تأکید بر علم اخلاق است؛ زیرا وی چنانچه پیش‌تر اشاره شد، علم را با عمل توأمان مورد توجه قرار داده است و بر اهمیت آن‌ها در کنار هم تأکید دارد (مسکویه، ۱۳۸۱: ص ۴۰).

ابن مسکویه سعادت را به دو قسم تقسیم کرده است. یکی مجازی، حقیقی و مظنونه و دوم، سعادت عامه، خاصه و سعادت قصوی.<sup>۱</sup>

عنوان‌های سعادت در تقسیم اولی عبارت‌اند از: السعادة المجازیه، السعادة الحقیقیه و السعادة المظنونه، سعادت سعادت؛ تقسیم دوم عنوان‌هایش چنین است: السعادة العامه که سعادت عموم مردم است به حسب اینکه مردم‌اند و افعالشان بر پایه رؤیت و تمییز صادر می‌شود و مردم بر حسب به‌کارگیری خودشان از آن، هر یک خود را برتر از دیگری می‌دانند. السعادة الخاصه که سعادت انسان‌های خاصی است مثلاً سعادت صاحب علم یا صنعت خاصی و البته در آن بنا بر اندازه مراتبشان در علم و صنعت‌ها تفاوت می‌یابند؛ السعادة القصوی سعادت است که هر کس نمی‌تواند بدان برسد و جز

۱. با بررسی مضمون این عبارات و مقایسه آن با نوع تقسیم‌بندی سعادت در تهذیب‌الاخلاق، می‌توان گفت هرچند از حیث لفظی با آنچه در تهذیب‌الاخلاق آورده اختلافاتی دارد، معنی همان است که در تهذیب‌الاخلاق گفته است و روی هم رفته از مطالب ترتیب السعادات رساتر و فلسفی‌تر است (برای آگاهی بیشتر نک: مسکویه، ۱۳۸۱: ص ۶۵).

افراد بسیار نادری که خداوند ذکا و اجتهاد و صحت تمییز و کفایت در معیشت هستند، کسی بدان نائل نمی‌شود و همین سعادت است که ارسطو آن را غایت و غرض اقصی شمرده است (مسکویه، ۱۳۷۹ش: صص ۱۱۲-۱۰۰).

ابن مسکویه مراتبی را برای سعادت انسان در نظر می‌گیرد که اعتقاد دارد که سعادت انسانی عام به انسان‌ها بخشیده شده است و ما بر آن سرشته شده‌ایم و آن نیرویی است که به وسیله آن اعمال زیبا را از زشت تمییز می‌دهیم و به وسیله آن برای هر شخصی راه برای به دست آوردن اخلاقی نیکو برای نفس خود ممکن می‌شود و انسان به این وسیله انسانیت بیشتری کسب می‌کند (مسکویه، ۱۳۷۹: صص ۱۰۷-۱۰۶) و می‌تواند به مراتب سعادت برتر دست یابد.

مسکویه در طبقه‌بندی علوم صراحتاً از روش ارسطویی پیروی کرده است و در این باره می‌نویسد: «ارسطو حکمت‌های پراکنده را جمع‌آوری و هر چیزی را به شکل خود گردآوری کرد و در جای خود قرار داد، تا اینکه از آن شفایی تام و کامل استخراج کرد که به وسیله آن نفس‌ها از بسیاری جهالت و نادانی مداوا می‌شود» (همان: صص ۱۱۹-۱۱۷).

ابن مسکویه علم منطق را به مثابه ابزاری برای حکمت در نظر می‌گیرد و بر اهمیت برهان در فراگیری منطق تأکید دارد و معتقد است برهان و علم ریاضی سبب می‌شود تا انسان بر اساس تمرین و ممارست توان درک دیگر علوم را درمی‌یابد. در ادامه به اموری می‌پردازد که در مورد ذات مواد است و آن امور طبیعی است؛ چراکه طبیعات برای ما محسوس هستند در حالی که آن‌ها به ما نزدیک‌ترند و ما به آن‌ها مأنوس‌تر و آشناتر و به وسیله آن‌ها می‌توانیم به ما بعد آن‌ها ارتقا پیدا کنیم. وی شاخه‌های علوم طبیعی را عبارت از سماع طبیعی، کون فساد، آثار علویه، معادن، نبات و حیوان می‌داند و این تقسیم‌بندی منطبق با طبقه‌بندی ارسطویی است (مسکویه، ۱۳۷۹: صص ۱۲۱-۱۲۰) و زمانی که اراده می‌کند از طبیعات که امور صاحب مواد است به اموری که موادی برای آن‌ها نیست ارتقا پیدا کند، بین این دو منزلت اموری را می‌یابد که برای آن‌ها شرکت در طبیعت است و شرکت در مابعدالطبیعه؛ در نتیجه، به علم النفس توجه می‌کند و درباره حس و محسوس نظراتی را بیان می‌کند (همان: صص ۱۲۳-۱۲۲). پس از علوم طبیعی به علوم مابعدالطبیعی توجه می‌کند و به توصیف این علم و شاخه‌های آن می‌پردازد (همان: ص ۱۲۱)؛ اما آنچه در این طبقه‌بندی

جالب توجه می‌نماید، علی‌رغم تأکید ابن‌مسکویه به برهان و فراگیری روش‌های آن در رده‌بندی علوم، که ارائه کرده، به علوم تعلیمی و شاخه‌های آن توجهی ندارد و ذکر نمی‌کند؛ درحالی‌که ارسطو در طبقه‌بندی علوم خود تقسیم‌بندی چهارگانه‌ای از علوم تعلیمی ارائه کرده است. البته باید دقت داشت که عدم توجه مسکویه به علوم تعلیمی به مفهوم نفی آن‌ها توسط وی نیست؛ بلکه به‌نظر می‌رسد علت آن را باید در رویکرد اخلاقی ابن‌مسکویه دانست. همچنین، باید توجه داشت که مسکویه سعی دارد علوم را بر مبنای سعادت طبقه‌بندی کند و در نتیجه، به اهمیت برهان تأکید کرده و شاید ذکر ابواب علوم تعلیمی را با توجه به هدف خود ضروری نمی‌دانسته است (همان: صص ۱۲۵-۱۲۴).

در بحث حکمت عملی نیز اعمال را به قسمت مخصوص انسان در نفس خودش و به آنچه خارج از وجود انسان است تقسیم و این دومی را به دو قسمت تقسیم کرد: اول تدبیر منزل و دیگری سیاست مدن (همان: ص ۱۲۵) که دقیقاً تقسیم‌بندی ارسطویی را در زمینه علوم عملی می‌پذیرد و بر جنبه اخلاق تربیت شود تا به انجام وظایف عادت کند و سپس باید آثار اخلاقی و حکمی را مطالعه کند تا برهان آداب و فضایل مکتب در نفس وی راسخ شوند؛ سپس نوبت به فراگیری حساب و هندسه می‌رسد که فرد را به گفتار راست و برهان درست عادت می‌دهد و همین‌طور مراحل مختلف را باید طی کند تا به سعادت نهایی برسد که مرحله اخیر را باید با فلسفه طی کند و فقط انسان است که در مقام عضو اجتماع می‌تواند به این کمال یا سعادت نائل شود (مسکویه، ۱۳۸۱: صص ۷۰-۶۰؛ همو، ۱۳۷۹: ص ۱۲۶).

ابن‌مسکویه اسباب یادگیری حکمت را در ترک شهوات و دوری از لذت‌های جسمی می‌داند؛ زیرا بیشتر آن‌ها فرومایگی و رذیلت است که انسان باید نفس خود را از آن‌ها پاک کند. برای فراگیری حکمت روش‌های برهانی را بشناسد و به وسیله آن‌ها تمرین کند و با روش‌های آن‌ها انس بگیرد و پس از آن به منطق نگاه کند که آن وسیله او در تمامی آن چیزی است که آن را قصد می‌کند. سپس به طبیعیات و مابعدالطبیعه، براساس ترتیب ارسطویی، توجه کند تا به اموری که در سواد نیست برسد (مسکویه، ۱۳۷۹: صص ۱۲۷-۱۲۶). پس زمانی که انسان به مرتبه پایانی از آن‌ها برسد، به حقایق این موجودات دست پیدا می‌کند و آن‌ها را به مرتبه و منزلت خودشان می‌رساند.

در یک جمع‌بندی کلی می‌توان گفت ملاک تقسیم‌بندی ابن‌مسکویه از حکمت بر مبنای سعادت بوده است و آن را شامل درجاتی می‌دانسته است که برای رسیدن به کمال سعادت باید علم و عمل هماهنگ و توأمان با یکدیگر شوند. وی حکمت را به دو بخش نظری و عملی تقسیم کرده و همان تقسیم‌بندی ارسطویی را می‌پذیرد و قبل از هر چیز بر تهذیب نفس و فراگیری برهان و منطق تأکید دارد و شناخت علوم طبیعی را مقدمه‌ای برای رسیدن به علوم مابعدالطبیعه می‌داند و آن را مرحله‌ای می‌داند که انسان می‌تواند به شناخت سعادت حقیقی دست پیدا کند و در علوم عملی نیز شاخه‌های سه‌گانه آن را از جمله اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مُدن را که منطبق بر طبقه‌بندی ارسطویی است می‌پذیرد؛ اما در کل باید اذعان داشت که طبقه‌بندی ارائه‌شده توسط ابن‌مسکویه بیشتر از آنکه منسجم و دارای چهارچوب مشخص از جمله اصول و فروع هر علم باشد، بر جنبه کاربردی و عملی آن در علم اخلاق و کسب سعادت توجه داشته است. چنان‌که همین اندیشه عملی و رویکردی اخلاقی مسکویه بر دانشمندان دوران بعد از وی تأثیر عمیقی گذاشت.

## ۲. اخلاق

ابن‌مسکویه اجتماع انسان‌ها را در مدینه، که توأم با تعاون است، تمدن می‌نامد (مسکویه، ۱۳۱۹ق: ص ۶۳). همچنین، در *الهوامل و الشوامل* تصریح می‌دارد تفاوت انسان‌ها در نیازمندی و احتیاج آن‌ها به تعامل و اجتماع سبب شکل‌گیری تمدن می‌شود (مسکویه، ۱۳۷۰ق: صص ۶۹ و ۲۵۰). روشن است که مراد از تمدن صرف شهرنشینی نیست بلکه به آن نوع از شهرنشینی گفته می‌شود که دارای ساختار سازمان‌یافته‌ای بوده و در رأس هرم قدرت، حاکمیت برتری وجود داشته باشد و امکانات و کالاهای اجتماعی به صورت عادلانه توزیع شده باشد و تعامل همکاری در همه اجزای جامعه فراگیر باشد. در اندیشه تمدنی ابن‌مسکویه، اخلاق فضیلت‌محور به‌عنوان اصل اساسی است. ابن‌مسکویه علاوه بر اینکه هدف نهایی فضایل را معرفت الهی می‌داند، برای فضیلت، ارزش ذاتی هم قائل است. از نظر او، درست است که اگر انسان کاری را انجام می‌دهد، با آن به دیگران کمک کرده و نفعی می‌رساند؛ اما فعل او به قصد اول، به‌خاطر

آن امر دیگر نیست، بلکه انجام کار برای امر خارج از ذات به قصد ثانی است و انجام فعل به قصد اول به خاطر خود ذات فاعل و خود فعل است. یعنی به خاطر خود فضیلت و خیر است. او معتقد است انسان به این حالت دست نمی‌یابد مگر اینکه تمامی اراده خود را که وابسته به امور خارج از ذات است از بین ببرد، خواهش‌های نفسانی را نابود کرده و اندیشه‌های ناشی از آن را بمیراند و با بهره‌گیری از آداب دینی، سرشار از معرفت و شوق الهی شود.

ابن مسکویه با اینکه سعادت را اعم از سعادت دنیوی و اخروی می‌داند، برای سعادت دو مرتبه کامل و ناقص قائل است که صاحب مرتبه ناقص به امور جسمانی اشتغال دارد و صاحب مرتبه کامل که سعادت‌مند تام است، کسی است که آنچه را خداوند اراده کرده انجام می‌دهد و تنها چیزی را که موجب قرب خداست، برمی‌گزیند (مسکویه، ۱۳۸۱: صص ۸۷-۸۹) و بعد از انجام اعمالی که مرضی رضای خداست به این مقام می‌رسد. البته پیداست که ابن مسکویه در طرح این نظریه از آموزه‌های دینی تأثیر پذیرفته است؛ زیرا او در بسیاری از مباحثی که مطرح می‌کند در نهایت، به قرآن و سخنان پیامبر ﷺ و امام علی ﷺ و همچنین، سیره نبوی ارجاع می‌دهد. ابن مسکویه در طرح نظریه اخلاقی خود که با ویژگی فضیلت‌محوری و شریعت‌مداری شناخته می‌شود، پیش از همه، بحث نفس را ضرورتی انکارناپذیر می‌داند؛ زیرا معلوم نیست که اساساً اخلاق بدون پذیرش جوهری به نام نفس چه صورتی می‌تواند داشته باشد، بلکه این نفس است که شاه‌کلید همه مباحث اخلاقی است و به همین جهت است که او در کتاب معروف خویش، *تهذیب الاخلاق*، ابتدا به تعریف نفس (همان: ص ۶) و اثبات تجرد آن می‌پردازد (همان: صص ۷-۱۱)، بعد از آن متعرض قوای نفس شده (همان: صص ۲۰-۱۹ و ۵۸-۵۹) و می‌گوید انسان به واسطه نفس ناطقه‌اش از سایر حیوانات متمایز می‌شود و برای نفس ناطقه نیز دو نوع کمال را متصور می‌داند که یکی کمال قوه عالمه و دیگری کمال قوه عامله است. او کمال قوه عامله را کمال قوه اخلاقی دانسته که از منظم ساختن قوا و افعال خاص آن‌ها شروع می‌شود و در هماهنگی با قوه عالمه به انتظامی شایسته در نظامات اجتماعی منجر می‌شود که حاصل آن سعادت انسان است (همان: صص ۴۳-۴۵).

مسکویه بر این باور است که نفس علاوه بر قوه ناطقه، دارای قوه غضبیه و شهویه

نیز است که دو قوهٔ اخیر مشترک انسان و حیوان است. از نظر او هرگاه این سه قوه در حالت اعتدال باشند، به ترتیب از آن‌ها سه فضیلت حکمت، شجاعت و عفت پدید می‌آید و از اجتماع این فضایل سه‌گانه در انسان فضیلت عدالت پدید می‌آید.

مسکویه برای این فضیلت اصلی در جایی شش (همان: ص ۲۳) و در جای دیگر هفت (همان: صص ۳۱-۳۲) فضیلت فرعی را نام می‌برد که عبارت‌اند از: هوشمندی، حافظه، تعقل، فهم سریع و قوی، صفای ذهن، جودت ذهن و سهولت تعلم. وی فضیلت حکمت را همچون ارسطو (پاپکین و استرول، ۱۳۸۱: ص ۱۷) حالت اعتدال میان دو حد افراط و تفریط سفاهت و بلاهت می‌داند و برای هر یک از فضایل فرعی حکمت نیز حالت افراط و تفریطی را ذکر می‌کند.

او در فضیلت حکمت می‌گوید: «حکمت علم به حقیقت موجودات است از حیث وجود آن‌ها»، یا «حکمت عبارت از علم و معرفت نسبت به حق تعالی و امور الهی و انسانی است و نتیجهٔ این شناخت این است که مفعولات را بشناسی و بفهمی که کدام یکی را باید انجام داد» (مسکویه، ۱۳۸۱: ص ۲۲).

مسکویه در تعریف عفت نیز می‌گوید: «عفت، فضیلت قوهٔ شهویه است. پیدایش این فضیلت در انسان به این است که خواسته‌های خود را براساس اندیشه به کار گمارد؛ یعنی منطبق بر تشخیص درست باشد تا آدمی تسلیم شهوت نشود، انسان آزاده‌ای شود که بندهٔ هیچ‌یک از خواسته‌های خود نیست» (همان: ص ۲۲). وی برای این فضیلت اصلی قائل به دوازده فضیلت فرعی با عنوان حیا، خویش‌داری، صبر، سخاوت، آزادمندی، قناعت، خوش‌حلقی، نظم‌پذیری، نیک‌سیرتی، مدارا، وقار و ورع است. همچنین، تحت فضیلت سخاوت شش فضیلت فرعی ذکر می‌کند که عبارت‌اند از: کرم، ایثار، نجابت، مواسات، جوانمردی و مسامحه (همان: صص ۲۸-۲۹). از نظر ابن‌مسکویه، عفت حد وسط دو حد افراط و تفریط شره و خمود است و در میان فضیلت‌های فرعی آن تنها به ذکر حیا بسنده کرده که آن را حد وسط دو رذیلت وقاحت و خجالت می‌داند (همان: ص ۳۳). ابن‌مسکویه در تبیین فضیلت شجاعت هشت فضیلت فرعی تحت فضیلت شجاعت ذکر می‌کند که عبارت‌اند از: بزرگواری نفس، دلاوری، بزرگ‌همتی، ثبات، حلم، عدم اضطراب، شهامت و تحمل مشقت (همان: ص ۲۵) و در این میان تنها به بیان حالت افراط

و تفریط خود فضیلت شجاعت پرداخته و آن را حد وسط دو حد جبن و تهور می‌داند (همان: ص ۳۳) و در ارتباط با رذایل مربوط به فضایل فرعی تحت فضیلت شجاعت سخنی نگفته است.

در مورد فضیلت عدالت، فیلسوفان بر این نکته اتفاق نظر دارند که عدالت، فضیلت قوه خاصی نیست، بلکه ثمره فضایل قوای سه‌گانه شهویه، غضبیه و ناطقه است و انسان با اصلاح و اعتدال این قوا به فضایل عفت، شجاعت و حکمت می‌رسد و مجموع این فضایل در انسان‌ها ملکه‌ای به نام عدالت را به وجود می‌آورد (همان: ص ۴۹).

مسکویه رازی در میان فضایل چهارگانه فضیلت عدالت را به تفصیل شرح و توضیح می‌دهد. تا جایی که یک فصل *تهذیب الاخلاق* را به بحث عدالت اختصاص داده و علاوه بر این، رساله مستقلی راجع به عدالت به نام «رساله العدل» نگاشته است. وی فضیلت عدالت را محصول همه فضایل می‌داند (مسکویه، ۱۳۷۰ق) و بر این نظر است که عدالت همان است که شریعت به آن امر کرده و همه انبیای الهی به ایجاد آن در جوامع انسانی مأمور بوده‌اند (مسکویه، ۱۳۸۱: ص ۱۴).

وی در کتاب *تهذیب الاخلاق* عدالت را به سه قسم عدالت دینی، عدالت اجتماعی و عدالت نسبت به اسلاف تقسیم می‌کند (مسکویه، ۱۳۸۱: ص ۱۱۴). در رساله «العدل»، عدالت را به سه نوع عدالت طبیعی، عدالت وضعی و عدالت اجتماعی تقسیم می‌کند و برای عدالت وضعی قائل به دو زیربخش با عنوان عدالت وضعی عام و عدالت وضعی خاص است (مسکویه، ۱۳۷۰ق: صص ۱۹۸ و ۲۰۶-۲۰۴). علاوه بر فضایل عفت، شجاعت، حکمت و عدالت، موضوع محبت به عنوان فضیلتی دیگر بخشی از کتاب *تهذیب الاخلاق* این مسکویه را به خود اختصاص داده است. محبت از جمله مباحثی است که مورد توجه اخلاق‌پژوهان فیلسوف است.

ابن مسکویه انصاف و محبت را بالاتر از عدالت می‌داند و می‌گوید برخی از حکما گفته‌اند نظام عالم و اصلاح حال موجودات منوط به محبت است و آنگاه که محبت و دوستی بین مردم باشد، در معاملات به‌طور مساوی عمل می‌کنند؛ زیرا دوست به دوست خود تعدی نمی‌کند و اعتماد و اطمینان و همراهی در بین کسانی است که با هم دوست باشند. گسترش محبت در بین مردم از بهترین سیاست‌ها و تدابیر به‌شمار

می‌رود. زیرا بر اثر محبت وحدت و یگانگی ایجاد می‌شود (مسکویه، ۱۳۸۱ش: صص ۱۲۶-۱۲۵). نظر به اینکه هدف مردم در دستیابی به دوستی لذت، خیر و نفع است، وی معتقد است بر آن اساس می‌توان محبت را به چهار شکل زیر تصور کرد:

۱. محبتی که زود به دست می‌آید و زود از بین می‌رود؛ که این محبت بر اساس لذت است.
  ۲. محبتی که زود به دست می‌آید و دیر از بین می‌رود؛ محبتی است که بر شالوده خیر است.
  ۳. محبتی که دیر منعقد شده و زود برطرف می‌شود که این محبت بر پایه منفعت است.
  ۴. محبتی که دیر منعقد شده و دیر مرتفع می‌شود، می‌تواند ترکیبی از دو یا سه سبب ذکرشده خیر، لذت و نفع باشد (همان: ص ۱۲۸).
- برای حفظ صداقت در محبت و جلوگیری از فسادگرایی آن، ابن مسکویه چهار شرط را ضروری می‌داند که عبارت‌اند از:

۱. شناخت خیر، ۲. انجام خیر با اراده و اختیار، ۳. انجام خیر به جهت خیر بودن آن، ۴. حفظ رابطه محبت با اجتماع (مسکویه، ۱۳۸۱ش: صص ۱۴۳-۱۳۸).
- مسکویه برای انسان چهار مقام موقنان، محسنان، ابرار و فائزان را ذکر می‌کند و معتقد است انسان هنگامی که همراه این مراتب چهارگانه، چهار خصوصیت اشتیاق و نشاط، تحصیل علوم حقیقی و معارف یقینی، شرمندگی از جهل و نقصان قریحه و ملازم فضایل بودن و تلاش دائم در جهت تقویت آن‌ها در نفس را به دست بیاورد، سعادت‌مند است (مسکویه، ۱۳۸۱ش: صص ۱۱۸-۱۱۷).

ابن مسکویه برای شقاوت نیز، که مفهومی در برابر سعادت است، چهار مرحله ذکر می‌کند که عبارت‌اند از: اعراض، حجاب، طرد و خسوء؛ او بر این نظر است که این چهار مرحله در قرآن بیان شده است (بقره: ۷؛ آل عمران: ۷). وی اسباب شقاوت را چهار خصلت معرفی می‌کند: ۱. کسالت و سستی در اوامر الهیه که فنای عمر آدمی تابع آن است؛ ۲. جهل و نادانی که از ترک تأمل و تفکر در ریاضت نفس به تعلیم و تعلم ناشی می‌شود؛ ۳. وقاحتی که از اهمال نفس و تبعیت شهوات تولید می‌شود؛ ۴. فرو رفتن در معاصی و قبیح که از استمرار در انجام قبیح و ترک توبه و انابه حاصل می‌شود (مسکویه، ۱۳۸۱: ص ۱۱۸).



### ۳. اجتماع

ابن مسکویه نیز همچون ارسطو، که انسان را مدنی بالطبع دانسته، سعادت انسان را مستلزم زندگی در اجتماع و در همراهی با دیگران می‌بیند. به همین جهت، بعد از دعوت به تهذیب اخلاق و ریاضت می‌گوید: «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 دنیا بی‌خبر است و نمی‌داند که انسان مدنی بالطبع است» (مسکویه، ۱۳۱۹ق: ص ۶۲). یعنی همان زاهدانی که گوشه‌ عزلت می‌گزینند و در کوه‌ها، بیابان‌ها و غارها به سر می‌برند توحش را که ضد تمدن است بر خود می‌پسندند و جمیع فضایل اخلاقی را از خود کنده و به دور می‌اندازند، آن‌ها بهره‌ای از فضیلت و سعادت ندارند (مسکویه، ۱۳۸۱: ص ۵۲).

وی بر این باور است که انسان برخلاف حیوانات، در تکمیل ذات خود تنها نمی‌تواند به خود متکی باشد و ناچار از همراهی گروه بسیاری است تا حیات طیبه‌اش کامل و سعادتش تکمیل شود (همان، صص ۳۵-۳۴). پس نیل به سعادت که غایت زندگی اخلاقی است جز در مدینه و از مجرای آن امکان‌پذیر نیست؛ زیرا سعادت فردی، بخشی از سعادت عمومی جامعه است؛ چون خیرات انسانی و ملکات نفس او بسیارند انسان نمی‌تواند به تنهایی به آن‌ها عمل کند؛ پس لازم است تا شمار بسیاری از افراد به عمل به این خیرات و ملکات قیام کنند تا خیرات مشترک و سعادت‌ها میان آن‌ها رایج شود و خیرات و سعادت‌ها چنان توزیع شود که هر کس سهمی از آن‌ها داشته باشد. در این صورت، هر فردی به یاری دیگران به کمال انسانی و سعادت دست خواهد یافت (همان: ص ۱۸).

نوآوری‌های او در حکمت علمی و اخلاق جایگاه منحصر به فردی به وی داده است؛ به همین منظور، لقب «معلم ثالث» را به او می‌دهند. به نظر می‌رسد آنچه ابن مسکویه را در حکمت عملی و اخلاق شاخص کرده، پرداختن به فلسفه اخلاق و تبیین اخلاق مدنی است؛ زیرا در باور وی ویژگی‌های انسان کامل تنها در سایه تعامل جمعی امکان‌پذیر است و فرد منزوی و گوشه‌گیر هرگز نمی‌تواند به سعادت و فضیلت نائل شود؛ زیرا فضایل امور وجودی‌اند و در زمانی به فعلیت می‌رسند که انسان در تعامل با

دیگران باشد. از نظر مسکویه، زهد امری عدمی نیست تا بتوان با عزلت به آن رسید، بلکه زهد در سایهٔ مدنیت به وجود می‌آید؛ بنابراین، همهٔ مقوله‌های اخلاقی و فضیلت‌محور با رویکرد اجتماعی به فعلیت می‌رسند و شریعت بر همین اساس پایه‌ریزی شده است. عبادت جمعی از قبیل نماز جمعه و جماعات، حج که به حضور جمعی مؤمنان در زمان و مکان خاصی بستگی دارد، برای برقراری «انس مدنی» که ریشه در طبع مدنی انسان‌ها دارد طراحی شده است تا بدین وسیله انسان‌ها به مقتضای طبیعتشان سیر کنند و در مواجهه با طبیعت برای جبران کاستی‌های خود و دستیابی به ضرورت‌ها و خیرات مشترک و نیل به کمال و سعادت به تعادل و همکاری با دیگران برخیزند (مسکویه، ۱۳۸۱: ص ۵۷؛ همو، ۱۳۱۹ق: ص ۶۲). مشخصاً به صرف اجتماع اهداف یادشده تأمین نمی‌شود، بلکه به سیاست، دولت و حکومت نیاز است.

#### ۴. سیاست

سیاست در منظومهٔ فکری و تمدنی ابن مسکویه عبارت است از تدبیر انسان برای تأمین مصالح اجتماعی در نیل به سعادت دنیوی و اخروی و نسبت سیاست با سایر مؤلفه‌های این منظومه از جمله شریعت، فلسفه، اخلاق و تاریخ، مقامش را نزد او نشان می‌دهد. در نتیجه از دیدگاه ابن مسکویه، انسان بدون اجتماع و تعامل با دیگران نمی‌تواند به زندگی خود ادامه دهد و اجتماع و تعاون و تعامل در سایهٔ «سیاست» چنین کارکرد مهمی دارد (مسکویه، ۱۳۷۰ق: ص ۳۴۷). اجتماع و سیاست با توجه به اهدافشان به سه نوع تقسیم می‌شوند؛ گاهی برای تأمین در «صرف عیش» است، گاهی برای نیل به «حسن عیش» و زمانی با هدف «تزیین عیش» است.

مسکویه سیاست برتر را در مجموع این سه هدف می‌داند که تحقق آن تنها در سایهٔ سازمان سیاسی و تشکیلات حکومتی ممکن است. از اینجا ضرورت عقلی «دولت»، «حکومت»، «ملک»، «سلطنت»، «ولایت» و «قیم‌الجماعه» روشن می‌شود. وی دولت و حکومت را جزء امور متغیر می‌داند که تابع عقل محض نیستند، بلکه به تبع مقتضیات زمان، گونه‌های مختلفی را به وجود می‌آورند و گاهی در سطح مدینه و گاهی در قالب مملکت مطرح می‌شوند (همان: صص ۲۵۰، ۳۴۷، ۱۰۷). ابن مسکویه بر مبنای شریعت و

عدالت نظام‌ها را دو نوع فاضله و تغلبیه تقسیم می‌کند و معتقد است که حکومت فاضل به دنبال دستیابی به فضیلت، عدالت و سعادت دنیوی و اخروی است. در نتیجه، ساختار حکومت مطلوب در اندیشه مسکویه حکومتی است که حاکمان آن از حکمت و فضایل نفس ناطقه برخوردار باشند، قوه مخیله آن‌ها قوت داشته باشد تا در شرایط شریعت سرشار باشند و در تدبیر جامعه جانب قسط و عدل را مراعات کنند. البته مسکویه بر مبنای تفکر شیعی خود شرایط مذکور را در معصومان می‌داند و در عصر غیبت به حاکمان غیر حکیم نیز متصرف می‌کند.

آنچه اهمیت دارد آن است که به اعتقاد وی، رهبری حکیم باید فردی باشد اما رهبری غیر حکیم به حسب ضرورت فردی یا جمعی است (مسکویه، ۱۳۸۱: ص ۱۳۲؛ همو، ۱۳۷۰ق: ص ۱۰۷). ابن مسکویه در بحث خاستگاه حکومت بین مقام ثبوت و اثبات تفاوت قائل است؛ بدین معنا که حکومت را در مقام ثبوت ناشی از شریعت می‌داند و در مقام اثبات و تحقق خارجی، رضایت مردم را در شکل‌گیری و بقای حکومت اساسی می‌شمارد. وی در مباحث مقبولیت اجتماعی حکومت بر مبنای بن‌مایه‌های اخلاق مدنی، الگوی رفتاری به نام رابطه «ابوت و نبوت» بین حکومت و مردم طراحی می‌کند که در آن نقش مشارکت مردم در قالب تعاون مدنی بیان شده است. بدین معنا که حکومت اگر به وظیفه خود عمل کند، مردم او را کمک خواهند کرد و اگر تخطی کند، با او به نصیحت، انتقاد و مخالفت رفتار می‌کنند (مسکویه، ۱۳۷۰ق: ص ۲۵۰؛ همو، ۱۳۸۱: صص ۱۳۰-۱۲۹).

### نتیجه‌گیری

آشنایی مختصر با اندیشه‌های تمدنی ابن مسکویه، حکیم عرصه اخلاق، که به نظر می‌رسد در طبقه‌بندی نظام‌های اخلاقی و مشرب‌های فلسفه اخلاق در زمره هنجارگرایان اخلاقی است و از این حیث شباهتی به حکیم بزرگ تاریخ، ارسطو دارد، به وضوح نشان می‌دهد که با وجود این شباهت، تفاوت‌های اساسی میان او و همه هنجارگرایان، از جمله شخص ارسطو وجود دارد. درست است که او در نظریه تمدنی خود بر مبنای نظام اخلاقی خویش حول دو محور فضیلت و سعادت بحث‌های اخلاقی را سامان می‌دهد و معتقد است که سعادت نمی‌تواند بدون فضیلت حاصل شود؛ اما آن

تفاوت اساسی که او را به‌عنوان یک فیلسوف شاخص و جدا در عرصه اخلاق ظاهر می‌کند، وارد کردن مفهوم شریعتمداری در نظام اخلاق فضیلت‌محور است. برای او حرف اول و آخر را شریعت می‌زند؛ به این معنا که هم فضایل تعریف خود را از شریعت اخذ می‌کند و هم سعادت صورت کامل خود را در حیات اخروی و در جوار حضرت حق ظاهر می‌سازد.

## کتابنامه

۱. قرآن کریم.
۲. ارکون، محمد. ۱۹۹۷م. *نزعه الانسه فی الفكر*. ترجمه هاشم صالح. بیروت: دارالساقی.
۳. پاپکین، ریچارد؛ استرول، آروم. ۱۳۸۱. *کلیات فلسفه*. ترجمه سید جلال مجتوبی. تهران: حکمت.
۴. توحیدی، ابوحيان. بی تا. *الامتناع و الموانسه، صحه و ضبطه و شرح غریبه*. احمد امین و احمد الزین. بیروت: المكتبه العصریه.
۵. حلبی، علی اصغر. ۱۳۹۲. *تاریخ فلاسفه ایرانی*. تهران: زوار.
۶. خوانساری اصفهانی، میرسید محمد. ۲۵۳۶. *روضات الجنات فی احوال العلماء و السادات*. ترجمه، مقدمه و اضافات محمدباقر ساعدی خوانساری. تهران: کتابفروشی اسلامی.
۷. روزبهانی، محمدرضا. ۱۳۸۵. *زندگی نامه و اندیشه سیاسی ابوعلی مسکویه*. اصفهان: مرکز اصفهان شناسی و خانه ملل.
۸. سجستانی، ابوسلیمان. ۱۹۷۴. *صوان الحکمه و ثلاث رسائلحقه و قدم له*. عبدالرحمن بدوی. پاریس: داربیلون. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
۹. طباطبایی، جواد. ۱۳۷۹. *زوال اندیشه سیاسی در ایران*. تهران: کویر.
۱۰. کرمر، جوئل. ۱۳۷۵. *احیای فرهنگی در عهد آل بویه*. تهران: نشر دانشگاهی.
۱۱. مسکویه، ابوعلی بن احمد بن محمد. ۱۹۵۲م. *الحکمه الخالده، جاویدان خرد*. حقه قدم له عبدالرحمن بدوی. قاهره: مکتبه النهضه، المصریه لاصحابها، حسن یوسف محمد و اخواتها.
۱۲. \_\_\_\_\_ ۲۵۳۵. *جاویدان خرد*. ترجمه تقی الدین محمد شوشتری. به اهتمام بهروز ثروتیان. تهران: دانشگاه مک گیل کانادا و مؤسسه مطالعات اسلامی شعبه دانشگاه تهران. با همکاری دانشگاه تهران.
۱۳. \_\_\_\_\_ ۱۳۷۹ش. *ترتیب السعادات و منازل العلوم*. با مقدمه و تصحیح ابوالقاسم امامی. گنجینه بهارستان (حکمت، دفتر اول). به کوشش علی اوجیبی. تهران: کتابخانه مجلس شورای اسلامی.
۱۴. \_\_\_\_\_ ۱۳۸۱ش. *تهذیب الاخلاق*. ترجمه و توضیح علی اصغر حلبی. تهران: نشر اساطیر.
۱۵. \_\_\_\_\_ ۱۳۱۹ق. *الفوز الاصغر*. بیروت.
۱۶. \_\_\_\_\_ ۱۳۷۰ق. *الهوامل و الشوامل*. به کوشش احمد امین و سید احمد صقر. قاهره: مطبع لجنه التألیف و الترجمه و النشر.

۱۷. مدرس، محمدعلی. ۱۳۴۹. **ریحانه الادب**. تهران: کتابفروشی خیام.
۱۸. یاقوت حموی، بی تا. **معجم الادباء**. بی جا: نشر دارالفکر الصباغه و النشر.