

بسمه تعالی

متون علم و حکمت مدنی اسلامی

متون پایه در سیاست

۴. متون درسی

الف. متون تفصیلی

ب. گزیده متون

(ضمن متون تفصیلی)

توضیح درس:

متن اساسی (پایه) در سیاست

هدف:

برقراری رابطه مستقیم دانشجویان سیاسی با متون اساسی (پایه) سیاسی و آشنایی با منابع و تحلیل متن و تمرین در این زمینه می باشد.

شرح:

الف. متون اساسی (پایه) علم و رشته سیاسی در زمینه معرفت شناسی، روش شناسی و پدیده شناسی شامل هستی شناسی (فلسفه سیاسی)، چیستی شناسی (معرفت سیاسی) و چگونگی شناسی (دانش اجتماعی، حقوقی و کارگزاری) سیاسی می باشند. اینها اهم نگرش ها و گرایشات فکری عمده و اصلی زیر می باشند. به ترتیب:

اول. علمی حقیقی و ماهوی فلسفی سیاسی و کلامی سیاسی،

دوم. علمی عینی تاریخی و اجتماعی سیاسی،

سوم. علمی فقهی و حقوقی سیاسی و

چهارم. علمی فنی و عملی سیاسی

سطح کارشناسی تحلیل متن و توصیف در حد شناخت واژگان (مفاهیم و پدیده های اصلی)، گزاره ها تا نظریه شناسی سیاسی متون می باشد. روش تجزیه و ترکیب متن است. تحلیل محتوایی کارشناسی ارشد بوده و تعلیل و تجویز دکتري می باشد. متون: نوشتارها از عبارات تا بخش های سیاسی منابع علمی عمومی تا تخصصی سیاسی را در بر می گیرد.

ب. تأمل و تدبر سیاسی، تباری به دیرینگی انسان و حتی بشریت و بویژه مدنیت دارد. اما اندیشه و علم سیاسی و متون منابع اساسی (پایه)، اصلی تا مرجع در سیری متکامل (پلکانی) بسوی ساختار هر چه کاملتر (رسانا سازوار) را طی نموده است. از حکمت مدنی جاویدان شرقی-ایرانی آغاز شده

است. به فلسفه و حکمت مدنی راستین یونانی در مقابل تفلسف (شناخت ظنی) سیاسی و سوفیسم (شناخت کاذب) سیاسی میرسد. فلسفه سیاسی مسیحیت در شهر خدای اگوستین (قرن ۵م). در آغاز قرون وسطای غرب می باشد. آنگاه با حکمت مدنی دینی توحیدی (قرآنی و روایی) وارد مرحله تاریخ ساز و حتی مرتبه کمال و تمدن سازی خود می گردد. حکمت مدنی فاضلی فارابی، با کاربرت علل چهارگانه در سیاست و سیاست شناسی، به تجدید، تداوم و تأسیس علم و حکمت و فلسفه سیاسی در تاریخ و جهان اسلام و ایران منجر می گردد. حکمت تقریبی خواجه نصیر (تقریب حکمت برهانی عقلی به شهودی قلبی و تقریب حکمت نظری به حکمت عملی و تقریب حکمت مدنی به حکومت مدنی و کارگزاری سیاسی) گذر میکند. در قرون وسطای اسلامی و در غرب جدید بیشتر با گسست از قوانین چهارگانه اکویناس (قرن ۱۴م؛ بزرگترین متکلم غربی، مسیحی و کاتولیک) تا کنون مورد توجه سنت گرایان معاصر) ملهم از حکمت اسلامی سینوی (از طریق ابن رشد)، فلسفه سیاسی طبیعی و تدریجاً دانش سیاسی حسی جای حکمت مدنی را گرفت. از ماکیاولی و گفتارها و بویژه استبداد نوین شهریار او، هابس و قرار داد اجتماعی و دولت سلطنتی مطلقه (ابسولوتیسم) لویتان او تا منتسکیو و تفکیک قوای روح قوانین آن که چه بسا ملهم از عصبیت مقدمه ابن خلدون باشد. لاک و سلطنت مشروطه حکومت مدنی و جمهوری قرار داد اجتماعی روسو تا دکارت و گفتار در روش راهبرد عقل، و نقادی عقول محض، نظری و زیبایی شناختی کانت تا لئو اشتراوس و فلسفه سیاسی چیست آن با الهام از علم مدنی و سیاست مدنی فارابی است. در شرق، اسلام و ایران حکمت متعالی معطوف به سیاست بویژه بخش مدنی آن مرتبه تجمیع، تعادل و تالی حکمت و علم مدنی؛ اجتماعی و سیاسی و بنیاد استوار آنست. حکمت سیاسی و انقلابی امام خمینی (ره)، تفصیل علمی حکمت متعالی و تحقق عینی آنست. حکمت حیات معقول علامه جعفری تا حکمت مدنی متعالی علامه جوادی آملی در این راستاست.

ج. حکمت انقلابی حکومت امام خمینی (ره) منعطف از حکمت مدنی توحیدی متعالی می باشد. بر بنیاد آن و بروز و برآمد آنست. کاربرت حکمت در حکومت بوده و ابتدای حکومت بر حکمت می باشد. حکمت مدنی متعالی و حکومت متعالی جمهوری اسلامی ایران است. حکمت و حکومت؛ حکمت حکومت و حکومت حکمت که پس از تأسیس، تثبیت و توسعه زیربنایی، هم اینک چشم انداز توسعه متعالی اقتصادی، سیاسی و فرهنگی خود را پیشا رو داشته و با چالش ارتقای هر چه

فراتر کارامدی علمی و عملی سیاسی بمنظور الگوسازی پیشرفت اسلامی ایرانی متعالی فرا رو دارد. چالش کارامدی؛ بهره وری و اثربخشی توسعه متعالی که پیش درآمد تجدید و تاسیس تمدن نوین و تمدنسازی متعالی ایرانی اسلامی میباشد. خوانش و بازخوانی متون اساسی سیاست از سر تفنن نبوده و کاملاً فنی از نظریه شناسی متون در کارشناسی تا مرز روزآمدسازی و نظریه پردازی در ارشد، و تمرین در این زمینه در همین راستا بوده و با این چشم انداز و چالش میباشد.

علم و رشته سیاسی: پدیده شناسی سیاست و مدنی؛ اجتماعی و سیاسی میباشد. پرسمان پدیده سیاسی فراگیر پرسه های سه گانه ذیل است. به ترتیب؛

اول. معرفت شناسی سیاسی: (فراهم آمده پرسش های چهارگانه زیر)؛

۱. امکان شناخت حقیقت، ماهیت و واقعیت سیاسی،

۲. حدود یقینی، ظنی و توهمی سیاسی،

۳. مراتب حقیقی، یقینی و واقعی

۴. منابع شناخت عقلی (نگرش)، قلبی (گرایش)، نقلی (و حیانی و مکتبی) و حسی (تا

عرفی) پدیده سیاسی

دوم. روش شناسی سیاسی:

۱. شیوه برهانی (نگرشی) حصولی و شهودی (گرایش) حضوری سیاسی

۲. شیوه تحلیل متن (تفقه) و تحلیل محتوایی (تدبر و تفسیر) سیاسی

۳. شیوه تجربی عینی (توصیفی، تاریخی، ...)

سوم. پدیده شناسی سیاسی:

۱. هستی شناسی سیاسی (فلسفه سیاسی؛ بنیاد و غایت شناسی ضروریات سیاسی)

۲. چیستی شناسی سیاسی (معرفت سیاسی: بودشناسی سیاسی)

۳. چگونگی شناسی سیاسی (دانش سیاسی: نمودشناسی سیاسی)

الف. دانش عینی سیاسی (انسان شناسی سیاسی، جامعه شناسی سیاسی،

اقتصاد سیاسی، فرهنگ سیاسی، ...)

ب. دانش فقهی و حقوقی سیاسی

ج. دانش فنی (کارگزاری) سیاسی (سیاستگذاری و سیاستمداری)

۱. سیاست اقتصادی، سیاست اجتماعی و سیاست فرهنگی

۲. سیاست فروملی، سیاست ملی داخلی و خارجی، سیاست

فراملی منطقه ای، امتی بین مللی تا جهانی).

حکمت مدنی؛ اجتماعی و سیاسی: فراهم آمده هستی شناسی (فلسفه سیاسی به معنای خاص) و چیستی شناسی مدنی و سیاسی است. به تعبیر فراگیر فلسفه سیاسی (به معنای خاص) و معرفت سیاسی میباشد. غالباً حکمت سیاسی همان فلسفه سیاسی به معنای عام گرفته شده است.

علم سیاسی از بنیاد تا غایت، از آغاز و میانه تا جدید و معاصر در شرق، غرب، اسلام و ایران فراهم آمده چهار نگرش و گرایش به ترتیب ذیل است:

اول. فلسفه و حکمت سیاسی و مدنی: شناخت حقیقت و ماهیت سیاسی یا هستی شناسی

و چیستی شناسی سیاسی.

دوم. الف. دانش (عینی) سیاسی (کنش و نمودشناسی سیاسی)

ب. دانش (فقهی [حدود] و حقوق [احکام] سیاسی)

سوم. (دانش) فن سیاسی

این نگرش ها و گرایشات در گستره جهانی دارای سیری متکامل (پلکانی) تا ساختار کامل (رسا و ساوزار) تاکنون بقدر ممکن نظری، عملی و عینی بوده و میباشد.

برخی از این موارد پیشا گفته دارای نوشتارهای ولو اجمالی و پراکنده در متون عمومی انسانی و اجتماعی و حتی تخصصی سیاسی هستند. بویژه هر چه به پیشتر بر میگردیم. اما غالب اینها دارای منابع و متون مبسوط تر و در موارد بسیاری مستقل میباشند.

سرفصل اصلی/یا محورهای اساسی:

حکمت مدنی جاویدان شرقی-ایرانی باستانی

مکالمات کنفوسیوس

نامه اردشیر بابکان(از تجارب امم ابن مسکویه رازی)

نامه تنسر

ارداویرفنامه

تاریخ حکما، شهر زوری

اوستا، یشت ها، یسناها،...

حکمت مدنی راستین آتنی-یونانی-غربی باستانی(سقراطی-افلاطونی-ارسطویی)

جمهوریت افلاطون(حاکمیت سیاسی حکمت مدنی)

نوامیس افلاطون

سیاست ارسطو

اخلاق نیکوماخوسی ارسطو

در قبال و در مقابل تفلسف سیاسی(هراکلیت) و سوفیسم سیاسی(پروتاگوراسی و

گورگیاسی)

مکالمات سقراط، اثر افلاطون سوفیست-سیاست، اثر افلاطون

فلسفه سیاسی روم؛ سیسرون (چهار خطابه)

فلسفه سیاسی مسیحیت

شهر خدای اگوستین

اللهیات عالی اکویناس

حکمت توحیدی قرآنی-روایی

قرآن

نهج البلاغه بویژه منشور علوی مصر

حکمت فاضلی فارابی

علم مدنی احصاء علوم

اجتماعات مدنی سیاست مدنی

تنبیه علی سبیل سعادت

تحصیل سعادت

فصول منتزعه

تجارب امم ابن مسکویه

خرد جاویدان ابن مسکویه

السعادت و الاسعاد، ابوالحسن عامری

رسایل اخوان صفا

احکام سلطانیه، ماوردی

خواجه نظام ملک طوسی

سیاست نامه (یا سیر ملوک)

غزالی طوسی

کیمیای سعادت

نصیحه ملوک

خواجہ نصیر

اخلاق ناصری، سیاست مدنی، تدبیر مدن

ابن خلدون: مقدمه

ملاصدرا

مبحث مدنی مبداء و معاد (بحث نبوات، ولایات و سیاسات)

مبحث مدنی شواهد ربوبیه (بحث نبوات، ولایات و سیاسات)

سید جمال الدین اسد آبادی

عروہ الوثقی (اصلاحگری اسلامی)

آیت الله نائینی: تنبیہ امت و تنزیہ ملت (فقه سیاسی امامی شیعی)

امام خمینی (ره):

۱. شرح حدیث جنود عقل و جهل

۲. کشف اسرار،

۳. ولایت فقیه (مفروضات، ضرورت و شکل حکومت اسلامی)

۴. صحیفه نور (امام)،

در این میان غیر از گزینش و چینش برخی عبارات از متون بالا، بخش هایی از اهم متون اساسی زیر برگزیده شده و مورد بهره برداری قرار میگیرند. شامل:

۱. فصل پنجم. علم مدنی کتاب احصاء علوم فارابی (فلسفه علم مدنی و سیاسی)

۲. بخش اجتماعات مدنی کتاب اندیشه های اهل مدینه فاضله فارابی (فلسفه مدنی و

سیاسی فاضلی)

۳. بخش اجتماعات مدنی، کتاب سیاست مدنی فارابی (فلسفه سیاسی فاضلی)

۴. احکام سلطانیه ماوردی (فقه سیاسی سنی)

۵. سیاست نامه خواجه نظام ملک (فصول اول و دوم؛ فن سیاسی ایرانشهری و خلافت

سنی)

۶. اخلاق ناصری، خواجه نصیر، مقالات سیم. سیاست مدن، فصل چهارم. تدبیر مدن (فن

سیاسی امامت شیعی)

۷. مقدمه ابن خلدون (دانش اجتماعی سیاسی)

۸. مبدء و معاد، صدرا المتألهین، بخش مدنی (حکمت مدنی متعالی؛ پدیده شناسی سیاسی)

۹. شواهد ربوبیه صدرا المتألهین، بخش مدنی (حکمت مدنی متعالی؛ معرفت شناسی و

روش شناسی سیاسی).

۱۰. تنبیه امت و تنزیه ملت، آیت الله نائینی (فقه سیاسی شیعی)

۱۱. ولایت فقیه، یا حکومت اسلامی، امام خمینی (مفروضات، ضرورت و شکل حکومت

اسلامی).

گزیده هایی از جمهوریت و نوامیس افلاطون، سیاست و اخلاق نیکوماخسی ارسطو، شهر خدای اگوستین، الهیات عالی اکویناس، قرار داد اجتماعی روسو، فلسفه سیاسی چیست اشتراوس.

حد و سطح متن پژوهی یعنی پژوهش علمی روی منابع اساسی (پایه) در سیاست به ترتیب فوق در سطح کارشناسی شیوه علمی مطالعه و تحلیل متن و توصیف و شناخت ادبیات سیاسی و نظریه شناسی میباشد. مراد چگونگی شناسی سیاسی در متون میباشد. چیستی شناسی یعنی تحلیل ذهنی و محتوایی که تجرید به معنای مبانی؛ کلی یابی و کلی سازی و در ماهیت نظریه پردازی (پردازش یا بازپردازی نظریه) بوده مربوط که کارشناسی ارشد است. هستی شناسی در پاسخ به پرسش از چرایی (موضوعیت و ضرورت) سیاسی و انتزاع عقلی و تعلیل یعنی علت کاوی و علت یابی و به تعبیر مبادی و نیز تجویز یعنی ارایه راهبرد سیاسی در سطح دکتری انجام پذیرفته که اجتهاد علمی سیاسی و نظریه سازی میباشد.

شیوه مطالعه و تحلیل متن؛ تجزیه و تحلیل و ترکیب (آنالیز) است. بدین ترتیب که متون تا حد واژگان به عنوان مفردات (اسامی و صفات، افعال و قیود، حروف) تجزیه شده و بعد از واژه شناسی در لغت شناسی عمومی (با ارجاع به فرهنگ واژگان علمی فارسی، عربی، انگلیسی، ... حسب ورد) و اصطلاح شناسی (در فرهنگ های اصطلاحات سیاسی و نیز دانشنامه های سیاسی و بخصوص نویسندگان متون)، به ترکیب مؤلفات و شناسایی آنها میپردازیم. آنگاه (جملات) گزاره های متن که حکم قواعد سیاسی مندرج در متن را دارا بوده معین نموده و روشن مینماییم. در ادامه نقطه نظرات و نظرهای سیاسی متن را که ترکیب قواعد و گزاره های سیاسی بوده می شناسیم. در نهایت از ترکیب نظرات، نظریه سیاسی محتوی متن را بر می نمایانیم.

تشریح درس

در این منظومه، اهم آثار علم مدنی؛ اجتماعی و سیاسی به معنای اعم جمع آوری و تنظیم شده اند. به ترتیب:

اول. متون اساسی حکمت مدنی فاضلی فارابی،

۱. کتاب احصاء علوم؛ فصل پنجم. علم مدنی

۲. کتاب سیاست مدنی: بخش اجتماعات مدنی

۳. کتاب اندیشه های اهل مدینه فاضله: گزیده ها و بخش اجتماعات مدنی

دوم. متون اساسی حکمت تقریبی خواجه نصیر

فصل چهارم. سیاست ملک قسم سیم. سیاست مدن کتاب اخلاق ناصری

سوم. متون اساسی حکمت متعالی مدنی صدرایی

۱. کتاب شواهد ربوبیه صدرای: گزیده ها و بخش مدنی

۲. کتاب مبداء و معاد صدرای: گزیده ها و بخش مدنی

یکی و نخست تاسیس حکمت مدنی بوده،

دیگری تقریب حکمت مدنی می باشد. سوم تجمیع و تعادل و تعالی

حکمت مدنی است.

چهارم. متن دانش مدنی تجربی (نگرش علم واقعی سیاسی) ابن خلدون از مقدمه تاریخ

پنجم. فقه (و حقوق) سیاسی نائینی

مقدمه و فصول نخست کتاب تنبیه امت و تنزیه ملت یا مشروطیت اسلامی

حکومت

ششم. حکمت مدنی حیات معقول علامه جعفری

سیاست در حیات معقول کتاب حیات معقول علامه جعفری

اول. حکمت مدنی فاضلی

فارابی (قرن ۴ه‍.ق)، با فراهمی دست یافته های حکمت مدنی ایرانی-یونانی تمدنهای پیشین، بر مبانی قرآنی و با زبان قرآنی (زبان سیاسی فارابی، اثر برنارد لوئیس)، بویژه با کاربریست اسباب چهارگانه فاعلی-غایی و مادی-صوری، توانست و توفیق یافت حکمت مدنی فاضلی را در ایران، جهان اسلام و جهان آن عصر تأسیس نماید. وی نخست نظام علمی مورد نظر خویش را فرای نظام علمی نظری و عملی ارسطویی فراهم آمده پنج علم منطق، زبان، ریاضیات و طبیعیات همراه حکمت و سرانجام علم مدنی یا فقه و کلام به عنوان توابع آن، ترسیم نمود. آنگاه آنرا در کتاب احصاء (شمارش) علوم معرفی ساخت. علم مدنی را در قالب کتاب مله و در قالب مکتب حکمی مدنی نیز تصویر کرد. در ادامه منظومه ای کامل از آثار حکمی مدنی تدوین نمود. حتی از فصوص حکم که بنیاد فلسفی سیاست و حکمت مدنی بوده آغاز کرد. از آراء مدنی فاضلی (ه‍.ن‍.دسه سیاسی) و سیاست مدنی (مهندسی سیاسی) تا تنبیه علی سبیل سعادت و تحصیل سعادت و سرانجام فصول منتزعه در آسایشناسی سیاسی است. بدین ترتیب تمامی مبادی و ارکان نظام پدیده شناسی مدنی و بویژه حکمت مدنی را در منظومه آثار خویش به صورت بی سابقه ای به تصویر کشید. اینک به علم مدنی احصاء علوم، اجتماعات مدنی کتاب سیاست مدنی و نیز اجتماعات مدنی کتاب (آراء) اندیشه های مدنی می پردازیم.

۱. علم مدنی

کتاب احصاء علوم فارابی

کتاب احصاء علوم فارابی

مقدمه

«بر آنیم که در این کتاب دانشهای مشهور را یک یک برشمریم، و خلاصه ای از مباحث هر یک از آنها به دست دهیم، و هر کدام که دارای چند بخش هستند، از بخشهای آن یاد کنیم، و نمونه هایی از مطالب هر بخش را نشان دهیم.

این کتاب را در پنج فصل قرار می دهیم:

فصل اول: علم زبان و بخش های آن (تحلیل متن و تحلیل محتوایی).

فصل دوم: علم منطق (روش شناسی) و بخش های آن.

فصل سوم: علوم تعلیمی (ریاضی) که عبارتند از: حساب و هندسه و علم مناظر و علم

نجوم تعلیمی و علم موسیقی و علم اثقال (جرثقیل) و علم حیل (مکانیک).

فصل چهارم. الف. علوم طبیعی و بخش های آن و ب. علم الهی و بخشهای آن.

(اینها مبادی علم مدنی می باشند. مبادی زبانشناختی، روش شناسی، ریاضی کمی، طبیعت

شناسی، خداشناسی. فراهم کننده روش، مواد و مبانی علم مدنی اند).

فصل پنجم. اول. علوم مدنی و بخش های آن، و دوم. الف. علم فقه و ب. علم کلام.

*پرسش: خاستگاه علم مدنی در نظام علمی فارابی چه می باشد؟

مطالب این کتاب از آن جهت سودمند است که چون آدمی بخواهد علمی از این علوم را فراگیرد، و در آن به پژوهش پردازد، (ص ۳۹) بداند که به چه کار اقدام می کند و در چه چیز به پژوهش می پردازد، و او را از این پژوهش چه سودی حاصل می شود، و به چه سرمایه ای می رسد و از چت فضیلتی بهره ور خواهد شد. دانستن این مقدمات سبب می شود که انسان برای فراگیری هر انش و فنی با آگاهی و دور اندیشی گام بردارد، نه از سر غفلت و بی خبری.

انسان به مدد این کتاب می تواند میان انواع علوم به مقایسه پردازد تا بداند کدام برتر است و کدام سودمندتر. کدام ریشه دار تر و مطوئن تر و مایه دارتر است، و کدام سست بنیان تر و بی اساس تر و کم مایه تر.

این کتاب نیز برای شناختن کسی که در علمی از این علوم ادعای بصیرت می کند-ودر واقع مایه و بهره ای از آن ندارد-نیز سودمند است؛ زیرا اگر از او بخواهند که از کلیات مطالب آن علم خبر دهد

و بخشهای آن را بر شمرد یا خلاصه ای از هر بخش آن را بازگوید، و او از عهده بر نیاید، دروغ بودن ادعایش آشکار و مشتت باز می شود.

و نیز با این کتاب روشن می شود که آن کسی که یکی از این علوم را نیک می داند، آیا تمام آن علم را خوب می داند، یا تنها بعضی از بخشهای آن را، و اینکه اندازه آنچه نیک می داند در چه حد است. ضمناً برای هر ادیب ذوفنون که می خواهد از هر دانشی توشه ای، و از هر خرمن خوشه ای برگیرد، و نیز برای کسی که دوست دارد خویشتن را به اهل دانش شبیه سازد-تاگمان برند که او هم از گروه دانشوران است-این کتاب سودمند خواهد بود».

*پرسش: نقش نکته، نظریه و نظام علمی در علم مدنی چه می باشد؟

فصل پنجم

علم مدنی و علم فقه و علم کلام

اول. علم مدنی:

الف. دانش سیاسی

ب. فلسفه مدنی

الف. دانش مدنی

«دانش مدنی: از انواع افعال و رفتار(سنن) ارادی و از آن ملکات و اخلاق و سجایا و عاداتی که افعال و رفتار ارادی از آنها سرچشمه می گیرند بحث می کند، و از هدفهایی که این افعال و رفتار برای رسیدن به آنها انجام می شود یاد می کند، و بیان می دارد که چه ملکاتی برای انسان شایسته است، و از چه راه می توان زمینه پذیراشدن این ملکات را در انسان فراهم کرد، تا بگونه ای شایسته در وجود او بنیان گیرند. و چه راهی را باید دنبال کرد تا این ملکات در وجود آدمی پایدار گردد. و نیز از طبقه بندی نتایجی که این افعال و رفتار برای ایجاد آنها از انسان سر می زند بحث می کند، و بیان

می‌دارد که برخی از این نتایج سعادت حقیقی، است، و برخی دیگر پنداری و ظنی، یعنی چنان می‌پندارند که سعادت است، و در واقع چنین نیست. دست‌یافتن به سعادت حقیقی، در زندگی زودگذر این جهان، غیرممکن است. بلکه رسیدن به چنین سعادت (بصورت کامل و بی‌آمیغ) تنها در زندگی جاودانه دیگر سرای امکان‌پذیر است (ص ۱۰۶).

و نیز می‌گوید: سعادت پنداری عبارت است از: ثروت و عزت (کرامت و اعتبار) و خوشگذرانی‌ها. البته اگر تنها اینها را هدف زندگی این جهان بدانیم! آنگاه تفاوت افعال و سنن را مشخص می‌کند، و بیان می‌دارد که کارهایی که به وسیله آنها می‌توان به سعادت حقیقی رسید، خیر و نیکوکاری و فضائل است، و سوای آنها شرور و زشتکاری و نقایص است. و می‌گوید: راه ایجاد فضیلت در وجود انسان آن است که افعال و سنن فاضله پیوسته در شهرها و میان امتهای رایج و شایع باشد، و همگان مشترکاً آنها را بکار ببندند.

و بیان می‌کند که این کار امکان‌پذیر نیست، مگر به وسیله حکومتی که در پرتو آن، این «افعال و سنن و عادات و ملکات و اخلاق» در شهرها و میان مردم رواج یابد، و این حکومت باید در علاقه‌مند کردن مردم به حفظ این ملکات کوشا باشد تا از میان نروند. و بیان می‌کند که پیدایش چنین حکومتی تنها با نیروی خدمت و فضیلتی امکان‌پذیر است که مورد قبول مردم واقع شود، و خوی فرمانبرداری را در دل آنان پایدار سازد. و این خدمت عبارت است از پادشاهی و فرمانروایی، یا هر نام دیگری که مردم برایش انتخاب می‌کنند، و حاصل این خدمت را سیاست می‌گویند.

*علم مدنی چند قسمت و چه قسمتهایی دارد؟

*موضوع و مسایل دانش مدنی چه می‌باشند؟

*سعادت مدنی چند و چه می‌باشند؟

*پرسش: سعادت حقیقی چه می‌باشد؟

*پرسش: سعادت پنداری چه می‌باشد؟

*پرسش: عوامل نیل به سعادت مدنی چند و چه میباشند؟

*پرسش: عوامل سقوط به شقاوت مدنی چند و چه میباشند؟

*پرسش: حکومت چه می باشد؟

*پرسش: سیاست چه می باشد؟

حکومت دو نوع است:

اول: حکومتی که بتواند افعال و سنن و ملکات ارادی را، که در پرتو آنها می توان به سعادت حقیقی رسید، در مردم جایگزین کند. چنین حکومتی را حکومت یا ریاست فاضله گویند. شهرها و مردمی که تابع چنین حکومتی باشند مدینه های فاضله و امتهای فاضله نامیده (۱۰۷) می شوند.

دوم: حکومتی است که در شهرها و میان مردم «افعال و اخلاقی» را رواج می دهد که مایه سعادت پنداری است، یعنی در حقیقت سعادت نیست. نام این نوع حکومت، ریاست جاهلی یا حکومت جاهلیت است.

این گونه حکومت اقسام بسیار دارد. و بر هر یک از آنها به مناسبت هدف و مقصدی که دنبال می کند، نامی مخصوص می نهند. تعداد آنها به اندازه هدف ها و غرض هایی است که این گونه حکومت ها در جستجوی آنها هستند؛ پس اگر حکومتی در صدد مال اندوزی باشد، آن را حکومت خست (= پستی) می نامند، و اگر حکومتی در طلب بزرگی و سرافرازی گام بردارد، حکومت کرامت (شهرت طلبی یا اعتبار و پرستیژ ملی) نامیده می شود. و اگر سوای این دو بوده باشد، آن را به مناسبت هدفی که در پیش می گیرد نامگذاری می کنند.

*پرسش: انواع حکومت مدنی چندتا و چه میباشند؟

*پرسش: اقسام حکومت جاهلی (غیر و ضد فاضلی) چندتا و چه میباشند؟

و نیز این علم بیان می‌کند که اداره حکومت فاضله در سایه دو نیرو امکان‌پذیر است؛ یکی نیرویی که بر قوانین کلی استوار است. و دیگری نیرویی است که بر اثر تمرین زیاد، در کارهای کشورداری به دست می‌آید، یعنی نیرویی که از راه ممارست و کوشش، در پیروی از اخلاق و رفتار مردمی که در شهرهای نمونه زندگی می‌کنند پیدا می‌شود، و این ورزیدگی تنها از راه تجربه و مشاهده بسیار برای انسان ایجاد می‌گردد؛ درست بدان‌گونه که در طب از تجربه و مشاهده بسیار استفاده می‌شود. زیرا طبیب تنها با دو نیرو می‌تواند درمان‌کننده واقعی بوده باشد: یکی نیروی آگاهی اوست بر کلیات، و قوانینی که از کتابهای پزشکی (۱۰۸) به دست آورده است. دیگری نیرویی است که بر اثر کار زیاد در اعمال پزشکی و درمان بیماران برای او ایجاد می‌شود، زیرا ورزیدگی در این حرفه تنها از راه تجربه زیاد و معاینه بدنهای اشخاص امکان‌پذیر است. به مدد همین نیرو است که طبیب می‌تواند مقدار داروهای لازم را بشناسد، و به تناسب هر بدن در هر حالتی به درمان بپردازد. اداره حکومت نیز چنین است یعنی تجربه و ورزیدگی فرمانروا سبب می‌شود که حدود مشکلات را تشخیص دهد، تا به تناسب هر پیش‌آمدی و هر حالتی و در هر هنگامی با این نیرو و این تجربه بتواند امور مردم را سامان بخشد».

*پرسش: اداره حکومت فاضله با چند و چه نیروهایی انجام می‌شود؟

*پرسش: آموزش نظری سیاسی در اداره حکومت فاضله چه بوده و چه جایگاهی دارد؟

*پرسش: تجربه عملی سیاسی در اداره حکومت فاضله چه بوده و چه جایگاهی دارد؟

ب. فلسفه حکمت مدنی

«فلسفه و حکمت مدنی: در مواردی که (دانش سیاسی) به بررسی افعال و سنن و ملکات ارادی - و دیگر مباحثی که به آن مربوط است - بپردازد، قوانین کلی را به دست می‌دهد، و راه اندازه‌گیری آنها را بر حسب احوال و اوقات مختلف، و اینکه چگونه و با چه چیز باید این اندازه‌گیری صورت گیرد، نشان می‌دهد. سپس آنها را اندازه ناگرفته باقی می‌گذارد، چه این کار عملاً مخصوص نیروی دیگری

غیر از این فعل است، که باید به آن نسبت داده شود. با اینهمه، احوال و عوارضی که اندازه‌گیری و تقدیر بر حسب آنها صورت می‌گیرد، نامحدود است و رسیدن به همه آنها ممکن نیست.

*پرسش: (جایگاه، موضوع و مسئله) فلسفه سیاسی چه می‌باشد؟

این علم دو بخش است:

بخشی (نظری و تبیین علمی) که شامل تعریف سعادت می‌شود، و بازشناختن سعادت حقیقی را از سعادت پنداری مشخص می‌کند، و به شمارش افعال و رفتار و اخلاق و عادات ارادی کلی - که لازم است در شهرها و میان ملتها رواج پیدا کند - می‌پردازد. و سنن فاضله و غیرفاضله را از هم جدا (۱۰۹) می‌کند.

بخش دیگر (عملی و تحقق عینی) به توصیف ایجاد زمینه مناسب، برای رواج عادات و سنن فاضله در شهرها و میان ملت‌ها می‌پردازد، و نیز شامل تعریف آن قسمت از وظایف حکومت می‌شود که به وسیله آنها می‌توان افعال و سنن فاضله را در مردم به وجود آورد و حفظ کرد.

*پرسش: بخش‌های فلسفه مدنی چه می‌باشند؟

آنگاه انواع کارهای حکومت غیرفاضله را بر می‌شمرد و می‌گوید که چند نوع است و هر یک از آنها چه گونه است. و افعالی را که هر یک از این حکومتها انجام می‌دهد شمارش می‌کند، و می‌گوید که هر یک از این حکومتها هوای آن دارد که در کشور و میان مردمانی که زیر فرمان او هستند، چه سنتها را جایگزین کند.

این مطالب در کتاب بولیطیقی ۱ - کتابی سیاست ارسطو - موجود است، و نیز در کتاب سیاست افلاطون و سایر کتابهای او، و کتب دیگران آمده است. این فلسفه بیان می‌کند که افعال و رفتار و ملکات حکومت غیرفاضله برای مدن فاضله مانند بیماری هستند.

[اما افعالی که به حرفه فرمانروایی منحصر می‌گردد- یعنی از حکومتها و از رفتار آنان ناشی می‌شود- عبارتند از: بیماری‌های حرفه فرمانروایی فاضله. و اما رفتار و ملکاتی که به شهرهای زیر فرمان این حکومتها اختصاص دارد، به بیماری شهرهای فاضله همانند است.] ۲ (۱۱۰). آنگاه تعداد اسباب و عللی را بر می‌شمرد که از ناحیه آنها نمی‌توان مطمئن شد که حکومتهای فاضله و سنن و مدن فاضله پایدار بمانند، یعنی به سنن و ملکات جاهلیت تبدیل نگردند. در پی آن انواع افعالی را بر می‌شمرد که بر اثر آنها شهرها و حکومت‌های فاضله از فساد مصون می‌مانند، و تبدیل آنها به غیر فاضله ناممکن می‌شود. و نیز راههای تدبیر و چاره‌اندیشی، و دیگر چیزها را بر می‌شمرد، و می‌گوید که فایده آنها این است که اگر حکومت فاضله‌ای به جاهلیت تبدیل شد، چگونه باید آن را به حال اول بازگردانید. آنگاه بیان می‌کند که اداره حکومت فاضله با چند چیز سامان می‌پذیرد، و اینکه برخی از این دانشها، نظری و برخی عملی هستند نیروی حاصل از تجربه به دست آمده را- که بر اثر ورزیدگی بسیار در کار اداره شهرها و مردمان برای حکومت پیدا شده است- بر آنها می‌افزاید. این نیرو عبارت است از تشخیص صحیح شرایطی که با مقایسه آنها می‌توان افعال و رفتار و ملکات را به تناسب هر اجتماع، یا هر شهر، یا هر ملت، و بر حسب هر حال و هر رویداد تنظیم کرد.

*پرسش: (پاتولوژی و میکروبیولوژی) آسایشناسی و آسبزدایی سیاسی چه میباشد؟

*پرسش: کارکرد تجربه سیاسی چه می‌باشد؟

و بیان می‌کند که مدینه فاضله هنگامی پایدار می‌ماند- و تغییر ماهیت نمی‌دهد- که فرمانروایانش در طول زمان از شرایط واحد بخصوصی پیروی کنند، به طوری که فرمانروای دومی که جانشین اولی می‌شود، بر آن باشد که حافظ و نگهبان همان احوال و شرایطی بوده باشد که در روزگار پیش از او مرسوم بوده است. و اینکه در ترتیب و توالی آنان نباید انقطاع و فاصله‌ای ایجاد

۲- قسمت داخل کروش زاید می‌نماید، زیرا خلاصه آن در دو سطر قبل آمده است، با اینهمه

چون در متن اصلی آمده بود برای رعایت امانت ترجمه شد. م

شود. و نشان می‌دهد که چگونه باید عمل شود تا در توالی فرمانروایان انقطاع و فترتی پیش نیاید (۱۱۱).

*پرسش: (ایمنی سازی و) پایداری مدینه فاضله با چه می‌باشد؟

و بیان می‌کند که کدام شرایط و احوال طبیعی است که باید در فرزندان پادشاهان، و دیگر مردم جستجو شود، تا معلوم گردد که چه کسی اهلیت دارد که پس از فرمانروای کنونی جانشین او شود. و بیان می‌دارد: آن کسی که این شرایط طبیعی در او موجود است چگونه باید تربیت شود، تا حرفه فرمانروایی را نیک فراگیرد و فرمانروایی کامل شود.

*پرسش: استعداد و تربیت سیاسی چه می‌باشند؟

*پرسش: انقطاع و تداوم سیاسی چه و چگونه می‌باشد؟

و نیز می‌گوید: کسانی که به آیین جاهلیت فرمانروایی می‌کنند، هرگز شایستگی پادشاهی را ندارند، زیرا آنان در هیچ یک از احوال و کردار و سیاست خود، به فلسفه نظری یا به فلسفه عملی نیازی پیدا نمی‌کنند، بلکه هر یک از آنان به مدد نیروی تجربه‌ای که بر اثر گذشت زمان و ورزیدگی در کارهای حکومتی برایشان حاصل شده، خواهد توانست در شهرها و میان مردمی که زیر فرمان او قرار دارند، هدفهای خویش را دنبال کند. چنین فرمانروایی هنگامی به خواسته‌های خود می‌رسد که از نیروی قریحه ذاتی ارزنده‌ای بهره‌ور بوده باشد، یعنی به تشخیص آن افعالی قادر باشد که در سایه آنها می‌توان به هدفهای مورد نظر، مانند لذت یا شخصیت یا غیر آن، دست یافت. بر آنچه گفته شد باید پیروی کامل از رفتار پادشاهانی که هدف و مقصدشان با او یکی است، افزوده شود» (۱۱۲).

*پرسش: شایستگی و عدم شایستگی سیاسی و حکومت چه می‌باشد؟

دوم. علوم تابع علم مدنی

الف. علم فقه (مدنی)

حدود و احکام عمل یعنی کنش و رفتار انسانی و مدنی را تعیین می سازد.

ب. علم کلام (مدنی)

مبانی بینشی یعنی بینش و حتی منش درونی انسانی و مدنی را تبیین می نماید.

*پرسش: علوم تابع علم مدنی چند تا و چه می باشند؟

الف. علم فقه (مدنی)

صناعت فقه دانی است که انسان به وسیله آن می تواند حدود هر چیز را که واضع شریعت تصریح نکرده است - با مقایسه با آن چیزهایی که حدود و میزان آنها آشکارا در شریعت بیان شده - تشخیص دهد، و برای به دست آوردن احکام صحیح بر طبق مقصود واضع شریعت - و بر اساس آن شریعت که واضع شریعت برای پیروان همان شریعت آورده است - اجتهاد کند.

هر آیینی دارای عقاید (آراء) و افعالی است:

عقاید: آن آرای است که خدای بزرگ و صفات او را به مردم می شناساند، و درباره عالم و دیگر پدیده ها بحث می کند.

افعال: آن کارهایی است که برای سپاس و ستایش خدای بزرگ انجام می شود، یا کارهایی که به رفتار مردم و معاملات مدنی آنان مربوط می شود.

بدین سبب علم [فقه] به دو بخش تقسیم می شود: یکی شامل عقاید و آراء است و دیگری شامل افعال (ص ۱۱۳).

*پرسش: (جایگاه، موضوع و مسئله و نقش) فقه سیاسی چه می باشد؟

ب. علم کلام (دینی - مدنی؛ اجتماعی و سیاسی)

صناعت کلام ملکه‌ای است که انسان به مدد آن می‌تواند از راه گفتار، به یاری آراء و افعال محدود و معینی که واضع شریعت آنها را صریحاً بیان کرده است بپردازد، و هرچه را مخالف آن است باطل نماید.

این صنعت نیز به دو بخش تقسیم می‌شود که یکی شامل آراء است و دیگری شامل افعال. صنعت کلام غیر از علم فقه است؛ زیرا فقیه با آراء و افعالی سروکار دارد که واضع شریعت صریحاً آنها را بیان کرده است. فقیه این مسائل قطعی را اصل قرار می‌دهد، تا دیگر احکام لازم را از آنها استنباط کند.

ولی متکلم از عقایدی جانب‌داری می‌کند که فقیه آنها را به عنوان اصول بکار می‌بندد، بدون آنکه چیزهای دیگری از آنها استنباط نماید. پس اگر شخصی بر این هر دو صنعت مسلط باشد او فقیه متکلم است. یعنی چون می‌تواند از شریعت جانب‌داری کند متکلم است، و چون قادر است که به استنباط فروع از اصول بپردازد فقیه است (۱۱۴).

اما راهها و آرای که باید به وسیله آنها از شرایع جانب‌داری شود: گروهی از متکلمان عقیده دارند که جانب‌داری آنان از شرایع باید در این گفته خلاصه شود: آراء شرایع و تمام دستورهای آن را نمی‌توان با آراء و ادراک و عقول انسانسی سنجید، زیرا مرتبه و مقام آنها برتر است، چون شرایع از طریق وحی الهی به دست آمده، و اسرار خدایی در آنها نهفته است، اسراری که خردهای انسانی از ادراک و رسیدن به آنها فرو می‌مانند.

و نیز می‌گویند: برای دست‌یافتن به این اسرار تنها راهی که در برابر انسان گشوده می‌ماند آن است که شرایع به وسیله وحی او را یاری کنند، تا از شناخت چیزهایی بهره‌ور شود که عقل نمی‌تواند آنها را درک کند، و از رسیدن به حقیقت آنها فرو می‌ماند، چه اگر جز این بود وحی معنی نداشت.

و اگر وحی نیز همان چیزهایی را که قابل ادراک هستند- و عقل پس از تأمل به آنها می‌رسد- به انسان بیاموزد فایده و ارجی نخواهد داشت. یعنی اگر چنین می‌بود مردم را به خرد خود واگذاشته بودند، و آنان را به نبوت و وحی نیازی نبود، ولی چنین نیست؛ پس شایسته چنان است که شریعت دانشهایی به آدمی بدهد که دریافت آنها از توانائی خردهای ما بیرون است. مهمتر از این، آنکه آدمی را به چیزهایی معتقد کند که خرد او منکر آنهاست، و هرچه این ناسازگاری با خرد بیشتر باشد فایده آن نیز بیشتر خواهد بود. و از این رو است که آنچه شرایع آورده‌اند و خردها از دریافت آنها فرو می‌ماند و پندارها آنها را ناپسند می‌شمارد، در حقیقت ناپسند و محال نیست، بلکه در برابر خردهای خدایی صحیح است (ص ۱۱۵).

و اگر انسان در مرتبه انسانیت به نهایت کمال برسد، مرتبه‌اش در برابر آنانکه از خردهای خدایی بهره‌ورند، همانند کودکان و نوجوانان و مردم کم‌هوش است در برابر انسان کامل؛ بنابراین همچنانکه بسیاری از کودکان و کم‌هوشان چیزهای بسیاری را- که حقیقت دارند و غیرممکن نیستند- با خرد خود منکر می‌شوند، و برایشان مسلم می‌شود که وجود آن چیزها غیرممکن است، همینطور است مرتبه کسی که دارای عقل انسانی کامل است، در برابر کسانی که دارای عقل خدایی هستند. و همچنانکه انسان پیش از آنکه تربیت یابد و تجربه آموزد، چیزهای زیادی را منکر می‌شود، یا آنها را بیهوده می‌شمارد و غیرممکن می‌پندارد، ولی پس از آنکه دانش آموخت و بر اثر تجربه ورزیده شد، آن پندارها از دلش زایل می‌شود، یعنی چیزهایی که وجودشان در نظر او محال می‌نمودند، صورت ضروری به خود می‌گیرند، و از چیزهایی که در گذشته وجودشان برای او بسیار شگفت می‌نموده، بعدها از عدم آنها در شگفت می‌شود. همچنین است حال انسانی که به مرحله کمال انسانیت رسیده باشد، ولی از اینکه به انکار چیزهایی بپردازد- یا آنها را غیرممکن پندارد- بدون آنکه در حقیقت چنین باشد، باک ندارد. بنابر آنچه گفته شد نظر این عده از متکلمان آن است که: شرایع نیازی به تصحیح و تأیید ندارند؛ زیرا کسی که از جانب خدای بزرگ برای ما وحی آورده، راستگویی است که در سخنش امکان دروغ نیست. و درستی این موضوع که «واضع شریعت صادق است» از دو راه

روشن می‌شود: یکی به وسیله معجزاتی که در وجود اوست، یا بردست او آشکار می‌شود. دیگر گواهی‌های مردمان (ص ۱۱۶) راستگوی و درست‌سخنی است که در گذشته بر راستگویی او - و بر مقامش در پیشگاه خدای عزوجل - گواهی داده‌اند، و یا به هردو آنهاست.

پس اگر راستگویی شارع را بر مبنای راههای ذکرشده درست بدانیم، و باور داریم که امکان ندارد دروغ گفته باشد، دیگر شایسته نیست که در هر چه گفته است، برای تعقل و تأمل و کنجکاوی و اظهارنظر فرصتی باقی گذاریم. براساس آنچه گفته شد و موارد مشابه آن، این گروه از متکلمان به جانب‌داری از شرایع پرداخته‌اند.

گروهی دیگر از متکلمان برآنند که برای تأیید شریعت باید نخست با الفاظ خود واضع شریعت به تجسم صورتی از آن پردازند سپس به محسوسات و مشهورات و معقولات توجه کنند، و اگر در آنها، یا حتی در وابسته‌های دور آنها، چیزهایی بیابند که دریاری شریعت سودمند باشد، از آنها بهره بر گیرند، و اگر چیزهایی بیابند که متناقض با شریعت باشد، و بتواند لفظ واضع شریعت را چنان تأویل کنند که این تناقض از میان برود، چنان کنند - حتی اگر چنین تأویلی بسیار دور بوده باشد - و اگر این کار ممکن نشود، و امکان آن باشد که بنوعی این تناقض با شرع را باطل کنند، یا آن را بوجهی حمل سازند که با شریعت سازگار باشد، چنان کنند.

حال اگر مشهورات و محسوسات بطور صریح و آشکارا در تضاد با یکدیگر قرار گرفتند: مثلاً وقتی که محسوسات یا لوازم آنها موجب چیزی باشد، مشهورات یا لوازم آنها موجب امری ضد آن؛ در این صورت بنگرند و ببینند کدام یک از اینها برای تأیید آنچه در شریعت است نیرومندتر است، همان را بگیرند و آن دیگری را رها کنند و باطل (۱۱۷).

اما اگر حمل کلام شریعت بر یکی از این موارد ممکن نباشد، و چیزی از این امور را نتوان با مبنای شریعت هم‌آهنگ نمود، یا آنکه رد و انکار چیزی از محسوسات و مشهورات و معقولاتی که با مواردی از مبنای شریعت تضاد پیدا می‌کند ممکن نباشد، در این هنگام برای جانب‌داری از آن مبنای،

تنها راه چاره را در این می‌بینند که گفته شود: حق همین است و بس؛ زیرا کسی از آن خبر داده که ممکن نیست دروغ بگوید یا خطا کرده باشد.

این گروه در این گونه موارد همان مطالبی را می‌گویند که گروه پیشین در تمام موارد و مبانی شریعت می‌گفتند. و این گروه عقیده دارند که تنها از این راه می‌توان به یاری شرایع پرداخت.

گروهی دیگر از متکلمان عقیده دارند که هر انتقادی را باید با نظیر آن پاسخ گفت؛ یعنی متکلم وظیفه دارد که در سایر شرایع به پژوهش بپردازد، و موارد آشفته و نادرست آنها را برگزیند، تا هرگاه یکی از پیروان شریعتی بخواهد موردی از شریعت ایشان را نادرست جلوه دهد، آنان قادر باشند که با ارائه نقاط ضعف مشابه آن، که در شریعت خصم موجود است، به مقابله برخیزند، و از این رهگذر به دفاع از شریعت خویش بپردازند.

گروهی دیگر از متکلمان هنگامی که متوجه شوند دلایلشان برای جانبداری از مبانی شریعت کافی نیست، و نمی‌تواند کاملاً موضوع را ثابت کند، به طوری که خصم را به سکوت وادارد، و سکوتش نشانه اعتراف او باشد- نه ناتوانی او از ادامه بحث- در چنین مواردی ناچارند دست به کارهایی بزنند تا وی از مقاومت باز ایستد. یعنی یا (ص ۱۱۸) شرمندehاش کنند، و در تنگنایش قرار دهند یا با تهدید او را بترسانند.

گروهی دیگر از متکلمان عقیده دارند که چون شریعت آنان در نظرشان صحیح است- و در درستی آن تردیدی ندارند- باید در برابر دیگران بدین گونه به دفاع از شریعت خود برخیزند، که آن را نیک جلوه دهند و شبهات را از دامانش بزدايند، و خصم را با هر وسیله ممکن سرکوب کنند. این گروه از بکاربردن دروغ و مغالطه و بهتان و ستیزه‌جویی باک ندارند، زیرا بر این عقیده‌اند که مردمی که با شریعت آنان به مخالفت می‌پردازند، دو دسته‌اند:

یکی دشمن است؛ در این صورت بکاربردن دروغ و مغالطه برای شکست و سرکوب کردن او جایز است، همچنانکه این موضوع را در جهاد و جنگ مجاز دانسته‌اند.

دیگر دشمن نیست، ولی نادانی است که به واسطه کم‌خردی و نداشتن نیروی تشخیص، سعادت شناخت این شریعت نصیبت نشده، پس جایز است چنین انسانی را با دروغ و مغالطه علاقه‌مند کرد، و به این سعادت رسانید. همچنانکه با زنان و کودکان چنین رفتار می‌شود».

*پرسش: (جایگاه، موضوع و مسئله و نقش) کلام سیاسی چه می باشد؟

*پرسش: گروه های کلامی سیاسی چه می باشند؟

*پرسش و پاسخ:

*علم مدنی چند قسمت و چه قسمتهایی دارد؟

*موضوع و مسایل دانش مدنی چه می باشند؟

*سعادت مدنی چند و چه می باشند؟

*سعادت حقیقی چه می باشد؟

*سعادت پنداری چه می باشد؟

*عوامل نیل به سعادت مدنی چند و چه میباشند؟

*عوامل سقوط به شقاوت مدنی چند و چه میباشند؟

*حکومت چه می باشد؟

*سیاست چه می باشد؟

*انواع حکومت مدنی چندتا و چه میباشند؟

*اقسام حکومت جاهلی(غیر و ضد فاضلی)چندتا و چه میباشند؟

*اداره حکومت فاضله با چند و چه نیروهایی انجام می شود؟

*آموزش نظری سیاسی در اداره حکومت فاضله چه بوده و چه جایگاهی دارد؟

*تجربه عملی سیاسی در اداره حکومت فاضله چه بوده و چه جایگاهی دارد؟

* (جایگاه، موضوع و مسئله) فلسفه سیاسی چه می باشد؟

*بخش های فلسفه مدنی چه می باشند؟

* (پاتولوژی و میکروبیولوژی) آسایشناسی و آسبزدایی سیاسی چه میباشد؟

*کارکرد تجربه سیاسی چه می باشد؟

* (ایمنی سازی و) پایداری مدینه فاضله با چه میباشد؟

* استعداد و تربیت سیاسی چه میباشد؟

* انقطاع و تداوم سیاسی چه و چگونه می باشد؟

* شایستگی و عدم شایستگی سیاسی و حکومت چه می باشد؟

* علوم تابع علم مدنی چند تا و چه می باشند؟

* (جایگاه، موضوع و مسئله و نقش) فقه سیاسی چه می باشد؟

* (جایگاه، موضوع و مسئله و نقش) کلام سیاسی چه می باشد؟

* گروه های کلامی سیاسی چه می باشند؟

۲. سیاست مدنی

کتاب سیاست مدنی فارابی

قسمت اول-مبادی (برای کارشناسی ارشد)

قسمت دوم-مبانی و ارکان: مقطع کارشناسی

اجتماعات مدنی (یا گروههای شهری)

«انسان از جمله انواع جانورانی است که به طور مطلق نه به حوائج اولیه و ضروری زندگی خود می‌رسد و نه به حالات برتر و افضل؛ مگر از راه زیست‌گروهی و اجتماع گروه‌های بسیار؛ الف. در جایگاه و مکان واحد و ب. پیوستگی به یکدیگر.

*پرسش: انسان مدنی چه می‌باشد؟

انواع جمعیت‌های انسانی

انواع جمعیت‌های انسانی بر سه گونه است:

۱. جماعت و جمعیت بزرگ و عظمی (بین مللی و جهانی).

۲. جماعت و جمعیت میانه و وسطی (امتی).

۳. جماعت و جمعیت کوچک و صغری (ملی کشوری، استانی و شهرستانی).

جمعیت بزرگ به آن جمعیتی گفته می‌شود که از امت‌های بسیاری به وجود آمده باشد بر اساس یاری و تعاون به یکدیگر. جماعت وسطی و میان‌حال به یک امت گویند. جماعت کوچک و صغری تنها مردم یک شهر را گویند. این سه نوع جماعت را جماعت کامله گویند.

بنابراین تشکیل مدینه نخستین مرتبت کمال است برای نوع انسان؛ و قهراً اجتماعات دیهی و محله‌ای و کوی و خانوادگی از نوع اجتماعات ناقصه‌اند که در بین آنها نیز اجتماع منزلی و

خانواری ناقص تر است؛ چون یکی از اجزاء اجتماع، اجتماع کویی است و اجتماع کویی جزئی از اجتماع محله‌ایست و اجتماع محله‌ای جزئی از اجتماع شهری است. جمعیت‌هایی که محلات و دهات را تشکیل می‌دهند وابسته به شهرهاست و فرق بین محله و ده این است که محله از اجزاء شهر است و ده خدمتگزار شهر است. جماعت‌های شهری جزئی از امت و ملت است و امت در چند شهر سکونت گزینند و بدان منقسم شوند.

*پرسش: انواع اجتماعات مدنی چند و چه می‌باشند؟

*پرسش: اجتماعات مدنی ناقص و کامل چه می‌باشند؟

*مراتب کمال مدنی انسان چه می‌باشند؟

*نخستین مرتبت کمال انسانی چه می‌باشد؟

*دومین مرتبت کمال انسانی چه می‌باشد؟

*جماعت‌های مدنی ناقص چند و چه می‌باشند؟

جمعیت‌های کامله انسانی

جمعیت‌های کامله مردمی به طور مطلق به ملتها و نژادها تقسیم می‌شوند؛ هر ملتی از ملتی دیگر به دو امر امتیاز داده می‌شود، دو امر طبیعی که یکی خوی و اخلاق آنهاست و دیگر وضع آفرینش طبیعی آنهاست و البته به امر سومی نیز که وضعی و قراردادی است، ملتها از یکدیگر متمایزند که آن هم به نحوی در سرشت آدمی دخیل است. و آن امر سوم زبان محاورتی آنهاست.

پاره‌ای از ملتهای جهان بزرگانند و پاره‌ای کوچک. سبب طبیعی نخست که موجب

گوناگون شدن ملتهاست خود شامل چند امر است بشرح زیر:

۱- اختلاف اجزاء اجسام آسمانی یعنی قرارگرفتن جایگاه زندگی آنان در محاذات قسمتی

خاص از کره نخست؛ و سپس از کره ثوابت که با آن هم سمت‌اند؛ و سپس اوضاع و احوال کره‌های مایله نسبت به زمین و حالات و اوضاع خاص آن کرات از قبیل دوری و نزدیکی به زمین مسکونی آنها که قهراً این اختلاف اوضاع و احوال و اختلاف سرزمین‌هایی که ملت‌ها در آن زندگی می‌کنند در

اختلاف خلق و خوی مردمش مؤثر است. چه آنکه اختلاف اوضاع طبیعی سرزمین‌ها تابع اختلاف اوضاع و حالات کره نخستین است. در آن قسمت که مسامت هر سرزمین است و سپس آن قسمت از کره ثوابت که محاذی آنست و آخر الامر اختلاف اوضاع کره‌های مایله.

و همین طور اختلاف قسمتهای زمین، گوناگون بودن بخارات متصاعده از آنرا به دنبال دارد؛ و هر نوع بخاری از سرزمینی خاص متصاعد می‌شود که مناسب با همان قسمت از زمین است؛ اختلافات بخارات متصاعده سرزمین‌ها و بخارات زیرزمینی آنها موجب اختلاف آب و هوای سرزمینهاست؛ زیرا آب هر شهری و سرزمینی از بخارات زیرزمینی آن سرزمین به وجود می‌آید. و هوای هر شهری با بخاری که از آن سرزمین متصاعد می‌شود در آمیخته است.

و همین طور اختلافات کرات مسامت هر سرزمین یعنی کره کواکب و کره نخستین؛ و اوضاع و احوال گوناگون کرات مایله همه در اختلاف آب و هوای آن سرزمین مؤثرند. به تبع این اختلافات و گوناگونی‌ها، گیاهان و حیوانات غیرناطق نیز مختلف شده‌اند و همین طور انواع خوراکیها مختلف شده است و به تبع اختلاف در خوراکیهای ملتها، اختلاف در مواد کشت و زرع است که بنیه وجودی انسانها را در نسلهای گذشته و آینده تشکیل می‌دهد و همه این گوناگونیها در خلق و خوی طبیعی و نحوه آفرینش آنها ایجاد اختلاف کرده و می‌کند.

و بجز آنچه گفته شد اختلاف اوضاع و احوال آن قسمت از سماویاتی که مسامت با سرزمینی خاص است نیز بلاواسطه سبب اختلاف خلق و خوق آدمیان می‌شود و این به جز آن جهاتی است که یادآور شدیم. و همین طور اختلاف هوا نیز سبب اختلاف خلق و خوی انسانهاست بلاواسطه و باز این به جز آن جهتی است که بیان شد. و سپس تعاون و همیاری این اختلافات و آمیزشهای گوناگون عوامل، خلق و خویهای مختلف در انسانها پدید می‌آید.

به واسطه این جهات و به سبب این نوع آمیزشها، ترکیبات طبیعی و وابستگی پاره‌ای با پاره‌ای دیگر و مراتب این ترکیبات و ارتباطات تحقق می‌یابد و اجسام سماوی تا همین حد از کمال می‌تواند در انسانها و اوضاع طبیعی و خلق و خوی آنها مؤثر باشد.

و آنچه از کمالات بعدی و کمالات نهائی انسانها می‌ماند در صلاحیت اجسام آسمانی نمی‌باشد یعنی اعطاء کمالات نهائی در شأن فلکیات نیست و بلکه در شأن عقل فعال است و همانطور که بیان شد از بین انواع موجودات طبیعی تنها انسان است که عقل فعال می‌تواند کمالات نهائی را بدان اعطا نماید و نه سایر انواع دیگر.

*پرسش: گوناگونی ملت‌ها چه می‌باشد؟

*پرسش: تمایز ملت‌ها به چند و چه سبب‌هایی می‌باشد؟

*پرسش: اسباب طبیعی تمایز ملت‌ها چه و چگونه می‌باشد؟

*پرسش: اسباب مدنی تمایز ملت‌ها چه و چگونه می‌باشد؟

عقل فعال (فرشته وحی، مدبر نوع انسان، جبرئیل امین)

عقل فعال در آنچه به انسان اعطا می‌کند به مثابه اجسام آسمانی است زیرا آنچه نخست به انسان می‌دهد نیرو و مبدأ است که انسان می‌تواند به وسیله آن قوه‌ای که بدو داده شده است خود به سوی کمالات غیرحاصله کوشش کند و بدان نائل آید.

آن قوه و مبدأ نخست که به او اعطا می‌شود، معقولات اول و مراتب نخستین علوم و معارف است آن مبدأ و قوت معقولاتی که در نفس ناطقه افاضه می‌شود و البته عقل فعال این مبدأ معلومات را هنگامی به نفس ناطقه اعطا می‌کند که قبلاً جزء حاسه نفس و همین‌طور جزء نزوعیه نفس که منشأ شوق و کراهت می‌باشد که آن دو نیز تابع نفس حاسه‌اند و همین‌طور محل و آلات قوه حاسه

و نزوعیه که از اعضاء و اجزاء جسم اند، به وجود آمده باشند و بنابراین اراده به واسطه این دو حاصل می شود.

زیرا اراده نخست عبارت از شوقی است که ناشی از احساس است و شوق وابسته به جزء نزوعی [و قوه نزوعیه] نفس است و احساس وابسته به جزء حساسه نفس است. و بعد از این باید، جزء متخیل نفس و شوقی که تابع آنست حاصل شود تا در نتیجه اراده دومی بعد از اراده اول حاصل گردد.

زیرا این اراده عبارت از شوقی است که ناشی از تخیل باشد و پس از اینکه این دو امر حاصل شد آن گاه ممکن است که معارف اولیه از ناحیه عقل فعال در نفس ناطقه افاضه شود. و در این هنگام در انسان نوعی از اراده سومی حاصل می شود که شوق ناشی از قوه نفس ناطقه است که نام ویژه آن اختیار است و این همان امری است که ویژه انسان است و در سایر حیوانات نیست و به وسیله همین امر است که انسان می تواند کارهای پسندیده و ناپسندیده و زشت و زیبا را انجام دهد؛ و پاداش و کیفر اخروی بدان باز بسته است.

و اما آن دو اراده دیگر چه بسا در حیوان غیرناطق هم وجود دارد. پس هرگاه این نوع از اراده در آدمی پدیدار شد تواند به وسیله آن در جهت نیل به سعادت کوشد و یا در جهت بدبختی و شقاوت؛ و به وسیله همین نیرو است که می تواند کارهای نیک و زیبا و یا زشت و بد انجام دهد.

سعادت چیست؟

سعادت عبارت از خیر مطلق است و هر آنچه در راه رسیدن به خوشبختی سودمند است خیر است نه بالذات و لذاته و بلکه خیر بودن آن از جهت سودی است که در رسیدن به سعادت دارد و برعکس هر آنچه به وجهی از وجوه مانع از رسیدن به سعادت شود به طور اطلاق شر است. و خیری که در راه رسیدن به سعادت انسانی سودمند است گاه بود که از اموری طبیعی باشد و موجود بالطبع باشد و گاه وجود آن ارادی و باز بسته به ارادت بود؛ و همین طور شری که مانع

رسیدن به سعادت است گاه از اموری طبیعی و موجود در طبیعت است و گاه وجود و تعقل آن وابسته به اراده است. خیرات و شرور طبیعی اموری است که از ناحیه اجسام آسمانی درین عالم آفریده شده و آمده است؛ و البته هدف آنها از اعطاء این خیرات و شرور به عالم زمینی این نبوده است که در هدفهای عقل فعال مانعی ایجاد کرده و معاندتی کرده باشند؛ و یا معاونت و یاری کرده باشند.

زیرا آنچه سودمند است در جهت هدفهای عقل فعال از بین اموری که اجسام آسمانی به عالم ارض اعطا کرده‌اند بدین جهت نیست که اجسام سماوی به قصد معاونت به عقل فعال کرده باشند و بالعکس اموری که زیان‌آور است در جهت هدفهای عقل فعال ازین جهت نیست که اجسام سماوی به قصد ضدیت با کار عقل فعال کرده باشند؛ ولیکن در اقتضای گوهر اجسام آسمانی این است که آنچه را طبیعت ماده می‌پذیرد و در سرشت اوست که بپذیرد اعطا کند. بدون رعایت و التزام به اینکه در هدف عقل فعال سودمند باشد و یا زیان‌آور باشد؛ و بدین ترتیب رواست که پاره‌ای از آنچه از ناحیه اجسام سماوی حادث می‌گردد در هدف عقل فعال احیاناً مفید واقع شود و یا پاره‌ای زیان‌آور.

*پرسش: اراده چند و چه می‌باشد؟

*پرسش: اختیار چه می‌باشد؟

*پرسش: خیر و سعادت چه می‌باشند؟

*پرسش: شر و شقاوت چه می‌باشند؟

*پرسش: خیر و شر طبیعی و ارادی چه می‌باشند؟

خیر و شر ارادی که همان زیبا و زشت‌اند صرفاً ناشی از انسان است. خیر ارادی از انسان صادر می‌شود و ناشی از یک منشأ است؛ توضیح اینکه قوای نفس آدمی بر پنج نوع است: ناطقه نظری، ناطقه عملی، نزوعیه، متخیله و حساسه و آن سعادت‌ی که انسان تعقل کرده بدان آگاهی دارد صرفاً ناشی از قوه ناطقه نظری است؛ و مستند به هیچ یک از قوای دیگر نیست؛ بدین بیان که آن‌گاه که آدمی مبادی و معارف اولیه را که از ناحیه عقل فعال بدو اعطا شده است به کار بندد و به درستی بشناسد و به واسطه قوه نزوعیه شیفته آن گردد و در آنچه باید عمل کند اندیشه کند یعنی در آنچه باید عمل کند تا به وسیله قوه عملیه بدان نائل گردد اندیشه نماید و سپس آنچه را که باید مورد عمل وی قرار گیرد و از آن تفکر و اندیشه اندر یافته است و به وسیله آلات و ابزار معده‌ای برای عمل یعنی قوه نزوعیه عمل کند و از طرفی قوه متخیله و حساسه او درین راه مساعد باشند و منقاد قوه ناطقه عملیه؛ و هر دو در تحریک آدمی به سوی آن افعالی که موجب نیل به سعادت است او را یاری نمایند در این وقت آنچه از آدمی آید همه خیر است و بنابراین خیر ارادی تنها از این وجه آید.

و اما شر ارادی از آن راهی که هم‌اکنون گوئیم حاصل می‌شود؛ و آن به این ترتیب است که قوه متخیله و حساسه هیچکدام سعادت را در نمی‌یابند و قوه ناطقه هم چنین نیست که در هر حال سعادت را دریابد و بدان آگاهی حاصل نماید و بلکه آن‌گاه سعادت را درمی‌یابد که به سوی آن توجه کرده حرکت نماید؛ و بسیاری از چیزها هست که ممکن است آدمی خیال کند که هدف و غایت زندگی وصول به آنها است؛ مانند امور لذت‌آور و سودبخش و کرامت و نظیر آنها؛ و اگر آدمی در تکمیل نفس ناطقه کندی و رزد ناطقه نظری نمی‌تواند به سعادت راه یابد و آگاهی حاصل نماید تا به دنبال آن رود و به سوی آن حرکت کند و در نتیجه امر دیگری را غایت و هدف و بالاخره سعادت زندگی خود قرار می‌دهد به جز آنچه سعادت است مانند امور سودمند یا لذت‌بخش یا غلبه و چیرگی بر مردم و یا به دست آوردن کرامت و به وسیله قوت نزوعیه به دنبال آن می‌رود و در جهت رسیدن بدان می‌اندیشد و آنرا هدف نهائی قوه ناطقه عملیه خود می‌داند؛ و بالاخره قوه نزوعیه خود را در

جهت انجام اعمالی که بدان منتهی می‌شود به کار می‌گیرد و قوت متخیله و حساسه وی در این جهت مساعد و منقاد وی می‌گردد و در نتیجه آنچه از این راه پدید آید همه شر بود.

و همین‌طور است آن‌گاه که آدمی سعادت را به درستی شناخته باشد لکن آنرا غایت و هدف زندگی خود قرار ندهد؛ و به سوی آن اشتیاقی حاصل نکند؛ و یا شوق وی بدان سوی سست باشد؛ و در نتیجه غایت و هدف زندگی خود را چیزی قرار می‌دهد که سعادت حقیقی نیست و قوت‌های دیگر خود را در جهت رسیدن به آن به کار می‌دارد؛ درین صورت نیز آنچه حاصل می‌شود جز شر چیزی دیگر نیست.

و چون هدف نهائی از وجود انسان رسیدن به سعادت است و کمال نهائی که باقی می‌ماند و به ممکنات قابل و پذیرنده اعطا می‌شود همین است؛ پس باید درین باب یعنی درباب وجوهی که ممکن است آدمی به وسیله آنها به سوی آن سعادت برود سخن بگوئیم.

و این امر یعنی وصول آن به سعادت، آن‌گاه ممکن خواهد بود که از ناحیه عقل فعال معقولات و معارف اولیه به آدمی اعطاء شده باشد؛ و چنین نیست که هر انسانی فطره معد پذیرفتن معقولات و معارف اولیه باشد.

زیرا افراد انسانی بالطبع دارای قوت‌های متفاضله‌اند و مفطور بر استعدادات مختلف‌اند و طبع پاره‌ای از آنان هیچ نوع معقولی را نپذیرد و پاره‌ای دیگر قوت پذیرائی معقولات را دارند و می‌پذیرند لکن در جهت دیگری به کار می‌برند مانند دیوانگان؛ و دسته سومی هستند که صاحب فطرت سلیم انسانیند و تنها اینان هستند که می‌توانند به سعادت نهائی نائل آیند.

*پرسش: قوای نفس انسانی چند و چه می‌باشند؟

*پرسش: خرد سیاسی چه می‌باشد؟

*پرسش: خیال سیاسی چه می‌باشد؟

*پرسش: سیر به سعادت مدنی چگونه می باشد؟

*پرسش: سقوط به شقاوت مدنی چگونه می باشد؟

*پرسش: فطرت های انسانی چه و چگونه می باشند؟

فطرت های انسانی

مردمی که دارای فطرت سالمند همه صاحب یک فطرت مشترکی هستند که به وسیله آن اساساً معارف و معقولات نخستین را پذیرا می شوند و این فطرت مشترک میان همه است؛ و همه آنان به وسیله آن فطرت مشترک سلیم به سوی کارهای مشترک در حرکت اند. این است اساس کار سعادت همگانی و وجه مشترک بین مردم سلیم الطبع.

ازین مرتبت و وجه مشترک که بگذریم در سطح دیگر معارف و معلومات مردم متفاوت و مختلف اند؛ و همین امر ایجاب می کند که هر فردی را فطرتی ویژه خود باشد به جز فطرت ویژه آن دیگر؛ و از همین روست که دیده می شود فردی معد پذیرش معارف و معقولاتی دیگر است و ویژه خود که مشترک بین وی و دیگران نمی باشد و به وسیله آن به سوی معرفت به علم و یا علوم دیگری کشش پیدا می کند و بدان نائل می آید و فرد دیگر نیز معد قبول معقولاتی دیگر است وابسته به علم دیگر که دیگری در آن قسم از معارف با وی شریک نیست؛ و باز ممکن است فردی از افراد معد قبول معقولات بسیاری بود، از هر نوعی پاره ای؛ و ممکن است فردی معد قبول همه معقولات بایسته یک جنس از علوم باشد.

و همین طور در قوت هائی که به واسطه آن، اموری که حتی از یک جنس اند؛ اندر یافته استنباط می نمایند، مختلف و گوناگون و متفاضلند؛ و ممکن است که دو نفر از افراد انسانی باشند که از ناحیه عقل فعال استعداد درک یک نوع و یک جنس از معارف و معقولات به آن دو اعطا شده باشد و وجود هر دو صالح برای دریافت یک صنف از علوم باشد؛ و مع ذلک طبع وجودی یکی از آن دو بدین سان آفریده شده باشد که همه آنچه مربوط بدان فن یا علم است اندر یافته تعقل کند و فردی

دیگر مسائلی کمتر از آن دگر؛ و همین‌طور گاه بود که دو تن از افراد انسانی از لحاظ استعداد وجودی در استنباط مسائل مربوط به یک نوع از علم مساوی باشند. مع‌ذلک یکی زودتر استنباط کند و یکی دیرتر و یا اینکه یکی از آن دو در استنباط مسائل اساسی و افضل آن فن و علم، دراک‌تر باشد و زودتر اندر یابد؛ و یکی مسائل فرودتر آن علم را؛ و گاه باشد که دو تن از افراد انسانی هم در قدرت بر استنباط علم خاص متساوی و برابر باشند و هم در سرعت استنباط یکسان باشند؛ لکن یکی از آن دو قدرت بر راهنمایی و تعلیم مستنبطات خود را هم داشته باشد و آن دگر نداشته باشد.

و همین‌طور است احوال افراد انسانی در قدرت بر انجام کارهای بدنی که مختلف و متفاضلند.

و باید تذکر داد که فطرت‌های طبیعی انسانها که در وجود مطبوع بر آن شده‌اند هیچ کس را مجبور و وادار به انجام فلان کار نخواهد کرد؛ و این فطرتها برای این در نهاد انسانها آفریده شده است که مثلاً فلان فعلی که معد برای انجام آن شده‌اند برای آنها سهل‌تر و آسانتر باشد؛ و بدین منظور است که هرگاه فردی از افراد به حال خود گذارده شود و عوامل خارجی دیگر وی را به سوی اضرار آن کار وادار نکند خود به خود به سوی انجام همان کاری که معد برای آنست کشش پیدا می‌کند و اگر یک عامل و محرک خارجی دیگر وی را به سوی ضد آن کار تحریض کند، قهراً به سوی آن ضد گروش یابد و آنرا انجام دهد؛ و لکن با سختی و دشواری و اضطراب. نهایت هر گاه به همان کارهای ضد فطرت اعتیادی پیدا کرد، انجام آنها بر وی آسان خواهد شد؛ و گاه باشد که تغیر دادن و دگرگون کردن افراد انسانی از مقتضیات فطرت‌های آنها، آن فطرت‌هایی که وجود آنان مطبوع بر آن شده است سخت دشوار می‌باشد و چه بسا در بسیاری از آنان محال خواهد بود؛ مانند کسانی که از آغاز تولد مرضی بر آنها عارض شده باشد و به صورت امری مزمن طبیعی در ذهن آنها رسوخ کرده باشد؛ و همه این فطرتها با همه حالاتی که بر آن حالات آفریده شده‌اند محتاج به ریاضت و تمرین و تقویت‌اند به وسیله اراده تا به وسیله ممارست بر کارهایی که معد انجام آنها می‌باشند آزموده

و آموخته گردند؛ و این امر تا آن اندازه باید انجام شود که این فطرتها نسبت به انجام مقتضیات خود، به کمال نهائی و یا نزدیک بدان برسند.

و چه بسا باشد که فطرت شایان ولایقی دریک قسمت از فنون همچنان مهمل گذارده شود و در جهت تمرین و آموختگی آن کاری انجام نشود و به وسیله اموری که معد آن بود تربیت نشود؛ و مدت زمانی برین وضع بگذرد در نتیجه باطل و تباه گردد و استعداد نهفته تباه شود؛ و گاه بود که آن قوت تمرین داده شود لکن در جهت اموری پست یعنی از مسائل و اموری که معد و مستعد آنست در راه تربیت و تمرین آن از نوع نامناسب آن برگزیده شود؛ قهراً در این حال آن استعداد از توجه و عادت به افعال برتر و عالی به سوی کارهای فرود از آن نوع فن، گرایش می یابد و بدان عادت می کند.

به طور کلی مردم طبیعه از لحاظ مراتب فنون، گوناگونند بر حسب تفاضل و گوناگونی انواع و اجناس صنایع و علمی که طبیعتاً معد (مستعد و آماده) برای گرایش بدانها می باشند؛ ازین که بگذریم هر دسته از مردم که طبیعتاً معد برای قسمتی از آن نوع از علومند باز بر حسب تفاضل و اختلاف اجزاء همان نوع از علم نیز مختلف اند و مثلاً آن گروهی که معد فراگیری و انجام قسمت پست نوع خاصی از علومند به جز آن گروهی هستند که معد برای قسمت عالی و برتر آنند.

از این مرحله که بگذریم در مراحل بعد، یعنی در انواع و اصناف هر علمی و فنی نیز وضع بدین منوال است که استعدادها و فطرتهاى افراد هر گروه باز نسبت به فن و علمی که مستعد آنست متفاضل و گوناگون است یعنی بعضی در آن قسمت صاحب استعداد کاملند، در قسمت عالی آن یا پست آن؛ و بعضی استعدادشان ناقص است.

باز ازین مرحله گذشته آنان که در استعداد برای تبحر و انجام کاری متساویند در مرتبت تمرین و آموختگی در اثر اختلاف در تربیت و تمرین و تعلم متفاضل و مختلف می شوند و از این مرتبت که بگذریم کسانی هم که از لحاظ تربیت و آموختگی متساویند و تحت یک شرایط، تربیت و آموخته شده باشند باز هم در دریافت متفاضلند و گوناگون. و آنکه در فنی از فنون و علمی از

علوم قدرت استنباط زیادتری دارد بر آن کسی که در آن قسمت استعداد و قدرت استنباط امور زیادتری را دارد بر آن کس که قدرت استنباط امور کمتری را دارد ریاست خواهد داشت.

اینان نیز برحسب اختلاف قوتهائی که خود از راه آموزندگی حاصل کرده‌اند و در جهت ارشاد و تعلیمات درست و یا بد و نادرست مختلف‌اند، در فن خود از لحاظ مقام متفاضلند؛ و مثلاً کسی که قدرت بر تعلیم خوب و ارشاد درست دارد بر آن کس که در استنباط ناقص است و توانائی این کار را ندارد ریاست دارد؛ و ارباب طبایع ناقصه هر گاه در فنی که مستعد برای آن می‌باشند تعلم نمایند و آموخته شوند بر کسانی که صاحب طبایع عالی می‌باشند و لکن تربیت و آموختگی در آن حاصل نکرده‌اند ریاست دارند؛ و نیز کسانی که در مسائل خوب و عالی فن خود آموختگی دارند بر کسانی که بر مسائل بد و فرود آن فن تعلم و آموختگی یافته‌اند ریاست دارند. بنابراین کسی که از لحاظ استعداد فطری در فنی در مرتبت عالی باشد و در همه مسائلی که بالطبع استعداد آنها را دارد آموختگی داشته باشد تنها بر کسی که دارای استعداد کافی در آن نباشد ریاست ندارد و بلکه هم بر آن ریاست دارد و هم بر کسی که در آن فن دارای استعداد طبیعی کافی باشد، و لکن آموختگی و تعلیم نداشته باشد و یا اگر آموختگی دارد ناچیز باشد نیز ریاست خواهد داشت.

و چون هدف از آفرینش وجود انسان این است که به سعادت نهائی برسد به ناچار در راه رسیدن به آن، نخست باید معنی سعادت را بشناسد و آنرا غایت کار و نصب‌العین خود قرار دهد و سپس باید اعمالی که لازم است انجام دهد تا به وسیله آنها به سعادت برسد، به خوبی باز شناسد و به دنبال آن انجام دهد؛ و بیان شد که مردم در فطرت‌های شخصی خود گوناگونند؛ بنابراین هیچ انسانی فطرتاً نمی‌تواند از پیش خود سعادت را بشناسد و هم نمی‌تواند از پیش خود آنچه را که بایسته عمل است مورد عمل قرار دهد؛ و بلکه در هر دو مورد نیاز به مرشد و راهنما دارد.

نهایت پاره‌ای از مردم نیاز به راهنمایی کمتری دارند و پاره‌ای زیادتر هم نیز چنین نیست که هر گاه افراد انسانی بدین دو امر راهنمایی شدند خودبه‌خود و بالضروره بدون باعث و محرکی اقدام به انجام آن کنند و در حقیقت اغلب مردم درین وضع‌اند؛ و ازین جهت است که محتاج به مرشد و

راهنمایی می‌باشند که هم به درستی سعادت و مقدمات عملی آنرا به آنها بشناساند و هم محرک و باعث بر عمل بدانها نیز باشد؛ و در هر انسانی نیروی ارشاد غیر نمی‌باشد؛ و نیز در هر انسانی این نیرو نیست که بتواند مردم را بر انجام اعمال لازم وادار کند. بنابراین کسی که دارای آن چنان نیروئی که بتواند مردم را بر انجام کارهای لازم وادار کند نباشد و نتواند دیگران را در کارهای سعادت‌آمیز به کار گیرد، و صرفاً و برای همیشه بتواند آنچه را بدو نموده شده است و بدانها ارشاد شده است عمل نماید این چنین کس نه در همه امور و به طور مطلق می‌تواند رئیس باشد و نه در هیچ امری از امور. و بلکه اینگونه افراد همواره و در همه امور باید مرؤوس باشند و در تحت ریاست دیگر کار کنند.

و اما افرادی که توانائی ارشاد را دارند و بتوانند آموختگان خود را به کارهای لازم وادار کنند و در آن قسمت به کار گیرند، در همان قسمت بر افرادی که این توانائی را ندارند ریاست فائقه دارند؛ یعنی بر افرادی که نه توانایی ارشاد دارند و نه توانائی تحریک بر اعمال و فقط می‌توانند کارها و اعمالی که بدان رهبری و ارشاد شده‌اند بخوبی انجام دهند لکن هرگاه همین گونه افراد بتوانند افراد دیگر را بر انجام کارهایی که می‌دانند و عمل می‌کنند آماده کرده، وادار به انجام آن نمایند و در آن قسمت به کار گیرند، اینان هم رئیس خواهند بود، نسبت به افرادی و هم مرؤوس نسبت به افرادی دیگر. بنابراین رؤسا بر دو نوعند.

۱. رؤسای درجه اول.

۲. رؤسای درجه دوم و یا رئیس اول و رئیس دوم.

رئیس دوم آن‌گونه رئیسی است که انسان دیگری براو ریاست دارد و او نیز بر انسان دیگری ریاست دارد. و گاه بود که هر دو گونه ریاست در یک امر تحقق یابد مانند زراعت، بازرگانی و پزشکی. و گاه بود که نسبت به همه حرفه‌ها و اعمال مردمی باشد.

*پرسش: فطرت مشترک انسانی مدنی چه می‌باشد؟

*پرسش: تفاوت مدنی انسان ها در چه و ناشی از چه می باشد؟

*پرسش: نقش فطرت و آموزش در مدنیت انسانی چه می باشد؟

*پرسش: نقش فطرت و آموزش مدنی در ریاست مدنی چه می باشد؟

*پرسش: ضرورت و ضروریات سعادت انسانی مدنی چه می باشند؟

*پرسش: نقش ریاست مدنی در سعادت مدنی چه می باشد؟

*پرسش: انواع ریاست مدنی چند و چه می باشند؟

رئیس نخست

بنابراین رئیس نخست علی‌الاطلاق آنچنان کسی است که به طور مطلق نیازمند به رئیسی دیگر نیست که بر او ریاست کند نه در کلیات و نه در جزویات نه در هیچ امری از امور؛ و بلکه بدان پایه‌ای باشد که همه علوم و معارف بالفعل او را حاصل شده باشد؛ و در هیچ امری نیازمند به کسی دیگر که او را رهبری و هدایت کند نباشد؛ و او را هم نیروی ادراک امور و وقایع تدریجی الوقوع باشد که هرآنچه متدرجاً و در طول زمان پیش آید دریابد و احکام آنها را بداند و هم نیروی ارشاد کامل داشته باشد که دیگران را در جهت آنچه می‌داند از اعمال و کارهای خوب هدایت و رهنمائی نماید؛ و نیز نیروئی قوی و کامل داشته باشد که به وسیله آن وظایف هر کس را به درستی معین کرده و هر کس را به کاری که باید انجام دهد و معد برای آن می‌باشد رهبری کند و بدان امر بگمارد؛ و نیز صاحب نیروئی بود که به وسیله آن حدود وظایف و کارهای افراد را معین کرده و آنانرا به سوی نیل به سعادت سوق دهد.

این قوا و احوال صرفاً در ارباب طبایع عالیه یافت می‌شود، در آن هنگام که نفس وی به عقل فعال پیوسته شود و فیوضات لازم را بلاواسطه برگیرد. و آن هنگام نفس وی به عقل فعال می‌پیوندد که نخست او را عقل منفعل حاصل آید و سپس به مرتبت عقل مستفاد رسد؛ و در این

هنگام [وصول به عقل مستفاد] است که همچنانکه در کتاب نفس یادآور شدیم به عقل فعال می‌پیوندد.

این چنین انسانی در حقیقت و به نزد قدما پادشاه نامیده می‌شود و این همان انسانی است که باید گفت مورد وحی الهی واقع شده است. زیرا آن هنگام به انسان وحی می‌رسد که بدین مرتبت از کمال نائل شده باشد یعنی به مرتبه‌ای که بین وی و عقل فعال واسطه‌ای نمانده باشد. زیرا که عقل منفعل شبیه ماده و موضوع عقل مستفاد می‌باشد و عقل مستفاد شبیه ماده و موضوع عقل فعال است؛ و بنابراین در هنگام پیوستگی کامل، از ناحیه عقل فعال بر عقل منفعل قوتی افزوده می‌شود؛ آن قوتی که به وسیله آن امکان خواهد یافت که حدود اشیاء و کارها را بداند و آنها را به سوی هدفی که سعادت باشد رهنمائی کند و سوق دهد.

این گونه افاضت که از سوی عقل فعال به عقل منفعل می‌رسد به میانگین عقل مستفاد، همان وحی خدائی بود؛ و چون عقل فعال خود فائض از سبب اول است بدین جهت می‌توان گفت که وحی‌کننده در حقیقت سبب اول خواهد بود به میانگین عقل فعال؛ و بنابراین ریاست فائحه اینگونه انسانها ریاست نخست خواهد بود و سایر ریاستهای انسانی سپس او و ناشی از او می‌باشد و این امر خود روشن است.

*پرسش: ریاست مدنی نخست چه می‌باشد؟

*پرسش: ریاست نخست مدنی چه ویژگی‌هایی دارد؟

مدینه فاضله

و مردمی که از ناحیه اینگونه ریاستها اداره می‌شوند مردمی فاضل و نیکو و خوشبخت می‌باشند؛ و هر گاه ملتی و امتی بدین سان باشند، امت و ملت فاضله آنها هستند و هرگاه اینگونه مردم در یک مسکن و مأوی گرد آیند آن مسکنی را که اینگونه مردم در آن گرد آمده‌اند و زندگی می‌نمایند مدینه فاضله نامند؛ و در صورتیکه در یک مسکن مجتمع نباشند و بلکه در مناطق و مساکن زیادی پراکنده

باشند که مردمش تحت ریاستهائی جز اینگونه ریاستها زندگی نمایند اینگونه مردم در اینگونه ملت‌ها غریب می‌باشند؛ این تفرق و پراکندگی، یا بدان سبب است که هنوز پیش‌آمدی نکرده است که خود شهری را تصرف کرده در آن گرد آیند و زندگی نمایند و یا از این جهت است که به واسطه آفات و وقایعی ناگزیر شده‌اند از ترس قحط و امراض و یا دشمنان، دار و دیار و شهر خود را رها نمایند و ناچار بپراکنند.

و هرگاه چنین اتفاق افتد که در عصری از اعصار پادشاهان متعددی با اوصاف مذکور یافت شوند، حال همه در یک مدینه باشند و یا در یک ملت و یا در بین چند ملت، همه این پادشاهان در حکم یک پادشاه‌اند؛ زیرا راه و روش و همت و خواست و هدف همه یکی است و هر گاه به طور پی‌درپی در زمانهای متوالی ظاهر شوند نیز نفوس آنان در حکم یک نفس است و دومی از روش نخستین پیروی کند و آینده بر روش گذشته خواهد بود و همانطور که هر یک از آنها را رسد که شریعت و قوانینی که خود قرار داده است در زمانی که مصلحت می‌داند و اصلح از آن را می‌یابد تغییر داده سنتی دیگر جایگزین آن کند؛ همانطور هم پادشاه آینده که جانشین گذشته می‌شود می‌تواند آنچه را گذشته شروع کرده و قرار داده است تغییر دهد، زیرا خود پادشاه گذشته اگر در وضع موجود می‌بود اقدام به دگرگونی می‌نمود.

و هرگاه عصری بیاید که چنین انسانی یافت نشود باید همان سنت‌ها و قوانین و شریعی که آن‌گونه افراد مقرر داشته‌اند مورد عمل واقع شود یعنی همان شرایع تدوین و حفاظت شود و نظام تدبیر مدینه بر وفق آنها قرار گیرد؛ و درین هنگام آن رئیسی که تدبیر و اداره مدینه مطابق موازین مکتوب و مأخوذ از پیشوایان قبلی به عهده اوست پادشاه سنت نامیده می‌شود.

پس هرگاه هریک از مردم مدینه وظایف محوله را انجام دهند حال عمل کردن وی به موجب علمی باشد که از ناحیه خود بدان پیدا کرده است و یا رئیس او را رهبری کرده و ادار بدان نموده باشد آن اعمال و کارها در نفس وی هیأت و ملکه پسندیده به وجود می‌آورد.

همانطور که مداومت بر کارهای پسندیده نویسندگی موجب خواهد شد که نویسنده در صنعت نویسندگی به مرتبتی نیکو برسد و ر آن صنعت ملکه پسندیده پیدا کند که عبارت از هیأت نفسانی است و باز هر اندازه بر این کارها و مقدمات پسندیده نویسندگی مداومت نماید، صنعت نویسندگی در وی نیرومندتر می شود و بدان هیأت و ملکه حاصله خوشنودتر و لذات او فزونتر می گردد و غبطت و رشک وی به واسطه حصول آن هیأت و ملکه برتر می گردد.

و همین طور است وضع کارها و اعمالی که معد وصول به سعادت است که مداومت بر آنها نفس ناطقه را که فطرتاً آماده وصول به سعادت و کمال بوده و مستعد احراز مقام فعلیت است نیرومند می کند و از مرتبت قوت به فعل می آورد. و تا آنجا کمال و فعلیت می یابد که مطلقاً از ماده بی نیاز می گردد و وجود مستقل و مبرای از ماده پیدا می کند؛ و آن گاه است که با فساد و تباهی کالبد تباه نمی گردد بدان جهت که هم در وجود و هم در قوام ماهیت از ماده بی نیاز شده است؛ و سعادت نهائی در این هنگام برای وی حاصل می شود و مرتبت سعادت نهائی این مرتبت است.

و روشن گردید که سعادهای حاصله برای مردم مدینه فاضله هم از لحاظ کمی و هم از لحاظ کیفی متفاوت است و این تفاوت و تفاضل یا از تفاوت و تفاضل کمالات حاصله است آن کمالاتی که مردم مدینه به واسطه انجام افعال مدنی به دست می آورند و بر حسب همین تفاوتها و تفاضلها لذات حاصله را برای مردم مدینه فاضله متفاوت می کند.

بنابراین هنگامیکه نفس ناطقه از کالبد مادی جدا شود و اعراض مادی جسمانی از آن برداشته شود یعنی اعراض و حالاتی که مخصوص اجسام است. در آن هنگام دیگر نه می توان عنوان تحرک بدان داد و نه عنوان سکون و بلکه در این موقع باید چیزهائی را بر آن حمل کرد و اطلاق نمود که شایسته امور غیرجسمانی است. و هر آنچه در نفس و ذهن آدمی آید از اوصاف و حالات اجسام و جسمانیات باید از مفارقه سلب گردد؛ و شاید که موضوع این قبیل امور واقع شود؛ و البته اندریافتن و تصور حال آن در این هنگام بسیار دشوار و خارج از عادت خواهد بود؛ همچنانکه تصور حالات همه جواهر غیرجسم و جسمانی نیز دشوار می باشد.

(مائیت، هویت و روح ملتها از پیوستن نفوس به هم فراهم میگردد و اجتماع مدنی؛ قالب و جسد آنست. بسان جسم بشر که جسد و قالب روح و من و منیت او می باشد. در همین راستا)

و قهراً دسته‌ای از مردم مدینه زندگی خود را بر گذار کرده می‌گذرانند و کالدهای آنان تباه می‌گردد و نفوس آنها از قید ماده رهائی می‌یابد. درین گاه مردمی دیگر جای آنها را می‌گیرند و مدتی در مدینه زندگی کنند و بسان آنان کارهائی انجام دهند تا آن گاه که کالدهای اینان نیز تباه گردد و نفوس آنان نیز از قید ماده رهائی یابد. در این گاه یعنی هنگامیکه کالدهای آنان تباه گردید نفوس گروه دوم و... به مراتب گذشته‌گان پیوندد و نوعی از مجاورت روحانی یابند و نفوس هر دسته به نفوس دسته همانند خود در همان مراتب پیوندد و بالاخره نفوس اهل هر مرتبت به یکدیگر اتصال یابد و هراندازه نفوس مفارقه همانند زیاده‌تر شود و به همدیگر پیوند یابند لذت و خوشی حاصل برای هر یک فزون می‌گردد؛ و هراندازه لاحقی به سابقی پیوندد لذات حاصله برای لاحق از برخورد با گذشته‌گان فزون می‌شود و همین‌طور لذات گذشته‌گان نیز در اثر پیوستن آیندگان فزون می‌گردد زیرا هر یک از نفوس مفارقه در هنگام ملاقات هم خود را تعقل می‌کنند و هم ذات همانند خود را؛ به طور مکرر و به تعداد نفوس و بدین ترتیب این گونه تعلقات فزون می‌گردد به واسطه فزون‌شدن اتصال آیندگان به گذشته‌گان. پس لذت و خوشی هر یک، در آینده زمان به طور بی‌نهایت فزون می‌شود. این است وضع و حال هر طایفه‌ای در هر یک از مراتب که قرار دارند؛ و سعادت نهائی حقیقی که هدف غائی عقل فعال است همین است.

و هر گاه افعال مردم مدینه‌ای ناپسند بوده انسان را به سوی سعادت حقیقی سوق ندهد هیأت پست نفسانی برای مرتکب آنها حاصل می‌شود؛ چنانکه هرگاه نویسنده‌ای به امور ناپسند و نامناسب نویسندگی ممارست کند، بدنویسندگی را ایجاب می‌کند و همین‌طور در هر کاری و صنعتی اگر اموری که مورد ممارست صاحب آن واقع می‌شود از امور پست و نامناسب آن صنعت باشد ملکه و هیأت پست نفسانی در صاحب آن به وجود می‌آورد که موجب نامرغوب‌شدن آن هنر و حرفه می‌گردد، تا آنجا که موجب امراض نفسانی در صاحب آن می‌شود.

بنابراین لذت بردن این گونه مردمان مناسب با همان هیأت مکتسبه نفسانی آنهاست که به واسطه ارتکاب کارهای نامناسب و ناپسند به دست آورده‌اند.

همان‌طور که مبتلایان به امراض جسمانی مانند افرادی که گرفتار تب می‌شوند حس آنان فاسد شده به وسیله چیزهای تلخ لذت می‌برند و آنها را شیرین می‌شمارند؛ و برعکس از چیزهای شیرین رنج می‌برند و شیرین در ذائقه آنان تلخ نموده می‌شود.

همین‌طور است وضع آنانکه ابتلا به امراض روحانی پیدا کرده‌اند که در اثر فساد قوه متخیله از حالات و هیأت مکتسبه پست لذت می‌برند؛ و در بین مریضان کسانی دیده می‌شود که حتی مرض خود را هم احساس نمی‌کنند و حتی پاره‌ای گمان می‌برند که تن درست‌اند.

کسانی که به امراض نفسانی مبتلا هستند گاه هست که نه تنها از بیمار بودن خود ناآگاهند بلکه گمان می‌برند که از همه سالم‌ترند و به گفتار رهنمایان واقعی نمی‌گذارند و به معلمان و مرشدان اعتنائی ندارند و لاجرم همچنان در مراتب پست هیولانی خود مانده به مراتب بالاتر و کمالات ممکن خود نمی‌گروند؛ و در مرتبت مادیت بمانند تا آن‌گاه که کالبد آنان فاسد و تباه می‌گردد و نفوس ابتدائی آنان نیز به دنبال آن تباه می‌شود.

*پرسش: جامعه، مدینه و نظام مدنی فاضلی چه می‌باشند؟

مراتب ریاستها و طبقات مردم

مراتب مردم مدینه‌ها در ریاست و هم در خدمت بر حسب فطرت و استعداد آنان متفاوت و متفاضل است؛ و همین‌طور بر حسب عادات و تربیت و آداب و آموختگی. رئیس نخست آن کسی است که همه این گروه‌های متفاوت و متفاضل را با ترتیب خاص نظام دهد و هر فردی را از هر گروهی در مرتبی که لایق آنست تربیت کرده به نظام آورد؛ حال در مرتبت خدمت لایق بدان یا در مرتبت ریاست لایق به آن.

بنابراین در سلسله مراتب، مراتبی وجود دارد که نزدیک به مرتبت رئیس اول است و هم مراتبی وجود دارد که کمی دور از مرتبت اوست و مراتبی وجود دارد که خیلی با مرتبت رئیس اول فاصله دارد؛ و بدین صورت مراتب ریاسات منظم می‌باشد و بنابراین به طور متنازل از عالی‌ترین مرتبت متدرجاً فرودتر می‌شود تا آنجا که به مرتبت و مراتب خدمت تنزل یابد تا آن مرتبتی از مراتب خدمت که نه پائین‌تر از آن می‌تواند مرتبتی باشد و نه جنبه ریاست در آن وجود دارد.

بنابراین هنگامی که رئیس اول این مراتب را به نظام آورد و مشخص کرد هرگاه بخواهد در مورد امری دستور و اندرزی بدهد که مردم مدینه و یا گروهی از مردم مدینه بدان عمل نمایند و به سوی انجام آن وادار شوند باید به نزدیک‌ترین مراتب به خود دستور دهد و القا کند و سپس آنان به مرتبت نزدیک‌تر به خود دستور دهند و به همین ترتیب تا برسد به آن گروهی که برای آن خدمت تربیت شده‌اند. و درین صورت است که اجزاء مدینه با یکدیگر پیوسته و سازگارند و در مراتب معین مرتب‌اند بعضی مقدم و بعضی مؤخر؛ و نظام آنها مانند نظام موجودات طبیعی خواهد بود و مراتب آنها شبیه به مراتب موجودات طبیعی است، که از موجود نخستین شروع شده به ماده اولی و عناصر پایان می‌یابد و ارتباط و سازگاری آنها درست مانند ارتباط و ائتلاف موجودات مختلف خواهد بود.

مدبران این گونه مدینه‌ها مانند سبب اول است که وجود سایر موجودات وابسته به او و ناشی از اوست و سپس به طور متنازل مراتب آنها متدرجاً فرود می‌آید تا آنجا که هر یک هم رئیس بود و هم مؤسس؛ و باز تا آنجا فرود می‌آید که به موجوداتی می‌رسد که صرفاً در مرتبت خدمت بوده و ریاستی در آن وجود ندارد و وجود آن به خاطر غیر است و آن ماده اولی و اسطقسات است.

*پرسش: مراتب ریاست ها و طبقات مردم چه می باشند؟

حصول سعادت در مدینه

وصول به سعادت تنها از راه برطرف شدن شرور و بدیهای ارادی از بین ملتها و مدینه‌ها حاصل نمی‌شود و بلکه باید همه بدیها اعم از ارادی و غیرارادی زدوده گردد و به جای آن خیرات برقرار گردد؛ هم خیرات ارادی و هم خیرات طبیعی.

کار سیاستمدار مدینه که پادشاه آن است، این است که نظام مدینه‌ها را بدان‌سان نماید که اجزاء و دسته‌ها و اعضاء مدینه‌ها با نظام خاصی به یکدیگر پیوسته گردند و آن چنان سازگاری و ترتیب بین آنها برقرار کند که همه جمعاً جهت زدودن بدیها و حصول خویبها به یکدیگر کمک و معاونت نمایند؛ و باز در آنچه از سوی اجسام سماوی آید به نیکی بنگرد؛ آنچه خوب و نافع و سازگار است و در سعادت انسانها مؤثر است باقی بگذارد و بدان بیفزاید. و آنچه زیان‌آور است در جهت سودمندکردن آن کوشش کند، اگر ممکن باشد و اگر نه در از بین بردن آن کوشش کند و یا در تقلیل آن.

و بالجمله هدف وی از بین‌بردن هر دو نوع شر و تحصیل هر دو نوع خیر باشد.

هر یک از مردم مدینه فاضله باید مبادی موجودات نخستین و مراتب آنها و سعادت و ریاست نخستین مدینه فاضله و مراتب آن ریاستها را بدانند. و در مرتبت بعد افعال و اعمالی که معین و محدود است و به وسیله آنها سعادت و خوشبختی به دست می‌آید بشناسند و تنها بدانستن آنها هم اکتفا نکنند و بلکه آنچه مربوط به عمل است مردم مدینه باید کلاً و جزواً همه را مورد عمل قرار دهند.

و باید دانست که مبادی موجودات و مراتب آنها و همچنین سعادت و خوشبختی و مراتب ریاست‌های مدینه‌های فاضله گاه مورد تصور و یا تعقل انسانها واقع می‌شود و گاه مورد تخیل آنان واقع می‌شود.

معنی تصور آنها این است که گوهر و ذوات امور، آنطور که وجود دارند، در ذهن آدمی مرتسم می‌گردد. و معنی تخیل آنها این است که خیالات آنها و مثالات و اموری که نمودار اشیاء

است در قوت خیال در آید. شبیه آنچه در اجسام و چیزهای قابل دید وجود دارد؛ مثلاً انسان را مورد لحاظ قرار می‌دهیم گاه ذات خارجی او را مشاهده می‌کنیم و گاه تمثال او را در آینه‌ها مشاهده می‌کنیم و گاه خیال وی را در آب مشاهده می‌کنیم و گاه خیال تمثال او را در آب و یا در سایر آینه‌ها و اجسام صیقله مشاهده می‌نمائیم که دید ما نسبت به آن شبیه تصویری است که عقل از مبادی موجودات و سعادت‌ها و غیر آن دارد و هنگامی که او را در آب مشاهده می‌کنیم و یا تمثال او را مشاهده می‌نمائیم شبیه به تخیل می‌باشد زیرا دید ما نسبت به تمثال او در آب و یا در آینه عبارت از دیدن امری است که حاکی از آن انسان است و همچنین تخیل ما نسبت به او در حقیقت عبارت از تصور امری است که ازو حکایت دارد نه تصور ذات خارجی او.

بیشتر مردمان قادر به تعقل و تصور گوهر و ذوات امور نمی‌باشند؛ حال این ناتوانی امری فطری باشد و یا عادت آنها باشد. درباره این دسته از افراد انسانی باید از راه القاء اشیائی که محاکی و نماینده حقایق است، مبادی موجودات و مراتب آنها و همین‌طور عقل فعال و ریاست نخستین و بالاخره چگونگی همه این امور را در نیروی خیال آنان نمودار کرد.

و البته معانی و ذوات حقایق برشمرده شده قابل تبدیل و تغییر نمی‌باشد و ثابت است؛ ولیکن محاکیات و اموری که می‌توانند نمودار و مجسم‌کننده آنها باشند در قوه خیال بسیارند و گوناگون. پاره‌ای نزدیک به اثلند و پاره‌ای دور همان‌طور که این امر در مبصرات هم صادق است.

زیرا آن خیالی که از آدمی در آب دیده می‌شود نزدیک‌تر به حقیقت انسان است از خیال تمثال او که بازهم در آب دیده می‌شود.

و از همین رو است که اینگونه حقایق را برای هر گروه و دسته به گونه‌ای می‌توان نمودار کرد و از راهی به جز آن راه و طریقی که ویژه گروهی دیگر است. و ازین روست که مردم امت‌ها و مدینه‌های فاضله در روشها و یافت‌های عقلی و خیالی خود مختلف‌اند و گرچه همه آنان به یک

سعادت ایمان دارند. چه آنکه شخصیت هر ملتی عبارت از مجموعه ترسیمات ذهنی و یا خیالی آنهاست که در نفوس و عقول آنان متمکن گشته خودنمایی می‌کند.

و هرگاه فهم حقایق و امور عالم آنطور که واقعیت دارد بر گروه و ملتی دشوار باشد، بناچار باید جهت تفهیم و تعلیم آنان به راه های دیگری [غیر از طرق استدلالات عقلی] متوسل گردید که همان طرق محاکات خیالی است؛ زیرا برای هر ملتی به آن طرقی که معهود و مناسب با آنهاست باید حقایق را نمود؛ آن طرقی که آشناتر بدان می‌باشند و ازین روست که ملتها در نوع معرفت مختلف‌اند. ممکن است اموری به نزد ملتی معهود و شناخته باشد و به نزد ملتی دیگر ناشناخته؛ و سعادت‌ی که اغلب مردم به آن ایمان و اعتقاد دارند همان سعادت‌ی است که خود از طرق تخیلی و خیالات برای خود مجسم کرده‌اند نه از راه تعقل و تصورات عقلی و همین‌طور است وضع مبادی موجودات و اصولی که باید مورد قبول جامعه باشد و افراد انسانی بدانها اقتدار نمایند و بزرگ شمارند و بدانها احترام کنند که اکثر مردم از راه تخیل و مجسم‌کردن در قوت خیال خود پذیرفته و می‌پذیرند نه از راه تعقل دریافت عقلانی و تنها حکیمان و دانایانند که ایمانشان به سعادت و مبادی و اصول از راه و دریافت عقلانی و تصورات عقلی است؛ و البته همان کسانی هم که اینگونه حقایق را وجود تخیلی داده در خیال خود در می‌آورند و متخیلات خود را پذیرفته مورد اکرام و احترام قرار می‌دهند بدان صورت که قادر بر ادراک آن می‌باشند به حقیقت مؤمن‌اند و البته اموری که محاکی و نمودار این مبادی و اصول است یکنواخت نمی‌باشد و بلکه متفاوت و متفاضل است؛ پاره‌ای از آنها در ایجاد تخیل استوارتر و کاملتر است و پاره‌ای ناقص‌تر؛ پاره‌ای مقرون به حقیقت است و پاره‌ای دور و دورتر؛ موارد تردید و عناد در پاره‌ای از آنها دشوار و یا کم و نهان است و در پاره‌ای آشکار و زیاد است؛ و یا به آسانی می‌توان مورد تردید و نقض قرار داد؛ و یا باطل کرد؛ و به هر حال اموری که سبب ایجاد علم تخیلی آنان به اصول و مبادی می‌شود اموری گوناگون می‌باشد. و هر یک از این امور مختلف مناسب با امری خاص از متخیلات است به این بیان که مثلاً پاره‌ای ازین محاکیات محاکی از امری است و پاره‌ای محاکی از فلان امر و اموری دیگر محاکی از چیز دیگر.

و همین‌طور ممکن است امور مختلفی باشد که همه آنها در محاکات از حقایق مساوی و برابر باشد و مثلاً با اختلافی که دارند همه محاکای از مبادی موجودات و سعادت و مراتب آن باشند. هر گاه اینگونه مسائل و امور مختلفه همه در خوبی محاکات، یا در قلت موارد نقض و عناد، یا در خفاء موارد نقض و عناد، برابر باشند همه آنها و یا هرچه از آنها پیش آید باید درین راه به کار بسته شوند. و هرگاه در افاده مقصود متفاوت و متفاضل باشن قهراً باید از آن قسمت استفاده کرد که در تجسم حقایق کاملتر باشد؛ و موارد نقض و تردید در آنها یا اصلاً نباشد و یا کم باشد و یا نهان باشد؛ و در مرتبت بعد آنچه نزدیکتر به حقایق است و آنچه از محاکیات ازین قبیل نباشد باید بدور انداخته شود.

*پرسش: حصول سعادت در مدینه چگونه می باشد؟

*پرسش: کار سیاستمدار مدینه چه می باشد؟

*پرسش: هدف مدنی چه می باشد؟

*پرسش: ضروریات سعادت مدنی مردم مدینه فاضله چه می باشند؟

*پرسش: روش افکار سازی مدنی چه می باشد؟

مراتب و گوناگونی مدینه‌ها

مدینه‌هائی که ضد و در برابر مدینه فاضله‌اند عبارتند از: مدینه جاهله، مدینه فاسقه و مدینه ضاله و بالاخره گروه‌های خودرو و خودسر در مدینه فاضله؛ زیرا انسانهای خودسر در مدینه فاضله در حکم علف‌های هرزه مزارع گندم است و یا در حکم خاری است که بین زراعت روئیده می‌شود و یا در حکم گیاهان غیرسودمند و زیان‌آور به زراعت یا درخت است.

در مرتبه بعد مردمان بی‌شعوری که طبیعتاً در حکم حیوانات‌اند که اینگونه انسانها طبیعتاً نمی‌توانند مدنی و پای‌بند به اصول مدنی باشند؛ و اجتماعات آنان نیز اجتماعات مدنی نمی‌باشد؛ و بلکه پاره‌ای از آنان در خلق و خوی حیوانات انسان‌نما می‌باشند؛ و پاره‌ای دیگر به مانند حیوانات وحشی‌اند؛ و سرانجام پاره‌ای دیگر به مانند حیوانات درنده‌اند؛ و بدین ترتیب پاره‌ای از آنها مسکن و مأوی خود را در بیابانها برمی‌گزینند و به طور پراکنده زندگی می‌کنند و پاره‌ای به صورت اجتماع؛ و لکن در زندگی و اعمال مربوط به آن به مانند حیوانات وحشی‌اند و پاره‌ای از آنان مسکن خود را به نزدیک شهرها برمی‌گزینند.

پاره‌ای از آنان صرفاً عادت به خوردن گوشت خام دارند و پاره‌ای دیگر به مانند حیوانات از گیاهان بیابان می‌چرند و پاره‌ای حیوانات را پاره می‌کنند و می‌خورند عیناً به مانند حیوانات درنده. اینگونه مردمان معمولاً در حواشی و اطراف و کناره‌های مدینه‌ها و مساکن و مناطق معموره زندگی می‌کنند یعنی در منتهی‌الیه شمال معموره و یا منتهی‌الیه جنوب معموره.

*پرسش: مدن غیر و ضد فاضلی چه می‌باشند؟

مدینه‌های جاهلیه

مردم مدینه‌های جاهله که دارای نوعی از زندگی مدنی می‌باشند جزء ملتهای مدنی به حساب می‌آیند و اجتماع آنها خود اشکال گوناگون دارد به شرح زیر:

۱- اجتماعات ضروریه.

۲- اجتماعات نذاله در مدینه‌های نذالت.

۳- اجتماعات خسیسه یا مدینه‌های خسیسه.

۴- اجتماعات کرامیه در مدینه‌های کرامیه.

۵- اجتماعات تغلبیه در مدینه‌های تغلبیه.

۶- اجتماعات حریره در مدینه‌های جماعیه و یا مدینه‌الحرار.

*پرسش: مدنی جاهلی چند و چه می‌باشند؟

ویژگیهای مدینه ضروریه

در اجتماع و مدینه ضروریه مردم در به دست‌آوردن آنچه جزء ضروریات زندگی است که قوام بدن انسان وابسته به آن است به یکدیگر یاری و کمک می‌نمایند و البته راه‌های به دست‌آمدن آن امور بسیار است مانند زراعت، حشم‌داری، شکار، دزدی و جز آنها. که البته صید و دزدی هم می‌تواند به صورت ربودن مخفیانه باشد و هم به صورت آشکار.

در پاره‌ای از مدینه‌های ضروریه همه صنعت‌هایی که در رفع حوائج ضروری لازم است وجود دارد. و در پاره‌ای دیگر تنها وسیله رفع حوائج ضروری آنها یک صنعت است و همان یک

صنعت در آن مدینه وجود دارد. و مثلاً تنها زراعت و یا چیزی دیگر است که وسیله اعاشت آنان است.

برترین مردم اینگونه مدینه‌ها به زعم خود آنان کسی است که با اندیشه و تدبیر خود بتواند به بهترین نوع، احتیاجات ضروری آنان را از راه کسب‌ها و حرفه‌های آنان فراهم نماید. و قهراً کسی بر آنان ریاست فائده دارد که با حسن تدبیر و چاره‌اندیشی خوب بتواند مردم را در جهت رسیدن به حوائج ضروری زندگی و حفظ آن به کار دارد و یا آن کسی که خود از منافع خود حوائج ضروری آنان را برآورد.

*پرسش: ویژگی های مدینه ضروری چه می باشند؟

خصوصیات مدینه نذاله

در مدینه نذاله همت و کوشش مردم تعاون به یکدیگر است در جهت مال‌اندوزی و به دست آوردن رفاه زندگی و تکثیر ثروت و نگهداری ضروریات و نقدینه یعنی درهم و دینار. و احتکار بیش از حاجت و این کار را صرفاً به خاطر علاقه‌ای که به توانگری دارند و همین طور بخل بر خرج انجام می‌دهند و تنها از ثروت و مکنت خود در حدود حفظ بدنهای خود از هلاکت به مصرف زندگانی می‌رسانند. این ثروتها را یا از همه راههای کسب و کار به دست می‌آورند و یا از پاره‌ای از کسبها که معمول در شهر مسکونی آنان می‌باشد.

برترین مردم در اینگونه مدینه‌ها به زعم ساکنین آنها، توانگرترین آنان است که هم خود توانگر در ثروت باشد و هم در رسیدن دیگران به ثروت و توانگری به بهترین نوعی بتواند چاره‌اندیشی کند؛ و بنابراین کسی بر این مدینه‌ها ریاست دارد که همواره در فراهم کردن وسائل توانگری مردم و حفظ اموال و موقعیت آنان قادر باشد. و قهراً راههایی که به وسیله آن به ثروت و توانگری مالی نائل می‌شوند همه وجوه و طرقی است که عادتاً به وسله آنها می‌توان به ثروت و مکنت رسید، مانند زراعت، حشم‌داری شکار و دزدی و سرانجام دادوستدهای ارادی یعنی بازرگانی و اجاره‌کاری و جز آن.

*پرسش: ویژگی های مدینه نذالت (سرمایه داری) چه می باشد؟

ویژگیهای مدینه خست

مردم مدینه‌های خست همواره در جهت رسیدن به بهره‌وری از لذات حسی و با خیالی به یکدیگر یاری و کمک می‌نمایند و اجتماع آنان براین اساس استوار است: قماربازی کردن و مجالس لهو و هزل، فراهم کردن خوراک و خوردنی و نوشیدنی و میخوارگی و ازدواج و زنا‌بارگی و بالاخره

لذت‌طلبی و انتخاب لذت‌آورترین از هر امری. و این کارها را صرفاً برای لذت می‌کنند نه برای پایداری و حفظ تن.

و اینگونه مدینه‌ها، نزد مردم مدینه جاهله و به اعتقاد آنان، به سعادت و کمال سعادت نائل شده‌اند و مورد رشک سایر مدن جاهلیه‌اند. زیرا که هدف حقیقی اینگونه مدینه‌ها هنگامی تحقق می‌پذیرد که ضروریات و حوائج اولیه آنها برآورده شده باشد و مضافاً برآن از لحاظ ثروت، در توانگری مطلق و رفاه باشند و بتوانند در رسیدن بدین لذات ثروت زیادی به مصرف برسانند. و البته سعادت‌مندترین و برترین و رشک‌آورترین مردم اینگونه مدینه‌ها آن کسی است که وسائل لهو و لعب و آنچه لذت‌آور و مایه خوشی است برای او فراهم‌تر بود.

*پرسش: ویژگی‌های مدینه خست(لذتجویی)چه می‌باشند؟

ویژگیهای مدینه کرامیه

هدف مردم مدینه کرامت براین است که با یکدیگر در رسیدن به کرامت و احترام و شأن و شوکت هم‌قولی و هم‌فعلی و معاونت و کمک نمایند به اینکه هم ملتها و مردم مدینه‌های دیگر به آنها احترام کنند و شأن و شوکت آنان را بستانند و هم در بین خود مورد اکرام و احترام باشند؛ حال در کرامت و احترامات معمول بین خود همه متساوی باشند و یا متفاضل که شأن و شوکت عده‌ای فزون‌تر باشد از عده‌ای دیگر.

منظور از احترامات متساوی این است که هر یک به طور متساوی به همدیگر احترام گذارده شأن و شوکت او را بستانند؛ و در حقیقت هر یک بدیگری نوعی از شأن و شوکت اعطا کرده برای او قائل شود تا بالعکس آن دگر نیز چنین کند؛ در زمانی دیگر و بنوعی دیگر؛ و یا از همان نوع کرامتی که او برای وی قائل شده است.

و منظور از کرامت متفاضل این است که مثلاً یکی از آنان نوعی از کرامت و شأن و شوکت به او اعطا کند و آن دگر شأن و شوکتی بالاتر و بزرگتر از نوع اعطائی او، و البته این وضع بر نظام خاص و معینی استوار خواهد بود یعنی بر اساس شایستگی هر یک به اینکه مثلاً یکی از آنان در حد معینی شایسته کرامت است و دیگری شایسته شأن و شوکت زیاده‌تر؛ به هر حال برحسب لیاقت‌هایی که با معیارهای خود سنجیده می‌شود. زیرا معیارهای لیاقت به نزد مردم مدینه‌های جاهله به فضیلت نیست و بلکه یا بر حسب توانگری مالی است و یا برحسب امکاناتی است که در تهیه اسباب لذت و لهو و لعب برای افراد وجود دارد. که هر کس بیشترین اسباب برای فراهم‌شدن شأن و شوکت او به نزد مردم اینگونه مدینه‌ها فزون‌تر است. و یا به اینکه از لحاظ فراهم‌بودن حوائج ضروری زندگی

و فراهم کردن برای دیگران در حدی باشد که مخدوم دیگران باشد و جمعی بدو خدمت کنند و در کلیه احتیاجات ضروری خود و دیگرانی که به او خدمت می‌کنند بسنده بود.

و یا به این است که مثلاً انسان در رسیدن مردم به سعادت خیالی و حوائج مادی خود، سودمند باشد یعنی از راه کمک به مردم و انجام کارهای خوب و بالاخره خدمت به دیگران، وسائل عیش و عشرت آنان در حصول، و برخورداری از حوائج ضروری و توانگری و نیل به لذات فراهم سازد.

و باد یادآور شد که یک امر دیگر هم هست که به نزد بسیاری از مردم مدینه‌های جاهله محبوب و پسندیده است و آن غلبه است که هر کس ازین امر به حد کافی بهره‌مند باشد مورد رشک بسیاری از مردم اینگونه مدینه‌ها است؛ و از همین جهت است که حتماً باید این امر را نیز یکی از لیاقت‌های مردم مدینه جاهلیه به حساب آورد زیرا به نزد آنان بزرگترین امری که باید انسانها به واسطه آن مورد اکرام و احترام واقع شوند، این است که مشهور شوند به اینکه در امری یا در دو امر یا در اموری بسیار چیره‌دست و غالب‌اند. و اینکه آن‌چنان خود توانا است که هیچگاه مغلوب واقع نمی‌شود و یا یاران و انصرا نیرومند وی او را یاری کرده به طوریکه همواره بر دیگران غلبه یابد و یا اینکه هم خود و هم یارانش موجب غلبه وی شوند؛ و بالاخره به این امر مشور شود که آن‌چنان مردی است که هیچگاه مورد چشم‌زخم و ناخوشایندی واقع نمی‌گردد. و اگر اراده کند می‌تواند بر هر کس که بخواهد غلبه یابد و او را در ناراحتی افکند. اینگونه امور از اموری است که آدمی را به نزد آنان لایق کرامت نموده دیگران بدان رشک می‌ورزند؛ و هر کس در این اوصاف برتر باشد زیاده‌تر مورد اکرام و احترام واقع می‌گردد. و یکی دیگر از راههای کرامت و اینکه فردی مورد تعظیم و اکرام باشد این است که صاحب دودمان اصیل باشد و البته اصالت دودمان به نزد این نوع ملتها بازگشت به یکی از همانچه گذشت می‌کنند؛ مانند اینکه پدران و اجدادش ثروتمند بوده‌اند یا اینکه اسباب لذت‌ها برای آنان تا حدود زیادی فراهم بوده است و یا اینکه مشهور به چیره‌دستی و غلبه بر خصم و ملتها بوده‌اند و یا اینکه در یکی ازین طرق برای دیگران سودمند بوده‌اند؛ حال برای گروهی از مردم سودمند بوده‌اند و یا برای همه مردم مدینه؛ و یا اینکه در حد اعلای ممکن وسائل این هدفها را داشته‌اند یعنی آلات و ابزار چیره‌شدن از قبیل مرکوب و سلاح، و جنگجو و آدم‌کش به حد کافی برای آنان فراهم بوده است و یا اینکه مرگ را در رسیدن به اینگونه هدفها ناچیز می‌دانسته‌اند.

اما کرامتی که بین آنان متساوی است گاه می‌باشد که ناشی از استحقاق و اهلیت امری خارجی است؛ و گاه باشد که نفس کرامت موجبات لیاقت و اهلیت آنها را در مکرم‌شدن فراهم می‌کند چنانکه بدون سابقه شخص به دیگری اکرام کرده او را لایق و اهل احترام و کرامت بداند که

در این صورت آن دگر نیز مقابل به مثل کرده او را اکرام می‌کند که درین مورد عیناً به مانند دادوستد و معاملات بازاری عمل می‌شود.

در اینگونه مدینه‌ها کسی که به نزد آنان بیشتر لایق اکرام و احترام است بر کسی که کمتر لیاقت احترام و شأن و شوکت دارد ریاست دارد. این تفاضل و برتری بین آنان همچنان بالا می‌گیرد تا برسد به آن کسی که در مدینه از همه مردمش بیشتر اهلیت کرامت و احترام را داشته باشد و قهراً چنین کس رئیس اول و پادشاه آن مدینه است. بنابراین رئیس مدینه باید در جهات مذکور از همه مردم مدینه لایق‌تر باشد؛ و البته لیاقتها و اهلیت‌ها در این مدینه‌ها همانست که برشمرده شد.

*پرسش: ویژگی های مدینه کرامت(شهرت)طلب چه می باشند؟

خصوصیات رئیس مدینه کرامت و مراتب ریاستهای آن

بنابرآنچه درباب ریاست مدینه کرامت گفته شد پس لازم است که دودمان رئیس مدینه بیش از دیگران باشد در صورتیکه معیار ریاست فقط بر دودمان باشد و همین‌طور اگر کرامت به نزد آنان تنها به رفاه و توانگری مالی باشد باید ریاست مدینه ازین جهت در حد بالا باشد.

پس ازین مقام مردم دیگر درین دو، یعنی دودمان و ثروت، گوناگون و مختلف‌اند؛ و به این جهت ریاست آنان به ترتیب توانگری و دودمان آنان می‌باشد؛ و کسی که اصولاً دارای دودمان و توانگری نباشد وارد در مناصب ریاست و کرامت نخواهد شد و همین‌طور است در صورتیکه لیاقت‌ها براساس اموری محدوده باشد که دیگران را بدان دسترسی نباشد و از خانواده‌های معینی تجاوز نکند.

اینگونه رؤسا پست‌ترین رؤسای مدینه کرامت‌اند. و گرچه از جهت سودی که در تحقق یافتن همت و هدف‌های مردم اینگونه مدینه‌ها دارند مورد احترام و اکرام واقع می‌شوند یعنی در جهت اینکه یا در توانگری بدانها سود می‌رسانند و یا در جهت نیل به لذات و خوشی‌ها و یا در جهت جلب احترام و اکرام ملت‌های دیگر نسبت به آنها یا چیزهای دیگری که خواست مردم مدینه است و از آرزوهای آنان است. و بالاخره کسی که خود از طرف خود اینگونه امور و وسائل را برای آنان فراهم کند و یا به واسطه حسن تدبیرش مردم را به اینگونه امور مطلوب برساند و برآن حفاظت کند رئیس خواهد بود.

و برترین رؤسا به نزد آنان آن کسی است که همه این چیزها را برای مردم مدینه فراهم نماید و لکن خود به جز کرامت بهره‌ای برنگیرد؛ بدانها توانگری مالی برساند و خود نخواهد؛ و وسائل لذت‌های آنان را فراهم کند و خود نخواهد؛ تنها کرامت، ستایش، بزرگداشت قولی و فعلی خواهد؛ و نامش به

این افتخارات مشهور گردد به نزد ملت خود و سایر ملتها، در زمان خود و بعد از او و همچنان نامش در افواه در روزگاران دراز بماند؛ قهراً این چنین کس بیش از همه لیاقت و اهلیت ریاست دارد.

و البته این گونه افراد در اغلب اوقات نیازمند به ثروت و مکنت زیادی می باشند تا در برآوردن امیال و خواسته های مردم مدینه اعم از توانگر کردن آنان و یا فراهم کردن وسائل لذت آنها مصروف دارند؛ و قهراً چون باید در موقع خود اینگونه کارهای مهم و پرخرج را انجام دهند لازم است که توانگری مالی آنها بسیار باشد و تقریباً متناسب با همه مردم مدینه باشد.

بنابراین پاره ای از رؤساء برای مصرف در این گونه موارد که باید توانگر باشند و ثروت اندوزی کنند و معتقدند که این گونه هزینه ها موجب کرامت و آزادی ملی است، اقدام به گردآوری ثروت از راه باج و خراج از مردم مدینه می کنند و یا از راه چیره شدن بر اقوام دیگر و غارت اموال آنان این گونه اموال را بیت المال ذخیره کرده آماده مصرف در جهت جلب کرامت و عظمت بیش از پیش مدینه خود می نمایند؛ و در هنگام ضرور هزینه های بزرگی را درین راه تحمل می کنند.

و البته این امر مانع از این نیست که چون به هر نحو شیفته کرامت و عظمت شخصی است به هر وسیله ای که پیش آید درین رهگذر برای خود و هم برای فرزند خود بعد از خود درین جهت که نامش به وسیله آن پایدار بماند سهمی منظور دارد تا ازین راه قدرت را در فرزندانش و یا در فامیل خود حفظ کند؛ و علاوه، بازهم این امر مانع ازین نمی شود که برای خود هم سهمی از توانگری مالی قرار بدهد تا بدان سبب مورد احترام باشد و گرچه سود دیگری به جز احترام از آن مال نخواهد برد؛ و علاوه به وسیله آن، اقوام دیگر او را مورد احترام و اکرام قرار دهند؛ و بدین وسیله همه طرقی که موجب می شود مردم او را مورد اکرام و احترام قرار دهند و بدین وسیله همه طرقی که موجب میشود مردم او را مورد اکرام و احترام قرار دهند در خود جمع نماید.

علاوه بر اینها اختصاصاتی برای خود مقرر دارد که به درخشندگی و زینت و بزرگی و جلالت وی به نزد مردم بیفزاید، از قبیل قصر و پوشیدنی و نشان و بالاخره پنهان شدن از مردم؛ و سپس قواعد و ضوابطی برای انواع تشریفات و احترامات مقرر می دارد.

هنگامیکه ریاست وی تا این حد مسجل گردید و مردم به او و دودمانش عادت کردند و پادشاهی وی و کسانش را پذیرفتند درین هنگام مردم را بر حسب ترتیبی که در احراز کرامت و جلالت شأن دارند در مراتبی خاص قرار می دهد به نظام می آورد؛ و برای هر مرتبت کرامتی و اجلاالی خاص قرار می دهد و بر حسب لیاقت او برای وی از وسائل کرامت مقرر می دارد؛ از قبیل توانگری

مالی و خانه و لباس و نشان و مرکب سواری و جز آنها هر امری که در تجلیل و شأن و شوکت آن مؤثر است. و البته این امر را در نظامی خاص و مراتبی معین مقرر می‌دارد.

پس از این برگزیده‌ترین مردم به نزد او کسی است که بیش از همه و را تعظیم و تجلیل کند؛ و در جلالت مقامش بیش از دیگران معاونت نماید. بنابراین خود او هم مورد اکرام وی واقع می‌گردد و هم به اندازه اعطاء کرامت.

بنابراین دوست‌داران کرامت با وی معامله کرده به او اکرام می‌نمایند تا بدین وسیله به اکرام خود بیفزایند؛ و او نیز بدانها اکرام روا می‌دارد؛ و بنابراین ارباب مراتب هم مورد اکرام مادون خود می‌باشند و هم مورد اکرام مافوق خود.

البته این نوع مدینه‌ها از لحاظ ترتیبات و نظامات شبیه به مدینه فاضله‌اند به ویژه آن‌گاه که این کرامتها و مراتب و طبقات برای افاده سود و سود زیادت‌تر به آحاد مردم باشد؛ خواه آن سود، توانگرکردن مردم باشد، و یا افاده لذات یا چیزی دیگر از آنچه خواست منافع جویانست.

این نوع مدینه‌ها بهترین نوع مدینه‌های جاهلیه است؛ مردم اینگونه مدینه‌ها را دیگران (نه مردم خود آن) جاهلیه نامند. باید یادآور شد که محبت کرامت و احترام هرگاه از حد بگذرد اینگونه مدینه‌ها تبدیل به مدینه جباران می‌شود و به مدینه تغلب دگرگون می‌گردد.

*پرسش: ویژگی‌های ریاست مدنی شهرت طلب چه می‌باشند؟

*پرسش: مراتب ریاست‌های مدنی شهرت طلب چه می‌باشند؟

ویژگیهای مدینه تغلبیه

مردم در مدینه تغلب در راه تحقق‌بخشیدن به چیرگیها و غلبت‌ها به یکدیگر معاونت می‌نمایند. و این وضع هنگامی پیش می‌آید که همه مردم آن شیفته غلبه بر اقوام و ملل دیگر شوند؛ و البته هم در شیفتگی غلبه و هم در نوع آن و هم در چیزهایی که مطمح نظر آنان واقع می‌شود که مغلوب خود گردانند متفاوت خواهند بود.

مثلاً پاره‌ای از آنان ممکن است خواستار چیرگی بر خون مردم باشند و پاره‌ای دیگر خواستار غلبه بر مال مردم باشند و بخواهند اموال دیگران را صاحب شوند و بالاخره پاره‌ای دیگر تسلط بر نفوس دیگران را خواستار باشند تا آنها را برده خود سازند.

و به هر حال درین مورد مردم مدینه مراتبی دارند برحسب عظمت و اهمیت خواست هر یک از افراد که شیفته غلبت بر امری مهم و بزرگ باشد یا کوچک؛ خواست آن غلبت یافتن بر اموال آنها باشد یا بر خون آنها و یا بر روح و نفس آنها که آنان را برده خود کند و یا اموال آنها که از آنان برباید و خود حیازت نماید.

و به هر حال هدف و شیفتگی آنان در همه انواع چیرگیها خوارکردن و مقهور کردند دیگران است؛ و هدف این است که ملت مقهور نه مالک نفس خود باشد و نه مال خود و نه چیزی دیگر؛ و در همه اموری که وی می‌خواهد منقاد و مطاع و فرمان‌بردار وی باشد البته در آن چیزی که به خاطر آن چیره شده است منقاد و مقهور او باشد و ازین جهت است که هرگاه یکی از اینگونه افراد به هدف و خواست خود بدون اعمال زور و قهر و غلبت نائل شود توجهی به آن نخواهد کرد و حتی از امر مورد خواست هم صرف‌نظر می‌کند. پاره‌ای از آنان دوست دارند که از راه خدغه و نیرنگ و غافلگیرانه، بر مردم قاهریت و غلبه یابند؛ و پاره‌ای دیگر دوست دارند آشکارا اعمال زور و قاهریت کنند و پاره‌ای دیگر به هر دو راه؛ و ازین جهت است که بسیاری از کسانی که خواستار تسلط بر خون مردمند و خواستار خونریزی هرگاه بر انسانی که خواب باشد دست یابند نه اقدام به قتل آن می‌کنند و نه اموال او را تصرف می‌کنند تا آن‌گاه که او را بیدار کنند، و دوست دارند که از راه اعمال زور اموال او را تصرف کنند و دوست دارند که با طرف مقاومت و ستیز کنند تا او را از پای درآورند و درست آنچه را که طرف نمی‌خواهد درباره او انجام می‌دهند.

و به هر حال هر یک از این گونه افراد دوستدار غلبه است؛ و بنابراین هریک هم دوست دارند که بر سایر آحاد مردم مدینه خود چیره شوند و هم بر مردم دیگر؛ نهایت چون مردم داخلی مدینه در بقاء خود و در زنده ماندن خود نیازمند به یکدیگرند و می‌خواهند به یکدیگر در غلبه بر مردم بیگانه کمک نمایند و از غلبه دیگران بر آنها ممانعت نمایند ناچارند که از چیرگی بر یکدیگر خودداری کنند.

رئیس اینگونه مدینه‌ها قهراً آن‌چنان کسی باید باشد که دربار کار گرفتن آنان در جهت چیره‌شدن بر ملتها نیرومندتر و مدبرتر بود؛ و در چاره‌اندیشی نیرومندتر بود و رأی وی در جهت به کاربردن و انجام‌دادن کارهایی که موجب چیرگی دائمی آنان شود کاملتر باشد، و همین‌طور در جلوگیری از غلبه دیگران بر آنها و این‌چنین کس رئیس و پادشاه آنان خواهد بود.

و بالاخره کسی که اینان را طوری تربیت کند که همواره دشمن ملتهای دیگر باشند و سنت و رسوم آنها طوری ترتیب داده شود که با مراجعه به آن سنت‌ها احساس کنند که در شأن این ملت است که بر دیگران غالب شوند و همه را در انقیاد خود درآورند.

تفاخر و حماسه‌های اینان یا در جهت غلبه‌های بسیار آنان می‌باشد و یا در جهت عظمت آنها و یا در توصیف آلات و ابزار غلبه و سازوبرگ آن؛ و البته وسائل چیرگی یا ناشی از تفکر و اندیشه است و یا مربوط به بدن و تن‌ها است و یا آلات و ابزاری دیگر. آنچه مربوط به بدن و تن‌هاست از قبیل چابکی و زورمندی است؛ و آنچه مربوط به خارج از تن‌هاست مانند سلاحهای جنگی است و آنچه مربوط به فکر و اندیشه است به این است که در طرقي که بهتر می‌توان بر طرف چیره شد خوب‌اندیش بود و بهترین طریق را برگزیند.

بر این گونه افراد حالاتی عارض می‌شود مانند سنگ‌دلی، ستمگری، خشمناکی و آزمندی در جهت خوردنیها و پوشیدنیها و زیاده‌روی در زناشوئی و زواج (زیاد زن‌گیری تا بی بندباری جنسی) و بالاخره چیره‌شدن بر همه خیرات عالم آنهم از راه قهر و غلبه و منقاد و خوار کردن افرادی که صاحب این امورند. و اینان معتقدند که باید بر همه چیز و همه کس غالب آمد.

و گاه بود که همه مردم مدینه بدین‌سان اندیشه نمایند و چنان نمایند که قصد اینان از غلبه بر مردم بیگانه صرفاً به خاطر نیاز آنان است به شهرنشینی و نه برای امری دیگر.

و چه بسا ملتهای مغلوب از مجاورین آنان باشند که در شهر واحدی زندگی می‌نمایند. و باید دانست که ملتهای غالب یا در دوستداری قهر و غلبت یکسانند و متساوی‌المراتب‌اند و یا در

مراتب گوناگونند و قهراً سهم هر یک از غارتگریها همان چیزی است که از مغلوبین می‌گیرد؛ کم‌تر از دیگران باشد یا زیاده‌تر [و احیاناً هیچ] از لحاظ رساندن قوی و نیروها و ابزار جنگی به رئیس و فرمانده خود نیز ممکن است متفاوت باشند [یا متساوی].

و چه بسا باشد که قاهر تنها یکی باشد و قوم و یارانش در حکم آلات و ابزار بی‌اراده او باشند در غلبه بر طرف.

و بدیهی است که قصد اینگونه افراد از غلبه و قهر این نیست که چیزی برای خود و یا برای غیررئیس خود به دست آورند؛ و بلکه صرفاً همت و قصد آنان از قهر و غلبه این است که همان یک فرد به قدرت و مال و مکنت نائل شود تا وی ازین راه بتواند وسائل و نیازهای زندگی خود و مردان جنگ‌جوئی که به خدمت می‌گیرد تأمین نماید و بالاخره هدف آنها غلبه برای غیر و اعطاء به غیر است عیناً به مانند باز شکاری و سگ شکاری.

و همین‌طور سایر مردم مدینه در همه خواست‌های وی و در جهت هدفهای او به مانند برده خدمتگزار او می‌باشند؛ و در برابر او خاضع و بی‌اراده‌اند؛ و به طور مطلق خود نمی‌توانند مالک چیزی باشند. پاره‌ای از مردم برای او زراعت می‌کنند و پاره‌ای تجارت. هدف این چنین کس تنها این است که همه مردم را در برابر خود خاضع و خوار و مغلوب و مقهور ببندد؛ و اگرچه سود دیگری از طرف آنان بدو نرسد و تنها سود وی خواری و مقهوریت آنان می‌باشد اینگونه مدینه‌ها را نسبت به خوی و اخلاق پادشاهش مدینه تغلبیه نامند و لکن مردم عامه آن جویای تغلب نمی‌باشند. البته نوع مدینه‌ای که در آغاز فصل گفته شد مطلقاً مدینه تغلبیه است و آنکه قبل از این، نیمه تغلبیه است.

بنابراین مدینه تغلبیه گاه بدین وضع است یعنی هدف مردمش و یا رئیس آن از قهر و غلبه صرفاً به خاطر لذت‌بردن از قهر و غلبه است.

و اما آن نوع مدینه‌ای که مردمش قهر و غلبه را وسیله هدفهای دیگر می‌دانند مانند اینکه به نیازهای ضروری زندگی دست یابند و یا ثروت‌اندوز نمایند و یا از لذات و امور لذت‌آوری که از

قهر و غلبت به دست می‌آورند بهره‌مند شوند و یا به شأن و شوکت و کرامت برسند نوعی از مدینه دیگر تغلبیه است که باز مشمول همان مدینه‌های برشمرده شده می‌شود.

بسیاری از مردم، همه این مدینه‌ها را تغلبیه می‌نامند و البته شایسته‌تر به این نام مدینه‌ایست که مردم آن همه این امور را بخواهند از راه قهر و غلبه به دست آورند؛ خلاصه اینکه مدینه‌های تغلبیه ازین نظر سه گونه‌اند.

یکی آنکه یک فرد آن طالب قهر و غلبت باشد و همه مردم برای آن یک تن کار کنند. دوم مدینه‌ای که نیم مردمش خواستار قهر و غلبه باشند. سوم مدینه‌ای که همه مردمش طالب قهر و غلبه‌اند.

و به هر حال مردم اینگونه مدینه‌ها قهر و غلبت را به عنوان اینکه مطلوب ذاتی باشد طالب نمی‌باشند و بلکه هدف و خواست آنان ز قهر و غلبت امری دیگر است؛ و مدینه‌های دیگر نیز وجود دارد که هدف آنان علاوه بر رسیدن به این امور خود قهر و غلبه هم هست.

اما در باب نوع اول از اینگونه مدینه‌ها که قصد مردم آن صرفاً غلبه است به هر نحو که پیش آید و در هرچه باشد گاه اتفاق می‌افتد که افراد آن، بدون اینکه سودی عاید آنان شود، به افراد زیان می‌رسانند؛ مثل اینکه افرادی را به قهر و غلبه به قتل می‌رسانند؛ بدون اینکه سودی به آنها برسد؛ صرفاً برای لذتی که ازین کار می‌برند. و چه بسا برای خاخ چیزهای بی‌ارزش اقدام به جنگ و قتل و قهر و غلبه می‌نمایند. درین مورد حکایات و داستانهای از اقوام تازی وجود دارد.

اما در باب نوع دوم از این گونه مدینه‌ها باید گفت چون قهر و غلبه را برای خاطر رسیدن به امور مادی دوست دارند و برای رسیدن به اموری که مطلوب آنان است اقدام به آن می‌نمایند یعنی اموری که به نزد آنان خوب و عالی شناخته شده است؛ بنابراین هرگاه بدون اعمال زور و قهر بتوانند به مطلوب خود برسند دیگر اعمال زور نمی‌کنند.

و اما در باب نوع سوم از مدینه‌های تغلبیه باید گفت که نه به کسی زیان می‌رسانند و نه اقدام به قتل می‌کنند مگر در آن گاه که بدانند رسیدن به یکی از اموری که به نزد آنان شریف محسوب می‌شود ازین راه به دست می‌آید؛ و بنابراین هرگاه بدون توسل به زور و قهر و غلبه مقصود آنان برآورده شود مانند اینکه گنجی بیابند یا اینکه از ناحیه غیرآنچه را می‌خواهند به آنان بخشش شود و یا به نحوی دیگر از ناحیه اشخاص بتوانند بدون قهر و غلبه به خواست خود برسند نمی‌پذیرند و تصرف در آن نمی‌کنند. اینگونه افراد را ارباب همت و غرور می‌نامند.

مردم نوع اول از اینگونه مدینه‌ها از اموال مغلوبین خود تنها به رفع حوائج ضروری خود اکتفا می‌نمایند؛ و گاه باشد که مبارزه و کوشش‌های عظیمی در راه به دست آوردن نفعی و یا مالی که از آن محروم‌اند مبذول می‌دارند و درین باب اصرار می‌ورزند؛ و هنگامی که بدانها دست یافتند و در حیطه قدرت آنان درآمد به نحوی که کاملاً در تحت نفوذ و حکم آنان قرار گرفت از آن دست بدارند و رها کنند.

چه بسا این گونه افراد هم مورد ستایش و اکرام و تجلیل واقع می‌شوند. بسیاری از این کارها را دوستداران احترام و کرامت صرفاً برای این انجام می‌دهند که مورد اکرام و احترام واقع شوند. و البته مدینه‌های تغلبیه بیشتر به سوی جباریت و مدینه‌های جبارین گرایش می‌یابد تا مدینه کرامت.

بر مردم مدینه‌های طالب توانگری‌های مالی و لهو و لعب و خوشگذرانی، گاه غرور و حالاتی عارض می‌شود که گمان می‌برند تنها آنان هستند که خوشبخت و پیروز و مورد رشک مردمند و باید باشند؛ و چنین گمان برند که از همه مردمان مدینه‌های دیگر برترند؛ آن‌چنان غروری بر آنان عارض می‌شود که مردم مدینه‌های دیگر به نظر آنان خوار شمرده می‌شوند و گمان می‌برند که ملت‌های دیگر بی‌ارز و بی‌ارزشند و به واسطه نائل شدن به آنچه به نزد آنان سعادت محسوب می‌شود مورد محبت و کرامت ملت‌های دیگرند.

اینگونه اندیشه‌های خودخواهانه در آنان حس خودخواهی، افتخار، محبت و ستایش و چاپلوسی را زنده می‌کند و همواره می‌خواهند دیگران از آنان ستایش کرده چاپلوسی نمایند و گمان برند که ملت‌های دیگر نتوانسته‌اند به موقعیتی که آنان احراز کرده‌اند برسند و اصولاً جاهل به این نوع از سعادتند.

این‌گونه افکار موجب می‌شود که برای خود القاب و نام‌هایی بسازند که نمودار حسن سیرت و سریرت آنان است؛ مثل اینکه خود را معروف کنند که ظریف‌اند و مطبوع و دیگران خشن و نامطبوع و ازین راه خود را چنان نمایند که مردم گمان برند که اینان ارباب غرور و بزرگی و تسلط‌اند؛ و گاه بود که آنان را مردمی صاحب همت شناسند. و چون اینگونه افراد دوستدار لذات و لهو و لعب‌اند اگر وضعی پیش آید که راه رسیدن آنان به توانگری و لهو و لعب و لذات مورد نظر کسب و حرفت نباشد و صرفاً نیروی غلبه و قهر بر ملتها باشد و از راه قهر و غلبت به هدفهای خود که توانگری و لهو و لعب است نائل گردد، نخوت و غرور خاص آنان را فرا می‌گیرد و در زمره ستمگران و جباران درمی‌آیند.

اینان ملت و مردم نوع اول را احمق می‌نامند و ممکن است در بین مردمی که صرفاً دوستدار کرامت‌اند کسانی پیدا شود که رسیدن به کرامت را بذاته نخواهند؛ و بلکه وسیله رسیدن به توانگری بدانند؛ چه آنکه بسیاری از آنان دوست دارند که مورد اکرام و احترام مردم واقع شوند تا از آن راه به ثروت‌اندوزی و توانگری برسند حال یا از ناحیه کسی که مورد اکرام و احترامش واقع شده است یا از ناحیه دیگران. زیرا اینگونه افراد ریاست و اطاعت و فرمانبرداری مردم مدینه را برای آن خواهند که به ثروت و مکنت نائل شوند.

بسیاری ازین گونه افراد ثروت و مکنت را هم برای رسیدن به لهو و لعب و لذت می‌خواهند و معتقدند که ریاست آنها و فرمانبرداری دیگران از آنها هراندازه فزونتر و کامل‌تر باشد بهره‌گیری آنها از امور مالی و لذت‌های ناشی از آن فزونتر می‌گردد؛ و لاجرم اعمال زور کرده و یکه‌خواه می‌شوند که حکومت مطلقه فردی برقرار کنند تا بدان وسیله به جلالت خود بیفزایند و در نتیجه به توانگری و مکنت بزرگ دست یابند به طوریکه هیچ کس یارای برابری با آنها را نداشته باشد و آنها بتوانند

ثروت و مکنت حاصله را در جهت لهو و لعب و خوشیهای زندگی به کار گیرند و از انواع خوشیها از نوع خوردنی و نوشیدنی و گائیدنی به مقامی رسند که کماً و کیفاً فائق بر همه باشند.

*پرسش: تغلب مدنی چه می باشد؟

*پرسش: ویژگی های مدینه تغلبی (سیطره جو) چه می باشند؟

*پرسش: ریاست مدنی سیطره طلب چه می باشد؟

*پرسش: فرهنگ مدنی جامعه سیطره طلب چه می باشد؟

ویژگیهای مدینه جماعیه (ترفه طلب)

مدینه جماعیه آن گونه مدینه ایست که مردم آن همه رها و آزاد باشند و هرآنچه بخواهند انجام دهند و همه مردم آن از تساوی کامل برخوردار باشند در همه اعمال خود، قوانین و سنت های آنان هم برین اساس است که هیچ انسانی بر انسانی دیگر برتری ندارد در هیچ جهت؛ و مردم آن آزادانه هر عملی را مرتکب می شوند و هیچ فردی از افراد بر هیچ فردی دیگر تسلط ندارد؛ نه خودی بر خودی و نه دیگران بر آنها؛ و تنها آن کس قابل ارزش است که در جهت فزودن به حریت و آزادی آنها کمک کند؛ و چون بدین سان آزادند به ناچار در آنان خلق و خوی و همت ها و اغراض فزون می شود و خواسته ها ممتفرق و بسیار می شود. اشیائی که برای بهره گیری در لذتها به کار گرفته می شود بر حسب خواسته های متعدد بسیار و متنوع می گردد تا آنجا که به حساب و شمار نمی آید.

مردم اینگونه مدینه ها و دسته های مختلف و متباین و همانند به حدی می رسند که به شمار نمی آیند و بالاخره از همه نوع مردم و مردمی که با خواسته های مختلف در مدینه های دیگر پراکنده اند درین گونه مدینه ها جمع می شوند. از مردم شریف تا پست ترین؛ برقرارشدن ریاستها در اینگونه مدینه ها مستند به هر امری است که پیش آید از سایر اموری که برشمرده شد و ریاستهای مستند به آنها دانسته شد و دسته هایی که در وضع رؤسای مدینه نمی باشند قهراً بر اینگونه رؤساء و کسانی که عنوان ریاست دارند مسلط می باشند. ریاست کردن رؤسای آنان تابع خواست و اراده مرووسین است. رؤسای آنان کاملاً تابع خواست مرووسین اند به طوریکه اگر ه دقت در اوضاع و احوال آنان رسیدگی شود نه رئیسی وجود دارد و نه مرووسی.

به جز اینکه باید گفت تنها آنانکه در جهت آزادی مطلق و برآورده شدن خواسته‌ها و امیال آنان اقدام می‌کنند آنان را به همه خواسته‌های خود می‌رسانند و آزادی و خواسته‌های گوناگون آنان را برای آنان پایدار می‌دارند و از دست‌برد افراد داخلی و دشمنان خارجی محفوظ می‌دارند مورد اکرام و احترام آنان می‌باشند. و در صورتیکه خود بر خواسته‌های ضروری زندگی اکتفا نمایند که آن‌گاه برتر و مطاع و مکرم‌تر به نزد آنان خواهند بود.

ازین نوع کسان که بگذریم مابقی رؤسای آنان یا همشأن و برابر با آنها می‌باشند و یا حتی فرودتر.

در آن‌گاه مساوی با سایرین محسوب می‌شوند که هر گاه از طرف افراد خواسته‌ها و امیال آنان برآورده شود و خیراتی بدانها رسانده شده از طرف وی نیز اموال و ثروتی برابر با آنچه بدو رسانده‌اند به آنها برساند و درین صورت برای وی برتری و مزیتی نسبت به خودشان قائل نمی‌شوند.

و لکن هرگاه اموالی به وی ببخشایند و سهمی از اموال و مکنت خود به او برسانند و کراماتی به او بنمایند و از طرف وی به آنها سودی عاید نشود آنان بر رئیس خود برتری و مزیت دارند زیرا مانعی نیست که در این نوع مدینه رؤسائی باشند بدین وضع و حال که بر حسب اتفاق به نزد مردم مدینه شأن و شوکتی داشته باشد و ریاست یابند حال یا بنا به خواست مردم مدینه این شأن و شوکت را احراز کرده باشند و یا به اینکه پدران آنان در این مدینه ریاست داشته و مورد اکرام مردم بوده‌اند و از حقوق میراثی استفاده کرده ریاست یافته باشند که در این صورته‌ها مردم مدینه کاملاً مسلط بر رؤسای خود می‌باشند. در اینگونه مدینه همه هدفها و خواسته‌های مدینه‌های جاهله به طور فزونی و کاملتر خودنمایی می‌کند.

اینگونه مدینه‌های جاهله، معجبه و مدینه سعیده شمرده می‌شود، ظاهر آن عیناً به مانند لباسی است که نقاشی و رنگ‌آمیزی شده باشد به رنگهای گوناگون و شمایل‌های مختلف؛ و بنابراین اینگونه مدینه‌ها محبوب همه است و سکنای در آن برای هر کس مطلوب است زیرا هر کسی تا حدی و در

امری معین خواستهائی دارد که در اینگونه مدینه‌ها برآورده می‌شود و بنابراین مردم و ملت‌های گوناگون به سوی آن روی می‌آورند و به طور بی‌حساب و بی‌اندازه به بزرگی آن افزوده می‌گردد و در آن از هر نوع نسلی و خلق و خویی و بچه‌هائی به وجود می‌آیند؛ و فرزندان که نهادها و فطرتها و تربیتهای گوناگون دارند در اینگونه مدینه‌ها نمودار شهرهای بسیار می‌گردند و لکن نه به طور جدا و متمایز بلکه درهم و پراکنده در یکدیگر؛ و بیگانه از اهلی شناخته نمی‌شود. در اینگونه مدینه‌ها هدفها و غرض‌های گوناگون وجود دارد، روشها مختلف است. و بدین جهت ممکن است که بعد از گذشت زمانهای متمادی مردمی که از طبقه افاضل باشند پدید آیند و حتی حکماء و دانشمندان و شعراء و خطبائی در اینگونه مدینه‌ها تربیت شوند؛ در هر نوعی از امور و علوم و فنون. و ممکن است که از بطن اینگونه مدینه‌ها افرادی برای تشکیل مدینه فاضله بیرون آیند؛ و این نوع انسانها بهترین دسته‌هائی هستند که در اینگونه مدینه‌ها تربیت می‌شوند؛ و ازین جهت است که اینگونه مدینه‌ها از لحاظ خیر و خوبی و هم از لحاظ شر و بدی بهره‌ورترین مدینه‌ها می‌باشد و هر اندازه بزرگتر، و مدت آن طولانی‌تر و مردم آن زیاده‌تر و نعمت‌های آن فراوان‌تر و برای زندگی مردم کاملتر بود هم خیرات و هم شرور آنهام فزونتر شود. و باید دانست هنگامی که ریاسات مدینه جاهله گفته می‌شود مقصود انواع ریاسات است به تعداد انواع مدینه‌های جاهله.

زیرا هر یک از ریاستهای جاهلیه یا قصد و هدفش صرفاً دستیابی به حوائج ضروری زندگی است؛ و یا علاوه بر آن توانگری مالی است؛ و یا علاوه بر آنها بهره‌وری از لذتهای مادی است؛ و یا نیل به کرامت و حسن شهرت و ستایش است. حال اساس آن بر حریت و آزادی باشد؛ و یا قهر و غلبه؛ و از همین جهت است که ریاستهای اینگونه مدینه‌ها در ازای ثروت خرید و فروش می‌شود به ویژه ریاستهای مدینه‌های جماعیه.

زیرا بیان شد که در مدینه جماعیه هیچ فردی از آن دگر در احراز ریاست اولویت ندارد؛ و بنابراین موقعی که ریاست آن به یک فردی از افراد اعطا شود یا برای این است که مطیع مردم اس و به اصطلاح مردم این کار می‌کنند که بتوانند هر نوع خواست و اراده‌ای را بر او تحمیل نمایند و یا

اینکه در برابر این کار ازو ثروت و مکتبی دریافت می‌کنند و یا ما بازای دیگر؛ و بهترین رئیس به نزد اینان آن کسی است که بهترین اندیشه‌ها و چاره‌جوئی‌ها را در راه رسیدن مردم به هدفها و امیال نفسانی خود، که در عین حال گوناگون و متنوع است، به کار برد و نیز بتواند سود آنان را از دست‌برد دشمنان نگهدارد؛ و در عین حال خودش از اموال آنها به جز رفع حوائج ضرور زندگیش چشم‌داشتی نداشته باشد؛ بلکه صرفاً باندازه ضروری زندگی خود از آنان برگیرد. و قهراً در اینگونه مدینه‌ها آن کسی که به معنی واقع جزء افاضل باشد یعنی آن‌گونه کسی که اگر به ریاست برسد کارها و اعمال آنها را ارزیابی کرده و به سوی سعادت حقیقی رهبری می‌نماید هیچ گاه به ریاست نمی‌رسد و مردم زیربار ریاست او نخواهند رفت.

و هرگاه پیش آید که این چنین کسی مقام و منصب ریاست یابد در اندک مدتی یا خلع می‌شود یا کشته و یا وضع حکومتش پریشان‌حال شده جنگ و ستیز بر سر آن فزون می‌شود. و همین‌طور است وضع سایر مدینه‌های جاهلیه که هر فرد از مردم آن طالب ریاست آن کسی می‌باشند که خواستها و امیال آنها را برآورد؛ و راه رسیدن به آن را برای آنها آسان گرداند؛ و هم نگهبان آنها باشد؛ و به طور مطلق از ریاست افاضل ابا و امتناع دارند و نمی‌پذیرند؛ فقط چیزی که هست این است که پدیدآمدن مدینه‌های فاضله و ریاستهای فاضله از بطن مدینه‌های ضروریه و جماعی آسان‌تر و ممکن‌تر است. رسیدن به حوائج ضروری زندگی و یا توانگری و بهره‌گیری از لذات و لهو و لعب و نائل‌شدن به کرامات گاه از راه قهر و غلبه است و گاه از راهائی دیگر. بنابراین هم مدینه‌های چهارگانه با توجه به این امور تقسیم‌بندی می‌شوند به چهار قسم و هم ریاستهای آنها که قصد آنان رسیدن به یکی یا همه این هدفها است. پاره‌ای از ریاستها برای رسیدن به مقصود خود راه قهر و غلبه را انتخاب می‌کنند؛ و پاره‌ای دیگر راه‌های دیگری را غیر از قهر و غلبه.

آنهایی که از راه قهر و غلبه به مطلوب خود می‌رسند و آنچه به دست می‌آورند به وسیله مدافعت و قهر و غلبه حفاظت می‌نمایند به ناچار نیازمند به نیرومندی جسمانی می‌باشند و از لحاظ اخلاقی باید خوی ستمگری و سنگدلی و خشونت داشته باشند؛ و برای مرگ و زندگی ارزشی قائل

نشوند و به سادگی دست به آدمکشی بزنند و برای زنده بودن خود هم ارزشی قائل نباشند و اصولاً این طور می‌اندیشند که هرگاه به مطلوب خود نرسند نباید زنده بمانند و باید تا پای مرگ برای رسیدن به مطلوب خود اقدام نمایند. و نیز نیازمنداند به اینکه هنر و صنعت به کار بردن سلاحهای جنگی را به خوبی بدانند؛ و همین‌طور بهترین تدبیر جنگی را در جهت قهر و غلبه بر غیر بشناسند و به کار برند که البته این امری است که همه مردم مدینه متغلبه را شامل می‌شود.

و اما آن مدینه‌هائی که هدف مردمش بهره‌گیری از لذات و خوشیهای دنیاست همواره در معرض آزار و شره می‌باشند و نسبت به خوردنیها و نوشیدنیها و زن شیفتگی پیدا می‌کنند و بدین جهات است که پاره‌ای از آنان نرم‌خوی و بی‌حال می‌شوند و نیروی غضبیه آنان از بین می‌رود تا آنجا که هیچگونه اثری ازین نیرو در آنها باقی نمی‌ماند؛ و بر عکس بر پاره‌ای از آنان غضب و آلات و ابزار نفسانی و بدنی غضب و همین‌طور شهوت و آلات و ابزار نفسانی و بدنی آن مستولی میشود و خلاصه همه وسائل و اموری که موجب نیرومندی غضب است و به وسیله آنها می‌توانند کارها و اعمال ناشی از خشم و غضب و شهوت را تحقق بخشند در آنها نیرومند می‌گردد و همواره اندیشه و فکر خود را در جهت انجام کارهائی که ناشی از شهوت و غضب است مصروف می‌دارند؛ هدف نهائی پاره‌ای از مردم اینگونه مدینه‌ها انجام کارهای شهوانی است و درین صورت قوی و افعال غضبی را ابزار و آلاتی قرار می‌دهند برای رسیدن به افعال ناشی از شهوت و برخوردار کردن مظاهر شهوات نفسانی خود و بدین ترتیب عالی و اعلاترین نیروی خود را خدمتگزار شهوات که پست‌ترین نیروها است قرار می‌دهند؛ زیرا نخست قوه ناطقه و عقل خود را در خدمت شهوت و غضب قرار می‌دهند و سپس قوای غضبیه را خادم قوای شهوانی می‌کنند و همه تفکرات و اندیشه‌های خود را متوجه استنباط اموری می‌کنند که افعال غضبیه و شهوانیه آنها کمال یابد. و آن‌گاه افعال قوای غضبی و آلات و ابزار آنها را در جهت نیل به لذات مصروف می‌دارند؛ یعنی در بهره‌گیری از خوردن و نوشیدن و زن و سایر اموری که لذت‌آور می‌دانند و بر آنها چیره شده برای خود نگهداری می‌کنند.

این وضع در بین اشراف بیابان‌نشین و بیابان‌گردان ترک و عرب دیده شده و می‌شود. زیرا اصولاً مردم بیابان‌نشین عموماً غلبه را دوست دارند؛ در خوردنیها و نوشیدنیها و زن بسیار مولع و آزمندند. و مسأله زن به نزد آنان بسیار مهم و عظیم است و بسیاری از آنان اعمال فسق و فجور را نیکو و مستحسن می‌شمارند و این امر را پست و سقوط اخلاقی نمی‌شناسند؛ زیرا زمام نفوس آنان به دست شهوات سپرده شده است و بسیاری از آنان را مشاهده می‌کنی که به نزد زنان خود را به انواع زینت‌ها می‌آرایند و کارهایی که نمودار مجامله است انجام می‌دهند؛ و بالاخره هر کاری که می‌کنند در جهت جلب زنان می‌کنند و می‌خواهند شأن و شوکت خود را به نزد آنان بالا برند و هر چه را زنان زشت و عیب می‌شمارند آنها نیز عیب می‌شمارند و آنچه را آنان خوب و نیک می‌شمارند آنها نیز خوب و نیک می‌شمارند؛ و بالاخره در همه امور میل و خواست زنانشان را مرعی می‌دارند و در بسیاری از آنان مشاهده می‌شود که اصولاً زنان بر مردان تسلط کامل دارند و بر امور منزل و شخص آنها استیلا دارند و بدین جهات است که بسیاری از آنان برای زنان خود ناز و نعمت و آسایش و راحتی فراهم کرده و آنان را به دشواری و سختی نمی‌افکنند؛ و بلکه همواره رفاه و راحت آنان را در نظر دارند و خود همه دشواریها و رنجها را تحمل کرده و کارهایی که نیاز به رنج و مشقت دارد خود انجام می‌دهند.

*پرسش: ویژگی های مدینه های جماعی چه می باشند؟

*پرسش: ریاست مدنی جماعی چه می باشد؟

*پرسش: فرهنگ مدنی جماعی چه می باشد؟

مدینه‌های فاسقه (بد راه، بیراهه)

و اما مدینه‌های فاسقه آن گونه مدینه‌هایی است که مردم آن اعتقاد به مبادی موجودات دارند و علم به آنها هم دارند و سعادت را هم می‌شناسند و اعتقاد به آن هم دارند و افعال و کارهایی که موجب رسیدن به سعادت است هم خوب می‌شناسند و هم قبول دارند؛ و با تمام این اوصاف هب هیچ یک از آنها عمل نمی‌کنند و پای‌بند نمی‌باشند و خواست و ارادت خود را در جهت یکی از

هدفهای مدینه‌های جاهله و یا همه آنها منحرف می‌نمایند یعنی یا رسیدن به منزلت و مقام یا کرامت و احترام یا قهر و غلبه یا جز اینها؛ و کارها و افعال خود را کلاً بدان سوی متوجه می‌نمایند.

اینگونه مدینه‌ها نیز به مانند مدینه‌های جاهله، و به اندازه آنها، انواع و اقسامی دارد زیرا کارها و افعال مردم مدینه‌های فاسقه و همین‌طور خلق و خوی آنان عیناً همان افعال و کارها و خلق و خوی مردم مدینه‌های جاهله است؛ و تنها امتیاز و مابینت مردم مدینه‌های فاسقه یا جاهله در آراء و معتقدات آنها است و گرنه مردم اینگونه مدینه‌ها نیز مطلقاً به سعادت واقعی نائل نخواهند شد.

*پرسش: مدینه فاسقه چه می‌باشد؟

مدینه‌های ضاله (گمراه)

اما مدینه‌های ضاله، مدینه‌هایی است که برای مردم آن همه اصول و مبادی وجود و اصول سعادت را قلب کرده باشند و اصول و مبادی دیگری را برای آنان گفته و به آنها بیاموخته باشند. آن نوع اصول و مقدماتی که یک نوع سعادت نهائی دیگری را بدانها رهنمون شود به جز آنچه در حقیقت سعادت نهائی است و افعال و اعتقاداتی بدانها تلقین و برای آنان ترسیم شده باشد که به وسیله هیچکدام نتوان به سعادت حقیقی رسید.

*پرسش: مدینه‌های ضاله (گمراه) چه می‌باشند؟

نوابت مدینه‌های فاضله (خودسران)

نوابت در مدینه‌های فاضله خود بر چند گروهند، گروهی از آنان افرادی هستند که به افعال و اعمالی که موجب سعادت حقیقی است تمسک می‌کنند و لکن قصد و غرض آنان از آن کارها و اعمال رسیدن بدان سعادت نمی‌باشد و بلکه از انجام آن اعمال چیز دیگری را طالبند یعنی اموری را که می‌توان از راه تظاهر به فضیلت بدانها رسید. مانند رسیدن به کرامت، ریاست، ثروت یا غیر آن. اینگونه افراد را شکارگر نامند.

گروهی دیگر کسانی هستند که اصولاً به هدفهای مدینه‌های جاهله گروش دارند و امیال و اغراض آنها را طالبند؛ نهایت سنت قوانین مردم مدینه مانع از آنها می‌باشد به ناچار تکیه بر کلمات و الفاظ قانونگذاری می‌کنند و کلمات قانونگذار را در سنت‌ها و توصیه‌هایش مورد تأویل قرار می‌دهند و موافق با خواست و امیال خود تأویل می‌نمایند و حتی از آن تأویل خواست و امیال خود را زیبا می‌نمایند. اینگونه افراد را محرفه نامند.

گروهی دیگر قصد تحریف ندارند و لکن به واسطه قصور فهم خود و نارسائی آنان به هدف و قصد قانونگذار و نقصان و کوتاهی علم آنان به سخنان شارع، سنت‌ها و مسائل مربوط به قوانین و

سنت‌های مدینه را بدین جهات واژگونه می‌فهمند یعنی برخلاف هدف و قصد شارع؛ و بنابراین کارها و اعمال آنان خارج از خواست ریاست مدینه فاصله خواهد بود؛ و گمراه‌اند، در حال که خود نمی‌داند که گمراه‌اند؛ اینگونه افراد را مارق نامند.

گروهی دیگر کسانی هستند که آنچه ذکر شد در قوه متخیله خود حاضر می‌کنند و تقریباً معرفت خیالی نسبی بدانها دارند؛ لکن بدانچه ازین اصول می‌دانند نمی‌گروند و در حقیقت قانع نمی‌شوند و به وسیله بیانات خود اقدام به بطلان آنها هم می‌کنند هم برای خود و هم برای غیر خود؛ و البته این کارها را نه برای عناد با مدینه فاصله می‌کنند و بلکه طالب حقند و می‌خواهند راهنمایی شوند.

البته کسانی که درین وضع و حالند باید در مقام تربیت و راهنمایی آنان برآمد و به طبقه بالاتر از متخیلات موجودشان هدایت کرد؛ اموری که قابل ابطال با آن گونه گفتارها نباشد؛ حال اگر قانع شدند که مطلوب حاصل است و رها می‌شوند و اگر نشدند و مجدداً به موارد شک و ایراد و عنادی که ممکن است بیابند واقف شدند و ایراد کردند باز هم به وسیله امور متخیلی بالاتر باید با آنها بحث شود و همین طور تا آن گاه که به وسیله اموری از این نوع، نهایت در مراتب بالاتر قانع شوند و هرگاه چنین پیش آید که مطلقاً به وسیله این گونه اموری که فراخور آنها است و از متخیلات و تمثیلات است قانع نشوند باید به وسیله طرح حقایق و طرح مسائل دیگر عقلی با آنها وارد بحث شد و حقایق بدانها تفهیم شود که قهراً در اینجا استقرار رأی و عقیدت یابند.

البته گروهی دیگر هستند که همه متخیلات خود را مرتب باطل می‌کنند و هرچه از این امور و بالاتر و بالاتر در برابر آنان قرار می‌دهند باز درصدد ابطال آن برمی‌آیند؛ و حتی در مرتبه‌ای که مسائل عقلی و خود حقایق مطرح می‌شود برای خاطر خودنمایی و افتخار به اینکه غالب شده‌اند و یا برای خاطر اینکه چیز دیگری را که مطلوب آنهاست نیکو و درست نمایند از اموری که منظور و مطلوب جاهلیت است؛ و بنابراین، این قبیل افراد با تمام نیروی ممکنه خود سعی در باطل نشان دادن آنها می‌کنند و اصولاً دوست ندارند به چیزی که مؤید و مثبت حق و سعادت است گوش فرا دهند و بشنوند و نیز دوست ندارند به گفتاری که حق و سعادت را به درستی و خوبی می‌نماید و در نفوس آدمیان منقوش و مرتسم می‌نماید گوش فرا دهند و بلکه سعی می‌کنند اینگونه گفتارها را از نوع گفتارهای تدلیسی تلقی کنند. زیرا گمان می‌کنند که موجب سقوط سعادت آنها می‌شود. بسیاری از این گونه افراد سعی می‌کنند که به ظاهر خود را معذور بدانند یعنی افرادی که در حقیقت به سوی هدفهای دیگر و اغراض جاهلیت توجه کرده‌اند و بدان گرویده‌اند.

گروهی دیگر سعادت و مبادی و اصول آنرا به نوعی در تخیل خود مجسم می‌نمایند و لکن در شأن نیروی ذهنی آنان نیست که بتوانند حقیقت آنرا تصور نمایند، اصلاً و یا نیروی فهم آنان تا حدی که بتواند به طور کامل و کافی دریابد نمی‌باشد؛ بنابراین صور خیالی که از سعادت دارند مورد نقض و جرح و ابطال قرار می‌دهند و مورد عناد و شک و تردید؛ و هراندازه در مقام رهنمائی و بحث امور محاکمی و متخیلاتی که نزدیک به حقایق است مطرح شود باز هم باطل می‌دانند؛ و از طرفی امکان ندارد که رأساً مسائل منطقی و حقیقی برای آنان مطرح گردد؛ و نیروی ذهنی آنها استعداد درک استدلالات حقیقی را ندارد؛ و چه بسیار اتفاق می‌افتد که اکثراً اینان بسیاری از متخیلات خود را که درباره حقایق دارند باطل می‌دانند؛ نه برای اینکه مورد شک و عناد و تردیدند و نمی‌توانند نمودار حق و واقعیت باشند؛ و بلکه ازین جهت که فهم آنان وافی نیست و تخیل آنان ناقص است؛ پس انکار آنان از باب این نیست که آن امور مورد شک و تردید است.

بسیاری از اینان چون برای آنان امکان این نیست که بتوانند به اندازه کافی از اصول و مبادی حقیقت، تصورات و تخیلات داشته باشند و یا اینکه در مواردی که امکان عناد و شک و تردید است به موارد آنان واقف شوند و نیروی درک آنان به اندازه‌ای نیست که حقایق را درک کنند؛ لاجرم دیگران را دروغگو می‌دانند و گمان برند که آنان دروغ می‌گویند تا بتوانند مردم را فریب داده مکرّم و محترم باشند؛ و یا در میل به هدف خود توفیق یابند و بر مردم دیگر چیره شوند؛ و یا گمان می‌برند که آنان فریب خورده‌اند و هدف آنان باطل‌نشان دادن حقایق است. و ازین راه مقام و موقعیت آنان را که حقایق را اندر یافته‌اند دروغگو هستند و فریب خورده‌اند؛ و همین گونه اندیشه‌ها بسیاری از آنان را حیران و سرگردان می‌کند و پاره‌ای از آنان را برآن می‌دارد که گمان کنند که هیچ یک از مدرکات و معارف انسانی حقیقت ندارد. و هر کس که گمان برد چیزی را اندر یافته است و به امری معرفت حاصل کرده است دروغگو است در حال که خود در آنچه می‌گویند نه یقین دارند و نه واثق‌اند به آنچه می‌گویند و گمان می‌کنند.

اینگونه افراد به ظر عقلاء و فلاسفه نادان و گمراهند و ازین رو بر ریاست مدینه فاضله لازم است که همه افراد خودرو و خودسر را جستجو کرده بیابد و حالات آنان را بررسی نماید؛ و هر دسته‌ای از آنان را به راهی که مناسب با حال آنهاست معالجه و اصلاح نماید؛ حال هب وسیله اخراج از جامعه و مدینه و یا عقاب و کیفر و یا گماردن به کاری و شغلی هر چند که کار مفیدی انجام ندهند و برای آن کار مناسب نباشند و یا به زندان و حبس افکند.

*پرسش: گروههای نوابت مدنی چه می‌باشند؟

حدود معرفت و دریافت حقایق (جهان بینی، بینش)

پاره‌ای از اینان گمان برند که حق عبارت از امری است که برای هر فردی از افراد حاصل شده بدان معرفت حاصل می‌کند و در هر زمان همان اندیشه‌ای که حاصل می‌شود حق است و حقیقت هر امری همان است که ره فردی از آن در می‌یابد.

پاره‌ای دیگر از آنان نفس خود را به زحمت انداخته و سعی می‌کند که این توهم را در خود بپروراند که هرچه را تاکنون گمان کرده است که دریافته و بدان معرفت حاصل کرده است نادرست می‌باشد و اگرچه در جهان وجود حقیقی وجود دارد لکن تا کنون شناخته نشده است.

برای پاره‌ای دیگر از آنان صورتی و شبیحی خیالی، خیلی دور از حقایق در نیروی خیال آنان درمی‌آید درست مانند خوابهای شوریده و یا شبیحی که از دور دیده می‌شود؛ براین اساس که ممکن است حقایقی در عالم باشد و در نفس آنان چنان نمود می‌شود که ممکن است مدعیان درک حقایق راست بگویند و ادراک کرده باشند و یا اینکه ممکن است بعضی از آن مدعیان حقیقتی را درک کرده باشد. و آن گاه خود احساس می‌کند که این امر را از دست داده است و نتوانسته است به درک آن توفیق یابد یا ازین جهت که محتاج به زمان طولانی، رنج و مشقت است و وی وقتش کافی نبوده است؛ و یا قدرت تحمل زحمت درین راه را نداشته است؛ و یا فکر می‌کند که اشتغال به لذات و اموری دیگر او را به خود مشغول داشته است؛ و آن طور اعتیاد یافته است که ترکش بر او دشوار است؛ و یا این طور می‌اندیشد که اگر همه اسباب درک حقایق هم برای او فراهم شود برای او درکش ناممکن است. در دنبال این گونه اندیشه‌ها تأسف و حسرتی برای او حاصل می‌شود نسبت به گمانی که دارد که شاید دیگران به حقیقت رسیده باشند به دنبال اینگونه اندیشه‌ها از روی حسد به اینکه ممکن است دیگران دریافته باشند و او باز مانده باشد سعی می‌کند با گفتارهای تعرض‌آمیز بگوید: آنان که مدعی درک حقایقند فریب خورده و جاهلند و خود را هم هنوز نشناخته‌اند، دروغگو هستند و از این قبیل سخنان؛ یا اینکه این ادعاهای دروغ برای این است که به کرامت و احترام و توانگری و ثروت‌اندوزی و خواسته‌های دیگر نائل شوند، البته بسیاز ازین گونه افراد نادانی خود را احساس کرده و رنج بسیار می‌برند و همواره در ناراحتی و غم و اندوهند و راهی به جایی ندارند. راهی که موجب شود از نادانی بدآیند و عالم به حقایق شوند تا لذات ادراک آن را دریابند. و بدین وسیله یأسی بدانها دست داده به سوی هدفها و اغراض جاهلیت روی می‌آورند و خود را بدانها سرگرم می‌نمایند؛ باشد که توجه به هزل و لهو و لعب آنها را راحت بخش بود و تمام خوشی زندگی خود را در آنها جستجو می‌کنند تا آن گاه که مرگشان فرا رسد و از رنج و دردی که گرفتار آنند راحت شوند.

پاره‌ای از اینان یعنی آنان که درصدد یافتن راهی می‌باشند که از ناراحتیهای حاصل از نادانی و سرگردانی راحتی شوند نفس خود را وادار می‌کنند که توهم کند که هدفهای نهائی زندگی همان است که آنان برگزیده‌اند و سعادت واقعی همانست که آنان انتخاب کرده اند و دیگران فریب خورده‌اند و در اعتقادات خود در اشتباهند.

اینان کوشش می‌کنند که هدفهای جاهلیت را نیکو نشان دهند و آنچه به عنوان سعادت پذیرفته‌اند خوب نشان دهند و چنین نمایند که بعد از بحث‌های زیاد و جستجوهای فراوان در اعتقادات و اقوال دیگران و آنان که مدعی دریافت حقایقند این اعتقادات را برگزیده‌اند و گویند اعتقادات دیگران را ازین جهت رها کردیم که پس از بررسی دریافتیم که بی‌حاصل است و بنابراین آنچه را ما برگزیده‌ایم از روی بصیرت است و شعور به اینکه هدفهای زندگی و سعادت این است نه آنچه دیگران مدعی ادراک آنند. این بود وضع اصناف نوابت جامعه‌های فاضله که در خلال آن مدینه‌ها وجود دارند که نه از آراء آنها می‌تواند مدینه جداگانه حاصل شود و نه از لحاظ تعداد، جمعیتی بزرگ و قابل توجه‌اند و بلکه در خلال مردم مدینه‌ها، پراکنده و گم‌اند».

*پرسش: جهان بینی (معرفت شناسی) جاهلی چه می باشد؟

*پرسش و پاسخ:

*انسان مدنی چه میباشد؟

*انواع اجتماعات مدنی چند و چه می باشند؟

*اجتماعات مدنی ناقص و کامل چه می باشند؟

*مراتب کمال مدنی انسان چه می باشند؟

*نخستین مرتبت کمال انسانی چه می باشد؟

*دومین مرتبت کمال انسانی چه می باشد؟

*جماعت های مدنی ناقص چند و چه می باشند؟

*گوناگونی ملت ها چه می باشد؟

*تمایز ملت ها به چند و چه سبب هایی می باشد؟

*اسباب طبیعی تمایز ملتها چه و چگونه می باشد؟

*اسباب مدنی تمایز ملتها چه و چگونه می باشد؟

*اراده چند و چه می باشد؟

*اختیار چه می باشد؟

*خیر و سعادت چه می باشند؟

*شر و شقاوت چه می باشند؟

*خیر و شر طبیعی و ارادی چه می باشند؟

*قوای نفس انسانی چند و چه می باشند؟

*خرد سیاسی چه می باشد؟

*خیال سیاسی چه می باشد؟

*سیر به سعادت مدنی چگونه می باشد؟

*سقوط به شقاوت مدنی چگونه می باشد؟

*فطرت های انسانی چه و چگونه می باشند؟

*فطرت مشترک انسانی مدنی چه می باشد؟

*تفاوت مدنی انسان ها در چه و ناشی از چه می باشد؟

*نقش فطرت و آموزش در مدنیت انسانی چه می باشد؟

*نقش فطرت و آموزش مدنی در ریاست مدنی چه می باشد؟

*ضرورت و ضروریات سعادت انسانی مدنی چه می باشند؟

*نقش ریاست مدنی در سعادت مدنی چه می باشد؟

*انواع ریاست مدنی چند و چه می باشند؟

*ریاست مدنی نخست چه می باشد؟

*ریاست نخست مدنی چه ویژگی هایی دارد؟

*جامعه، مدینه و نظام مدنی فاضلی چه می باشند؟

*مراتب ریاست ها و طبقات مردم چه می باشند؟

*حصول سعادت در مدینه چگونه می باشد؟

*کار سیاستمدار مدینه چه می باشد؟

*هدف مدنی چه می باشد؟

*ضروریات سعادت مدنی مردم مدینه فاضله چه می باشند؟

*روش افکار سازی مدنی چه می باشد؟

*مدن غیر و ضد فاضلی چه می باشند؟

*مدنی جاهلی چند و چه می باشند؟

*ویژگی های مدینه ضروری چه می باشند؟

*ویژگی های مدینه ندالت (سرمایه داری) چه می باشد؟

*ویژگی های مدینه خست (لذتجویی) چه می باشند؟

*ویژگی های مدینه کرامت (شهرت) طلب چه می باشند؟

*ویژگی های ریاست مدنی شهرت طلب چه می باشند؟

*مراتب ریاست های مدنی شهرت طلب چه می باشند؟

*تغلب مدنی چه می باشد؟

*ویژگی های مدینه تغلبی (سیطره جو) چه می باشند؟

*ریاست مدنی سیطره طلب چه می باشد؟

*فرهنگ مدنی جامعه سیطره طلب چه می باشد؟

*ویژگی های مدینه های جماعی چه می باشند؟

*ریاست مدنی جماعی چه می باشد؟

*فرهنگ مدنی جماعی چه می باشد؟

*مدینه فاسقه چه می باشد؟

*مدینه های ضاله (گمراه) چه می باشند؟

*گروههای نوابت مدنی چه می باشند؟

*جهان بینی (معرفت شناسی) جاهلی چه می باشد؟

۳. آراء مدنی

کتاب اندیشه های اهل مدینه فاضلی فارابی

قسمت اول-مبادی (برای مقطع دکتری)

قسمت دوم-مبانی و ارکان: مقطع کارشناسی

فصول ۲۶-۳۷

اجتماعات مدنی (یا گروههای شهری)

فصل بیست و ششم

گفتار در احتیاج انسان به اجتماع و تعاون

(خاستگاه، جایگاه و نقش اجتماع مدنی انسانی)

«هر یک از آدمیان بر سرشت و طبیعتی آفریده شده‌اند که هم در قوام وجودی خود و هم در نیل و وصول به برترین کمالات ممکن خود محتاج به اموری بسیارند که هریک به تنهایی نتوانند متکفل انجام همه آن امور باشند و بلکه در انجام آن احتیاج به گروهی بود که هر یک از آنها متکفل انجام امری از مایحتاج آن بود و هریک از افراد انسانی نسبت به هریک از افراد دیگر بدین حال و وضع بود و بدین سبب است که برای هیچ فردی از افراد انسان و وصول بدان کمالی که فطرت طبیعی او برای او نهاده است ممکن نبود مگر به واسطه اجتماع، اجتماعات و تجمع گروه‌های بسیار که یاری‌دهنده یکدیگر باشند و هریک برای هریک در انجام بعضی از مایحتاج او و آنچه در قوام وجودی‌اش محتاج به آن بود قیام نماید تا بدین وسیله همه آنچه جمله آن جماعت برای آن قیام کرده و کاری انجام داده‌اند گرد آید تا برای هریک از افراد همه مایحتاج او که هم در قوام وجودی و حیات طبیعی بدان محتاج بود و هم در وصول به کمال، فراهم شود. و از همین جهت است که افراد انسانی [در هر منطقه] فزون شده‌اند و در قسمت معموره زمین انسان‌های بسیاری تحصیل و استقرار یافته‌اند و در نتیجه جمعیت‌های انسانی تشکیل گردیده است.

این اجتماعات بعضی کامل و بعضی غیر کامل‌اند.

پس خیرافضل و کمال نهایی نخست به وسیله اجتماع مدنی حاصل آید و نه اجتماعی که کم‌تر و ناقص‌تر از آن بود.

و چون در حقیقت شأن خیر این بود که به اراده و اختیار آدمی حاصل آید و همین طور بدی‌ها و شرور نیز به اراده و اختیار حاصل شود، این امکان هست که مدینه‌ها وسیله تعاون و وصول به پاره‌ای از هدف‌ها و غایاتی که شرور است قرار گیرند. و از این جهت است که هر مدینه ممکن است وسیله نیل و وصول به سعادت بود پس آن مدینه‌ای که مقصود حقیقی از اجتماع در آن تعاون بر اموری بود که موجب حصول و وصول به سعادت آدمی است، مدینه فاضله بود و اجتماعی که به واسطه آن برای رسیدن به سعادت تعاون حاصل شود اجتماع فاضل بود و امتی که همه مدینه‌های آن برای رسیدن به سعادت تعاون کنند امت فاضله بود و همین طور معموره فاضله آن هنگام تحقق پذیرد که همه امت‌هایی که در آن زندگی می‌کنند برای رسیدن به سعادت تعاون کنند.

و مدینه فاضله به مانند بدنی بود تام‌الاعضاء (و تندرست) و به مانند آن گونه بدنی بود که همه اعضای آن در راه تمامیت و ادامه زندگی حیوانی و حفظ آن تعاون کنند.

و همان‌طور که اعضای تن از لحاظ فطرت و قوت‌های طبیعی متفاوت و مختلف‌اند و در بین آنها یکی عضو بود که رئیس اول همه اعضای تن بود که قلب است و اعضایی بود که مراتب آنها نزدیک بدان رئیس بود و در هر یک از آنها قوتی طبیعی نهاده شده است که کارهای خود را بر وفق خواست و اغراض آن اعضایی انجام می‌دهند که بین آنها و بین رئیس اول واسطه‌ای نبود و این اعضا در رتبت دوم بودند و نیز اعضای دیگری بودند که کارهای خود را بر وفق خواست و غرض این اعضا در درجه دوم انجام می‌دهند سپس اعضای دیگری بود به همین ترتیب تا منتهی شود به اعضایی که صرفاً اعضای خادمه‌اند و بر هیچ عضوی دیگر مطلقاً ریاست ندارند.

همین‌طور است حال مدینه که اجزای متشکله آن از لحاظ فطرت مختلف و متفاوت و متفاوت‌اند.

بدین ترتیب که در آن انسانی بود که او رئیس اول بود و اعضا و افراد دیگری بود که مراتب آنها نزدیک بدان رئیس بود و در هر یک از آنان هیأت و ملکه خاصی بود که به وسیله آن

فعلی که بر وفق خواست و مقتضای مقصود آن رئیس بود انجام می‌دهد و این‌ها صاحبان مراتب اولند و فرودتر از اینان کسانی هستند که افعال و کارهای خود را بر وفق اغراض اینان انجام می‌دهند و اینان صاحبان درجه و رتبت دومند و فرودتر از اینان نیز کسانی هستند که کارهای خود را بر وفق اغراض رؤسای درجه دوم انجام می‌دهند و بدین سان اجزای مدینه مرتبت می‌شوند تا آنجا که به طبقه و دسته‌ای پایان یابد که کارهای خود را بر حسب اغراض اینان (دسته اخیر) انجام دهند پس اینان کسانی هستند که تنها خدمت کنند و خادم بودند نه مخدوم و در فرودترین مراتب قرار دارند که طبقه فرودترین اجتماعات مدینه اینانند.

جز اینکه اعضای بدن هم خود طبیعی است و هم هیأت حاصله برای آنها عبارت از قوت‌هایی بود طبیعی و اجزای مدینه گرچه طبیعی بودند ولکن هیأت و ملکاتی که به واسطه آنها افراد کارهای مدنی را انجام می‌دهند طبیعی نیست و بلکه ارادی است.

علاوه بر آن اجزا و افراد مدینه بالطبع مفطور به فطرت‌های مختلف و متفاضلند که به واسطه همین اختلاف طبایع و فطرت‌هاست که انسانی نسبت به انسانی دیگر مزیت دارد و صالح برای چیزی خاص بود دون چیزی دیگر جز آن که اینان تنها از جهت فطرت‌های مختلف و متفاضل اختصاصی خود، اجزای مدینه نبوند و بلکه به واسطه ملکات ارادی که برای آنان حاصل می‌شود اجزای مدینه بوند و آنها عبارت از صناعات و نظایر آنها بود.

و قوت‌هایی که در اعضای بدن بالطبع و طبیعی بود نظایر آنها در اجزا و افراد مدینه، ملکات و هیأت ارادی بود.

فصل بیست و هفتم

گفتار در عضو رئیسه

(نیرو و نهاد ریاست مدنی کارا؛ بهره ور و اثربخش)

و همان طور که عضو رئیسه بدن بالطبع کامل ترین و تمام ترین اعضای آن بود هم فی نفسه و هم در افعالی که ویژه اوست و او را در تمام اموری که اعضای دیگر با او مشارک بود، برترین و کامل ترین آن بود. و در مرتبت بعد از او اعضای دیگر بود که آنها نیز بر اعضای دیگری که در مرتبت فرودین آنها قرار دارند رئیس بوند و قهراً ریاست آنها در مرتبه پایین تر از ریاست رئیس اول قرار دارد و آن اعضای (رئیسه) در تحت ریاست اول بودند و در وضعی هستند که هم (ریاست کنند و) رئیس بوند و هم مرئوس.

پس همین طور است وضع رئیس مدینه که در آنچه ویژه اوست اکمل افراد و اجزای مدینه بود و برای او از بین آنچه افراد دیگر با او مشارک بوند برترین و کامل ترین آن بود و در مرتبت فرودتر از او گروهی قرار دارند که هم مرئوس او بوده و هم رئیس دیگران و همان طور که در انسان نخست قلب موجود می شود و سپس او سبب تکوین سایر اعضای بدن می گردد و سبب حصول قوت های اعضای بدن و تنظیم مراتب آنها او بود و هرگاه عضوی از اعضای تن مختل گردد اوست که مدد می دهد تا آن اختلال به واسطه آن امداد مرتفع گردد، همین طور است وضع رئیس مدینه که نخست باید او استقرار یابد و سپس او هم سبب تشکل و تحصیل مدینه و اجزای آن شود و هم سبب حصول ملکات ارادی اجزا و افراد آن و تحقق و ترتب مراتب آنها گردد و اگر عضوی از اعضای آن مختل گردد او بود که در جهت برطرف کردن آن اختلال به او مدد رساند و امداد کند و همان طور که آن اعضای که [اعضای بدنی] نزدیک به عضو رئیسه اند از بین آن افعال طبیعی که باید بر وفق هدف و خواست بالطبع رئیس اول انجام شود به آن نوع افعالی قیام می کنند که فی نفسه شریف و اشرف بود و اعضایی که در مرتبت فرودین آنها قرار دارند بدان گونه افعالی قیام می کنند که از لحاظ شرف در مرتبت پایین تری قرار دارد و همچنین به ترتیب تا بدان اعضایی رسد که به

پست‌ترین کارهای تن قیام نمایند پس همین‌طور است وضع و حال مدینه که آن افراد و اجزایی که در ریاست نزدیک به رئیس اول بوند بدان‌گونه افعال ارادی قیام کرده انجام می‌دهند که بالذات شریف‌تر بود و کسانی که در رتبت پایین‌تر قرار دارند به آن نوع افعال و کارهایی قیام کنند که از لحاظ شرف در رتبت پایین‌تر قرار دارند به آن نوع افعال و کارهایی قیام کنند که از لحاظ شرف در رتبت پایین‌تر بود تا آنجا که به افرادی پایان یابد که به پست‌ترین کارهای لازم مدینه قیام کنند.

و پستی کارها چه بسا از جهت پستی موضوعات آنها بود اگرچه ذاتاً از نوع کارهایی پر سود بود مانند فعل مثانه و روده‌های پایین بدن و گاه از جهت کم‌سودی آنها بود و گاه از جهت سهولت و آسانی آنها بود و همین‌طور است حال و وضع مدینه و نیز همین‌طور است حال در هر جمله‌ای از موجودات که نوع اجزای آن از نوعی بود که مؤتلف و منتظم و مرتبط بالطبع باشند که آن را نسبت به سایر اجزایش رئیس بود که وضع و حال او به همین منوال خواهد بود.

و حال موجودات جهان نیز بدان منوال بود زیرا نسبت سبب اول به سایر موجودات مانند نسبت پادشاه مدینه فاضله است به سایر اجزا و افراد آن.

زیرا آن موجوداتی که بری از ماده‌اند از لحاظ رتبت نزدیک به موجود اول‌اند و پایین‌تر از آنها اجسام سماوی است و فرودتر از اجسام سماوی اجسام هیولانی بود و همه آنها در افعال خود به سبب اول اقتدا کرده او را پیشوای خود قرار دهند و از او پیروی کنند و هر موجودی آ را [هدف نخستین موجود را] به حسب قدرت و استعداد خود انجام دهد به جز آن‌که هر موجودی از غرض و هدف رئیس اول بر حسب مرتبت خود پیروی می‌کند و فعل لازم را انجام می‌دهد به این ترتیب که موجود اخس از هدف و غرض آن موجودی پیروی می‌کند که اندکی در رتب بالاتر و فوق او بود و به همین ترتیب تا منتهی شود به آن موجودی که بین او و بین موجود اول اصلاً واسطه‌ای نبود و بدین ترتیب همه موجودات از هدف و غرض سبب نخستین پیروی می‌نمایند پس آن موجودی که در نخستین مرتبه وجودی، همه مراتب ممکنه وجودی او بالفعل به او اعطا شده است

از همان ابتدای امر از هدف و غرض موجود اول پیروی می‌کند و بدین سبب است که در مراتب موجودات عالیه قرار گرفته است.

و اما آن موجودی که در نخستین مرتبه وجودی او همه مراتب ممکنه که وجود آن را تشکیل می‌دهد و قوام وجودی آن بدان بود به او اعطا نشده است. پس به او قوتی اعطا شده است که به واسطه آن قوت به سوی آن هدف و کمالی که متوقع وصول به آن است متحرک شود و قهراً در این حرکت به سوی کمال نیز از هدف و غرض سبب اول پیروی می‌کند.

مدینه فاضله نیز باید این چنین بود. زیرا همه اجزا و افراد آن باید در افعال و کارهای خود با رعایت ترتیب از هدف و غرض رئیس اول پیروی کنند.

و ممکن نبود که هر انسانی که پیش آید و اتفاق افتد رئیس اول مدینه بود، چه آن که ریاست به دو امر تحقق می‌یابد یکی آن که فطرتاً و بالطبع مهیا و آماده ریاست بود و دوم به واسطه هیأت و ملکه خاص ارادی مربوط به ریاست که قهراً برای کسی حاصل می‌شود که بالطبع مفطور و مهيای ریاست بود.

و چنین نبود که به هر نوع صنعتی بتوان ریاست کرد و بلکه اکثر صنایع، صناعی بود که در خدمت مدینه واقع می‌گردد.

و اکثر فطرت‌ها فطرت خدمت بود و در بین صنایع صنعتهایی بود که هم به واسطه آنها به صنعتهایی ریاست می‌شود و هم در خدمت صنایع دیگر قرار می‌گیرند و در بین آنها صناعی بود که تنها به واسطه آنها خدمت شود و اصلاً و مطلقاً به واسطه آنها ریاست نشود.

و از همین جهت است که ممکن نبود هر نوع صنعتی که پیش آید صنعت ریاست مدینه فاضله باشد و یا هر نوع ملکه‌ای که اتفاق افتد و موجود شود ملکه ریاست [و اداره مدینه فاضله] بود.

و همان‌طور که ممکن نبود که بر رئیس اول از هر جنسی چیزی دیگر از آن جنس ریاست کند [مانند رئیس اعضا] زیرا عضو رئیسه‌ای از هر دسته از اعضا، آن بود که ممکن نبود عضو دیگری رئیس بر او بود و همین‌طور است فی‌الجمله وضع هر جمله‌ای از موجودات که بر رئیس اول آن جمله، اجزای دیگر آن جمله نتوانند ریاست [کرد].

پس همین‌طور است وضع رئیس اول مدینه فاضله که باید صنعت او نوعی باشد که ممکن نبود خادم صنایع دیگر بود و نیز ممکن نباشد که صنعتی دیگر یافت شود که بر آن ریاست کند و بلکه باید صنعت او نوعی باشد که همه صناعات از آن تبعیت و پیروی کرده، غرض و هدف آن را دنبال نمایند و مقصد همه افعال مدینه فاضله آن بود و قهراً این چنین انسان کسی بود که انسانی دیگر مطلقاً بر او نتوانند ریاست کند و بلکه باید انسانی باشد که مراحل کمال را پیموده و کامل شده باشد و به صورت و به مرتبت عقل و معقول بالفعل درآمده باشد و قوت متخیله او بالطبع بر آن وجهی که گفتیم کمال یافته و به نهایت کمال ممکن خود رسیده باشد و این قوت در او بالطبع ساخته و آماده بود که در وقت بیداری و یا در وقت خواب از عقل فعال هم جزئیات امور را بپذیرد بنفسه و یا به واسطه محاکیات آنها [و آنچه از آنها حکایت کرده ممثل می‌دارد] و هم معقولات، را به واسطه آنچه از آنها حکایت کرده و نمودار آنها بود و عقل منفعل هیولانی او به واسطه ادراک همه معقولات کامل شده باشد تا آنجا که هیچ امری از امور معقوله بر او پنهان و مجهول نبود و عقل و معقول بالفعل شده باشد.

پس هر انسانی که عقل منفعل او به واسطه ادراک همه معقولات کمال یابد و به مرتبت عقل و معقول بالفعل رسد و معقول او عقل شود در این هنگام برای او عقلی حاصل شود که رتبت آن بالاتر و فوق رتبت عقل منفعل بود، مفارقت و تجرد آن از ماده اتم و اشد شود و نزدیک به عقل فعال گردد که در این صورت عقل مستفاد نامیده می‌شود. و حد فاصل بین عقل منفعل و عقل فعال شود و بین او و بین عقل مستفاد بود و عقل مستفاد در حکم ماده و موضوع عقل منفعل بود، آن عقل منفعلی که در این حال عقل بالفعل شده است.

پس نخستین رتبتی که انسان به واسطه آن انسان بود این است که آن هیأت طبیعی قابل و مستعد او عقل بالفعل شود و این هیأت طبیعی مشترک بین همه انسان‌ها بود. پس بین آن و عقل فعال دو رتبت و درجه فاصله بود یکی آن که عقل منفعل، بالفعل شود و دیگر آن که عقل بالفعل عقل مستفاد شود و بنابراین بین این انسانی که به این مبلغ از نخستین رتبت انسانیت رسیده است و

بین عقل فعال دو رتبت بود و این گاه عقل منفعل کمال یافته با آن هیأت طبیعی یک چیز شوند چنان که آن امری [جسمی] که مرکب از ماده و صورت است یک چیز است و هرگاه این انسان [که بدین رتبت رسیده است] به عنوان صورت انسانیت قرار داده شود [مأخوذ گردد] (یعنی عقل منفعل او بالفعل شده باشد) در این صورت بین آن و عقل فعال تنها یک رتب بود و هرگاه آن هیأت طبیعی ماده عقل منفعلی که عقل بالفعل شده است قرار داده شود و عقل منفعل ماده عقل مستفاد و عقل مستفاد ماده عقل فعال قرار داده شود.

و همه این جمله یک چیز قرار داده شود در این صورت این انسان انسانی بود که عقل فعال در آن حلول کرده باشد.

و هرگاه این امر در هر دو جزء قوه ناطقه یعنی جزء نظری و جزء عملی آن حاصل شود و سپس در قوه متخیله، در این صورت این انسان، همان انسانی بود که به او وحی می شود و خداوند عزوجل به وساطت عقل فعال به او وحی می کند، پس هرآنچه از ناحیه خدای متعال به عقل فعال افاضه می شود از ناحیه عقل فعال به وساطت عقل مستفاد به عقل منفعل او افاضه می شود و سپس از آن به قوه متخیله او افاضه می شود، پس به واسطه فیوضاتی که از عقل فعال به عقل منفعل او افاضه می شود حکیم و فیلسوف و خردمند و متعقل کامل بود و به واسطه فیوضاتی که از او به قوه متخیله اش افاضه شود، نبی و منذر بود از آینده و مجز بود از وقایع و امور جزئیة موجود در حال به واسطه وجودی که وجود الهی در او افاضه شود.

و این انسان در کامل ترین مراتب انسانیت بود و در عالی ترین درجات سعادت بود و نفس او کامل و بدان سان که گفتیم متحد با عقل فعال بود و این چنین انسان به تمام افعالی که به واسطه آنها می توان به سعادت رسید واقف بود و این نخستین شرط از شرایط رئیس بود.

علاوه بر این [مرتبت از کمال] باید زبان او را قدرت و نیرویی بود که به واسطه گفتار هر آنچه می داند به خوبی مجسم کند و نیز او را قدرتی بود که به خوبی مردم را به سعادت و به اعمالی

که به واسطه آنها به سعادت و خوشبختی می‌توان رسید ارشاد و رهبری کند و با همه این خصوصیات باید بدن او را ثبات و استواری خاص در مباشرت کارهای جنگی بود.

فصل بیست و هشتم

گفتار در خصلت‌های رئیس مدینه فاضله

(شالوده ها و شاخصه های کارآمدی؛ بهره وری و اثربخشی ریاست مدنی)

این‌چنین انسان همان رئیس بود که مطلقاً انسانی دیگر بر او ریاست ندارد و او امام و رئیس اول مدینه فاضله بود، رئیس امت فاضله و رئیس همه قسمت معموره زمین بود و هیچ انسانی را این وضع و حال نبود مگر کسی که در او بالطبع دوازده خصلت بود، بدان نحو که مفطور بر آن خصلت‌ها بود.

۱- یکی آنکه تمام‌الاعضا باشد و قوت‌های آن در انجام کارهایی که مربوط به اعضا است با نهم امکان داده یاوری نمایند. و هر گاه از عضوی از اعضا خود کاری که در وظیفه آنست بخواهد به آسانی انجام دهد.

۲- در ادراک و فهم هر آنچه به او گفته می‌شود بالطبع خوش‌فهم و سریع‌التصور بود و هم مقصود گوینده را و هم آن‌طور که هست و برحسب واقع و نفس‌الامور بود اندر یابد.

۳- آنچه را که فهم کند یا ببیند و یا بشنود و یا درک کند به خوبی حفظ نماید و در قوت حافظه خود نگاه دارد و فی‌الجمله فراموشی به آسانی بدو راه نیابد.

۴- فطن و هوشمند بود، هرگاه بر چیزی به اندک دلیل توجه کند بر آن جهتی که آن دلیل رهنمون آن شده است به خوبی واقف و متفطن شود.

۵- خوش بیان بود به طوری که زبانش به طور تمام و کمال بر اظهار اندیشه‌های درونی‌اش باو وی همراهی کرده به او امکان دهد.

۶- دوستدار تعلیم و استفادت و منقاد آن بود، سهل‌القبول بود و سختی تعلیم او را آزده نکند و نیز زحمت و مرارتی که در این راه متحمل می‌شود او را رنج ندهد.

۷- برخوردن و نوشیدن و منکوحات آزمند نبود، بالطبع از لهو و لعب دوری کند و خوشی‌هایی که از این راه‌ها به دست می‌آید به نزد او ناپسند بود.

۸- دوستدار راستی و راستگویان بود و دشمن دروغ و دروغگویان.

۹- نفس او بزرگ و دوستدار کرامت بود و از همه امور ناپسند و پست نفس خود را بالاتر و برتر بداند و نفس او بالطبع در مرتبتی فوق همه اینها بود و خود را بالاتر بداند. در هم و دینار و سایر متاع این جهان به نزد او خوار و ناچیز بود [بی‌ارزش بود].

۱۰- بالطبع دوستدار دادگری و دادگران بود و دشمن ستم و ستمگران. از خود و از اهل خود انصاف گیرد [انصاف دیگران را] و مردم را بر عدالت و انصاف برانگیزاند. و کسب را که بر او ستم رفته است به هر طور که مصلحت می‌داند و از هر طریق نیکو و زیبا می‌داند بنوازد و پاداش دهد.

۱۱- سپس هرگاه به دادگری و عدل خوانده شد دادگر بود و لکن نه سخت رام بود و نه سرکش و نه لجوج و بلکه هرگاه به سوی ستمگری و کار ناپسند خوانده شود باید سخت رام بود

۱۲- بر هر کاری که انجام آن را لازم می‌داند قوی‌العزم [و صاحب اراده راسخ] بود؛ و در انجام آن با جرأت و جسور بود، و بدون ترس و ضعف نفس بر آن اقدام نماید.

و البته اجتماع همه این خصلت‌ها در یک انسان بسی دشوار بود و از همین جهت است که اشخاصی که بر این سجایا سرشته شده باشند یافتن نشوند مگر یکی پس از یکی دیگر و وجود این‌گونه انسان‌ها در میان مردم دنیا بسیار کم و نادر بود.

پس هرگاه این چنین انسانی در مدینه فاضله پدید آید و نیز پس از این که بزرگ شد شرایط شش گانه که در بالا مذکور افتاد و یا پنج شرط از آنها در او حاصل گردید بدون آن که او را از جهت قوت متخیله ندی بود رئیس اول او بود.

و هرگاه چنین پیش آید که یان گونه انسان ها در زمانی از زمان ها یافت نشوند به ناچار شرایع و قوانینی که این رئیس و امثال او وضع کرده اند (در صورتی که چنین کسانی متوالیاً بر این اوصاف آمده باشند) گرفته و تثبیت می شود.

و رئیس دومی که جانشین رئیس اول می شود باید کسب بود که از بدو تولد و دوره کودکی اش در او این شرایط پدید آمده و جمع شده باشد و پس از بزرگ شدن در او شش شرط دیگر به شرح زیر موجود بود:

اول آنکه حکیم بود، دوم دانا و نگهبان شرایع و سنت ها و روش هایی بود که رؤسای اول و گذشته مدینه برقرار کرده اند و کارهای خود را به تمام و کمال با آن امور منطبق گرداند [و از آنها تبعیت و پیروی نماید].

سوم آنکه قوت ادراک و استنباط او نسبت به موضوعات و مسائلی که در مورد آنها از شریعت پیش از او حکم و قانونی نمانده است قوی و نیکو بود. و در این گونه موارد باید در استنباطات خود از روش و روح شریعت پیشوایان نخستین تبعیت کند. چهارم آنکه او را آن چنان اندیشه خوب و قوت استنباطی بود که بتواند نسبت به اموری که وضع و حال آنها این است که در جریان حوادث و مرور زمان پیش آید، آن نوع امور و حوادثی که برای پیشوایان گذشته پیش آمد نکرده است و در برابر آن واقع نشده اند و بلکه از حوادثی بود که در وقتی از اوقات عصر و زمان او حادث شود، احکام آنها را به خوبی دریافته، استنباط نماید و در این استنباطات باید صلاح و مصلحت حال مدینه را جست و جو و رعایت کند.

پنجم آنکه قدرت و ارشاد و هدایت او از راه گفتار و بیان نیکو بود، هم ارشاد به سوی شریعت‌های پیشوایان نخستین و هم به سوی قوانین و سنت‌هایی که پس از آنها و به تبعیت و پیروی از روش و روح شریعت آنها همچنان استنباط و مقرر شده است.

ششم آنکه تن او در مباشرت اعمال جنگگی به خوبی مقاوم بود و در این کار ثابت‌قدم و استوار بود و این امر در صورتی تحقق پذیرد که هم صاحب صناعت جنگی فرماندهی بود و هم فرمان‌برداری پس هرگاه یک فرد انسانی که واحد همه این شرایط باشد یافت نشود و لکن دو فرد انسان یافت شوند که یکی حکیم بود و در دیگری مابقی شرایط وجود داشته باشد در این صورت آن دو بالاجتماع در مدینه فاضله رئیس بوند و ریاست کنند و هرگاه این شرایط در جمعی از مردم متفرق و پراکنده وجود داشته باشد، حکمت در یک فرد از آنها، شرط دوم در دومی و شرط سوم در یکی دیگر و شرط چهارم در یکی و پنجم در یکی و ششم در یکی دیگر بود؛ در صورتی که همه آنها سازگار و هماهنگ بوند همه رؤسای افاضل آن مدینه‌اند. و هرگاه اتفاق افتد که حکمت از شرایط ریاست خارج شود و کسی بود که به جز حکمت سایر شرایط در او موجود باشد در این هنگام مدینه فاضله بدون پادشاه ماند و رئیسی که قائم به امر این مدینه است پادشاه نبود و مدینه در معرض هلاکت و تباهی بود و سرانجام اگر حکیمی یافت نشود که به او حکمت فزاید و بپیوندد طولی نخواهد کشید و زمانی نخواهد گذشت که آن مدینه تباه و فنا گردد.

فصل بیست و نهم

گفتار در مضادات مدینه فاضله

(جوامع، مدن، نظامات، سیاست، دولت، حاکمیت، حکومت، سیاست و حتی سعادت غیر-ضد فاضلی نامتعادل و نامتعالی متدانی تفریطی-افراطی ظنی-توهمی تکساحتی-تنازعی تفلسفی-

سوفیستی)

و مدینه‌هایی که مضاد مدینه فاضله‌اند مدینه‌های جاهلیه، فاسقه، متبدله و ضاله بوند و نیز از افراد انسانی نوایب مدینه‌ها مضاد اهل مدینه فاضله بوند و مدینه جاهلیه آن بود که مردم آن، نه سعادت را شناخته و نه حتی به دل آنان خطور کرده باشد و اگر به سوی آن ارشاد شوند نه فهم کنند و نه بدان معتقد بوند و تنها از خیرات پاره‌ای از آنها که در ظاهر گمان رود که خیراتند می‌شناسند یعنی آن اموری که از جنس اموری بود که در ظاهر گم‌گام می‌رود که غایات و هدف‌های نهایی زندگی آنها هستند، می‌شناسند که عبارت از تندرستی، توانگری و بهره‌برگرفتن از لذات مادی باشد و این که در برآوردن امیال و هواهای نفسانی خود آزاد بوند و این که به نزد مردم مکرم و معظم بوند که هریک از این امور به نزد مردم مدینه جاهلیه سعادت و خوشبختی بود و سعادت بزرگ و کامل عبارت از اجتماع همه این‌ها بود و آنچه در برابر و ضد آنهاست که شقاوت باشد عبارت از امراض و آفات بدنی فقر و عدم بهره‌برداری از لذات مادی است. و نیز این که در خواهش‌ها و امیال و هواهای نفسانی خود آزاد نباشند و مکرم و معظم نبوند.

این نوع مدینه یعنی مدینه جاهلیه خود منقسم به جماعات و مدینه‌هایی چند شود به شرح

زیر:

۱- مدینه ضروریه که هدف و قصد مردم آن اکتفاکردن بر ضروریات زندگی آنچه قوام تن انسان‌ها بدان بود از انواع خوردنی‌ها و نوشیدنی‌ها و منکوحات و تعاون در طریق بهره‌گرفتن از این‌گونه امور

۲- مدینه بداله که هدف و قصد مردم آن تعاون در راه رسیدن به مکنث و ثروت بود نه برای آنکه از ثروت و توانگری در اموری دیگر استفاده شود و سود برده شود و بلکه بر این اصل که توانگری و ثروت خود هدف و غایت نهایی زندگی است.

۳- مدینه خست و شقوت که هدف مردم آن بهره‌گرفتن از لذت‌ها بود مانند خوردنی‌ها و نوشیدنی‌ها و منکوحات و بالجمله لذت‌بردن از امور محسوسه ملذذ و متخیله و برگزیدن هزل و لهو و لعب به هر وجهی و از هر نحوی که ممکن بود.

۴- مدینه کرامت آن بود که هدف و قصد مردم آن این بود که به یکدیگر در این جهت تعاون کنند که مورد اکرام واقع شده ممدوح و مذکور و مشهور بین امت‌ها شوند و هم به واسطه گفتار مردم و هم به واسطه کردار آنان مورد تمجید و بزرگداشت قرار گیرند؛ خداوندان فخامت و بهاء شناخته شوند، حال به نزد اقوام و مردم دیگر و یا در بین خود، بعضی به نزد بعضی دیگر، هر انسانی به آن اندازه که آن را [مکرم و مذکور، مشهور، ممدوح بودن را] دوست دارد و یا آن اندازه که در امکان اوست که به آن نایل شود.

۵- مدینه تغلبه آن است که هدف و قصد مردم آن قهر و غلبه بر غیر بود و از غلبه یافتن دیگران سخت ممانعت کرده جلوگیری نمایند، کوشش و رنج آنان تنها در جهت رسیدن به لذت و خوشی حاصل از غلبه و قهر بود.

۶- مدینه جماعیه آن است که هدف و قصد مردم آن این است که آزاد باشند و هریک از آنان هرآنچه بخواهد انجام دهد و در هیچ امری اصلاً و ابداً مانع از ارضای هوا و هوس خود نبود.

و تدبیر ملوک مدینه‌های جاهلیه با توجه به خواست و عهود مدینه‌های خود بود به این که هدف و مقصود هریک از ملوک مدینه‌های جاهلیه این بود که امور مدینه را که بر آن مسلط است در جهت حصول و برآورده شدن امیال و خواست‌های خود اداره کرده و بر آن تدبیر کند.

و به طور کلی همت‌ها و هدف‌های مردم مدینه‌های جاهلیه که ممکن است در حقیقت هدف و غایت کار آنها قرار داده شود و به حساب آید همان اموری است که بدین سان [و در جلو] برشمردیم.

۷- اما مدینه فاضله آن بود که آرا و عقاید مردم آن عیناً همان آرا و عقاید مردم مدینه فاضله بود و مدینه‌ای بود که مردم آن سعادت را به خوبی می‌شناسند و به ذات خداوند عزوجل که موجود اول بود و همین طور موجوداتی که در رتبت دوم واقع‌اند و عقل فعال و بالآخره به هر آنچه باید مردم مدینه فاضله بدانند آگاهی داشته و بدان معتقد بوند و لکن افعال و کردار آنان به سان افعال و کردار مدینه‌های جاهلیه بود.

۸- مدینه مبدله: عبارت از مدینه‌ای بود که آرا و عقاید و افعال معمول گذشته آن عیناً همان آرا و عقاید و افعال مدینه فاضله بوده است، جز آنکه تبدیل یافته آرا و عقایدی غیر از آنچه بوده است در آن وارد شده است، افعال مردمش به غیر افعال گذشته آن متبدل شده و واژگون گردیده است.

۹- مدینه ضاله: آن بود که مردمش در زندگی بازپسین همین سعادت را خواهند [سعادت] که مدینه فاضله خواهد] و لکن این امر [این سعادت مطلوب] به نزد مردم آن دگرگون شده درباره خدا و موجودات ثوانی [عقول] و عقل فعال به آرای فاسده‌ای معتقد بوند، آرای که پسندیده آنها نبود، حتی هرگاه به عنوان تمثیلات و تخییلات هم گرفته شود.

رئیس اول این نوع مدینه از جمله کسانی بود که توهم کند که بدو وحی شده است بدون اینکه این امر واقعیت داشته باشد و در این امر متوسل به انواع خدعه‌ها و تزویرها و غرور می‌شود.

ملوک این گونه مدینه‌ها مضاد ملوک مدینه‌های فاضله بوند و نوع ریاست آنها مضاد با ریاست بر مدینه فاضله است و همین طور سایر مردمی که در این گونه مدینه‌ها زندگی می‌کنند ملوک مدینه‌های فاضله یعنی همه آنان که در زمان‌های مختلف یکی بعد از دیگری ریاست می‌کنند جملگی به مانند یک نفس و یک شخص بوند که گویا یک پادشاه بوده است که در تمام طول زمان با یک نوع سنت و روش بمانده است و همین طور است اگر در زمانی چنین اتفاق افتد که جماعتی از آن ملوک موجود بوند و ریاست کنند، حال در یک مدینه و یا در مدینه‌های بسیار که جمله آنها به مانند یک فرد و به مانند یک پادشاه بوند و نفس‌های آنها به سان یک نفس بود و همین طور است اهل هر رتبه و مرتبه از آنها که در زمانهای مختلف آمده و ریاست کرده باشند که

همه آنها به مانند یک فردی بوند که گویا در طول آن مدت باقی مانده باشند و همین طور است هرگاه در یک زمان گروهی که در یک رتبه و درجه‌اند یافت شوند که در یک مدینه باشند و یا در مدینه‌های بسیار و مختلف که نفوس همه آنان به مانند یک نفس بود، حال رتبت و درجه‌ای که هر یک واجد آنند، رتبت و درجه ریاست بود و یا خدمت و مردم مدینه فاضله را اموری بود مشترک که همه باید بدانند و عمل کنند و امور دیگری بود علماً و عملاً که ویژه هر رتبه‌ای از رتبه‌های مدینه بود و هر یک از مردم به این دو امر هب سعادت می‌رسند.

یعنی به امر مشترکی که هم آن او و هم آن غیر او است [با هم] و هم به آن چیزی که ویژه اهل هر مرتبه‌ای است که وی از اهل آن بود.

پس هرگاه هر یک از افراد مدینه فاضله وظایف دوگانه مذکور را انجام دهد افعال و کارهای او هیأت نفسانی خاصی که نیکو و از ملکات فاضله بود در او پدید آورد و ایجاد کند.

و هرچه بیش‌تر بر انجام وظایف مذکور مداومت نماید این هیأت نفسانی و ملکات فاضله قوی‌تر و برتر شود و همچنان به قوت و فضیلت ملکات او افزوده گردد و هم چنان که مداومت بر افعال بایسته و خوب نویسندگی انسان را در صنعت نویسندگی ماهر کرده در او ملکه‌ای نفسانی ایجاد می‌کند که نویسنده‌ای خوب و پسندیده می‌شود و هر اندازه بر این گونه افعال و کارهای نیکو و شایسته آن [صنعت،] مداومت کند و بیش‌تر در آنها پابرجا و ثابت‌قدم بود آن صنعتی که برای خا ط حصول آن این افعال انجام می‌شود قوی‌تر و برتر گردد و همچنان به قوت و برتری آن به وسیله تکرار افعال و کارهای ویژه آن فزوده شود و لذت و التذادی که ناشی و تابع حصول آن هیأت و ملکه نفسانی است فزون‌تر شود و اعتباط و محبت انسان به واسطه آن ملکات و هیأت نفسانی بر نفس خود زیادتر و فزون‌تر گردد.

این حال و وضع همه افعال و کارهایی است که به واسطه آنها آدمی به سعادت می‌رسد که هر اندازه فعلی از این گونه افعال فزون و تکرار شود و آدمی بر آن مراقب و مواظب بود نفوس سب کهبه واسطه مداومت و مواظبت بر آنها سعادت‌مند می‌شوند قوی‌تر و برتر می‌گردند و همچنان به

طرف کمال گرایند تا به مرتبتی از کمال رسند که از تعلق به ماده بی‌نیاز گردند و مبرا و مجرد از مادت شوند و در نتیجه نه با تباه شدن مادت تباه گردند و نه در هنگام وجود مادت محتاج بدان بوند پس هرگاه مفارق از ماده گردید و به صورت غیرمتجسم در آمد آن‌گونه اعراضی که عارض اجسام شود از او برطرف و برداشته می‌شود یعنی آن‌گونه اعراضی که اجسام را از جهت جسمیت عارض شود و در این صورت نه معروض حرکت بود و نه سکون و نسزد که به او گفته شود که متحرک است یا ساکن و بلکه در این هنگام باید عناوینی که شایسته موجودات غیرجسمانی است بر او اطلاق شود و هرگاه امری از امور جسمانی در نفس انسانی آید و جسم از جهت آنکه جسم است بدان موصوف گردد بالضروره باید از نفوس مفارق از مادت سلب گردد و باید حال و وضع او بدین سان دانسته شود و البته تصور آن دشوار غیرعادی بود.

و همین‌طور است هر آنچه در هنگام مقارنت با ماده و اجسام عارض و ملحق به آن می‌شود، در هنگام مفارقت از ماده از او برداشته شود و چون این‌گونه نفوس مفارقه نفوسب هستند که در هیولاهای خود مختلف‌اند و پیش از این بیان شد که هیأت و ملکات نفسانی تابع مزاجات ابدانند، بعضی بیشتر و بعضی کمتر و هر نوع هیأتی نفسانی بر حسب و موافق با موجبیت مزاج بدنی بود که در او ست. و بنابراین بالضروره لازم است که هیأتی که در او ست به سبب تغایر و اختلافی که در ابدان است یعنی آن ابدانی که آن هیأت در اوست، متغایر بود و چون تغایر ابدان بی‌نهایت بود و محدود به حدی نبود تغایر نفوس نیز بی‌نهایت بود و محدود به حدی نبود.

فصل سیام

گفتار در پیوستن بعضی از نفوس به بعضی دیگر

(فراهم هویت مای اجتماعی جامعه نظام مدنی از ماهیت من های فردی افراد مدنی)

(ارزش ها، بینش و منش درونی و کنش و روش بیرونی فردی و اجتماعی)

و هرگاه گروهی از انسان ها درگذرند و کالبد های اشخاص آن باطل و تباه گردد و نفوس آنان از قید تعلقات ماده و کالبد رهایی یافته، و سعادت یابند و به خوشبختی نایل شوند. پس از آنان مردمی دیگر جانشین آنها شده در مرتبت آنان قرار گیرند، قائم مقام آنان شده کارهای آنان را انجام دهند پس هرگاه این گروه نیز درگذرند و کالبد ها را رها کنند اینان نیز در سعادت به همان مرتبت گذشتگان قبل نایل آیند [و به همان مقام انتقال یابند] و هریک به تشبیه نوعی و کمی و کیفی خود پیوندند و چون در این حال جسم نمی باشند اجتماع آنان تا هر اندازه که باشد و هر مقدار که برسد موجب نشود که بعضی جای دیگر را بگیرند و مکان یکدیگر را تنگ کنند زیرا نفوس اصلاً و ابداً واقع در مکان نبوند پس برخورد و اتصال بعضی از آنها با بعضی دیگر بدان نحو که تلاقی و برخورد اجسام است نبود و هر اندازه تعداد نفوس مشابهه مفارقه فزون شوند و بعضی به بعضی دیگر پیوندند (که البته نوع این پیوند نوع اتصال معقول به معقول بود) موجب خواهد شد که التذاذ هریک از آنها فزون تر گردد [و شدیدتر شود] و هر موقع که نفس دیگری که بعد از آنها بود بدان ها ملحق شود التذاذ این نفسی که الان ملحق می شود به واسطه برخورد با نفوس گذشته فزون تر شود و التذاذ نفوس پیشین نیز به واسطه برخورد نفوس لاحقین به آنها فزون تر گردد زیرا در این صورت هریک از آن نفوس هم ذات خود را تعقل می کند و هم به طور مکرر ذات امثال خود را، پس به کیفیات معقوله او افزوده می گردد و تزییدی که در این جا و از این راه حاصل می شود و برای آنها تحقق می پذیرد به مانند تزیید قوت صنعت کتابت بود که به واسطه مداومت کاتب بر افعال خاص و خوب کتابت برای او حاصل می شود. و تلاحق و اتصال بعضی از نفوس به

بعضی دیگر در افزودن به التذاذ هریک قائم مقام ترادف و تکرار افعال نویسندگان بود آن افعالی که به نویسندگی او فزونی قوت و فضیلت بخشد [و به قوت و برتری صنعت او بیفزاید].

و چون نفوس لاحقه بی پایان بوند لاجرم تزايد قوای هر یک یک آنها و لذات او در آینده زمان بی نهایت بود و این حال هر گروهی بود که درگذرد.

(منیت من های فردی افراد مدنی فراهم آمده نظام ارزشی، بینشی و منشی درونی خصوصی یا هویت های شخصی و فردی بوده که در کنش و روش بیرونی آنها بازتاب و تجلی می یابد. به تعبیری کنش و روش آنها بر بنیاد و بنیان و بروز و برآمد ارزش، بینش و منش درونی او می باشد. اینها با هم شخصیت فرد و فردی افراد را تشکیل میدهند. شخصیت اجتماعی و ملی جامعه نیز از فراهمی همین ارزش ها، بینش ها و منش های مشترک و مشابه یعنی به اعتباری روح و به تعبیری نفس اجتماعی و هویت جامعه ایجاد گشته که در کنش و روش عمومی آنان و آن جامعه پدیدار میگردد. شخصیت اجتماعی هر جامعه فراگیر و فراهم آمده هویت و کنش و روش مدنی آنها می باشد. در این نگاه هم فرد نقش و اصالت و حق و تکلیف داشته و هم جامعه. هویت و شخصیت فرد و جامعه در عین وحدت هستی وجوه و تجلیات کثیر دارد. در عین ثبات هستی، دارای تحول هویتی و حتی تغییرات شاخصه های شکلی و عارضی شخصیتی به تناسب فرهنگ و مقتضیات زمان و به صورت روزآمد می باشد).

فصل سی و یکم

گفتار در صناعات و سعادت ها

(فرای طبیعیات، صناعات [برساخته های انسانی و مدنی] از جمله سیاست و سعادت مدنی؛

اجتماعی و سیاسی)

و سعادت های مردم مدینه ها به یکی از سه نحو متفاضل بود: به نوع، به کمیت و به کیفیت.

و تفاضل سعادت ها در این جا به مانند تفاضل صناعات ها بود.

پس تفاضل صنایع به نوع به این معنی است که صناعات بالنوع مختلف بود و هر نوعی غیر از نوع دیگر است. و یکی برتر از آن دیگر مانند صنعت بافندگی و بزازی و عطاری و کناسی، رقص، فقه و مانند حکمت و خطابه که به واسطه این وجوه و جهات صنایع مختلفه بالنوع متفاضل بوند.

و تفاضل کمی اهل صنعت‌هایی که از یک نوع بود به این است که مثلاً دو نویسنده باشند که علم یکی از آنها به افعال و اجزای صنعت کتابت بیش از آن دگر بود و آن دیگر به افعال و اجزای کتابت کمتر واقف بود و علم و اطلاع او کم‌تر بود مثل این که سازواری و تحقق این صنعت [کتابت] به واسطه اجتماع چند امر بود و آن عبارت از علم به بعضی از واژه‌ها و فن خطابه و خوبی خط و مقداری از علم حساب می‌باشد و مثلاً، بعضی نویسندگان از این امور نام‌برده مثلاً تنها خط خوب و تا اندازه‌ای هم به علم حساب آشنایی دارند و بعضی دیگر تنها به زبان و مقداری از فن خطابه واقف بوده و خطی خوب دارند و بعضی دیگر به هر چهار امر مزبور آگاهی کامل دارند.

و تفاضل در کیفیت به این است که مثلاً دو نویسنده باشند که هر دو به افعال و اجزا و شرایط کتابت به اندازه هم واقف بوند و لکن یکی از آن دو در آنچه می‌داند قوی‌تر و واقف‌تر بود و درایت او در امور مربوط به کتابت زیادتر بود پس تفاضل در کیفیت عبارت از این امور بود و سعادت‌های مردم مدینه نیز به این وجوه متفاضل بود.

و اما مردم سایر مدینه‌ها چون افعال و کردار آنها پست و ناپسند است در نتیجه این‌گونه افعال ناپسند در آنان هیأت و ملکات نفسانی پست و ناپسندی پدید آورد همچنان که هرگاه افعال نویسندگی از نوع افعال پست و زبیده نویسندگی نباشد در کاتب نوع پست و بد و ناقص از فن نویسندگی را پدید می‌آورد.

و هر اندازه به این گونه افعال پست افزوده شود به نقصان صنعت او افزوده می‌گردد. و همین طور است افعال و کردار پست و ناپسند سایر مدینه‌ها [غیرفا ضله] که در نفوس مردم آن هیأت و ملکات پست و ناقص پدید می‌آورد و هر اندازه که هر یک از مردم آنها بر این گونه افعال مداومت و مواظبت نمایند به نقصان هیأت نفسانی آن افزوده گردد و بدین ترتیب نفوس آنان مریض و بیمار گردد و از همین جهت است که چه بسا بود که به همین هیأت و ملکات پست نفسانی که از راه افعال و کردار ناپسند خود به دست آورند لذت برند و احساس خوشی و سعادت کنند همچنان که صاحبان ابدان ناسالم و مرض مثل بسیاری از کسانی که مبتلا به تب بوند از جهت فساد که در مزاج بدن آنان را یافته است از آن نوع خوردنی‌ها و چیزها لذت برند و احساس خوشی کنند که در واقع لذت‌آور نبود و برعکس از اموری رنج برند و به ذایقه آنان ناخوشایند بود که در واقع لذت‌آور و خوشایند بود و از طعم‌ها و مزه‌های چیزهای شیرین لذت‌آور احساس لذت نکنند.

همین‌طورند بیمارهای نفسانی و کسانی که روح آنان بیمار بود که از جهت فساد تخیلاتی که به واسطه افعال ارادی و عادات خود کسب کرده‌اند به همان هیأت و ملکات پست مکتسبه و از همان کردارهای ناپسند احساس خوشی و لذت کنند و از کارها و امور زیبا و پسندیده یا احساس رنج و آزرده‌گی کنند و یا اصولاً در مخیله آنها [کار خوب و احساس ناشی از آن] خطور نکند [و به خیال آنان راه نیابد] و همان‌طور که در بین بیماران بدنی کسانی بوند که اصولاً درد و مرض خود را در نیابند و احساس نکنند و حتی پاره‌ای از آنان علاوه بر این که به بیماری خود واقف نشود گمان برد که تندرست و سالم بود و این گمان تا آنجا در او قوت گیرد که اصولاً به سخن طبیب هم گوش ندهد و حرف او را باور نکند همین‌طور است پاره‌ای از بیماران نفسانی که اصولاً از بیماری خود آگاهی ندارند و علاوه گمان برند که دارای فضیلت نفسانی و روحی سالم‌اند و مطلقاً نه آماده شنیدن گفتار مرشد و راهنما می‌باشند و نه معلم و نه مقوم.

فصل سی و دوم

گفتار در باب مردم این مدینه‌ها (جاهله)

(مدن جاهلی ظنی بسیط و توهمی مرکب: تکساحتی-تنازعی-تفلسفی-سوفیستی)

و اما نفوس مردم مدینه‌های جاهلیه [جاهله] همچنان در نقصان بمانند و راه کمال را نگذرانند و چون چیزی از رسوم حقیقی معقولات جز رسوم معقولات اول مطلقاً در نفوس آنان مرتسم نشده است به ناچار در بقا و دوام و قوام وجودی محتاج به ماده بوند و چون آن مادتی که مقوم ذات و وجود آنهاست باطل گردید بالضروره آن قوایی که در شأن آنهاست که مقوم به ماده باطل شده باشد نیز باطل گردد و آن قوایی که در شأن آنهاست که مقوم به ماده باقی مانده باشد همچنان باقی بماند و هرگاه این جسم نیز باطل گردیده و منحل به چیزی دیگر شود آن امر باقی مانده به عنوان صورت آن چیزی که ماده باقیه به آن منحل شده است قرار گرفته و باقی ماند.

و بدین ترتیب هر موقع که اتفاق افتد که این مادت نیز به ماده دیگر منحل گردد، آن قوای مانده به عنوان صورت منحل‌الیه باقی ماند و صورت آن شود تا آن جا که در این انحلالات منحل به عناصر اولیه و اسطقسات شود پس قوای باقی مانده اخیر صورت آن اسطقسات شود سپس وضع و حال بر حسب تکوین و تابع اتفاقی است که حاصل می‌شود یعنی تابع امر متکون اتفاقی است که از این اجزای عنصری که سرانجام کالبد به آنها منحل شده است چه چیز موجود شود، پس هرگاه چنین اتفاق افتد که این اجزا نوعی اختلاط و آمیزش یابند که انسان از آن متکون شود مجدداً باز گردد و به صورت هیأتی در انسانی دیگر درآید و اگر چنین اتفاق افتد که این اجزا به نوعی اختلاط و آمیزش یابند که نوع دیگری از حیوان و یا اصولاً موجودی غیر از حیوان از او متکون شود مجدداً باز گردد و به صورت هیأتی در آن چیز درآید.

و اینان همان نفوس‌ها لکه و نفوسی بوند که به تباهی و نیستی روند و به مانند نفوس بهایم و حیوانات درنده و افعی‌ها بوند.

و اما مردم مدینه فاسقه در وضعی دیگرند زیرا آن هیأت و ملکات نفسانی که از راه اعتقاد به آرا و عقاید فاضله کسب کرده‌اند نفوس آنان را از قید ماده و هیأت نفسانی پستی که از راه افعال ناپسند و پست کسب کرده‌اند رهایی بخشد، پس این گونه هیأت مقترن به هیأت و ملکات نوع اول شود و در این صورت هیأت نوع اول مکدر و آلوده گردد. و با آنها تضاد کند و در نتیجه از تضاد این هیأت با آن ملکات آزار و رنجی بزرگ به نفس پیوندد و برعکس از تضاد آن هیأت با یان ملکات رنج بزرگ دیگری بر نفس عارض گردد پس از ناحیه این دو امر [دو تضاد] دو اذیت و رنج بزرگ بر نفس وارد شود.

و در حقیقت از تبعات این گونه هیأت مستفاد از آرای جاهلیت این است که رنج و آزاری بزرگ در جزء ناطقه نفس حاصل شود نهایت آنکه نفس ناطقه از جهت اشتغالی که به واردات حواس خود دارد از این رنج و آزار بزرگ غافل بود و هنگامی که از اشتغالات به واردات حسی خود جدا و برکنار شد آگاه است که به تبعات و رنج‌های ناشی از این گونه هیأت واقف و آگاه گردد و و را از ماده و از شاغلات حواس و از همه آنچه از خارج وارد بر آن شده است رهایی بخشد. همان طور که مادام که حواس انسان مغموم بر او اموری از محسوسات وارد کند که مشتمل بدان‌ها شود از آنچه که از حواس و شاغلات حسی منفرد و جدا شود که در این صورت رنج و آزار حاصله از آنها (اموری که او را مغموم گردانند) بر او باز گردد و همین طور است حال بیمار که از بیماری خود رنج برد که هرگاه به اموری دیگر اشتغال یابد در این صورت یا از رنج وی کاسته می‌گردد و یا این که اصولاً احساس رنج نمی‌کند.

و اما هرگاه از آن اموری که او را به خود مشغول کرده است و حواس وی به آنها اشتغال یافته است رهایی یابد و منفرد شود آگاه است که به آن رنج آگاه می‌شود و یا آن رنج و عذاب به او باز می‌گردد و احساس می‌کند.

همین طور است حال و وضع نفس ناطقه که مادام که به واردات حسی اشتغال دارد از رنج و آزاری که ناشی از هیأت و ملکات مکاسبه پست بود [مادام که این هیأت بدان مقترن بود] ناآگاه

بود و آن‌گاه کعبه طور کامل از شاغلات حسی منفرد و برکنار شد از آن رنج و عذاب آگاهی یابد و رنج‌های ناشی از این هیأت بر وی ظاهر و آشکار شود پس ر طول روزگار همچنان در رنج و عذاب بزرگ بماند و هرگاه کسی دیگر از مردم [آن مدینه] که در مرتبه خود او بود به او ملحق شود در این صورت رنج و عذاب هریک در اثر مصاحبت آن دگر افزوده گردد و چون متلاحقین و اتصال‌یابندگان [از نوع او] بی‌پایان بوند ازدیاد و فزوده شدن رنج و عذاب آنان در آینده روزگار همچنان بی‌نهایت بود و این است آن شقاوت و بدبختی که مقابل و مضاد سعادت است.

و اما وضع و حال مردم مدینه‌های ضاله به این صورت است که آن کسب که آنان را گمراه کرده و به خاطر نیل به اغراض و هدف‌های جاهلیه آنان را از راه سعادت منحرف کرده است در حالی که خود نیز سعادت را به درستی می‌شناسد این چنین کس به سان مردم مدینه فاسقه بود پس این چنین کس بدون مردم دیگر مدینه [و قطع نظر از آنان] شقی و بدبخت بود و اما وضع و حال خود مردم آن مدینه پس هلاک شوند و بدان سوی روند و منحل شوند که مردم مدینه جاهلیه [و بالاخره سرانجام حال و وضع آنان به سان مردم مدینه جاهلیه بود].

و اما وضع و حال مردم مدینه‌های مبدله بدین منوال بود که نخست آن‌کسی که حقایق را بر آن‌ها مبدل و مشتبه کرده آنان را از راه سعادت منحرف می‌کند اگر خود از نوع مردم مدینه‌های فاسقه بود به تنهایی و فی حد نفسه [نه دیگران] شقی و بدبخت بود و اما دیگران نیز هلاک شده و انحلال یابند بر مثال مردم مدینه جاهلیه [بدان سوی روند و سرانجام آنها آن با شد که مردم مدینه جاهلیه].

و همین‌طور است حال و وضع کسی که خود از روی سهو و غلط از راه سعادت منحرف شود و اما حال و وضع مردمی از اهل مدینه فاضله که مضطر و مقهور بر افعال مردم مدینه جاهلیه شوند بدین منوال است که چون کسی که مجبور و مقهور به انجام کاری بود از کاری که انجام می‌دهد همواره در رنج و عذاب است بدین سبب مواظبت و مداومت وی بر انجام کاری که مجبور به انجام آن شده است برای وی هیأت و ملکه نفسانی که مضاد ملکات فاضله باشد ایجاد نخواهد

کرد تا آنکه این حال نفس او را مکدر و آلوده گرداند و منزلت او را به سان منزلت مردم مدینه‌های فاسقه کند و بنابراین آن افعالی که در انجام آن‌ها مقهور و مجبور شده است زیانی به آن نمی‌رساند و این وضع و حال هنگامی برای آن فرد فاضل پیش آید که آن کس که بر او تسلط یافته است یکی از افراد و مردم مدینه‌های مضاده با مدینه فاضله بود و یا این که خود مجبور شده باشد که در مسکن‌های مضادین سکونت نماید.

فصل سی و سوم

گفتار در چیزهای مشترک بین مردم مدینه فاضله

(ارزش‌ها، بینش و منش درونی، کنش و روش بیرونی فرزاندگی)

و اما امور مشترکی که لازم است همه مردم مدینه فاضله بدانند عبارت از اموری چند است بدین ترتیب:

۱- نخستین چیز شناخت سبب اول موجودات و جمله اوصاف او بود.

۲- پس از آن شناخت موجوداتی بود که مفارق از ماده‌اند و اوصاف اختصاصی هر یک از آنها و آن صفات و مراتبی که ویژه هر یک بود تا منتهی شود به عقل فعال که پایان سلسله مفارقات بود و شناخت فعل و تأثیر هر یک از آنها.

۳- پس از مفارقات، شناخت جواهر آسمانی و صفات ویژه هر یک از آنها بود.

۴- پس از آن، شناخت چگونگی تکون و فساد اجسام طبیعی بود که واقع در تحت سماویات است و شناخت این معنی است که آنچه در اجسام جریان یابد [و جریان نظام آفرینش] بر ضوابط و سنتی محکم و متقن و عنایت و عدل و حکمت بود و شناخت این امر که در نظام وجود به هیچ وجهی از وجوه نه اهمالی رفته است و نه نقصی و نه جور و ستمی.

۵- پس از آن شناخت وجود و آفرینش انسان و شناخت چگونگی حدوث قوای نفسانی او و نحوه فیض و ضوئی که از ناحیه عقل فعال بر آن افاضه شود تا آن گاه که معقولات اول و اراده و اختیار حاصل شود.

۶- پس از آن شناخت رئیس اول و چگونگی وحی او بود.

۷- پس از آن شناخت رؤسای بود که هرگاه در وقتی از اوقات رئیس اول نبود جانشین او شوند.

۸- پس از آن شناخت مدینه فاضله و مردم آن و شناخت سعادت که نفوس آنان باید متوجه به آن شده به سوی آن سوق داده شوند و شناخت مدینه‌های مضاد مدینه فاضله و شناخت منزلتی که بازگشت نفوس آنان پس از مرگ به آن بود. و این که بازگشت بعضی به شقاوت ابدی و بعضی به عالم عدم و نیستی بود.

۹- پس از آن شناخت امت‌های فاضله و امت‌هایی که مضاد فاضله‌اند.

و این امور به یکی از دو وجه شناخته شود یا به واسطه ارتسام در نفوس آنان به آن نحو که موجود است و یا به واسطه ارتسامی که حاصل از مناسبت و تمثیل بود به این معنی که در نفوس آنان مثال‌ات و محاکباتی که مبین آنهاست مرتسم شود.

پس حکمای مدینه فاضله کسان‌اند که این امور را هم از راه برهان و هم به قوت بصیرت خود اندر یابند و فهم کنند و کسانی که در رتبت بعد از آنها بوند این امور را آنطور که هست نیز بشناسند و لکن به اتکای دانش و بصیرت حکما یعنی به پیروی از آنها و از راه تصدیق گفتار و اعتماد و وثوق به آنها و لکن مابقی مردم به واسطه نمودارها و مثال‌ات و محاکباتی که مصور و مبین این امور بود می‌شناسند زیرا آنان را آن‌گونه قدرت ذهنی و هیأت و ملکاتی نفسانی نبود تا آن که بالطبع و یا بالعاده مجب شود که این امور را بدان سان که هست اندر یابند. و البته این هر دو معرفت بود به جز آن که آن معرفتی که ویژه حکیم بود به ناچار و قهراً افضل از آن دگر بود و کسانی که به واسطه مثال‌ات و محاکباتی که نمودار و محاکمی آنها بود این امور را می‌شناسند [بر

گونه گونه بود] بعضی به واسطه محاکیات و مثالاتی که نزدیک به آنهاست و بعضی به مثالاتی که کمی دورتر بود و بعضی به مثالاتی خیلی دورتر از عین آنها بود و بعضی دیگر به مثالاتی که بی نهایت دورتر بود.

و این امور و حقایق برای هر امتی و مردم هر مدینه‌ای به واسطه محاکیات و مثالاتی که معمول و اعراف به نزد آنان بود به طور الاعراف فالاعرف مصور مو ممثل می شود و چه بسا باشد که پاره‌ای از آنها و یا بیش‌تر آنها [از لحاظ نوع شناخت] به نزد امت‌های گوناگون مختلف بود و در نتیجه این امور و حقایق برای هر امت و ملتی به چیزهایی مصور و ممثل، شود غیر از چیزهایی که برای ملت و امت دیگر به واسطه آنها مصور و ممثل شود.

و از همین جهت ممکن است که ملت‌های فاضله و مدینه‌های فاضله مختلف بوند و ملت‌های آنها نیز مختلف باشند و لکن همه آنها به یک سعادت و یک هدف مقصد مومن بوند.

و هرگاه این امور و حقایق مشترکه و همگانی به واسطه برهان معلوم و شناخته شود و مبرهن گردد در این صورت مطلقاً محل و موضعی برای خلاف و گفتار عنادآمیز نبود نه به طریق مغالطه و نه به نزد کسی که در اثر سوء فهم از درک آن ناتوان بود.

و در این هنگام معاند و مخالف، آن امر مسلم و مبرهن واقعی را باطل نمی‌کند و بلکه آن اموری که خود فهمیده و اندر می‌یابد باطل میگرداند.

و اما اگر این امور به واسطه مثالات و محاکیاتی که نمودار و ممثل آنهاست معلوم و شناخته شود البته در آن محاکیات و مثالات احیاناً موضع و محلی برای عناد هست که در بعضی از آنها مواضع عناد کم‌تر بود و در بعضی دیگر زیاده‌تر، در بعضی ظاهرتر و در بعضی دیگر خفی‌تر بود و البته مانعی نیست که بین کسانی که این حقایق و امور را از راه مثالات محاکیه می‌شناسند کسانی باشند که بر مواضعی از عناد در آن مثالات واقف شوند و در آنها توقف کنند اینها نیز بر چند دسته‌اند:

یک دسته آنهایی هستند که می‌خواهند هدایت شوند. پس آنچه از آن مثال‌های محاکبه به نزد ایشان باطل شناخته شود به مثال‌های محاکبه دیگری که نزدیک‌تر به حق بود و در آنها این عناد و انکار نبود نقل داده می‌شوند پس هرگاه از این راه و بدین محاکبات دیگر قانع شدند که رها می‌شوند [مطلوب حاصل است] و اگر این مثال‌های محاکبه دیگری نیز به نزد آنها باطل بود به مرتبه دیگری برده می‌شوند [از راه مثال‌های دیگر برای آنان بیان خواهد شد] باز هم اگر قانع شدند که رها می‌شوند [مطلوب حاصل است] و گرنه [تا هر اندازه که لازم باشد با مثله و مثال‌های گوناگون انتقال داده می‌شوند] هر مثالی در هر مرتبه‌ای که به نزد آنها باطل شناخته شد به مرتبه بالاتر و مثالی دیگر برده می‌شوند و هرگاه همه مثال‌های به نزد آنان باطل شناخته شود اگر در چنین کسی قدرتی بود بر وقوف و شناخت حق، خود حق را خواهد شناخت و باید در مرتبه مقلدین حکما قرار داده شود و اگر به این امر هم راضی و قانع نشد و خود اظهار شوق و علاقه به حکمت نمود اگر در او این قدرت باشد، در این صورت خود حکمت می‌آموزد [به دنبال حکمت‌آموی می‌رود].

و برای دسته دیگر نوعی از اغراض جاهلیت بود از نوع کرامت، توانگری، یا لذت در جمع مال و غیر آن و قوانین و سنت‌های مدینه فاضله را مانع از رسیدن به آنها می‌داند.

بدین جهت همه آرای اهل مدینه فاضله را برگرفته و قصد می‌کند که همه آنها را باطل گرداند اعم از آرای که مثال‌های حق بودند و یا آنچه بدو القا شود خود حق بود و باطل کردن وی مثال‌های آنها را به دو وجه بود: یکی از راه نقوض و مواضع عناد در آنها و دیگر از راه مغالطه و حیل‌گری، و اما باطل کردن خود حق را [نه مثال‌های آن را] تنها از راه مغالطه و تزویر بود و همه این کارها بدان جهت کند که هیچ چیزی مانع رسیدن به اغراض جاهلانه اعمال زشت او نبود و قهراً این‌گونه کسان نباید در زمره مردم مدینه فاضله محسوب گردند، دسته دیگر بودند که همه مثال‌های حق یکی از جهت مواضع عنادی که احیاناً در آنهاست به نزد آنان باطل بود و دیگر از این جهت که با وجود مواضع عناد [در مثال‌های حق] خود مردمانی بدفهم و کج‌اندیشه بودند که از راه مثال‌های بر مواضع حق مغالطه کنند از راه مغالطه در مثال‌های در خود حق هم مغالطه کنند و در نتیجه آن

اموری هم که مطلقاً و اصلاً محل و موضع عنادی در آنها نیست [خود حق] به نزد آنها باطل نماید و هرگاه به طبقه [مرتبه] حق نقل داده شوند باشد که آن را بشناخته اندر یابند در این صورت نیز بدی درک و فهم آنان، آنها را گمراه گرداند تا آنجا که حق را غیر از آن چه هست تخیل کنند.

پس گمان می‌کنند که آنچه را تصور کرده‌اند و در قوه متخیله آنها مرتسم شده است همان چیزی است که پیروان حق مدعی حق بودن آن می‌باشند پس چون این متصورات به نزد آنان باطل بود گمان می‌کنند که آنچه را باطل کرده‌اند همان حق مدعی به است نه آن چه مفهوم آنهاست و بدین جهت وهم و گمانی برای آنان حاصل شود که اصولاً حق و حقیقتی وجود ندارد و آن کسی که گمان می‌رود که به حق و حقیقت راهنمایی شده است فریب خورده است و کسانی که به عنوان مرشد و راهنمای به حق شناخته شده‌اند و بدان‌ها عنوان راهنما و مرشد داده شده است خدعه کننده و اشراری بوند که می‌خواهند از راه گفتن این گونه سخنان ریاست و یا چیزی دیگر به دست آورند و این وضع و حال گروهی از اینان را به شک و تحیر و سرگردانی کشاند و آنها را سرگردان کند و برای دسته دیگری از آنان این امور ظاهر می‌گردد و لکن به مانند نموده شدن امری از فاصله دور و یا مانند آنچه آدمی در خواب تخیل می‌کند که حق موجود است و حقیقتی در این عالم هست و لکن از ادراک او به واسطه علل و اسبابی که معتقد است که به او مساعدت نکرده [امکان فهم و درک آن را نمی‌دهد] ناتوان بوده دور و مباین افتاده است و آنچه به ادراک وی در می‌آید حقیقت نبود لاجرم در صدد باطل کردن مدرکات خود برمی‌آید و در این هنگام آن را حق نمی‌داند و در عین حال معتقد است و یا گمان می‌کند که آن چه اکنون ادراک کرده است حق است.

فصل سی و چهارم

گفتار در آرای اهل مدینه های جاهله و ضاله

(ارزش، بینش و منش درونی و کنش و روش بیرونی غیر و ضد فرزاندگی ظنی تکساحتی

نارسا-توهمی تنازعی ناسازوار)

مدینه‌های جاهله و ضاله هنگامی به وجود می‌آیند که اساس وجودی ملت بر پاره‌ای از آرای فاسد قدیمی مبتنی و استوار بود.

از جمله آن آرای نادرست این است که گروهی گفته‌اند که ما همه موجوداتی که دیده و مشاهده می‌کنیم متضادند و هر یک خواستار و در صدد ابطال آن دیگر بود و دیده و مشاهده می‌کنیم که هنگامی که هریک از آنها تحصیل یافت همراهِ وجود او چیز دیگری به او اعطا می‌شود که به واسطه آن وجود خود را از تباهی و بطلان نگه می‌دارد و نیز چیز دیگری به او اعطا می‌شود که به واسطه آن فعل موجود ضد خود را از خود دفع و دور می‌کند و به واسطه آن ذات خود را از ضد خود برکنار و دور می‌دارد و چیز دیگری به او اعطا می‌شود که به واسطه آن هم ضد خود را تباه و باطل می‌گرداند و هم جسمی دیگر شبیه به آن [شبیه در نوع آن] می‌سازد و چیز دیگری به او اعطا می‌شود که به واسطه آن قادر بود که سایر چیزها را که در برتر کردن و دوام وجودش سودمندند در استخدام خود درآورد، و در بسیاری از این موجودات چیزی نهاده و آفریده شده است که به واسطه آن همه اموری که ناموافق و ممتنع و به زیان وجود او بوند مقهور می‌گرداند و بالاخره وجود هر ضدی نسبت به هر ضدی و نسبت به هر چیزی که غیر او است بدین‌سان آفریده شده است.

تا آنجا که درباره هریک از آنها برای ما چنین تخیل افتد که او تنها موجودی است که برترین وجودها برای او خواسته شده و مجاز دانسته شده است [نه غیر او] و بدین جهت است که برای او همه اموری که به واسطه آنها عوامل زیان آور و غیرنافع به خود مطرود و باطل می‌گرداند آفریده شده است و نیز برای او اموری قرار داده شده است [قوایی در ذات او نهاده شده است] که به واسطه آنها همه اموری که در وجود برتر او سودمند بود در استخدام خود درآورد.

زیرا بسیاری از حیوانات را دیده و مشاهده می‌کند که بر بسیاری از حیوانات دیگر [بر بقیه حیوانات] حمله‌ور می‌شوند و از این راه خواستار تباهی و از بین بردن آنها بوند بدون اینکه از این وضع سود و نفع آشکاری بگیرند بدان‌سان که گویا طبع آنها چنین آفریده شده است که در جهان

وجود موجودی دیگر به جز او نباید باشد و یا این که وجود هر موجودی دیگر به جز او زیان‌آور بود براین اساس [بر این نوع تفکر] که صرف وجود غیر او برای او زیان‌آور بود، و اگرچه هیچ اثری [که مضر به حال او باشد یا نباشد] از او حاصل و صادر نگردد و آخر الامر اگر هریک از آنها خواستار این امر [بطلان و نابودی دیگران] نبود حداقل این است که هر یک خواستار این امر است که آن دیگر را در جهت منافع خود برده خود کند و قهراً هر نوعی از موجودات نسبت به هر نوعی دیگر بدین وضع و حال آفریده شده است، سپس همه این موجودات با این خصوصیات رها و آزاد شده‌اند که بر یکدیگر حمله‌ور شده تغالب و تهاجم نمایند. پس آن موجودی که نسبت به دیگران قاهرتر و غالب‌تر بود از لحاظ خلقت و وجود کامل‌تر و تمام‌تر بود و همواره موجود غالب یا بعضی از آن موجودات دیگر را باطل کرده از بنی می‌برد [زیرا در طبع او این امر نهاده شده است که وجود او موجب نقص و بطلان و بر زیان وجود او می‌باشد] و یا این که بعضی را در استخدام و برده خود قرار می‌دهد (زیرا معتقد بود که عالم وجود به خاطر وی آفریده شده است).

و نیز اشیاء دیگری را دیده، مشاهده می‌کند که جریان آنها بر نظامی نبود. و مراتب موجودات نامحفوظ است و اموری را مشاهده می‌کنند که به هر یک از موجودات بدون آنکه از طرف وجود آنها (نه وجود آن امور) اهلیت و شایستگی باشد می‌پیوندند.

و گویند: آنچه ما در موجودات (طبیعی) و از موجودات (حیوانات) مشاهده کرده درمی‌یابیم این امور و نظایر اینها (تنازع طبیعی) بود. پس از این [پس از مشاهده این گونه امور] گروهی گویند: این وقایع و حالات در طبیعت و فطرت موجودات بود. و بنابراین آنچه را که اجسام طبیعی به طبیعت خود انجام می‌دهند باید حیوانات مختاره به اختیار و اراده خود عمل کرده و انجام دهند. و حیوانات اندیشمند به اراده و اندیشه خود و از همین جهت معتقدند که افراد مدینه همواره باید خواستار غلبه یافتن بر یکدیگر و مطارد هم بوند. نه مراتبی در بود و نه نظامی و نه تناسب و اهلیتی که به واسطه آن یکی دون آن دگر مخصوص به کرامت و یا چیزی دیگر شود. و معتقدند که هر فردی از افراد انسانی با تمام امکانات و خیراتی که برای او هست [وسایلی که دارد] چنین

می‌خواهد که بر غیر خودش در جهت به دست آوردن همه خیراتی که آن اوست [آن غیر است] غلبه کند و او را مقهور خود گرداند. و این که آن انسانی که در مقابله کردن با منازعین خود قاهر و غالب تر بود سعادت مند تر بود سپس از این گونه امور آرای بیسیار که از نوع آرا و عقاید جاهلیت است در مدینه‌ها پدید می‌آید.

گروهی معتقدند که نه دوستی بین مردم وجود دارد و نه ارتباطی، نه بالطبع و نه بالاراده و این که هر انسانی باید از وجود انسان دیگر بکاهد و هر فردی باید از هر فرد دیگر منافر بود [و با او دشمنی کند] و هیچ دو فردی با یکدیگر مرتبط نبوند مگر در هنگام احتیاج و ضرورت و هیچ‌گاه مأنوس نشوند و الفت نیابند مگر در هنگام حاجت و در همین مورد هم در آن امر مشترکی که هر دو بر آن اجتماع کرده و وجه جامع آن‌هاست باید بر این اساس بود که سرانجام یکی قاهر و آن دیگر مقهور و مغلوب شود و هرگاه از جهت حوادثی که از خارج وارد بر آنها می‌شود مجبور به اتحاد و ائتلاف شوند باید تا آن هنگام این ائتلاف برقرار بود که حاجت آنها برآورده شده رفع ضرورت شود. و مادامی که آن عامل یا عوامل خارجی آنها را مجبور به این روابط و اتحاد کرده است و هنگامی که اضطرار آنها برطرف شود مجدداً باید بنای منافرت و جدایی را بگذارند و این همان آرا و عقاید سبعیت است که در آرای بنی نوع انسانی وجود دارد.

گروهی دیگر چون اندر یافتند که انسان منفرد به خود را ممکن نبود که به تنهایی به تمام حوایج زندگی اش قیام کند بدون آن که برای وی یاوران و کمک‌هایی باشند که هر یک در برآوردن نیازمندی‌های او کاری انجام دهند و به کاری قیام کند معتقد به ضرورت اجتماع شدند.

پس گروهی معتقد شدند که این امر [یاری گرفتن از اجتماع] باید به وسیله قهر و غلبه بود به این صورت که آن کسی که معاونان و یاورانی احتیاج دارد قومی را مقهور خود کرده بنده خود می‌گرداند و سپس به وسیله آنان گروه دیگری را مقهور کرده برده خود می‌گرداند و البته نباید معاون و یاور او با او برابر بود و بلکه باید همچنان مقهور او بود. از باب مثال این که آن فردی که از

لحاظ جسمانی و سلاح قوی تر بود نخست یک فرد را مقهور خود می گرداند و هنگامی که مقهور او شد به وسیله او یک یا گروهی دیگر را نیز مقهور خود می گرداند.

و سپس به وسیله آنها عده ای دیگر را مقهور خود می گرداند و با این ترتیب معاونان و یاورانی برای وی پدید آیند و هنگامی که به دور او گرد آمدند [یاوران او زیاد شدند] لاجرم آنها را آلت فعل کرده در جهت برآوردن خواست ها و هوا و هوس خود به کار گیرد.

گروهی معتقدند که در جوامع و مدینه ها نوعی ارتباط و دوستی و ائتلاف وجود دارد، این گروه در وسایط و عوامل آنها اختلاف نظر دارند [در عوامل این ائتلافات] گروهی معتقدند که حد جامع و وجه اشتراک در ولادت از پدر و مادر واحد بود و این اجتماع و ائتلاف و دوستی ها و تعاون در جهت غلبه کردن بر غیر و بیگانگان و دفاع و جلوگیری از غلبه غیر بر آنها به واسطه آن بود [یعنی در انتساب به پدر و مادر واحد] زیرا تباین و تنافر در جوامع به واسطه تباین آبا بود و اشتراک در پدر اخص و نزدیک تر موجب روابطی شدیدتر و استوارتر بود و برعکس اشتراک در پدر اعم و دورتر موجب ارتباط و روابطی ضعیف تر بود تا آن جا که از لحاظ عمومیت و دوری به جایی رسد که مطلقاً اصلاً ارتباط نبود و بریده شود و بین آنها تنافر بود مگر آن هنگام که ضرورتی از خارج بر آنها وارد شود [هنگامی که حادثه ای از خارج بر آنها وارد شود که متحد و مرتبط شوند] مثل آن که شری به طور ناگهانی بر آنها وارد شده و قیام به دفع آن نتوانند کردن مگر به مواسطه اجتماع گروه های بسیار.

گروهی دیگر معتقدند که این ارتباط ناشی از اشتراک در تناسل بود به این که اولاد ذکور این طایفه با اولاد اناث آن طایفه و برعکس اولاد ذکور آن طایفه با اولاد اناث این طایفه ازدواج و تناسل نمایند. و این امر دامادی بین طوایف بود.

گروهی دیگر معتقدند که این ارتباط و ائتلاف ناشی از اشتراک در رئیس اول بود یعنی کسی که نخست آنها را گردآوری کرده است و امور آنها را تدبیر و اداره کرده است به طوری که بر دیگران غلبه یافته به خیری از خیرات جاهلیه نایل آمده‌اند.

گروهی دیگر معتقدند که این ارتباط ناشی از عهود و پیمان و هم قسمی است که بر این اصل بین آنها رابطه برقرار می‌شود که هر انسانی از قبل خود گذشت کرده و تعهد کند که با سایرین منافرت نکند و موجب خذلان آنها نشود و دست آنها در برابر دشمن مشترک و در غلبه بر قومی دیگر و همچنین دفع غلبه غیر از خود همچنان متحد و یکدست بود.

قومی دیگر معتقدند که این ارتباط ناشی از تشابه در اخلاق و خوی طبیعی و اشتراک در زبان و واژه بود و برعکس تباین آنها ناشی از تباین در این امور بود و این امور است که برای هر امتی سبب ارتباط یا مباینت بود و بنابراین مردم هر امتی باید بین خود دوستی برقرار کرده و با غیر خود منافرت بوند زیرا تباین همه امت‌ها به این سه امر بود.

قومی دیگر معتقدند که این ارتباطات به واسطه اشتراک در منزل و در درجه بعد اشتراک در مسکن‌ها بود و اخص آنها اشتراک در منزل. بعد اشتراک در کوی. بعد اشتراک در محله بود و از همین جهت است که با همسایگان مواسات کنند زیرا همسایگان مشارک در کوی و در محله بوند سپس اشتراک در مدینه و سپس اشتراک در صقع و ناحیه‌ای که مدینه در آن واقع است.

و البته در این جا اموری دیگر بود که به نظر می‌رسد و گمان می‌شود که موجب روابط جزئی بین جماعت‌های کوچک و بین یک دسته و بالاخره بین دو نفر بود که از جمله دوام ملاقات بین افراد، اشتراک در طعامی که خورده می‌شود و نوشیدنی‌هایی که نوشیده می‌شود اشتراک در صنایع، اشتراک در دفع ناهمواری و بدی‌هایی که وارد بر آنها می‌شود، هب ویژه آن‌گاه که نوع شر یکی بود و دامنگیر همه گردد. که در این صورت هر یک پشتیبان و یاور آن دیگر بود [در دفع شر]

و از جمله اشتراک در لذت و خوشی مخصوصی بود و از جمله اشتراک در امکانهای بود که مأمون نبوند از این که هریک محتاج به دیگر نباشد مانند ترافق در سفر.

فصل سی و پنجم

گفتار در عدل

(اعتدال، تعادل، تعدیل و عدالت طبیعی-مدنی)

و گفته‌اند هرگاه طایفه‌های بیکی از این وجوه ارتباطات بعضی از بعضی متمایز بوند، حال یک قبیله از قبیله دیگر یا مدینه‌ای از مدینه‌ای دیگر یا هم‌پیمانهایی از هم‌پیمان‌های دیگر یا امتی از امتی دیگر در این تمایز [قبایل از قبایل یا...] به مانند تمایز هر فردی است از آن فرد دیگر، زیرا فرقی نیست بین آن که یک فرد از فردی دیگر متمایز بود و یا طایفه‌ای از طایفه دیگر متمایز بود، و بنابراین باید پس از این [پس از ویژگی یافتن به ماب‌الارتباطات] طوایف [یا قبایل و ...] متغالب و مطارد یکدیگر بوند. و اموری که به خاطر آن‌ها [و برای نیل بدان‌ها] تغالب حاصل می شود عبارت بود از سلامت، کرامت توانگری، لذت، و هر چیزی که به واسطه آن می‌توان به این گونه امور رسید. و بنابراین هر طایفه‌ای باید در این صدد باشد و قصد کند که همه این گونه منافع که آن دیگران است بر باید [از او سلب کرده و ویژه خود کند] و ویژه خود قرار دهد.

و حال هر طایفه‌ای نسبت به هر طایفه دیگر بدین سان بود. پس آن طایفه‌ای که در جهت وصول و رسیدن به این امور بر طایفه دیگر غالب بود و او را مقهور خود گرداند پیروز بود و او است که مورد غبطه طوایف دیگر واقع می‌شود و سعادت‌مند واقعی اوست و این‌هاست آن چیزهایی که در سرشت و طبع آدمی بود حال یا در سرشت و طبع هر انسانی است و یا در سرشت و طبع هر طایفه‌ای است و در هر حال این امور تابع سرشت و طبیعت موجودات طبیعی بود پس آنچه در طبع و طبیعت موجودات است همان عدل بود پس در این صورت عدل عبارت از تغالب بود و عبارت از این بود که هر طایفه‌ای و هر فردی هرآن چه پیش آید مقهور و مغلوب خود گرداند، و

فرد و طایفه مقهور یا مغلوبیت او در جهت سلامتی بدنش بود در این صورت محو و نابود شده از بین می‌رود و تنها فرد یا طایفه غالب موجود می‌ماند و یا مغلوب و مقهوریت او در جهت کرامت او بود در این صورت خوار و برده قاهر می‌گردد و طایفه قاهر او در جهت به دست آوردن اموری که برای وی سودمندتر است و در جهت وصول به خیراتی که به خاطر آنها غلبه یافته است و حفظ و استدامت آنها او را به کار گیرد و برده خود کند پس این عمل قاهر که مقهور را برده خود می‌کند نیز عدل بود و کارهایی که مقهور در جهت منافع و آنچه سودمندتر است برای قاهر انجام می‌دهد نیز عدل بود پس همه این امور عبارت از عدل طبیعی بود و فضیلت عبارت از این چیزها بود و افعال فاضله این‌گونه افعال بود.

پس هنگامی که خیرات برای طایفه قاهر و غالب حاصل و مسجل شد باید به آن کسی که در راه تسلط و غلبه بر این خیرات رنج زیادتری برده است مقدار بیش‌تری اعطا شود و به آن کسی که کمتر متحمل زحمت شده است کمتر داده شود و هرگاه آن خیراتی که بر آنها غلبه یافته و به دست آمده باشد [امور مالی نباشد] کرامت بود در این صورت باید به آن که در به دست آمدن آن بیشتر رنج برده است کرامتی افزون‌تر اعطا شود و اگر امور مالی بود باید به او مال زیادتر اعطا گردد و همین‌طور است وضع در سایر چیزها به نسبت خود و این امر نیز عدل طبیعی بود.

اینان گفته‌اند اما سایر اموری که عدل نامیده شده است مانند آنچه در خرید و فروش، رد و دیعه‌ها و عدم غصب اموال دیگران و عدم جواز آن و نظایر این امور کسی که این امور را مورد توجه قرار داده و به کار گیرد اولاً به خاطر ترس و ناتوانی بود و در هنگام ضرورتی بود که از خارج وارد بر آن می‌شود بیان آن این است که مثلاً هر یک از آن دو، حال دو فرد باشند یا دو طایفه در قوت و زور مساوی با آن دگر باشد و یا در قهر و غلبه بر یکدیگر همواره متداول بوند و این وضع بین آنها ادامه یافته باشد و در نتیجه هریک از ناحیه آن دیگر مزه هر دو امر را چشیده‌اند [هم مزه مغلوب‌بودن را چشیده‌اند و هم مزه غالب‌بودن را] و سرانجام کار آنها به دشواری و ناکامی که قهراً برای هیچ یک از آنها قابل تحمل نیست کشیده باشد. پس در این هنگام هر دو طایفه با

یکدیگر توافق و اجتماع کنند و در خیرات مناصفت و عدالت کنند و هر طایفه سهمی از آنچه بر آن تغالب کرده‌اند برای آن دیگر رها می‌کند، پس اثر این تعاهد باقی می‌ماند و هر یک از دو طایفه با آن دگر شرط می‌کند که در صدد ربودن آنچه در تصرف و ید او است بر نیاید مگر با رعایت شرایطی که به موجب آن با یکدیگر صلح و سازش می‌کنند [بدین ترتیب هر دو طایفه بر آن صلح و سازش می‌کنند] و از راه همین صلح و سازش‌ها س که شرایط موضوعه در خرید و فروش پدید می‌آید و کرامات و سپس مواسات و جز آن‌ها از اموری که مشابه و مجانس آنهاست پدید می‌آید و این وضع در هنگامی بود که هریک نسبت به هریک ضعیف و ناتوان بود و در هنگام خوف و ترس هریک از هریک می‌باشد.

پس تا مادام که هریک از آن طایفه‌ها نسبت به آن دیگر در این وضع و حال‌اند باید [در امور مطلوب و خیرات] متشارک و مناصف بوند و هنگامی که یکی بر دیگر قوی‌تر شد باید شرایط و عهود را نقض کرده فوراً در صدد قهر و غلبه بر آن برآید.

مورد دیگر آنکه بر دو طایفه از خارج چیزی [حادثه‌ای] وارد شود و اندر یابند که راهی برای دفع آن نیست مگر به کمک و تشارک یکدیگر و ترک تغالب و تخاصم که لاجرم تا آن‌گاه که این وضع باشد باید ترک تغالب کرده و در دفع آن تشارک نمایند. و مورد دیگر آن‌که برای هر یک از آن دو طایفه نسبت به امری خاص توجهی باشد و بخواهد بر آن غلبه یابد و می‌بیند که دست‌رسی بدان پیدا نخواهد کرد مگر به واسطه مشارکت و معاونت آن دیگری با وی. در این صورت نیز تا آن‌گاه که این وضع موجود است در تغالب بر آن مشارکت نمایند و سپس مجدداً بنای معاندت را باید بگذارند.

چون این‌گونه تکافوها [هم‌شانی و هم‌زوری و تسالم‌ها] به واسطه این‌گونه اسباب [که بر شمرده شد] بین گروه‌ها واقع شد [و خواهد شد] و مدت زمانی بر آن بگذشت، کسانی که از مبدأ و آغاز آن ناآگاه بوند و چگونگی آن را از آغاز کار ندانسته‌اند و براین وضع موجود نشو و نما نیافته‌اند گمان کنند که عدل عبارت از وضع موجود کنونی است و نمی‌دانند که این امر نتیجه

ضعف و ترس بود نه عدل پس در به کاربردن آن مغرور شوند و به هر تقدیر کسی که این گونه امور را به کار گیرد و مورد عمل قرار دهد یا ضعیف و ناتوان بود و یا ترسان بود که از ناحیه طایفه دیگر نیز به او همان رسد یعنی مثل آن چه وی در نفس خود از شوق به انجام آن در می یابد در آن غیر نیز باشد و یا اصولاً مغرور است.

فصل سی و ششم

گفتار در خشوع (صادق-کاذب)

(رهبانیت و تارک دنیایی غیر و ضد مدنی-مدنی نگری و گرای غیر و ضد رهبانی و تارک دنیایی)

(مولوی در مثنوی معنوی:

مصلحت در دین عیسی غار و کوه مصلحت در دین ما جنگ [جهاد] و شکوه)
اما خشوع عبارت از این بود که گفته شود که در عالم خدایی هست که مدبر جهان بود و روحانیانی بودند مدبر و مشرف بر همه افعال و به کارداشتن تعظیم خدا و صلوات و تسبیح و تقدیس او و این که هرگاه از سان به این گونه امور پرداخت و بسیاری از خیراتی که مطلوب [م شوق الیه] در این دنیا و زندگی این دنیا است رها کرد و بر این امر [رویه و سیره] مواظبت و مداومت نمود لاجرم عوض داده می شود به واسطه خیرات بزرگی که بعد از مرگ بدو می رسد پاداش داده می شود. و هرگاه متمسک به هیچ یک از این گونه امور نشود و خیرات را در همین زندگی این دنیا برگزید پس از مرگش معاقب شود و به واسطه شرور و عذاب بزرگی که در آخرت بدو رسد مجازات و کیفر داده شود.

پس این گونه امور و اندیشه ها همه ابوابی از حیلها و کیدها بود که بر ضرر قومی و به سود قومی دیگر به کار برده می شود زیرا آنها حیلها و شکار-افزارهای کسی بود که ناتوان بود از مغالبت بر این خیرات به واسطه اعمال قدرت و پایداری و مجاهدات علنی و نیز کیدهایی است که

صاحبان قدرت یعنی کسی که قادر بود هب طور آشکار از راه تغالب به واسطه نیروی جسمانی و سلاح جنگی خود و برحسب رویت و معاونت و تخویف و قمع آنها بر خیرات دست یابد این کیدها را نخست دست‌آویزی کند تا این خیرات و یا بعضی از آنها را رها کنند تا دیگران از آن بهره‌مند شوند یعنی آن کسانی که از راه اعمال زور آشکار و تغالب نتوانند بر آنها دست یابند.

زیرا درباره کسی که متمسک به این‌گونه امور شود چنین گمان افتد که حریص و آزمند به خیرات نبود و درباره وی گمان خوب برده شود و در نتیجه به دو رکون و اعتماد حاصل شده و مورد ترس و پرهیز و اتهام واقع نمی‌شود و بلکه مقصود و خواست خود را همچنان پنهان کرده سیرت خود را خدایی می‌نماید و لاجرم زی و روش و صورت ظاهر وی به سان کسی نماید که هیچ یک از این خیرات این جهانی را برای خویشتن نخواهد و این خود سببی شود که به نزد مردم مکرم و معظم گردد و وسیله نیل به سایر خیرات شود.

و نفوس مردم منقاد وی گردد و مورد محبت همه واقع شود. و در نتیجه در ارتکاب خواهش‌های نفسانی‌اش مورد انکار مردم واقع نگردد و بلکه هرچه کند [از اعمال زشت] همه را نیکو شمارند و به واسطه این رویه بر همه غالب آید و بر همه خیرات ماند کرامات و ریاسات و اموال و لذات دست یابد و به حریت و آزادی مطلق نایل شود پس [معتقد بود] همه اینها در حقیقت برای رسیدن به این خیرات نهاده شده است.

و همان‌طور که بعضی از شکارهای وحشی به واسطه مغالبت و مجاهدت به دست آیند و بعضی از راه خدعه و کید به دست آیند، همین‌طور است غلبه بر خیرات در بین انسان‌ها که یا از راه غلبه و مغالبت به دست آید و یا به واسطه خدعه و نیرنگ و مطارده به این که مثلاً انسان در ظاهر توهم کند که مقصد و هدف آن طرف چیز دیگری بود غیر از آنچه در واقع و بالحقیقه مقصد اوست و از این جهت او نه مورد ترس مردم واقع شود و نه کسی از او دوری و پرهیز کند و نه کسی در صدد منازعت با او برآید و در نتیجه به راحتی بر هدف و مقصد خود نایل شود.

پس آن کسی که به این گونه امور متوسل می شود و بر آنها مواظبت و مداومت می نماید در هر زمانی که باشد این کارها را به خاطر آن انجام می دهد که به هدف و غرض دیگری نایل شود که همه این امور را وسیله رسیدن به آن قرار داده است.

و آن عبارت از قیام به این امور بود در ظاهر به خاطر نیل به یکی از این خیرات یا همه آنها و نیز به نزد مردم مغبوط، بهره مند، صاحب کیاست و دانش و معرفت بود و بالاخره به نزد مردم جلیل، عظیم ممدوح باشد و هرگاه کسی این گونه کارها را لذاته و نه برای نیل به این خیرات انجام دهد به نزد مردم مخدوع، مغرور، شقی، احمق، بی خرد، نادان به بهره خود، خوار و بی ارزش و مذموم بود، جز این که بسیاری از مردم از باب سخریه و استهزا او را مدح و ستایش کنند و بعضی دیگر او را در جهت منافع خود تقویت کنند یعنی از این جهت که در هیچ خیری از خیرات مزاحم او نشود سهل است بلکه همه را رها کند تا این که به سهم او و دیگری فزوده گردد. بعضی دیگر طریقت و مذهب او را از جهت ترس از این که کسانی که بر طریقت و مذهب او نمی باشند منافع آنها را برابند و سلب کنند او را ستایش می کنند.

و قومی دیگر از این جهت او را تمجید و ستایش می کنند که خود نیز هب مانند او مغرور و فریب خورده بوند پس این گونه از آراء آرای دیگر نظیر اینها عبارت از آراء و عقاید مدینه های جاهلیه بود که از راه مشاهده حالات موجودات طبیعی عالم ناشی شده و در نفوس بسیاری از مردم متمکن و واقع شده است.

پس هرگاه خیراتی که به خاطر آنها متوسل به غلبه و اعمال زور شده اند به دست آمد [و حاصل شد] باید نگه داری شده و هم دوام یابد و هم متزاید شود و اگر چنین نشود در اندک مدت از دست برود و تمام شود. در این باب گروهی معتقدند که باید همیشه همه آنان طالب مغالبت و اعمال زور بر دیگران باشند و هر زمانی که بر طایفه ای غلبه یافتند فوراً باید متوجه به طایفه دیگر شوند [درصدد غالب آمدن بر آنها باشند] گروهی دیگر معتقدند که این اموال باید به دو راه گسترش یافته متزاید شود: یکی از طرف خودشان و دیگر از طرف غیر، پس از این دوره هم اموال موجود را

نگهداری کرده و هم بدان می‌افزایند. اما از طریق خود ناچار از راه معاملات ارادی بین خود این کار را انجام می‌دهند مانند خرید و فروش و معاوضات و سایر امور دیگر و اما از ناحیه غیر پس به واسطه غلبه و اعمال زور.

دسته دیگر معتقدند که این تزايد اموال از هر دو راه باید در دیگران اعمال شود دسته دیگر مصلحت امر را در این بیند که خود را دو قسمت کنند: یک گروه در حفظ و افزایش اموال خود از طریق معامله بین خود اقدام کنند و یک گروه از طریق اعمال زور و غلبه بر دیگران و بنابراین دو دسته جدای از هم شده که هر دسته‌ای منفرد به کاری بود.

یک گروه آنهایی که از راه مغالبت و اعمال زور اقدام می‌کنند و یک گروه آنهایی که متوسل به معاملات ارادی می‌شوند. پس قومی از اینان معتقدند که معامله گران آنها باید زنان آنها باشند و مغالبه گران مردان بوند. و هرگاه یکی از آنان در مغالبت ضعیف و ناتوان گردید باید در طریق معامله قرار داده شود و اگر نه صلاحیت معامله را داشته باشد و نه مغالبت را در این صورت باید زیادی [انگل] محسوب شود.

قومی دیگر از آنان معتقدند که گروه معامله گر باید گروهی باشند غیر از کسانی که مغلوب و برده آنها شده‌اند و آنان خود [غیر مغلوبین و مستعبدین] باید متصدی ضرورات و حفظ و ازدیاد و امداد خیراتی بوند که بر آنها غلبه یافته‌اند.

دسته‌ای دیگر گفته‌اند تغالب در موجودات بین انواع مختلف بود. اما بین افراد داخل در تحت یک نوع پس خود نوع رابط و پیونددهنده آنها بود و به خاطر آن باید متسالم بوند.

پس انسانیت برای افراد نوع انسانیعامل همبستگی آنها بود و قهراً بایستی به خاطر همین عامل که انسانیت باشد افراد نوع انسانی با یکدیگر مسالمت نمایند و سپس در صدد تغالب و غلبه کردن بر غیر خود یعنی آن چیزهایی که بدان منتفع شوند از سایر انواع برآیند [انواعی که مفید برای نوع انسانی است].

و آن چیزهایی که بدان منتفع نشوند [سودی برای آنها ندارد] رها کنند، در این صورت هرگاه آن چیزهایی که مورد بهره‌برداری و انتفاع قرار نمی‌گیرند زیان‌آور هم باشند به ناچار باید بر وجود آنها غلبه شود و آنچه زیان‌آور نبود رها شود.

اینان گفته‌اند چون وضع چنین بود پس آن خیراتی که راه به دست‌آمدن آنها این باشد که بعضی از افراد انسانی از ناحیه بعضی دیگر به دست آورند باید به واسطه معاملات ارادی انجام شود [و به دست آید] و آن‌گونه منافی که راه به دست‌آمدن آنها این باشد که از سایر انواع دیگر اکتساب و بهره‌برداری شود، به ناچار باید به واسطه غلبه بر آنها باشد زیرا انواع دیگر را نطق و قدرت تکلم نبود تا بتوانند معاملات ارادی انجام دهند.

اینان گویند آنچه برای افراد انسانی طبیعی است این امر است و اما انسان مغالب و غلبه جواز آن جهت که مغالب و غلبه جو بود طبیعی نبود.

و از همین جهت است که چون به ناچار در جامعه‌های انسانی امت‌ها و یا طوایفی وجود دارند خارج از حد عادی و خصایص طبیعی انسان که همواره برای به دست‌آوردن خیرات دیگران خواستار غلبه یافتن بر آنها بوند، امت و طایفه‌های طبیعی انانی را ناچار کرده است که گروهی از بین خود برگزیده مجهز نمایند تا هرگاه آن‌گونه انسان‌های غیرطبیعی بر اینان حمله کرده خواستار مغالبت بر اینها بوند به مدافعت از آنها پردازند و اگر بر اینها غلبه کرده باشند در جهت استرداد و استیفای حقوق قوم خود در صدد مغالبت با آنان برآیند و بدین ترتیب در هر طایفه‌ای دو گونه قوت پدید می‌آید: یکی قوتی که به واسطه آن دفاع و غلبه بر طایفه دیگر انجام می‌شود و دیگر قوتی که به واسطه آن معاملات ارادی انجام می‌شود و البته در شأن آن نیرویی که به واسطه آن مدافعت انجام می‌شود این نبود که این کار را به اراده و خواست خود انجام دهند. و بلکه به واسطه حوادث و عواملی که از خارج وارد بر آن می‌شود ناچار به این کار خواهند شد.

و اینان بر طریقت و روشی هستند ضد روش آنان زیرا آنان معتقدند که مسالمت امری است که به واسطه عوامل وارد از خارج باید معمول گردد و اینان معتقدند که مغالبت به واسطه عوامل وارد از خارج باید معمول گردد پس از این راه این رأی و عقیدتی که ویژه مدینه های مسالمت بود پدید می آید.

فصل سی و هفتم

گفتار در مدینه های جاهلیه

(جوامع مدنی، مدن و کشورها، نظامات مدنی، دولت های مدنی، حاکمیت مدنی، حکومت مدنی، سیاست مدنی، قدرت و اقتدار مدنی، سعادت مدنی غیر و ضد فرزاندگی ظنی و توهمی تکساحتی و تنازعی نارسا و ناسازوار)

از شعب مدینه های جاهلیت مدینه ضروریه، مبدله، ساقطه، کرامیه، جماعیه بود. و همت و غایات مردم همه مدینه ها به جز مدینه جماعیه از یک جنس بود.

اما مردم مدینه جماعیه را همت و غرض ها بسیار بود که در حقیقت جامع اهداف و اغراض همه مدینه ها بود [و همت ها و هدف های همه مدینه ها در آن جمع بود].

پس اعمال زور و مدافعت و مغالبتی که مدینه های مسالمت ناگزیر از آن می باشند یا در وظیفه همه مردم و جمعیت های آن بودو یا در وظیفه گروهی خاص. به طوری که مردم این گونه مدینه ها به دو گروه تقسیم می شوند، گروهی که نیروی مدافعت و مغالبت [و بالاخره نیروی دفاعی] اند و گروهی که در آنها این قوت نبود [و متعهد کارهای دیگرند] پس به واسطه این چیزها است [همت ها و قوت ها] که خیرات و منافع خود را حفظ کرده مستدام می دارند.

افراد این طایفه از مردم مدینه های جاهلیه همه دارای نفسی سالم اند و برعکس مردم آن طایفه ها دارای ارواح و نفوسی پست و ناهنجار بوند زیرا چنین معتقدند که خیر و سعادت عبارت از مغالبت و اعمال زور بود و معتقدند که مغالبت به دو راه باید انجام شود یکی به طور غلبه و

اعمال زور آشکارا و دیگر از راه حيله و تزوير پس هرکس که قادر بر تسلط و مغالبت آشکارا باشد آنرا به کار می‌بندد و اگر قادر بر غلبه علنی نباشد متوسل به دغل و کيد و حيله و خیانت و نفاق و تزوير و مغالطه خواهد شد.

دسته‌ای دیگر معتقدند که در جهان وجود سعادت و کمالي هست که انسان‌ها در زندگی پس از مرگ بدان واصل می‌شوند و در این جهان و دنیای کنونی در حقیقت فضیلت‌ها و افعال فاضله و پسندیده‌ای وجود دارد که انسان‌ها باید به دنبال آن رفته آنها را انجام دهند تا به آن سعادت بعد از مرگ نایل شوند. اینان توجه کرده‌اند و در موجودات طبیعی این جهان چیزهایی را دیده‌اند که نتوانند منکر وجود آنها شوند و گمان کرده‌اند که هرگاه تسلیم شوند و بپذیرند که همه این امور همانطور که پدید آمد و مشاهده می‌شوند اموری طبیعی بوند در این صورت دچار همان اندیشه‌ها و طرز تفکر مردم جاهلیه شده‌اند پس از این جهت و به این دلایل گفته‌اند که برای موجودات طبیعی که با این وضع و حال موجود مشاهده می‌شوند [و به حواس ظاهر ما در می‌آیند] وجود دیگری بود غیر آنچه ما اکنون مشاهده می‌کنیم و گویند این وجودی که امروز برای این موجودات بود [و مورد شهود ماست] وجود غیرطبیعی و غیراصلی آنها بود.

و بلکه مضاد با وجود طبیعی آنها بود [مضاد با وجود اصلی] و باید مقصود بالا زده آن وجود بود [وجود طبیعی] و باید در ابطال این وجود [وجود غیرطبیعی] کوشش شود تا آن وجودی که کمال طبیعی است حاصل شود زیرا آنچه عایق از کمال است همین وجود مشاهد [غیرطبیعی] بود و چون این وجود باطل شد [وجود غیرطبیعی] لاجرم پس از بطلان کمال حاصل شود [کمالي که همان وجود اصلی است].

دسته‌ای دیگر معتقدند وجود [حقیقی] موجودات برای آنها امروز [در همین عالم شهادت] حاصل است. و لکن چیزهای دیگری به آنها مقترن و مختلط شده است که آنها را فاسد کرده از افعال ویژه خود بازداشته است. و بسیاری از موجودات را بر غیر صورت اصلی خود نموده است. تا آنجا که از باب مثل آن چه انسان نیست گمان شود که انسان است و برعکس آنچه انسان بود

و فضیلت تامه‌ای که موجب و صول انسان بود به سعادت عبارت از ابطال آن عوارض و نابودکردن آنها بود.

پس بنابراین گروهی معتقدند که همه عوارض باید محو و نابود شود [تا انسان به سعادت حقیقی برسد] مانند غضب، شهوت و نظایر آنها. زیرا اینان معتقدند که همین عوارض است [و همین صفات رذیله است] که علل و اسباب انتخاب خیرات مظنونه‌ای مانند کرامت، توانگری و لذات بود و معتقدند که انتخاب اعمال زور [و غلبه به واسطه غضب] ناشی از قوت غضبیه است و تباین و تنافر و دشمنی بین افراد نیز به واسطه همین صفات بود و بدین جهت معتقدند که باید همه این صفات باطل و معدوم گردد.

قومی دیگر معتقدند که تنها باید شهوت و غضب و صفات مجانس آن دو نابود شود. و فضیلت و کمال عبارت از ابطال و نابودکردن آنها بود.

گروه دیگری این امر را در عوارضی [غیرطبیعی بودن وجود ابطال آنها] غیر از این عوارض می‌دانند از قبیل، غیرت، بخل و نظایر آنها.

بنابراین جهات مذکوره گروهی معتقدند که آن فاعلی که وجود طبیعی به موجودات بخشد و افاده کند جز آن امری است که وجود کنونی ما را افاده می‌کند و آن سبب و علتی که شهوت و غضب و سایر عوارض نفس از او صادر می‌شود مقابل و مضاد با آن سبب و علتی است که قوه ناطقه و جزء ناطق انسان را افاده کرده است. [فاعل خیر و فاعل شر].

پس بعضی اسباب و علل این وضع را تضاد دو فاعل قرار داده‌اند مانند انباز قلس و بعضی دیگر علل این وضع را تضاد مواد و عناصر قرار داده‌اند مانند فرمانیدس در آرای ظاهره‌اش و سایر حکما طبیعی. و از همین آرا است که آرای دیگری که از بسیاری از قدما نقل شده است متفرع می‌شود. از قبیل «مت بالاراده تحیی بالطبیعه» (به اراده خود بمیر تا به طبیعت زنده شوی).

زیرا آنان معتقدند که مرگ بر دو نوع بود یکی مرگ طبیعی و دیگر مرگ ارادی. و منظور آنها از مرگ ارادی ابطال و نابود کردن عوارض نفس است مانند شهوت و غضب و از مرگ طبیعی جدا شدن نفس است از جسد و منظور از زندگی طبیعی کمال و سعادت است و این امر بنابر عقیده و رأی کسی است که گوید عوارض نفس مانند شهوت و غضب در انسان اموری قسری بوند.

آنچه ما در این جا از آرای قدما بیاوردیم آرای فاسده‌ای بود که آرای دیگری از آنها متفرع شده است و نحله‌هایی در بسیاری از مدینه های ضاله به وجود آورده است.

قومی دیگر چون نظر کردند در احوال موجودات طبیعی - آن گونه احوال و خصایصی که نخست ذکر کردیم - و گفتیم که موجودات مختلف متضادی یافت می‌شود که و گاهی به وجود می‌آیند و گاهی نه و سایر چیزهایی که گفتیم. معتقد شدند که آن موجوداتی که اکنون موجودند، خواه محسوس باشند و خواه معقول نه آنها را جواهری محدود بود و نه هیچ یک از آنها را طبیعی خاص بود تا این که جوهر آن تنها عبارت از آن طبیعت بود و غیر از آن نبود. و بلکه جوهر هر یک از آنها چیزهایی نامتناهی بود مانند انسان مثلاً که مفهوم از این لفظ [انسان] امری بود غیر محدود الجوهر و بلکه جوهر او و آنچه از لفظ آن فهمیده می‌شود چیزهایی بی‌نهایت بود. جز این که آن چه اکنون از جوهر او احساس می‌کنیم عبارت از همین انسان محسوس بود و [هم] آنچه از او تعقل می‌کنیم عبارت از همین مری است که گمان می‌کنیم که امروز از آن تعقل می‌کنیم.

در حالی که ممکن است حقیقت آن چیز دیگری بود به جز این محسوس و به جز این معقول و همین‌طور است وضع در هر چیزی که اکنون موجود است که جوهر او تنها همین چیزی که اکنون از لفظ آن معقول شود نبود و بلکه هم ایت بود و هم غیر این از چیزهایی که نه اکنون احساس می‌کنیم و نه تعقل، از آن نوع چیزهایی که هرگاه [فرضاً] آن شیء [مفروض] به جای این امری که اکنون موجود است نهاده شود آن‌گاه هم احساس می‌کنیم هم تعقل ولکن آن چه اکنون حاصل است همین امری است که اکنون موجود است.

پس اگر گوینده‌ای نگوید: که «طبیعت مفهوم از هر لفظی تنها عبارت از همین معقول کنونی از آن نیست و بلکه هم این است و هم چیزهای دیگری بی‌نهایت» و بلکه اگر بگوید هم این است و هم جایز است که غیر از این باشد از نوع چیزهایی که تاکنون تعقل نکرده‌ایم. فرقی در این [در دو گفتار] نبود.

زیرا آنچه جایز و یا ممکن بود [عنوان یجوز و یمكن بر آن اطلاق شود] هرگاه موجود قرار داده شود [فرض شود] محالی از آن [که موجود قرار داده شود] لازم نمی‌آید و همین‌طور است حال در هر چیزی که به نزد ما [در فهم ما] غیر او جایز و یا ممکن نبود که گاه جایز است که غیر او واقع بود.

و نیز چنین نیست که بالضروره از تضعیف [تکرار] عدد سه در سه مرتبه وجود عدد نه لازم آید و بلکه جوهر آن این نبود و ممکن است آنچه از تکرار عدد سه در سه مرتبه حادث شود عدد دیگری بود و یا اصولاً هر آن چه پیش آید از سایر موجودات به جز این عدد از هر چیزی که اتفاق افتد و یا چیزی دیگر از آن چه اکنون نه احساس می‌کنیم و نه تعقل، حادث گردد و بلکه ممکن است آن چه حادث می‌شود محسوسات و معقولاتی باشد بی‌نهایت که تاکنون نه احساس شده باشد و نه تعقل و یا اینکه تاکنون موجود نشده باشد تا احساس و تعقل شود. و همین‌طور است حال هر لازمه‌ای از هر چیزی که چنین نیست که از آن جهت لازم آید [لازم آن چیز بود] که جوهر آن چیز آن را لازم داشته باشد و بلکه از آن جهت است که چنین اتفاق افتاده است و یا این که از این جهت است که فاعلی دیگر که خارج از آن چیز بود آن امر را [لازم را] به نزد او [به دنبال او] موجود کرده است یا در زمان وجود او و یا در حالی از احوال او.

زیرا حصول هر موجودی از موجودات کنونی بر آن نحو از وجود که به آن موجود است یا بر حسب اتفاق بود و یا از این جهت است که فاعلی از خارج آن را ایجاد کرده است و چه بسا ممکن بود که به جای آن چه هم‌اکنون از لفظ انسان مفهوم می‌شود چیز دیگری قرار داده می‌شد به جز آن چه امروز از آن تعقل می‌شود، نهایت آن فاعل چنین خواسته است که از بین همه آن

چیزهایی که قادر بوده است که مفهوم از لفظ انسان قرار دهد همین معقول کنونی را قرار دهد و در نتیجه ما در وضعی قرار گرفته‌ایم که غیر از همین مفهوم کنونی چیز دیگری از آن لفظ نه احساس می‌کنیم و نه فهم.

این نوع عقیده از جنس عقیده کسی است که معتقد است که هر آن امری که ما امروز از چیزی تعقل می‌کنیم ممکن است که ضد یا نقیض آن حق بود به جز این که اکنون برای ما اتفاق افتاده است و یا چنین در اوهام ما قرار داده شده است که «حق و صدق» عبارت از همین چیزی است که اکنون معتقدیم که «مفهوم از لفظ انسان ممکن است چیز دیگر بود غیر از آنچه از او امروز مفهوم می‌شود و یا چیزهای دیگری بود غیرمتناهی که هریک از آنها از لحاظ طبیعت عیناً طبیعت همین ذات مفهوم کنونی باشد» و اینکه اگر آن چیزهای نامتناهی با این معقول از لحاظ عددی یکی بود لازم آید که معقول از لفظ انسان چیز دیگری به جز همین معقول کنونی از آن نبود و اگر آن اشیاء نامتناهی با این معقول کنونی از لحاظ عدد یکی نبودند و بلکه متعدد مختلف الحدود باشند در این صورت نام انسان بر آن دو به اشتراک [معنوی] اطلاق می‌گردد.

و اگر با این وصف ممکن باشد که افراد آن با یکدیگر وجود یابند در این صورت مانند آن دو چیزی بوند [افرادی بودند] که کلمه عین در حال واحد بر آن دو اطلاق می‌گردد و نیز لازم آید که اشیایی نامتناهی عددی یک جا تحقق یابد و اگر آنها در وجود ممکن نبود و بلکه نوع وجود آنها به نحو تعاقب بود. در این صورت متضاد و یا فی الجمله متقابل خواهند بود، اگر متقابل باشند اعم از این که متناهی یا غیرمتناهی بوند [در هر دو صورت] لازم آید که آنچه متصور ما هست که «غیر یا نقیض آن جایز نیست» خطا باشد زیرا نقیض یا ضد و یا فی الجمله مقابل آن جایز است یا به نحود علی‌البدل و یا به نحو اجتماع [اجتماع ضدین] بنابراین هم لازم آید که هیچ اطلاقی درست نباشد و هم همه اطلاقات درست باشد. و هیچ محالی وجود نداشته باشد.

زیرا اگر روا باشد که طبیعت چیزی در طبیعت چیز دیگر قرار داده شود قهراً و به ناچار جایز خواهد بود آن چیز غیر از این چیزی باشد که اکنون از لفظ آن مفهوم می‌شود و طبیعت هر

چیزی از چیزها که اکنون نمی‌دانیم چیست ممکن است که موجود شده و سپس محسوس و یا معقول و بالاخره مفهوم گردد در حالی که اکنون آن چیز معقول ما نبود. و آن چیزی که ما اکنون نمی‌دانیم چیست ممکن است که ضد و یا فی‌الجمله مقابل این مفهوم [چیز کنونی] باشد که مفهوم از لفظ است پس لازم آید آنچه به نزد ما محال بود ممکن بود که محال نبود.

و به واسطه این‌گونه ارا و امثال آن یکسره حکمت باطل می‌گردد و لازم آید اموری که در نفوس انسانی به عنوان امور محاله شناخته شده و تقرر خارجی آنها محال بود حق و درست و واقعی قرار داده شود زیرا این رأی چنین مقرر می‌دارد که در جواهر همه اشیاء و موجودات وجودات متقابل و وجودات بلانهایت جوهرأ و عرضأ ممکن بود و مطلقأ هیچ امری را محال نمی‌داند».

*پرسش و پاسخ:

*اجزای نفس انسانی مدنی و قوای او چه (چگونه) می‌باشند؟

*مقایسه زن و مرد مدنی چه (چگونه) می‌باشد؟

*قوه ناطقه و تعقل انسانی مدنی چه (چگونه) می‌باشد؟

*اراده و اختیار مدنی چه (چگونه) می‌باشد؟

*احتیاج انسان به اجتماع مدنی چه (چگونه) می‌باشد؟

*انواع اجتماعات مدنی چه (چگونه) می‌باشند؟

*عضو رئیسه (موسس و رهبر) مدینه چه (چگونه) می‌باشد؟

*خصلتهای رئیس اول (موسس) مدینه فاضله (فرزانگی) چه (چگونه) می‌باشند؟

*خصلتهای رئیس دوم مدینه فاضله (رئیس سنت) چه (چگونه) می‌باشند؟

*مضادات مدینه فاضله چه (چگونه) می‌باشند؟

❖ صناعات و سعادت های مدنی چه (چگونه) می باشند؟

❖ مردم مدینه جاهلی چه (چگونه) می باشند؟

❖ مشترکات مردم مدینه فاضلی چه (چگونه) می باشند؟

❖ آراء اهل مدینه های جاهلی و ضاله چه (چگونه) می باشند؟

❖ عدل طبیعی جاهلی چه (چگونه) می باشد؟

❖ خشوع طبیعی جاهلی چه (چگونه) می باشد؟

❖ مدینه های جاهلی چه (چگونه) می باشند؟

❖ جریانات اعتقادی (ایدئولوژی) های مدنی جاهلی چه (چگونه) می باشند؟

دوم. حکمت مدنی تقریبی

خواجه نصیر الدین طوسی، در قرن ۷هـ.ق. بعد از تقریب کلام به حکمت و تاسیس کلام حکمی برهانی، و تألیف کتاب تجرید اعتقاد خویش در این زمینه، به تقریب حکمت عقلی برهانی سینوی به حکمت قلبی اشراقی سهروردی پرداخت. حکمت تقریبی مقدمه و مبنایی شد برای تجمیع، تعادل و توحید حکمت توسط صدرا که بدین ترتیب توفیق یافت حکمت متعالی را تأسیس نموده و معطوف به مدنی؛ اجتماعی و سیاسی و سیاست سازد. حکمت متعالی که مرحله تعادل و تعالی حکمت در سیر متکامل (پلکانی) خود از حکمت جاویدان شرقی ایرانی، حکمت راستین یونانی، حکمت توحیدی اسلام، حکمت عقلی برهانی و حکمت قلبی شهودی تا حکمت تقریبی بود. خواجه نصیر آنگاه حکمت را به حکومت تقریب نمود. ایشان کتاب اخلاق ناصری را با مشرب حکمی مدنی نگاشت. کتاب اخلاق محتشمی از جمله مباحث سیاسی آن را با مشرب روایی به رشته نگارش در آورد. اوصاف اشraf از جمله مباحث سیاسی آن را نیز به سلوک عرفانی تدوین نمود. در ادامه خود به کارگزاری سیاسای پرداخت. ایشان بر بنیاد حکمت مدنی تقریب خویش کشور مغول زده ای را تحویل گرفت و توحش مغولی را با تعبیر خود با تدبیر بسان سدسازی تبدیل به تمدن مغولی نمود. کتاب اخلاق ناصری وی در سیاست و تدبیر شخص یا فردی یعنی اخلاق، سیاست یا تدبیر جماعت یا خانواده و به تعبیری اهل و منزل و تدبیر جامعه یا سیاست مدن تنظیم و تدوین ساخت. در این جا به قسم سوم اکتفاء می نماییم. تا فصول سه روزآمدسازی حکمت مدنی فاضلی فارابی بوده که جنبه کلی و مبنایی دارد. همچنین روزآمدسازی آن به تناسب مقتضیات زمان و عصر خواجه است. البته به تعبیر خود ایشان؛ «بر سبیل ابتداء نه اقتداء» می باشد. با تصرفاتی که خواجه در آنها انجام میدهد. فصل چهارم بیشتر تدبیر مدن بوده که جنبه جزئی و اجرایی دارد. این از اختصاصات کارگزاری اعم از سیاستگذاری و سیاستمداری خود خواجه نصیر است. فصول ۴ تا ۸ تکمله آن می باشد.

سیاست مدن خواجه نصیر

مقاله سیم. سیاست مدن

هشت فصل

فصل اول:

در احتیاج خلق به تمدن و شرح ماهیت و فضیلت این نوع علم

(خاستگاه، جایگاه و نقش انسان مدنی و مدنی انسان)

پیش از این گفته‌ایم که هر موجودی را کمالی است، و کمال بعضی موجودات در فطرت با وجود مقارن افتاده است و کمال بعضی از وجود متأخر. مثال صنف اول اجرام سماوی، و مثال صنف دوم مرکبات ارضی؛ و هرچه کمال او از وجود متأخر بود هرآینه او را حرکتی بود از نقصان به کمال؛ و آن حرکت بی‌معونت اِستبابی که بعضی مکملات با شند و بعضی معدات، نتواند بود، اما مکملات مانند صورت‌هایی که از واهب‌الصور فایض شود به طریق تعاقب بر نطقه، تا از حد نطفه‌ای به کمال انسانی برسد، و اما معدات مانند غذا که به اِضافت ماده شود تا نما به غایتی که ممکن بود برسد.

و معونت در اصل بر سه وجه بود یکی آن که معین جزوی گردد از آن چیز که به معونت محتاج بود، و این معونت ماده بود؛ و دوم آنکه معین متوسط شود میان آن چیز که به معونت محتاج بود و میان فعل او، و این معونت آلت بود؛ و سیم آنکه معین را به سر خود فعلی بود که آن فعل به نسبت با آن چیز که به معونت محتاج بود کمالی باشد، و این معونت خدمت بود؛ و این صنف به دو قسم شود: یکی آنکه معونت بالذات کند، یعنی غایت فعل او نفس معونت بود، و دوم آنچه معونت بالعرض کند، یعنی فعل او را غایتی دیگر بود و معونت به تبعیت حاصل آید.

مثال معونت ماده معونت نبات. حیوانی را که ازو غذا یابد، و مثال معونت آلت معونت آب قوت غذایی را در رسانیدن غذا به اعضا، و مثال معونت خدمت بالذات معونت مملوک مالک را، و مثال معونت خدمت بالعرض معونت شبان رمه را.

و حکیم ثانی ابونصر فارابی که اکثر این مقالات منقول از اقوال و نکت اوست گوید: افاعی خادم عناصرند بالذات چه ایشان را در لسع حیوانات که موجب انحلال ترکیب ایشان است نفعی نیست، و سباع خادم اند بالعرض که غرض ایشان از افتراس نفع خویش است، و انحلال با عناصر به تبعیت لازم آید.

و بعد از تقریر این مقدمه گوئیم: عناصر و نبات و حیوان هر سه معونت نوع انسان کنند، هم به طریق ماده و هم به طریق آلت و هم به طریق خدمت، و انسان معونت ایشان نکند الا به طریق ثالث و بالعرض، چه او شریف تر است و ایشان خسیس تر، و اخس شاید که هم خدمت اخس کند و هم خدمت اشرف کند، اما اشرف نشاید که خدمت کند الا مثل خویش را، و انسان معونت نوع خود کند به طریق خدمت نه به طریق ماده و نه به طریق آلت، و به طریق ماده خود معونت هیچ چیز نتواند کرد از روی انسانی، چه از آن روی جوهری مجرد است.

و همچنان که انسان به عناصر و مرکبات محتاج است تا به هر سه نوع معونت او دهند به نوع خود نیز محتاج است تا به طریق خدمت یکدیگر را معاونت کنند، و حیوانات به طبایع و نبات محتاج اند اما احتیاج ایشان به نوع خود مختلف باشد، چه بعضی از حیوانات مانند حیوانات تولدی، و مانند بیشتر حیوانات آب که در توالد به اجتماع نر و ماده محتاج نباشند، بی معاونت یکدیگر توانند بود و ایشان را از اجتماع فایده ای صورت نیندد، و بعضی دیگر مانند اکثر حیوانات تولدی در حفظ نوع اشخاص نر و ماده را به یکدیگر احتیاج بود، و در حفظ شخص بعد از تربیت به معاونت و جمعیت محتاج نباشند. پس اجتماع ایشان در وقت سفاد بود و در ایام نما، و بعد از آن هریکی علی حده به کار خویش مشغول شود، و بعضی دیگر مانند نحل و نمل و چند صنف از طیور به معاونت و اجتماع محتاج باشند هم در حفظ شخص و هم در حفظ نوع.

و اما نباتیات را به عناصر و معدنیات احتیاج بود به هر سه نوع: به ماده خود ظاهر است، و به آلت مانند احتیاج تخم به چیزی که او را پوشیده دارد و از آفت سرما و گرما مصون تا بروید، و به خدمت مانند احتیاج آن به کوه هایی که بر منابع چشمه ها مشتمل باشد. و نبات را به یکدیگر

احتیاج بود در حفظ نوع مانند درختان خرما که ماده بی‌نر بار نگیرد، اما در حفظ شخص به یکدیگر محتاج نباشند الا بنادر.

و مرکبات به عنا صر محتاج بود به هر سه نوع، و با شد که در این مراتب چهارگانه، یعنی عنا صر و معادن و نبات و حیوان، بعضی خدمت بعضی کند که در رتبت ازو متأخر بود چنانکه در افاعی گفتیم، اما از آن روی آن چیز خسیس‌تر بود.

فی‌الجمله غرض از این تفصیل آنست که نوع انسان را که اشرف موجودات عالم است به معاونت دیگر انواع و معاونت نوع خود حاجت است هم در بقای شخص و هم در بقای نوع؛ اما بیان آنکه به انواع دیگر محتاج است خود ظاهر است و در این مقام به استکشاف آن زیادت احتیاجی نه؛ و اما بیان آنکه به معاونت نوع خود محتاج است آنست که: اگر هر شخصی را به ترتیب غذا و لباس و مسکن و سلاح خود مشغول بایستی بود، تا اول ادوات درودگری و آهنگری بدست آوردی و بدان ادوات و آلات زراعت و حصاد و طحن و عجن و غزل و نسج و دیگر حرفتها مهیا کردی، پس بدین مهمات مشغول شدی بقای او بی غذا بدین مدت وفا نکردی و روزگار او اگر بر این اشغال موزع کردند بر ادای حق یکی از این جمله قادر نبودی.

اما چون یکدیگر را معاونت کنند، و هریکی به مهمی از این مهمات زیادت از قدر کفاف خود قیام نمایند، و به اعطای قدر زیادت و اخذ بدل از عمل دیگران قانون عدالت در معامله نگاه دارند، اسباب معیشت دست فراهم دهد و تعاقب شخص و بقای نوع میسر و منظوم گردد چنانکه هست؛ و همانا اشارت بدین معنی باشد آنچه در احادیث گویند که آدم، علیه‌السلام، چون دنیا آمد و غذا طلب کرد او را هزار کار ببایست کرد تا نان پخته شد، و هزار و یکم آن بود که نان سرد کرد آنگه بخورد. و در عبارت حکما همین معنی یافته شود براین وجه که هزار شخص کار کن نباید تا یک شخص لقمه‌ای نان در دهن تواند نهاد.

و چون مدار کار انسان بر معاونت یکدیگر است، و معاونت بر آن وجه صورت می‌بندد که به مهمات یکدیگر است، و معاونت بر آن وجه صورت می‌بندد که به مهمات یکدیگر به تکافی و تساوی قیام نمایند، پس اختلاف صناعات که از اختلاف عزایم صادر شد مقتضی نظام بود، چه اگر همه نوع بر یک صنعت توارد نمودندی محذور اول بازآمدی، از این جهت حکمت الهی اقتصای تباین همم و آرای ایشان کرد تا هریکی به شغلی دیگر رغبت نمایند، بعضی شریف و بعضی خسیس و در مباشرت آن خرسند و خوشدل باشند.

و همچنین، احوال ایشان در توانگری و درویشی و کیا ست و بلاد مختلف تقدیر کرد، که اگر همه توانگر باشند یکدیگر را خدمت نکنند، و اگر درویش باشند همچنین، در اول از جهت بی‌نیازی از یکدیگر و در دوم از جهت عدم قدرت بر ادای عوض خدمت یکدیگر؛ و چون صناعات در شرف و خساست مختلف بود اگر همه در قوت تمیز متساوی باشند یک نوع اختیار کنند و دیگر انواع معطل مانند و مطلوب حاصل نیاید. و اینست آنچه حکما گفته‌اند؛ «لوتساوی الناس لهلكوا جميعاً».

و لکن چون بعضی به تدبیر صائب ممتاز باشند و بعضی به فضل قوت، و بعضی به شوکت تمام و بعضی به فرط کفایت، و جماعتی از تمیز و عقل خالی و به مثبت ادوات و آلات اهل تمیز را، همه کارها بر این وجه که مشاهده می‌افتد مقدر گردد و از قیام هریک به مهم خویش قوام عالم و نظام معیشت بنی آدم به فعل آید.

و چون وجود نوع بی‌معاونت صورت نمی‌بندد، و معاونت بی‌اجتماع محال است، پس نوع انسان بالطبع محتاج بود به اجتماع؛ و این نوع اجتماع را که شرح دادیم تمدن خوانند، و تمدن مشتق از مدینه بود، و مدینه موضع اجتماع اشخاصی که به انواع حرفت‌ها و صناعت‌ها تعاونی که سبب تعیش بود می‌کنند. و چنانکه در حکمت منزلی گفتیم که غرض از منزل نه مسکن است بل اجتماع اهل مسکن است بوجهی خاص، اینجا نیز غرض از مدینه نه مسکن اهل مدینه است بل

جمعیتی مخصوص است میان اهل مدینه. و اینست معنی آنچه حکما گویند الانسان مدنی بالطبع یعنی محتاج بالطبع الى الاجتماع المسمى بالتمدن.

و چون دواعی افعال مردمان مختلف است و توجه حرکات ایشان به غایات متنوع، مثلاً قصد یکی به تحصیل لذتی و قصد دیگری به اکتنای کرامتی، اگر ایشان را با طبایع ایشان گذارند تعاون ایشان صورت نگیرد، چه متغلب همه را بنده خود گرداند و حریص همه مقتنیات خود را خواهد، و چون تنازع در میان افتد به افنا و افساد یکدیگر مشغول شوند، پس بالضروره نوعی از تدبیر باید که هریکی را به منزلتی که مستحق آن باشد قانع گرداند و به حق خویش برساند، و دست هریکی از تعدی و تصرف در حقوق دیگران کوتاه کند، و به شغلی که متکفل آن بود از امور تعاون مشغول کند؛ و آن تدبیر را سیاست خوانند.

و چنانکه در مقالت اول در باب عدالت گفتیم در سیاست به ناموس و حاکم و دینار احتیاج باشد، پس اگر این تدبیر بر وفق وجوب و قاعده حکمت اتفاق افتد و مؤدی بود به کمالی که در نوع و اشخاص بقوت است آن را سیاست الهی خوانند، و الا به چیزی دیگر که سبب آن سیاست بود اضافه کنند.

و حکیم اقسام سیاسات بسیطه چهار نهاده است: سیاست ملک و سیاست غلبه و سیاست کرامت و سیاست جماعت.

اما سیاست ملک، تدبیر جماعت بود بروجهی که ایشان را فضایل حاصل آید، و آن را سیاست فضلا گویند؛ و اما سیاست غلبه، تدبیر امور اخسا بود و آن را سیاست خساست گویند؛ و اما سیاست کرامت، تدبیر جماعتی بود که به اکتنای کرامات موسوم باشند؛ و اما سیاست جماعت، تدبیر فرق مختلف بود بر قانونی که ناموس الهی وضع کرده باشد.

و سیاست ملک این سیاسات دیگر را بر اهالی آن موزع گرداند و هر صنفی را به سیاست خاص خود مؤاخذت کند تا کمال ایشان از قوت به فعل آید، پس آن سیاست سیاسات بود.

و تعلق سیاست ملک و سیاست جماعت به یکدیگر بر این وجه بود که یاد کنیم. گوئیم: سیاست بعضی تعلق به اوضاع دارد مانند عقود و معاملات، و بعضی تعلق به احکام عقلی مانند تدبیر ملک و ترتیب مدینه، و هیچ شخص را نرسد که بی رجحان تمیزی و فضل معرفتی به یکی از این دو نوع قیام نماید، چه تقدم او بر غیر، بی وسيلت خصوصیتی، استدعای تنازع و تخالف کند، پس در تقدیر اوضاع به شخصی احتیاج باشد که به الهام الهی ممتاز بود از دیگران تا او را انقیاد نمایند، و این شخص را در عبارت قدما صاحب ناموس گفته‌اند، اوضاع او را شریعت؛ و افلاطون در مقالات پنجم از کتاب سیاست اشارت بدین طایفه بر این وجه کرده است که: هم اصحاب القوی العظیمه الفائقه. و ارسطاطالیس گفته است که هم‌الذین عنایه الله بهم اکثر.

و در تقدیر احکام به شخصی احتیاج افتد که به تأییدی الهی ممتاز بود از دیگران تا او را تکمیل ایشان میسر شود، و آن شخص را در عبارت قدما ملک‌علی‌الاطلاق گفته‌اند، و احکام او را صناعت ملک؛ و در عبارت محدثان او را امام، و فعل او را امامت؛ و افلاطون او را مدبر عالم خواند؛ و ارسطو انسان مدنی، یعنی انسانی که قوام تمدن به وجود او و امثال او صورت بندد.

و باید که مقرر بود که مراد از ملک در این موضع نه آنست که او را خیل و حشمی یا مملکتی باشد، بلکه مراد آنست که مستحق ملک او بود در حقیقت و اگرچه به صورت هیچ‌کس بدو التفات نکند، و چون مباشر تدبیر غیر او باشد جور و عدم نظام شایع بود.

فی‌الجمله در هر روزگاری و قرنی به صاحب ناموسی احتیاج نبود چه یک وضع اهل ادوار بسیار را کفایت باشد، اما در هر روزگاری عالم را مدبری باید، چه اگر تدبیر منقطع شود نظام مرتفع گردد و بقای نوع بر وجه اکمل صورت نبندد، و مدبر به حفظ ناموس قیام نماید و مردمان را به اقامت مراسم آن تکلیف کند، و او را ولایت تصرف بود در جزویات بر حسب مصلحت هر وقت و روزگار.

و از اینجا معلوم شود که حکمت مدنی، و آن این علم است که مقاله مشتمل بر او است، نظر بود در قوانینی کلی که مقتضی مصلحت عموم بود از آن جهت که به تعاون متوجه باشند به کمال حقیقی. و موضوع این علم هیأتی بود جماعت را که از جهت اجتماع حاصل آید و مصدر افاعیل ایشان شود بر وجه اکمل.

سیاست راهبردی: راهبرد سیاسی

و به سبب آنکه هر صاحب صنعتی نظر در صنعت خود بوجهی کند که تعلق بدان صنعت داشته باشد، نه از آن روی که خیر باشد یا شر، مثلاً طبیب را نظر در معالجه دست بر آن وجه بود که دست را اعتدالی حاصل کند که بدان اعتدال بر بطش قادر بود، و بدانکه بطش او از قبیل خیرات بود یا از قبیل شرور التفات نکند، و صاحب این صنعت را نظر در جملگی افعال و اعمال اصحاب صناعات بود از آن جهت که خیرات باشند یا شرور، پس این صنعت رئیس همه صناعات بود، و نسبت این با دیگر صناعات چون نسبت علم الهی با دیگر علوم.

و چون اشخاص نوع انسان در بقای شخص و نوع به یکدیگر محتاجند، و وصول ایشان به کمال بی‌بقا ممتنع، پس در وصول به کمال محتاج یکدیگر باشند، و چون چنین بود کمال و تمام هر شخصی به دیگر اشخاص نوع او منوط بود. پس بر او واجب بود که معاشرت و مخالطت ابنای نوع کند بوجه تعاون، و الا از قاعده عدالت منحرف گشته باشد و به سمت جور متصف شده. و معاشرت و مخالطت براین وجه آنگاه تواند بود که بر کیفیت آن و جوهری که مؤدی بود به نظام و جوهری که مؤدی بود به فساد و قوف یافته باشد، و علمی که ضامن تعریف یک یک نوع بود حاصل کرده، ولیکن آن علم حکمت مدنی است. پس همه کس مضطر بود به تعلم این علم تا بر اقتنای فضیلت قادر تواند بود، و الا معاملات و معاشرات او از جور خالی نماند و سبب فساد عالم گردد به قدر مرتبت و منزلت خود. و از این روی شمول منفعت این علم نیز معلوم شد.

و همچنانکه صاحب علم طب چون در صناعت خود ماهر شود بر حفظ صحت بدن انسان و ازاله مرض قادر گردد صاحب این علم چون در صناعت خود ماهر شود بر صحت مزاج عالم. که آن را اعتدال حقیقی خوانند، و ازاله انحراف از آن قادر شود و او به حقیقت طیب عالم بود. و بر جمله، ثمره این علم اشاعت خیرات بود در عالم و ازاله شرور به قدر استطاعت انسانی.

و چون گفتیم موضوع این علم هیأت اجتماع اشخاص انسانی است و اجتماع اشخاص انسانی در عموم و خصوص مختلف افتد، پس معنی اجتماع اشخاص بر اعتباری باید کرد که معلوم بود. گوئیم: اولاً اجتماع نخستین که میان اشخاص باشد اجتماع منزلی بود، و شرح آن داده آمد. و اجتماع دوم اجتماع اهل محله باشد، و بعد از آن اجتماع اهل مدینه، و بعد از آن اجتماع امم کبار، و بعد از آن اجتماع اهل عالم. و چنانکه هر شخصی جزوی بود از منزل هر منزلی جزوی بود از محله و هر محلی جزوی بود از مدینه و هر مدینه‌ای جزوی بود از امت و هر امتی جزوی از اهل عالم. و هر اجتماعی را رئیسی بود چنانکه در منزل گفتیم و رئیس منزل مرؤوس بود به نسبت با رئیس محله و رئیس محله مرؤوس به نسبت به رئیس مدینه و همچنین تا به رئیس عالم رسید که رئیس رؤسا او بود، و اوست ملک‌علی‌الاطلاق، و نظر او در حال اجزای عالم همچون نظر طیب بود در شخص و اجزای شخص و همچون نظر کدخدای منزل در حال منزل و اجزای منزل.

سیاست دولت: سیاست هدایت

وظایف دولت-دولت هادی

و هر دو شخص که میان ایشان در صناعتی یا علمی اشتراک بود میان ایشان ریاستی ثابت بود، یعنی یکی که از دیگر در آن صناعت کامل تر باشد رئیس تو بود، و آن دیگر شخص را طاعت او باید داشت تا متوجه باشد به کمال، و انتهای همه اشخاص با شخصی بود که مطاع مطلق و مقتدای نوع باشد به استحقاق، یا اشخاصی که در حکم یک شخص باشند از جهت اتفاق آرای ایشان در

مصلحت نوع. و چنانکه رئیس عالم ناظر است در اجزای عالم بحسب آنکه او را تعلقی است به عموم اجزاء، رئیس هر اجتماعی را نظری باشد در عموم آن جماعت که او رئیس ایشان بود و در اجزای آن اجتماع، بر وجهی که مقتضی صلاح ایشان بود اولاً و علی‌العموم، و مقتضی صلاح هر جزوی ثانیاً و علی‌الخصوص.

و تعلق اجتماعات به یکدیگر سه نوع بود: اول آنکه اجتماعی جزو اجتماعی بود مانند منزل و مدینه، و دوم آنکه اجتماعی شامل اجتماعی بود مانند امت و مدینه، و سیم آنکه اجتماعی خادم و معین اجتماعی بود مانند قریه و مدینه، چه اجتماعات اهل قری اجتماعاتی ناقص بود که هر یک بنوعی دیگر خدمت اجتماعی تام مدنی کنند، و از این وجه اعانت اجتماعات یکدیگر را به ماده و آلت و خدمت مانند اعانت انواع بود یکدیگر را، چنانکه پیش از این گفتیم.

و چون تألیف اهل عالم براین نوع تقدیر کرده‌اند کسانی که از تألیف بیرون شوند و به افراد و وحدت میل کنند از فضیلت بی‌بهره مانند، چه اختیار وحشت و عزلت و اعراض از معاونت ابنای نوع با احتیاج به مقتنیات ایشان محض جور ظلم باشد؛ و ازین طایفه بهری این فعل را بفضیلتی شمرند، مانند جماعتی که به ملازمت صوامع و نزول در شکاف کوهها متفرد باشند، و آنرا زهد از دنیا نام نهند؛ و طایفه‌ای که مترصد معاونت خلق بنشینند و طریق اعانت بکلی مسدود گردانند، و آن را توکل نام نهند؛ و گروهی که بر سیل سیاحت از شهرها به شهرها می‌شوند و به هیچ موضع مقامی و اختلاطی که مقتضی مؤانستی بود نکنند و گویند از حال عالم اعتبار می‌گیریم و آن را فضلی دانند. چه این قوم و امثال ایشان ارزاقی که [دیگران] به تعاون کسب کرده‌اند استعمال می‌کنند و در عوض و مجازات هیچ بدیشان نمی‌دهند، غذای ایشان می‌خورند و لباس ایشان می‌پوشند و بهای آن نمی‌گزارند و از آنچه مستدعی نظام و کمال نوع انسانست اعراض نموده‌اند، چون به سبب عزلت و وحشت رذایل او صافی که در طبیعت بقوت دارند بفعل نمی‌آرند جماعتی قاصر نظران ایشان را اهل فضایل می‌پندارند، و این توهمی خطا بود، چه عفت نه آن بود که ترک شهوت بطن و فرج گیرند من کل الوجوه، بل آن بود که هرچیزی را حدی و حقی که بود نگاه

دارند و از افراط و تفریط اجتناب نمایند، و عدالت نه آن بود که مردمی را که نبینند بر او ظلم نکنند بل آن بود که معاملات با مردم بر قاعده انصاف کنند، و تا کسب با مردم مخالطت نکند سخاوت ازو چگونه صادر شود؟ و چون در معرض هولی نیفتد شجاعت کجا بکار دارد؟ و چون صورتی شهی نبیند اثر عفت او کی ظاهر گردد؟ و اگر تأمل کرده آید معلوم شود که این صنف مردم تشبه به جمادات و مردگان می کنند نه به اهل فضل و تمیز، چه اهل فضل و تمیز از تقدیری که مقدر اول، عزاسمه، کرده باشد انحراف نطلبند، و در سیر و عادات به قدر طاقت به حکمت او اقتدا کنند و ازو توفیق خواهند در آن باب، انه خیر موفق و معین.

فصل دوم:

در فضیلت محبت که ارتباط اجتماعات بدان صورت بندد و اقسام آن

همگرایی، هماهنگی، همکاری (تقسیم کار، تعاون و تبادل کالایی، کار و خدمات)، همبستگی تا

پیوستگی مدنی؛ اجتماعی و سیاسی بجای وابستگی و ادغام مدنی

و چون مردم به یکدیگر محتاجند و کمال و تمام هر یک به نزدیک اشخاص دیگر است از نوع او، و ضرورت مستدعی استعانت، چه هیچ شخص به افراد به کمال نمی تواند رسید چنانچه شرح داده آمد، پس احتیاج به تألیفی که همه اشخاص را در معاونت به منزلت اعضای یک شخص گرداند ضروری باشد؛ و چون ایشان را بالطبع متوجه کمال آفریده اند پس بالطبع مشتاق آن تألف باشند؛ و اشتیاق به تألف و محبت بود، و ما پیش از این اشارتی کرده ایم به تفضیل محبت بر عدالت. و علت در آن معنی آنست که عدالت مقتضی اتحادیست صناعی، و محبت مقتضی اتحادی طبیعی، و صناعی به نسبت با طبیعی مانند قسری باشد. و صناعیت مقتدی بود به طبیعت.

پس معلوم شد که احتیاج به عدالت که اکمل فضایل آنست در باب محافظت نظام نوع از جهت فقدان محبت است، چه اگر محبت میان اشخاص حاصل بودی به انصاف و انتصاف احتیاج نیفتادی. و از روی لغت خود انصاف مشتق از نصف بود یعنی منصف متنازع فیه [را] با صاحب

خود مناصفه کند، و تنصیف از لواحق تكثر باشد و محبت از اسباب اتحاد، پس بدین وجوه فضیلت محبت بر عدالت معلوم شد.

و جماعتی از قدمای حکما در تعظیم شأن محبت مبالغتی عظیم کرده‌اند و گفته که: قوام همه موجودات به سبب محبت است و هیچ موجود از محبتی خالی نتواند بود چنانکه از وجودی و وحدتی خالی نتواند بود، الا آنکه محبت را مراتب باشد و به سبب ترتب آن موجودات در مراتب کمال و نقصان مترتب باشند، و چنانکه محبت مقتضی قوام و کمال است غلبه مقتضی فساد و نقصان باشد، و طریان آن بر موجودات بحسب نقصان هر صنفی تواند بود، و این قوم را اصحاب محبت و غلبه خوانند.

و دیگر حکما هر چند بر تصریح این مذهب اقدام ننموده‌اند اما همه بر فضیلت محبت اقرار کرده‌اند و سریان عشق در جملگی کاینات شرح داده.

و چون حقیقت محبت طلب اتحاد بود با چیزی که اتحاد با او در تصور طالب کمال باشد، و ما گفتیم که کمال و شرف هر موجودی بحسب وحدتی است که بر او فایض شده است، پس محبت طلب شرف و فضیلت و کمال بود، و هرچه این طلب در او بیشتر بود شوق او به کمال زیادت بود و وصول بدان بر او سهل‌تر؛ و در عرف متأخران محبت و ضدش در موضعی استعمال کنند که قوت نطقی را در او مشارکتی بود، پس میل عناصر را به مراکز خویش و گرختن ایشان از دیگر جهات، و میل مرکبات را به یکدیگر - که از جهت مشاکلاتی که در امتزاج ایشان افتاده باشد بر نسبت‌های معین و محدود، چون نسبت عددی و مساحی و تألیفی، لازم آید، تا بدان سبب مبدأ افعالی غریب باشند، که آن را خواص و اسرار طبایع خوانند، مانند میل آهن به مغناطیس، و اصداد آن، که از جهت تنفراتی مزاجی حادث شد، مانند نفرت سنگ با غض‌الخل از سرکه - از قبیل محبت و مبغضت نشمرند، بلکه آن را میل و هرب خوانند، و موافقت و معادات حیوانات غیرنطقه با یکدیگر هم خارج از این قبیل باشد، و آن را الف و نفرت گویند.

و اقسام محبت در نوع انسان دو گونه بود: یکی طبیعی و دیگر ارادی. اما محبت طبیعی مانند محبت مادر فرزند را، که اگر نه این نوع محبت در طبیعت مادر مفطور بودی فرزند را تربیت ندادی و بقای نوع صورت نیستی. و اما محبت ارادی چهار نوع بود: یکی آنکه سریع العقد و الانحلال بود، و دوم آنچه بطیء العقد و الانحلال بد، و سیم آنچه بطیء العقد سریع الانحلال بود، چهارم آنچه سریع العقد بطیء الانحلال بود.

و چون مقاصد اصناف مردمان در مطالب بحسب بساطت منشعب است به سه شعبه، اول لذت و دوم نفع و سیم خیر، و از ترکیب هر سه با یکدیگر شعبه رابع تولد کند، و این غایات مقتضی محبت کسانی باشد که در توصل به کمال شخصی یا نوعی معاون و مددکار باشند. و آن نوع انسان است، پس هریکی از این اسباب علت نوعی بود از انواع محبت ارادی.

اما لذت علت محبتی تواند بود که زود بندد و زود گشاید، چه لذت با شمول وجود به سرعت تغیر و انتقال موصوف است چنانکه گفتیم، و استمرار و زوال از سبب به مسبب سرایت کند؛ و اما نفع علت محبتی بود که دیر بندد و زود گشاید، چه نفع رسانیدن به عزت وجود سریع الانتقال بود؛ و اما خیر علت محبتی بود که زود بندد و دیر گشاید، زود بستن از جهت مشاکلت ذاتی که میان اهل خیر بود، و دیرگشادن از جهت اتحاد حقیقی که لازم ماهیت خیر بود و اقتضای امتناع انفکاک کند؛ و اما مرکب از هر سه علت محبتی باشد که دیر بندد و دیر گشاید، چه استجماع هر دو سبب یعنی نفع و خیر اقتضای هردو حال کند.

و محبت از صداقت عامتر بود چه محبت میان جماعتی انبوه صورت بندد و صداقت در شمول بدین مرتبه نرسد، و مودت در رتبت به صداقت نزدیک باشد، و عشق که افراط محبت است از مودت خاص تر بود، چه جز میان دو تن نیفتد، و علت عشق یا فرط طلب لذت بود یا فرط طلب خیر، و نفع را نه از روی بساطت و نه از جهت ترکیب در استلزام عشق مدخلی نتواند بود. پس عشق دو نوع بود: یکی مذموم که از فرط طلب لذت خیزد، و دوم محمود که از فرط طلب خیر

خیزد. و از جهت التباس فرق میان این دو سبب باشد اختلافی که میان مردم در مدح و ذم عشق بود.

و سبب صداقات احداث و کسانى که طبیعت ایشان داشته باشند طلب لذت بود و بدین سبب باشد که مصادقت و مفارقت میان ایشان متوالی بود. و گاه بود که در اندک مدتی چند بار تصادق کنند و باز مفترق شوند، و اگر صداقت ایشان را بنادر بقایی باشد سبب وثوق ایشان بود به بقای لذت و معاودت آن حالاً فحالاً، و هرگاه که آن وثوق زایل شود فی الحال آن صداقت مرتفع گردد.

و سبب صداقات مشایخ و کسانى که بر طبیعت ایشان باشند طلب منفعت بود، و چون منافع مشترک یابند، و در اکثر احوال آن را امتدادی اتفاق افتد، از ایشان مصادقتی صادر شود و به حسب بقای منفعت باقی ماند، و چون علاقه رجا منقطع شود آن صداقت مرتفع گردد.

و اما صداقت اهل خیر چون محض خیر باشد، و خیر چیزی ثابت بود غیر متغیر، مودات اصحاب آناز تغیر و زوال مصون باشد.

و چون مردم از طبایع متضاد مرکب است و میل هر طبیعتی مخالف میل طبیعتی دیگر، پس لذتی که ملایم طبیعتی بود مخالف لذت طبیعتی دیگر بود. و بدین سبب هیچ لذت از انواع لذات خالص و خالی از شوائب اذیتها که در مفارقت لذات دیگر بود نتواند بود.

و چون در مردم جوهری بسیط الهی موجود است که آن را با طبایع دیگر مشاکلتی نیست او را نوعی از لذت تواند بود که آن را با لذات دیگر مشابَهتی نبود و محبتی که مقتضای آن لذت بود در غایت افراط بود و شبیه به وله، و آن را عشق تام و محبت الهی خوانند، و بعضی متألهان دعوی آن محبت کنند، و حکیم اول در آن معنی از ابرقلیطس باز گفته است که او گوید: چیزهای مختلف را با یکدیگر تشاکل و تألیفی تام نتواند بود، و اما چیزهای متشاکل به یکدیگر مسرور و مشتاق باشند.

و در شرح این کلمات گفته‌اند که جواهر بسیط چون متشاکل باشند و به یکدیگر مشتاق، متألف شوند و میان ایشان توحیدی حقیقی حاصل آید و تغایر مرتفع شود، چه تغایر از لوازم مادیات است و مادیات را این صنف تألف نتواند بود، و اگر شوقی در ایشان حادث شود که به نوعی از تألف میل کنند ملاقات ایشان به نهایت و سطوح بود نه به ذوات و حقایق، و این ملاقات به درجه اتصال نرسد، پس مستدعی انفصال بود.

و چون جوهری که در انسان مستودع است از کدورات طبیعت پاک شود، و محبت انواع شهوات و کرامات در او منتفی گردد، او را به شبیه خود شوقی صادق حادث شود و به نظر بصیرت به مطالعه جلال خیر محض، که منبع خیرات آنست، مشغول گردد و انوار آن حضرت برو فایض شود، پس او را لذتی که آن را به هیچ لذت نسبت نتوان داد حاصل آید، و به درجه اتحاد مذکور رسد، و در استعمال طبیعت بدنی و ترک آن او را تفاوتی زیادت نبود، الا آنکه بعد از مفارقت کلی بدان رتبت عالی سزاوارتر باشد چه صفای تام جز بعد از مفارقت حیات فانی نتواند بود.

و از فضایل این نوع محبت، یعنی محبت اهل خیر با یکدیگر، یکی آنست که نه نقصان بدو متطرق تواند بود، و نه سعایت را در او تأثیری صورت افتد، و نه ملالت را در نوع او مجال مداخلتی باشد، و اشرار را دران حظی و نصیبی نبود؛ و اما محبتی که از جهت منفعت یا لذت افتد اشرار را هم با اشرار و هم با اخیار تواند بود، الا آن که سریع الانقضاء و الانحلال باشد، از جهت آنکه نافع و لذیذ مطلوب بالعرض باشد نه بالذات؛ و بسیار بود که مستدعی آن محبت ها جمعیتی باشد که میان اصحاب آن محبت ها اتفاق افتد در مواضعی غریب مانند کشتی و سفرها و غیر آن، و سبب در آن مؤانستی بود که در طبیعت مردم مرکوز است، و خود مردم را انسان از آن جهت گفته‌اند، چنانکه در صناعت ادب مقرر شده است. و کسی که گفته است «و سمیت انساناً لأنک ناس» گمان برده است که انسان مشتق از نسیان است و در این گمان مخطی بوده است. و چون انس طبیعی از خواص مردم است و کمال هر چیزی در اظهار خاصیت خود بود، چنانکه به چند

موضع تکرار کردیم، پس کمال این نوع نیز در اظهار این خاصیت بود با ابنای نوع خود، چه این خاصیت مبدأ محبتی است که مستدعی تمدن و تألف باشد.

و باز آنکه حکمت حقیقی اقتضای شرف این خاصیت می‌کند شرایع و آداب محمود نیز با آن دعوت کرده‌اند، و از این سبب بر اجتماع مردم در عبادات و ضیافات تحریض فرموده‌اند، چه به جمعیت آن انس از قوت به فعل آید، و ممکن که شریعت اسلام نماز جماعت را بر نماز تنها تفصیل بدین علت نهاده باشد که تا چون در روزی پنج بار مردمان در یک موضع مجتمع شوند با یکدیگر مستأنس گردند، و اشتراک ایشان در عبادات و دیگر معاملات سبب تأکید آن استیناس شود، باشد که از درجه انس به درجه محبت رسد.

و مصداق این سخن آنست که چون این عبادت بر اهل هر کوئی و محلتی که اجتماع ایشان هر روز پنج بار در مسجدی متعذر نباشد و وضع کرد، و حرمان اهل شهر که این اجتماع بر ایشان دشوار می‌نمود از این فضیلت نمی‌شایست، عبادتی دیگر فرمود که در هر هفته یک نوبت اهل کوی‌ها و محله‌ها باجمهم در یک مسجد که به همه جماعت محیط تواند شد جمع آیند، تا همچنان که اهل محلت را در فضیلت جمع اشتراک بود اهل مدینه را نیز در آن اشتراکی بود؛ و چون اهل روستاها و دیه‌ها را با یکدیگر و با اهل شهر در هر هفته جمعیت ساختن مقتضی تعطیل مهمات می‌نمود در سالی دو نوبت عبادتی که بر اجتماع همه جماعت مشتمل بود تعیین کرد، و مجمع ایشان را صحرائی که شامل ازدحام تواند بود نامزد فرمود، چه و وضع بنائی که همه قوم را درو جای بود، و در سالی دوبار از آن نفع گیرند، هم مؤذی به حرج می‌نمود؛ و چون در سعت فضائی که همه قوم حاضر توانند آمد یکدیگر را ببینند و عهد انس مجدد گردانند انبعاث ایشان بر محبت و مؤانست یکدیگر تزیید پذیرد، بعد از آن عموم اهل عالم را به اجتماع در یک موقف، در همه عمر یک دفعه، تکلیف کرد، و آن را به وقتی معین از عمر که موجب مزید ضیق و کلفتی بودی موسوم گردانید. تا برحسب تیسیر اهل بلاد متباعد جمع آیند و از آن سعادت که اهل شهر و محله را بدان معرض گردانیده‌اند حظی اکتساب کنند، و به انس طبیعی که در فطرت ایشان موجود

است تظاهر نمایند؛ و تعیین آن موضع به بقعه‌ای که مقام صاحب شریعت باشد اولی بود، چه مشاهده آثار او و قیام به شعائر و مناسک مقتضی وقع و تعظیم شرع باشد در دلها، و مستدعی سرعت اجابت و مطاوعت شود دواعی خیر را. بر جمله از تصور این عبادات و تلفیق آن با یکدیگر غرض شارع در دعوت با اکتساب این فضیلت معلوم می‌گردد، چه ارکان عبادت بر قانون مصلحت مقدر کردن سبب استجماع هر دو سعادت باشد.

و با سر حدیث محبت شویم، گوئیم: اسباب محبت‌های مذکور، بیرون محبت الهی، چون میان اصحاب آن محبت‌ها مشترک باشد تواند بود که از هر دو جانب در یک حال منعقد شود و در یک حال انحلال پذیرد، و تواند بود که یکی باقی ماند و یکی انحلال پذیرد. مثلاً لذتی که میان شوهر و زن مشترک است و سبب محبت ایشان شده ممکن بود که از هر دو طرف سبب محبت یکدیگر گردد، و ممکن بود که از یک طرف محبت منقطع شود و از طرف دیگر باقی ماند، چه لذت به سرعت تغیر موصوف است و تغیر یک طرف مستلزم تغیر طرف دیگر نه؛ و همچنین چون منفعتی که میان زن و شوهر مشترک باشد از خیرات منزلی - چون هر دو دران متعاون باشند - سبب اشتراک محبت شود، اما از دو یکی اگر در حد خود تقصیر کند، مثلاً زن از شوهر انتظار اکتساب این خیرات می‌دارد و شوهر از زن محافظت، اگر یکی به نزدیک دیگر مقصر باشد محبت مختلف شود و شکایت و ملامت حادث گردد، و هر روز در تزايد بود تا علاقه منقطع گردد، یا سبب زایل شود، یا مقارن شکوه و عتاب یک چندی بماند. و در دیگر محبت‌ها همین قیاس اعتبار می‌باید کرد.

و اما محبت‌هایی که اسباب آن مختلف بود، مانند محبتی که سبب از یک طرف لذت بود و از طرف دیگر منفعت، چنانکه میان مغنی و مستمع، که مغنی مستمع را به سبب منفعت دوست دارد و مستمع مغنی را به سبب لذت، و میان عاشق و معشوق همین نمط بود، که عاشق از معشوق انتظار لذت کند و معشوق ازو انتظار منفعت، در این محبت تشکی و تظلم بسیار افتد، بل در هیچ صنف از اصناف محبت چندان عتاب و شکایت حادث نشود که در این نوع، و علت آن بود که

طالب لذت استعجال مطلوب کند، و طالب منفعت در حصول مطلوب او تأخیر افکند، و اعتدال میان ایشان، الا ماشاءالله، صورت نبندد، و بدین سبب پیوسته عشاق متشکی و متظلم باشند، و به حقیقت ظالم هم ایشان باشند، چه استیفای تمتع از لذت نظر و وصال بتعجیل طلبند، و در مکافات آن تأخیر افکنند، یا خود بدان قیام نمایند. و این نوع محبت را محبت لوازم خوانند، یعنی مقرون به ملامت، و اصناف این محبت نه در این یک مثال محصور باشد لکن مرجع همه با همین معنی بود که یاد کردیم.

و محبتی که میان پادشاه و رعیت و رئیس و مرئوس و غنی و فقیر باشد هم در معرض شکایت و ملامت بود، بدین سبب که هر یک از صاحب خویش انتظار چیزی دارد که در اکثر اوقات مفقود بود، و فقدان بانتظار چیزی دارد که در اکثر اوقات مفقود بود، و فقدان بانتظار موجب فساد نیت باشد، و از فساد نیت استبطا حاصل آید، و استبطا مستتبع ملامت بود؛ و به رعایت شرط عدالت این فسادها زایل گردد. و همچنین ممالیک از موالی زیادت از استحقاق توقع دارند و موالی ایشان را در خدمت و شفقت و نصیحت مقصر شمرند تا به ملامت مشغول شوند، و تا رضا بقدر استحقاق که از لوازم عدالت بود حاصل نیاید این محبت منظوم نشود، و صعوبت شمول آن از شرح مستغنی است.

و اما محبت اخیار چون از انتظار منفعت و لذت حادث نشده باشد، بلکه موجب آن مناسبت جوهر بود و مقصد ایشان خیر محض و التماس فضیلت باشد، از شائبه مخالفت و منازعت منزله ماند، و نصیحت یکدیگر و عدالت در معامله که مقتضای اتحاد بود به تبعیت حاصل آید. و این بود معنی آنچه حکما گفته‌اند در حد صدیق، که «صدیق تو شخصی بود که او تو باشد در حقیقت و غیر تو بشخص». و عزت وجود این صداقت و فقدان آن در عوام و عدم وثوق به صداقت احداث هم از این سبب لازم آمده است، چه هر که بر خیر واقف نبود و از غرض صحیح غافل باشد محبت او سبب انتظار لذتی یا منفعتی تواند بود، و سلاطین اظهار صداقت از آن روی

کنند که خود را متفضل و منعم شمرند، و بدین سبب صداقت ایشان تام نبود و از عدالت منحرف افتد.

و پدر فرزند را چون بدین سبب دوست دارد که خود را بر و حقی زیادت بیند محبت او نزدیک باشد بدین محبت از وجهی، و به اعتباری دیگر او را محبتی ذاتی بود بر فرزند که بدان مخصوص باشد، و آن چنان بود که او فرزند را به حقیقت هم نفس خود داند و چنان پندارد که وجود فرزند نسخه ایست که طبیعت از صورت او برگرفته است و مثالی از ذات او با ذات فرزند نقل کرده. و الحق این تصویری است به جای خویش، چه حکمت الهی از روی الهام پدر را بر انشای فرزند باعث گردانیده است و او را در ایجاد او سببی ثانی کرده، و از این جهت بود که پدر هر کمال که خود را خواهد فرزند را خواهد، و هر خیر و سعادت که از او فوت شده باشد همت بر آن گمارد که فرزند را حاصل کند، و بر او سخت نیاید که گویند «پسر تو از تو فاضلتر است» و سخت آید که گویند «غیری از تو فاضلتر است»، همچنان که بر شخصی که مترقی بود به کمال سخت نیاید که گویند «اکنون کامل تر ازانی که پیشتر ازین بودی» بلکه او را این سخن خوش آید. پس همین بود حال پدر با فرزند. و سببی دیگر فرط محبت والد را آن است که خود را سبب وجود فرزند می شناسد، و از ابتدای کون او بدو مستبشر بوده است، و محبت او با تربیت و نشو فرزند در تزايد بوده و استحکام و رسوخ یافته، و او را و سیلت آمال و مسرات شمرده، و به وجود او وثوقی به بقای صورت خود بعد از فنای ماده در دل گرفته. و اگر چه این معانی به نزدیک عوام چنان مستخلص نبود که در عبارت توانند آورد اما ضمائر ایشان را برای نوعی از وقوف بود شبیه بدان که کسی خیالی در پس حجابی می بیند.

و محبت فرزند از محبت پدر قاصد بود چه او معلول و مسبب است، و بر وجود خود و وجود سبب خود بعد از مدتی مدید انتباه یافته، و خود تا پدر را زنده در نیابد و روزگاری از منافع او تمتع نگیرد محبت او اکتساب نکند، و تا به تعقل و استبصار تمام محفوظ نشود بر تعظیم او توفیر

نماید، و بدین سبب فرزندان را به احسان والدین و وصیت فرموده‌اند و والدین را به احسان ایشان وصیت نکرده. و اما محبت برادران با یکدیگر از جهت اشتراک بود در یک سبب.

و باید که محبت ملک رعیت را محبتی بود ابوی و محبت رعیت او را بنوی، و محبت رعیت با یکدیگر اخوی، تا شرایط نظام میان ایشان محفوظ ماند. و مراد از این نسبت آنست که ملک با رعیت در شفقت و تحن و تعهد و تلافی و تربیت و تعطف و طلب مصالح و دفع مکاره و جذب خیر و منع شر به پدران مشفق اقتدا کند، و رعیت در طاعت و نصیحت و تبجیل و تعظیم او به پسران عاقل، و در اکرام و احسان با یکدیگر به برادران موافق، هر یک بقدر استحقاق و استیجابی خاص که وقت و حال اقتضا کند، تا عدالت به توفیت حظ و حق هریک قیام نموده باشد و نظام و ثبات یافته. و الا اگر زیادت و نقصان راه یابد و عدالت مرتفع گردد فساد ظاهر شود، و ریاست ملک ریاست تغلبی گردد، و محبت به مبغضت بدل شود، و موافقت مخالفت گردد، و الفت نفار، و تودد نفاق؛ و هرکسی خیر خود خواهد و اگرچه بر ضرر دیگران مشتمل بود، تا صداقات باطل گردد و هرج و مرج که ضد نظام بود پدید آید.

و محبتی که از شایبه انفعالات و کدورات آفات منزله بود محبت مخلوق بود خالق را، و آن محبت جز عالم ربانی را نتواند بود، و دعاوی غیر او به بطلان و تمویه موصوف باشد، چه محبت بر معرفت موقوف بود، و محبت کسب که بدو عارف نباشد و بر ضرور انعام متواتر و وجوه احسان متوالی او که به نفس و بدن می رسد واقف نه، صورت چگونه بندد؟ بلی، تواند بود که در توهم خود بتی نصب کنند و او را خالق و معبود شناسند، پس به محبت و طاعت او مشغول شوند، و آن را محض توحید و مجرد ایمان شمرند. کلا و حاشا، و مایؤمن اکثرهم بالله الا وهم مشرکون.

و مدعیان این محبت بسیارند، ولیکن محققان ایشان سخت اندک، بلکه از اندک اندک تر، و طاعت و تعظیم از این محبت حقیقی مفارقت نکند، و قلیل من عبادی الشکور. و محبت والدین در مرتبه‌ای تالی این محبت باشد، و هیچ محبت دیگر در مرتبه بدین دو محبت نرسد الا محبت معلم به نزدیک متعلم، چه آن محبت متوسط بود در مرتبه میان این دو محبت مذکور. و علت آنست که

محبت اول اگرچه در نهایت شرف و جلالت بود- به جهت آنکه محبوب سبب وجود و تعمی است که تابع وجود بود، و محبت دوم با آن مناسبتی دارد که پدر سبب محسوس و علت قریب باشد- و لیکن معلمان که در تربیت نفوس به مثابت پدرانند در تربیت اجسام، به وجهی که متمم وجود و مبقی ذواتاند، به سبب اول مقتدی‌اند، و به وجهی که تربیت ایشان فرع است بر اصل وجود به پدران متشبه؛ پس محبت ایشان دون محبت اول بود و فوق محبت دوم، چه تربیت ایشان بر اصل وجود متفرع است و از تربیت آبا شریفتر، و به حقیقت معلم ربی جسمانی و آبی روحانی بود، و مرتبه او در تعظیم دون مرتبه علت اولی و فوق مرتبه آبای بشری.

از اسکندر پرسیدند که پدر را دوست‌تر داری یا استاد را، گفت استاد را، لان اُبی کان سبباً لِحیاتی الفانیة، و معلمی کان سبباً لِحیاتی الباقیة. پس به قدر فضل رتبت نفس بر جسم حق معلم از حق پدر بیشتر است، و باید که در محبت و تعظیم او با محبت و تعظیم پدر همین نسبت محفوظ بود، و محبت معلم متعلم را در طریق خیر، شریفتر از محبت پدر بود فرزند را به همین نسبت، از جهت آنکه تربیت او به فضیلت تام و تغذیه او به حکمت خالص بود و نسبت او با پدر چون نسبت نفس با جسم.

و تا مراتب محبت‌ها به نزدیک عادل متصور نباشد به شرایط عدالت قیام نتواند نمود، چه آن محبت که اله را واجب بود شرکت دادن غیر را دران شرک صرف باشد، و تعظیم والد در باب رئیس، و اکرام صدیق در حق سلطان، و دوستی فرزند در باب عشیرت و پدر و مادر استعمال کردن جهل محض و سَخَف مطلق باشد؛ و این تخلیفات موجب اضطراب و فساد تربیت و مستلزم ملامات و شکایات بود، و چون قسط هر کسی از محبت و خدمت و نصیحت ایفا کنند مؤانست اصحاب و خلطا و معاشرت بواجب و توفیت حقوق هر مستحق تقدیم یابد.

و خیانت در صداقت از خیانت زر و سیم تباه‌تر بود و حکیم اول در این معنی گوید:
محبت مغشوش زود انحلال پذیرد چنانکه درم و دینار مغشوش زود تباه شود.

پس باید که عاقل در هر بابی نیت خیر دارد و حد و مرتبه آن باب رعایت کند، پس اصدا را به منزلت نفس خود داند و ایشان را در خیرات خویش شریک شمرد، و معارف و آشنایان را به منزلت دوستان دارد و جهد کند که ایشان را از حد معرفت به درجه صداقت رساند به قدر امکان، تا سیرت خیر در نفس خود و رؤسا و اهل و عشیرت و اصدا نگاه داشته باشد.

و شریر که از این سیرت نفور بود و محبت بطالت و کسالت بر او مستولی، و از تمیز میان خیر و شر غافل، آنچه نه خیر بود بخیر دارد و ردا عت هیأتی که در ذات او متمکن بود مبدأ احتراز او شود از نفس او، چه ردا عت مهر و ب عنها بود طبعاً، و چون از نفس خود گریزان با شد از کسی که مشاکل نفس او بود هم گریزان بود، پس پیوسته طالب چیزی بود که او را از آنکه با خود افتد مشغول دارد، و ولوع به چیزی نماید که مانند ملاهی و اسباب لذات عرضی او را بیخود گرداند، چه از فراغت او لازم آید که با خود افتد، و چون با خود باشد از خود متأذی شود، و محبت او دوستانی را بود که او را از دور دارند، و لذت او در چیزهائی باشد که او را بی خود کند و سعادات فنای عمر شمرد دران و امثال آن، که او را از اضطراب و قلقی که در نفس او، از تجاذب قوتهای متضاد غیرمرتاض، چون التماس شهوات ردیه و طلب کرامات بی استحقاق، حادث شود و امراضی که ازان تجاذب لازم آید، مانند حزن و غضب و خوف و غیر آن، بی خبر دارند. و سبب آن بود که تألیف اضداد در یک حال صورت نیندد، و انتقال از یکی به یکی، که اضطراب عبارت ازان با شد، مؤذی بود، و مخالطت و مجالست امثال او و ممارست و ملابست ملاهی خیال او را از احساس آن حال مصروف دارند تا فی الوقت از آن اذیت خلاصی بیند، و از وبال و نکالی که به عاقبت لاحق شود غافل باشد، پس بدان حال غبطت نماید و آن را سعادت داند.

و چنین کس به حقیقت محب ذات خود نبود و الا مفارقت او نجستی، و محب هیچ کس نبود چه محبت دیگران بر محبت خود مرتب باشد، و چون او محب هیچ کس نبود هیچ کس نیز محب او نبود، و او را ناصح و نیکخواه نباشد تا به حدی که نفس او هم نیکخواه او نبود، و سرانجام آن حالت ندامت و حسرت بی نهایت تواند بود.

اما خیر فاضل که از ذات خود متمتع بود و بدان مسرور، هر آینه ذات خود را دوست دارد، و غیر او ذات او را هم دوست دارد، چه شریف محبوب بود، و چون او را دوست دارد مصادقت و موافقت او اختیار کند، پس هم او صدیق خود بود و هم دیگران صدیق او، و این سیرت ملازم احسان باشد با غیر، چه به قصد و چه بی قصد، و سبب آن بود که افعال او لذیذ و محبوب باشند لذاتها، و لذیذ و محبوب مختار بود، پس او را مرید و مقتدی بسیار گردد و احسان او همه را شامل باشد، و این احسان از زوال و فنا مصون بود و پیوسته در تزايد، بخلاف احسانی که عرضی بود، و مبدأ آن حالتی غیرمعتاد، تا زوال آن حالت انقطاع آن احسان اقتضا کند، و انقطاع مستجلب ملامت و شکایت بود، و بدین علت صاحب احسان اقتضا کند، و انقطاع مستجلب ملامت و شکایت بود، و بدین علت صاحب احسان عرضی به تربیت آن موصی و مأمور است، که رب الصنیعه أ صعب من ابتدائها، و محبتی که عارض این احسان بود لوازمه باشد.

و اما محبتی که میان محسن و محسن‌الیه باشد متفاوت بود، یعنی محبت محسن محسن‌الیه را بیشتر از محبت محسن‌الیه بود او را، و دلیل برین آنست که حکیم اول گفته است که قرض دهنده و معروف کننده اهتمام نمایند به حال قرض‌ستاننده و معروف پذیرنده، و همت بر سلامت ایشان مقصور دارند؛ اما قرض‌دهنده باشد که سلامت قرض‌ستاننده به جهت استرداد مال خود خواهد نه از جهت محبت او، یعنی او را به سلامت و بقا و ثروت و کفایت دعا می‌کند تا باشد که با حق خود رسد، و قرض‌ستاننده را به قرض‌دهنده این عنایت نبود و او را مانند این دعا نکند؛ و اما معروف کننده معروف پذیرنده را دوست دارد و اگرچه متوقع منفعتی نباشد از او، و سبب آن بود که هر که فعلی محمود کند مصنوع خود را دوست دارد، و چون مصنوع او مستقیم بود محبت او به غایت برسد، و اما محسن‌الیه را میل به احسان بود نه به محسن، پس محسن محبوب او بالعرض باشد؛ و نیز محبتی که به احسان اکتساب کنند و به روزگار آن را تربیت دهند جاری مجرای منافی بود که به تعب و مشقت بسیار بدست آرند، یعنی همچنانکه کسی که مال به مقاسات شداید و تعب سفرها کسب کند در صرف آن صرفه نگاه دارد و ضنت کند، به خلاف کسی که مال به آسانی

بدست آرد مانند وارث، آن کس نیز که محبتی بتجشو تعبی اکتساب کرده باشد بران مشفق‌تر، و از زوال آن خائف‌تر بود از کسی که او را در اکتساب آن به فضل تعبی حاجت نیامده باشد، و از این جا بود که مادر فرزند را از پدر دوست‌تر دارد و حنین (شوق و کشش نفس) و وکله (حیرت و سرگردانی از کثرت محبت و عشق) او بدو زیادت بود، چه رنج در تربیت او بیشتر برده است، و شاعر شعر خود را دوست دارد و اعجاب او بدان زیادت بود از اعجاب غیر او؛ و همچنین هر صانعی که در صنعت خود زیادت کلفتی استعمال کرده باشد. و معلوم است که تعب منفعل چون تعب فاعل نبود و آخذ منفعل است و معطی فاعل.

پس از این وجوه روشن شد که محبت محسن از محبت محسن‌الیه بیشتر بود. و محسن گاه بود که احسان از روی حریت کند، و گاه بود که به جهت کسب ذکر جمیل کند، و گاه بود که از جهت ریا کند؛ و اشرف انواع آن بود که از خلق حریت کند، چه ذکر جمیل و ثنای باقی و محبت عموم مردم خود به تبعیت حاصل شود و اگرچه مقصود نیت او نبوده باشد.

و گفته‌ایم که هر کسی نفس خود را دوست دارد و خواهد که با آن کس که او را دوست دارد احسان کند، پس هرکسی خواهد که با نفس خود احسان کند؛ و چون اسباب دوستی خیر است یا لذت یا نفع، کسی که میان این اقسام تفضیل نکند و بر رجحان یکی بر دیگری واقف نبود نداند که با نفس خود احسان چگونه باید کرد، و از اینجاست که بعضی مردمان نفس را سیرت لذت اختیار کنند و بعضی سیرت منفعت و بعضی سیرت کرامت، چه از طبیعت سیرت خیر خبردار نباشند و خطا کنند، و آن کس که از لذت خیر آگاه بود به لذات خارج فانی راضی نشود، بل بلندترین و تمامترین و عظیم‌ترین انواع لذات گزیند، و آن لذت جزو الهی بود، و صاحب آن سیرت مقتدی باشد به افعال الهی، عز و علا، و متمتع از لذات حقیقی و نافع اصدقا و غیر اصدقا به سماحت و بذل و مواسات، و قادر بر آنچه اکفا ازان عاجز باشند از فرط شهامت و کبر نفس.

و چون سخن در محبت می‌گوئیم، و محبت حکمت و خیر داخل می‌افتد در این مقال، اشارتی بدان نیز از لوازم باشد. گوئیم: محبت حکمت و انصراف به امور عقلی و استعمال رایهای

الهی به جزو الهی که در انسان موجود است مخصوص باشد، و از آفات که به دیگر محبات متطرق شود محفوظ، نه نیمیت را بدان راهی بود و نه شریر دران مدخلی تواند کرد، چه سبب آن خیر محض بود و خیر محض از ماده و شرور ماده منزّه باشد، و مادام که مردم مستعمل اخلاق و فضایل انسانی بود از حقیقت آن خیر منوع بود و از سعادت الهی محجوب، الا آنست که در تحصیل آن فضایل به فضیلت الهی مشغول گردد بحقیقت با ذات خود پرداخته باشد، از مجاهدت طبیعت و آلام آن و مجاهدت نفس و ریاضت قوای او فارغ شده و با ارواح پاکان و فریشتگان *مقرم اختلاط یافته، تا چون از وجود فانی به وجود باقی انتقال کند به نعیم ابدی و سرور سرمدی رسد.

و ارسطاطالیس گوید: سعادت تام خالص مقربان حضرت خدای، تعالی، راست، و نشاید که فضایل انسانی با ملائکه اضافت کنیم، چه ایشان با یکدیگر معامله نکنند و به نزدیک یکدیگر ودیعت نهند و به تجارت حاجت ندارند تا به عدالت محتاج شوند، و از چیزی نترسند تا شجاعت به نزدیک ایشان محمود بود، و از انفاق منزّه باشند و به زر و سیم آلوده نشوند، و از شهوات فارغ باشند تا به عفت مفتقر گردند، و از اسطقسات اربعه مرکب نیستند تا به غذا مشتاق شوند، پس این ابرار مطهر از میان خلق خدای مستغنی باشند از فضایل انسانی. و خدای، عزوجل، از ملائکه بزرگوارتر و به تقدیس و تنزیه از امثال این معانی اولی، بل وصف او به چیزی بسیط که امور عقلی و اصناف خیرات بدو متشبه باشند، تشبیهی بعید، لایق تر، و حقی که دران ارتیاب نتواند بود، به هیچ وجه، آنست که او را دوست ندارد الا سعید خیر از مردمانی که بر سعادت و خیر حقیقی واقف باشند، و بدو تقرب نمایند به اندازه طاقت، و طلب مرصّات او کنند بحسب استطاعت، و به افعال او اقتدا کند به قدر قدرت، تا به رحمت و رضا و جوار او نزدیک شوند و استحقاق اسم محبت او اکتساب کنند.

بعد از آن لفظی اطلاق کرده است که در لغت ما اطلاق نکنند، گفته است که: هر که خدای، تعالی، او را دوست دارد تعاهد او کند چنانکه دوستان تعاهد دوستان کنند و با او احسان کند، و از اینجا بود که حکیم را لذاتی عجیب و فرح هایی غریب باشد، و کسب که به حقیقت حکمت برسد

داند که لذت آن بالای همه لذت هاست، پس به لذتی دیگر التفات ننماید و برهیچ حالت غیرحکمت مقام نکند، و چون چنین بود حکیمی که حکمت او تمام ترین همه حکمت ها بود خدای، تعالی، بود و دوست ندارد به حقیقت او را الا حکیم سعید از بندگان او، چه شبیه به شبیه شادمان شود. و از این جهت است که این سعادت بلندترین همه سعادات مذکور است و این سعادات انسانی نبود، چه از حیات طبیعی و قوای نفسانی منزّه و مبرا باشد، و با آن در غایت مابینت و بعد بود، و آن موهبتی الهی است که خدای، تعالی، به کسی دهد که او را برگزیده باشد از بندگان خود، بعد ازان به کسی که در طلب آن مجاهده کند و مدت حیات بر رغبت دران و احتمال تعب و مشقت مقصور دارد، چه کسی که بر تعب مداومت صبر نکند به بازی مشتاق شود از جهت آنکه بازی باراحت ماند، و راحت نه غایت سعادات بود و نه از اسباب سعادت، و مایل به راحت بدنی کسی بود که طبیعی الشکل بهیمی الاصل بود مانند بندگان و کودکان و بهایم، و این اصناف به سعادت موسوم نتوانند بود، و عاقل و فاضل همت به بلندترین مراتب مصروف دارد.

و هم حکیم اول گوید: نشاید که همت از سانی از سنی بود و اگر چه او از سنی است، و نه آنکه به همتای حیوانات مرده راضی شود و اگر چه عاقبت او مرگ خواهد بود، بل باید که به جملگی قوای خود منبعث شود بر آنکه حیاتی الهی بیابد، که اگر چند مردم به جثه خرد است به حکمت بزرگ است و به عقل شریف، و عقل از کافه خلایق بزرگوارتر، چه اوست جوهری رئیس و مستولی بر همه به امر باری، تعالی و تقدس. و اگر چه مردم تا در این عالم بود به حسن حالی خارجی محتاج بود لکن همگی همت بدان مصروف نباید داشت، و در استکثار ثروت و یسار جهد بسیار ننمود، چه مال به فضیلت نرساند، و بسیار درویش بود که افعال کریمان کند. و از اینجاست آنچه حکما گفته اند که سعید آن کسانی باشند که از خیرات خارج نصیب ایشان اقتصاد بود، و از ایشان صادر نشود الا افعالی که فضیلت اقتضا کند و هر چند مایه ایشان اندکی بود.

و این همه سخن حکیم است، بعد از آن گوید: معرفت فضایل کافی نیست بل که کفایت در عمل و استعمال آن بود، و از مردمان بعضی به فضایل و خیرات راغب باشند و مواظظ را در

ایشان اثری بود، و ایشان به عدد اندک اند که امتناع از رذات و شرور به غریزت پاک و طبع نیک کنند، و بعضی از رذات و شرور به وعید و تقریع و انذار و انکار امتناع کنند و خوف ایشان از دوزخ و عذاب و انکال بود و از اینجاست که بعضی مردمان اخیار بطبعند و بعضی اخیار بشرع و به تعلم، و شریعت این صنف را مانند آب بود کسب را که لقمه در گلو گیرد، و اگر به شریعت مؤدب نشوند مانند کسی بود که او را آب در گلو گیرد و لامحاله هلاک شود، و در اصلاح ایشان حیلتی صورت نیندد، پس خیر بطبع و فاضل بغریزت محب خدا، تعالی، بود، و امر او به دست و تدبیر ما برنیاید، بلکه خدای، سبحانه، متولی و مدبر کار او بود.

و از این مقدمات معلوم شد که سعدا سه صنفند: اول کسی که از مبدأ اثر نجابت درو ظاهر بود و باحیا و کرم طبیعت باشد و به تربیت موافق مخصوص گردد و به مجالست اخیار و مؤانست فضلا میل کند و از اضداد ایشان احتراز؛ و دوم کسی که از ابتدای حالت بر این صنف نبوده باشد، بل به سعی و جهد طلب حق کند چون اختلاف مردمان بیند، و بر طلب حق مواظبت نماید تا به مرتبه حکما برسد، یعنی علم او صحیح و عمل او صواب گردد، و آن به تفلسف و اطراح عصییت دست دهد؛ و سیم کسی که به اکراه او را برین دارند به تأدب شرعی یا به تعلم حکمی.

و معلومست که مطلوب از این اقسام قسم دوم است، چه مبادی اتفاق سعادت در اصل ولادت و اکراه بر تأدب نه از ذات طالب مجتهد بود بلکه از خارجیات باشد، و سعادت تام حقیقی مجتهد را بود، و او ست که محبت خدای، تعالی، خالص او را بود و شقی هالک ضد او بود و الله، تعالی، اعلم و احکم.

فصل سیم:

در اقسام اجتماعات و شرح احوال مدن

به حکم آنکه هر مرکبی را حکمی و خاصیتی و هیأتی بود که بدان متخصص و منفرد باشد و اجزای او را با او دران مشارکت نبود اجتماع اشخاص انسانی را نیز از روی تألف و ترکیب حکمی

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

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

و بیاید دانست که قوت تمیز و نطق در همه مردمان یکسان نیافریده اند، بلکه آن را در مراتب مختلف از غایتی که ورای آن نتواند بود تا حدی که فروتر از آن درجه بهایم بود مترتب

گردانیده، و این اختلاف سببی از اسباب نظام شده، چنانکه یاد کرده آمد؛ و چون قوت تمیز
متساوی نبود ادراک همه جماع مبدأ و منتهی را، که با مدرکات دیگر در غایت مابینت‌اند، بر یک
نسق نتواند بود، بلکه کسانی که به عقول و کامل و فطرت های سیم و عادات مستقیم مخصوص
باشند، و تأیید الهی و ارشاد ربانی متکفل هدایت ایشان شده، و ایشان به عدد در غایت قلت توانند
بود، به معرفت مبدأ و معاد و کیفیت صدور خلق از مبدأ اول و انتهای همه با او بر وجه حق، به
قدر آنچه در وسع امثال ایشان تواند آمد، رسیده باشند.

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

و این طایفه افاضل حکما باشند؛ و قومی که در رتبت از ایشان فروتر باشند از معرفت
عقلی صرف عاجز مانند، و غایت ادراک ایشان تصویری بود به قوت وهم، که در اوهام حکما مثل
آن موجود بده باشد لکن تنزیه ازان واجب دانند؛ پس چون این قوم را به حقیقت معرفت طریقی
نبود در اجرای احکام این صورت بر مبدأ و معاد رخصت یابند، و لیکن به تنزیه آن از احکام
صورتی که در خیال ایشان متمثل بود، و در مرتبه از مرتبه صورت و همی فروتر و ره جسمانیات

نزدیک‌تر، مکلف باشند، و نفی و سلب آن از صورت وهمی از لوازم شمرند، و مع ذالک با آنکه معرفت طبقه اول از معارف ایشان کامل‌تر بود معترف و مقرر باشند، و این طایفه را اهل ایمان خوانند.

و قومی که در مرتبه از ایشان فروتر باشند، و بر تصورات وهمی قادرند، بر صور خیالی قناعت نمایند و مبدأ و معاد را به امثله جسمانی تخیل کنند، و اوضاع و لواحق جسمانی را از آن سلب واجب دانند، و به معرفت دو طبقه اول اعتراف کنند، و این طایفه اهل تسلیم باشند. و قاصر نظرانی که دون ایشان باشند در مرتبه بر مثال‌های بعیدتر اقتصار کنند، و به بعضی احکام جسمانیات تمسک نمایند و ایشان مستضعفان باشند. و ممکن که اگر، هم بر این نسق، مراتب رعایت کنند نوبت به مرتبه صورت پرستان رسد.

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

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

و حکیم همچنین گاه قیاسات برهانی استعمال کند و گاه بر اقناعیات قناعت نماید و گاه به شعریات و مخیلات تمسک کند، تا ارشاد هر کسی به قدر بصیرت او کرده باشد. و چون معتقدات

قوم، هر چند در سلک توجه به کمال منخرط باشد اما در صورت و وضع مختلف، پس مادام که به فاضل اول که مدبر مدینه فضلا باشد اقتدا کنند میان ایشان تعصب و تعاند نبود و اگرچه در ملت و مذهب مختلف نمایند، بلکه اختلاف ملل و مذاهب، که نزدیک ایشان از اختلاف رسوم خیالات و امثله حادث شده است که قالب همه یک مطلوب است، به منزلت اختلاف مطعومات و ملبوساتی بود که به جنس و لون مختلف باشند، و غایت از همه یک نوع منفعت.

دولت غایی؛ ملک اعظم یا رئیس روسا:

نظام دهی مدنی

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

تصرف: جزوی و کلی دولت هادی و راهبردی؛

سیاست هدایت

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

و اگرچند این قوم، یعنی ملوک و مدبران مدینه فاضله به عدد بسیار باشند، چه در یک زمان و چه در ازمینه مختلف، حکم ایشان حکم یک شخص بود، چه نظر ایشان بر یک غایت باشد، و آن سعادت قصوی است، و توجه ایشان به یک مطلوب بود، و آن معاد حقیقی است. پس تصرفی که لاحق در احکام سابق کند بحسب مصلحت مخالف او نباشد، بل تکمیل قانون او بود، و بمثل اگر این لاحق در آن وقت حاضر بودی همان قانون نهادی، و اگر آن سابق در این وقت حاضر بودی همین تصرف به تقدیم رسانیدی، که طریق العقل واحد. و مصادق این سخن آنست که از عیسی علیه السلام نقل کرده اند که فرمود: ما جئت لابطل التوراه بل جئت لأکملها. و تفرق و اختلاف و عناد جماعتی را تصور افتد که صورت پرست باشند نه حقیقت بین.

ارکان مدینه فاضله

(کارگزاران سیاسی راهبردی)

و ارکان مدینه فاضله پنج صنف باشند:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

نظام راهبردی، دولت راهبردی:

ریاست عظمی

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

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

استنباط نباشد اصلاً، اما چون وصیت های صاحب صنعت در آن باب حفظ کند، و به تأنی تتبع آن وصایا می کند، عمل تمام شود، و چنین شخص خادم مطلق بود که او را ریاست نبود به هیچ اعتبار. و سیم آنکه هر دو فعل را توجه به یک غایت بود، که آن غایت فعل ثالثی باشد، اما از هردو یکی شریفتر بود و در آن غایت با منفعت تر، مانند لجام و دباغ در فروسیت.

تقسیم؛ توزیع و تبادل کارمدنی:

نظام مدنی و سیاسی

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

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

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

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

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

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

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

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

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

کرامت بود نه طالب لذت، و طالب کرامت آن بود که خواهد که مدح و اجلال و تعظیم او به قول و فعل شایع بود، و دیگر امم در زمان او و بعد از او را بدان یاد کنند.

و چنین رئیس در اکثر احوال به یسار محتاج بود، چه ایصال اهل مدینه به منافع بی‌یسار ممکن نبود، و چندانکه افعال این رئیس بزرگتر احتیاج او بیشتر. و باشد که او را در تصور چنان بود که انفاق او از روی کرم و حریت است نه از جهت التماس کرامت، و آن مال که صرف کند یا به خراج ستاند از قوم خود، یا بر سبیل تغلب جماعتی را که مضادت ایشان کند در آرا و افعال، و یا بنوعی از ایشان حقدی در ضمیر داشته باشد، قهر کند و اموال ایشان در بیت‌المال خود جمع کند، پس نفقه می‌کند تا اسمی و صیتی اکتساب کند، و بدان صیت و اسم مالک رقاب ضود، و فرزندان او را بعد از او حسیب دانند، و ملک بعد از خود به فرزندان دهد. و تواند بود که خود را تخصیص کند به اموالی که نفع آن به دیگران نرسد، تا آن اموال سبب استحقاق کرامت او شمرند. و نیز باشد که با اکفای خود از ملوک اطراف کرامت کند بر سبیل معاوضه یا مرابحه، تا همه انواع کرامات استیفا کرده باشد.

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

و نزدیکترین مردمان بدو کسی بود که او را بر جلالت معونت زیادت کند و طالبان کرامت به او قربت جویند بدین وسیلت تا کرامت ایشان زیادت شود، و اهل این مدینه مدن دیگر را که غیر ایشان بود مدن جاهلیت شمرند و خود را به فضیلت منسوب دارند. و شبیه‌ترین مدن جاهله به

مدینه فاضله این مدینه بود، خاصه که مراتب ریاست بر قلت و کثرت نفع مقدر دارند، و چون کرامت در امثال این مدینه به افراط رسد مدینه جباران شود و نزدیک بود که با مدینه تغلب گردد.

و اما مدینه تغلب اجتماع جماعتی بود که تعاون یکدیگر بدان سبب کنند تا ایشان را بر دیگران غلبه بود، و این تعاون آنگاه کنند که همه جماعت در محبت غلبه اشتراک داشته باشند و اگرچه به قلت و کثرت متفاوت باشند و غایت غلبه متنوع بود، بعضی باشند که غلبه برای خونریختن خواهند، و بعضی باشند که برای مال بردن خواهند، و بعضی باشند که غرض ایشان استیلا بود بر نفوس مردمان و به بندگی گرفتن ایشان، و اختلاف اهل مدینه به حسب فرط و قصور این محبت بود، و اجتماع ایشان به جهت تغلب بود در طلب دما یا اموال یا ازواج و نفوس تا از دیگر مردمان انتزاع کنند، و لذت ایشان در قهر و اذلال بود، و بدین سبب گاه بود که بر مطلوبی ظفر یابند بی آنکه کسی را قهر کنند و بدان مطلوب التفات نمایند و ازان درگذرند، و از ایشان بعضی باشند که قهر به طریق کید و فریب دوست‌تر دارند، و بعضی باشند که به مکابره و مکاشفه دوست‌تر دارند، و بعضی باشند که هر دو طریق استعمال کنند، و بسیار بود که کسانی که غلبه بر دما و اموال به طریق قهر خواهند، چون به سرشخصی خفته رسند به تعرض خون و مال او مشغول نشوند، بلکه اول او را بیدار کنند و گمان برند که قتل او در حالی که او را امکان مقاومتی بود بهتر باشد، و آن قهر در نفوس ایشان لذیذتر آید، و طبیعت این طایفه اقتضای قهر کند علی‌الاطلاق، الا آنکه از قهر مدینه خود امتناع نماید به سبب احتیاج به تعاون یکدیگر در بقا و در غلبه.

و رئیس این جماعت کسی بود که تدبیر او در استعمال ایشان از جهت مقابله و مکر و غدرآوردن به انجاح نزدیک‌تر باشد و دفع تغلب خصمان از ایشان بهتر تواند کرد، و سیرت این جماعت عداوت همه خلق باشد و رسوم و سنن ایشان رسوم و سننی بود که چون بران روند به غلبه نزدیک‌تر باشند، و تنافس و تفاخر ایشان به کثرت غلبه یا به تعظیم امر آن باشد، و به مفاخرت اولی کسی را دانند که اعداد نوبت‌هائی که او غلبه کرده باشد بیشتر بود، و آلات غلبه یا نفسانی بود چون تدبیر، و یا جسمانی چون قوت، یا خارج از هر دو چون سلاح. و از اخلاق این جماعت جفا

بود و سخت دلی و زود خشمی و تکبر و حقد و حرص بر بسیاری اکل و شرب و جماع، و طلب آن از وجهی که مقارن قهر و اذلال بود.

و باشد که اهل این مدینه همه جماعت را در این سیرت مشارکت بود، و باشد که مغلوبان هم با ایشان در یک مدینه باشند، و اهل غلبه در مراتب متساوی یا مختلف، و اختلاف ایشان یا به قلت و کثرت نوبت‌های غلبه بود، یا به قرب و بعد از رئیس خود، یا به شدت قوت و را و ضعف آن، و باشد که قاهر در مدینه یک شخص بود و باقی آلات او باشند در قهر، هرچند ایشان را بطبع ارادتی نبود بدان فعل، ولیکن چون آن قاهر امور معاش ایشان مکفی دارد او را معونت کنند، و این قوم به نسبت با او به منزلت جوارح و سگان باشند به نسبت با صیاد، و بقیت اهل مدینه او را به منزلت بندگانی باشند که خدمت او می‌کنند و به متاجره و مزارعه مشغول می‌باشند، و با وجود او مالک نفس خود نباشند، و لذت رئیس ایشان در مذلت غیر بود.

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

محبان کرامت نیز بود که ارتکاب این افعال کنند در طریق اکتساب کرامت، و بدن اعتبار جباران باشند، چه جبار محب کرامت بود با قهر و غلبه.

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

و بسیار بود که محب کرامت طلب کرامت به جهت یسار کند، و اکرام غیر از روی التماس یساری کند از او یا غیر او، و ریاست و طاعت اهل مدینه هم به سبب مال خواهد؛ و باشد که یسار به جهت لذت و لهو خواهند و چون حرمت زیادت بود مال بهتر بدست آید و با مال به لذت آسان‌تر توان رسید، پس طالب لذت باشد که طالب حرمت گردد از این سبب، و چون او را تفوقی و ریاستی حاصل شود به وسیلت آن لالت یسار بسیار کسب کند تا بدان مشروبات و منکوحاتی که در کمیت و کیفیت زیادت ازان بود که دیگری را دست دهد بدست آرد. فی‌الجمله ترکیب این اغراض را با یکدیگر وجوه بسیار بود، و چون بر بسایط وقوف افتاده باشد معرفت مرکبات آسان گردد.

و اما مدینه احرار، و آن را مدینه جماعت خوانند، اجتماعی بود هر شخصی در آن اجتماع مطلق و مخلی باشد با نفس خود، تا آنچه خواهند کند، و اهل مدینه متساوی باشند و یکی را بر دیگری مزید فضلی تصور نکنند، و اهل این مدینه جمله احرار باشند و تفوق نبود میان ایشان الا سببی که مزید حریت بود، و در این مدینه اختلاف بسیار و همم مختلف و شهوات متفرق حادث شود چنانکه از حصر و عد متجاوز بود، و اهل این مدینه طوایف گردند، بعضی متشابه و بعضی متباین، و هرچه در دیگر مدن شرح دادیم چه شریف و چه خسیس در طوایف این مدینه موجود

بود، و هر طایفه‌ای را رئیسی بود، و جمهور اهل مدینه بر رؤسا غالب باشند، چه رؤسا را آن باید کرد که ایشان خواهند، و اگر تأمل کرده شود میان ایشان نه رئیس بود و نه مرؤوس، الا آنکه محمودترین کسی به نزدیک ایشان کسی بود که در حریت جماعت کوشد و ایشان را با خود گذارد و از اعدا نگاه دارد، و در شهوات خود بر قدر ضرورت اقتصار کند و مکرم و افضل و مطاع ایشان کسی بود که بدنی خصال متحلی بود، و هرچند رؤسا را با خود مساوی دانند چون ازو چیزی بینند از قبیل شهوات و لذات، خود کرامات و اموال در مقابل آن بدو دهند.

و بسیار بود که در چنان مدن رئیسانی باشند که اهل مدینه را از ایشان انتفاعی نبود، و کرامات و اموال بدیشان می‌دهند از جهت جلالتی که ایشان را تصور کرده باشند، به موافقت با اهل مدینه در طبیعت، یا به ریاستی محمود که به ارث بدیشان رسیده باشد، و محافظت آن حق اهل مدینه را بر تعظیم او دارد طبعاً، و جملگی اغراض جاهلیت که بر شمردیم در این مدینه بر تمامترین وجهی و بسیارترین مقداری حاصل توان کرد، و این مدینه معجب‌ترین مدن جاهلیت بود، و مانند جامع وشی به تمایل و اصباغ متلون آراسته باشد، و همه کس مقام آنجا دوست دارد، چه هرکسی به هوا و غرض خود تواند رسید، و از این جهت امم و طوایف روی بدین مدینه نهند و در کمتر مدتی انبوه شود و توالد و تناسل بسیار پدید آید، و اولاد مختلف باشند در فطرت و تربیت، پس در یک مدینه مدینه‌های بسیار حادث شود که آن را از یکدیگر متمیز نتوان کرد، و اجزای بعضی در بعضی داخل، و هر جزوی به مکانی دیگر. و در این مدینه میان غریب و مقیم فرقی نبود، و چون روزگار برآید افاضل و حکما و شعرا و خطبا و هر صنفی از اصناف کاملان بسیار، که اگر ایشان را التقاط کنند اجزای مدینه فاضله توانند بود، پدید آیند و همچنین اهل شر و نقصان.

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

و ریاسات مدن جاهله بر عدد مدن مقدر بود، و عدد آن شش است چنانکه گفتیم، منسوب بدین شش چیز: ضرورت یا یسار یا لذت یا کرامت یا غلبت یا حریت. و چون رئیس از این منافع

متمکن بود گاه بود که ریا ستی از این ریا سات به مالی که بذل کند بخرد، و خا صه ریا ست مدینه احرار، که آنجا کسی را بر کسی ترجیحی نتواند بود. پس رئیس را یا به تفضل ریا ست دهند یا در عوض مالی یا نفعی که ازو بستانند، و رئیس فاضل در مدینه احرار ریا ست نتواند کرد، و اگر کند مخلوع شود یا مقتول یا مضطرب‌الریا سه بزودی، و منازع او بسیار بود، و همچنین در مدن دیگر رئیس فاضل را تمکین نکنند.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

فصل چهارم

در سیاست ملک و آداب ملوک

چون از شرح اصناف اجتماعات و ریاستی که به ازای هر جمعیتی باشد فارغ شدیم اولی آنکه به شرح کیفیت معاشرات جزوی که میان خلق باشد مشغول شویم.

و ابتدا به شرح سیرت ملوک کنیم، گوئیم: سیاست ملک که ریاست ریاسات باشد بر دو گونه بود و هر یکی را غرضی باشد و لازمی. اما اقسام سیاست: یکی سیاست فاضله باشد که آن را امامت خوانند و غرض از آن تکمیل خلق بود و لازمش نیل سعادت؛ و دوم سیاست ناقصه بود که آن را تغلب خوانند و غرض از آن استعباد خلق بود و لازمش نیل شقاوت و مذمت. و سائس اول تمسک به عدالت کند و رعیت را بجای اصدقا دارد و مدینه را از خیرات عامه مملو کند و خویشتن را مالک شهوت دارد، و سائس دوم تمسک به جور کند و رعیت را بجای خول و عبید دارد و مدینه پر شرور عام کند و خویشتن را بنده شهوت دارد. و خیرات عامه: امن بود و سکون و مودت با یکدیگر و عدل و عفاف و لطف و وفا و امثال آن، و شرور عامه: خوف بود و اضطراب و تنازع و جور و حرص و عنف و غدر و خیانت و مسخرگی و غیبت و مانند آن. و مردمان در هر دو حال نظر بر ملوک داشته باشند و اقتدا به سیرت ایشان کنند، و از اینجا گفته اند که الناس علی دین ملوکهم و الناس بزمانهم شبه منهم بأبائهم، و یکی از ملوک گوید نحن الزمان.

*پرسش: سیاست چه و چند قسم است؟

*پرسش: غرض و لازمه سیاست فاضله یا امامت چه می باشند؟

*پرسش: غرض و پیامد سیاست ناقصه (تکساحتی-تنازعی) چه می باشند؟

*پرسش: خرات عامه چه و کدامند؟

*پرسش: شرور عامه چه و کدامند؟

و طالب ملک باید که مستجمع هفت خصلت بود:

یکی ابوت، چه حسب موجب استمالت دلها و افتادن وقع و هیبت در چشم ها باشد به

آسانی.

و دوم علو همت، و آن بعد از تهذیب قوای نفسانی و تعدیل غضب و قمع شهوت حاصل

آید.

و سیم متانت رأی، و آن به نظر دقیق و بحث بسیار و فکر صحیح و تجارب مرضی و

اعتبار از حال گذشتگان حاصل آید.

و چهارم عزیمت تمام، که آن را عزم الرجال و عزم الملوک گویند، و این فضیلتی بود که از ترکیب رای صحیح و ثبات تام حاصل آید، و اکتساب هیچ فضیلت و اجتناب از هیچ رذیلت بی این فضیلت میسر نشود، و خود اصل باب در نیل خیرات اینست، و ملوک محتاج ترین خلق باشند بدان. چنین گویند که مأمون خلیفه را شهوت گل خوردن پدید آمد و اثر نکایت بر او ظاهر شد. و در ازاله آن با اطبا مشورت کرد. اطبا مجتمع شدند و در علاج آن مرض اصناف مداوات استعمال فرمودند، چیزی از آن به انجاح مقرون نیامد تا روزی که در حضور او اندیشه علاجی می کردند و به احضار کتب و ادویه اشارت رفته بود، یکی از ندما در آمد و آن حال مشاهده کرد، گفت «یا امیرالمؤمنین، فأین عزمه من عزمات الملوک؟» مأمون اطبا را گفت «از علاج من فارغ باشید که بعد ازین معاودت آن حال از من محال باشد».

و پنجم صبر بر مقاسات شداید و ملازمت طلب بی سآمت و ملالت، که مفتاح همه مطالب

صبر بود، چنانکه گفته اند:

أخلق بذی الصبر ان یحظى بحلجته و مدمن القرع للابواب أن یلجا

و ششم یسار. و هفتم اعوان صالح.

و از این خصال ابوت ضروری نباشد و اگرچه آن را تأثیری عظیم بود. و یسار و اعوان به توسط چهار خصلت دیگر یعنی همت و رای و عزیمت و صبر اکتساب توان کرد.

و بیاورد دانست که ظفر بعد از تقدیر دو تن را بود: یکی طالب دین و دیگر طالب ثار؛ و کسی که غرض او در تنازع غیر این دو چیز بود در اکثر احوال مغلوب باشد؛ و از این دو یکی محمود است و آن طلب دین حق بود و دیگر مذموم.

*پرسش: خصلت های طالب حاکمیت (انقلاب) چه می باشند؟

و استحقاق ملک به حقیقت کسی را بود که بر علاج عالم، چون بیمار شود، قادر بود و به حفظ صحت او، چون صحیح بود، قیام تواند نمود، چه ملک طیب عالم بود، و مرض عالم از دو چیز بود، یکی ملک تغلبی و دیگری تجارب هر جی. اما ملک تغلبی قبیح بود لذاته، و نفوس فاسده را حسن نماید. و اما تجارب هر جی مولم بود لذاته، و نفوس شریره را ملذ نماید. و تغلب اگرچه شبیه بود به ملک و لیکن در حقیقت ضد ملک بود، و باید که مقرر باشد به نزدیک ناظر در امور ملک که مبادی دولتها از اتفاق رایهای جماعتی خیزد که در تعاون و تظاهر یکدیگر به جای اعضای یک شخص باشند، پس اگر آن اتفاق محمود بود دولت حق باشد و الا دولت باطل.

*پرسش: استحقاق حاکمیت به چه می باشد؟

*پرسش: مرض عالم چه و از چه می باشد؟

*پرسش: مبادی دولتها چه و از چه می باشد؟

*پرسش: دولت حق و دولت باطل چه می باشند؟

و سبب آنکه مبادی دول اتفاق است آن بود که هر شخصی را از اشخاص انسانی قوتی محدود باشد، و چون اشخاص بسیار جمع آیند قوتهای ایشان اضعاف قوت هر شخصی بود

لامحاله، پس چون اشخاص در تألف و اتحاد مانند یک شخص شوند در عالم شخصی برخاسته باشد که قوت او آن قوت بود، و چنانکه یک شخص با چندان اشخاص مقاومت نتواند کرد اشخاص بسیار که مختلف الآر او متباین الا هوا باشند هم غلبه نتوانند کرد، چه ایشان به منزلت یک یک شخص باشند که به مصارعت کسی که قوت او اضعاف قوت این یک یک شخص بود برخیزند و لامحاله همه مغلوب باشند، مگر که ایشان را نیز نظامی و تألفی بود که قوت جماعت با قوت آن قوم تکافی تواند کرد، و چون جماعتی غالب شوند اگر سیرت ایشان را نظامی بود و اعتبار عدالتی کنند دولت ایشان مدتی بماند و الا بزودی متلاشی شود، چه اختلاف دواعی و اهوا با عدم آنچه مقتضی اتحاد بود مستدعی انحلال باشد.

و اکثر دولت ها، مادام که اصحاب آن با عزیمت های ثابت بوده اند و شرایط اتفاق رعایت می کرده، در تزیید بوده است و سبب و قوف و انحطاط آن رغبت قوم در مقتنیات مانند اموال و کرامات بوده، چه قوت و صولت اقتضای استکثار این دو جنس کند، و چون ملابس آن شوند هر آینه ضعفای عقول بدان رغبت نمایند، و از مخالطت سیرت ایشان به دیگران سرایت کند تا سیرت اول بگذرانند و به ترفه و نعمت جوئی و خوش عیشی مشغول شوند، و اوزار حرب و دفع بنهند، و ملکاتی که در مقاومت اکتساب کرده باشند فراموش کنند و همت ها به راحت و آسایش و عطلت میل کند. پس اگر در اثنای این حال خصمی قاهر قصد ایشان کند استیصال جماعت بر او آسان بود و الا خود کثرت اموال و کرامات ایشان را بر تکبر و تجبر دارد تا تنازع و تخالف ظاهر کنند و یکدیگر را قهر کنند، و همچنان که در مبدأ دولت هر که به مقاومت و مناقشت ایشان برخیزد مغلوب گردد در انحطاط به مقاومت و منازعت هر که برخیزند مغلوب گردند.

*پرسش: سبب تزیید دولت ها چه می باشد؟

*پرسش: سبب وقوف و انحطاط دولت ها چه می باشد؟

«و تدبیر حفظ دولت به دو چیز بود: یکی تألف اولیا، و دیگر تنازع اعدا. در آثار حکما آورده‌اند که چون اسکندر بر مملکت دارا (آخرین پادشاه هخامنشی) غلبه کرد عجم (مراد ایرانیها است. پیشتر در این خصوص می گوید: «عجم به عقل و سیاست و نظافت و زیرکی ممتاز باشند»؛ اخلاق ناصری، ص ۲۴۴) را با آلتی و عدتی عظیم و مردانی جلد و سلاح های بسیار و عددی انبوه یافت، دانست که در غیبت او به اندک مدتی از ایشان طالبان ثار دارا برخیزند و ملک روم در سر این کار شود، و استیصال ایشان از قاعده دیانت و معدلت دور بود. در این اندیشه متحیر شد و از حکیم ارسطاطالیس استشارت کرد، حکیم فرمود که آرای ایشان متفرق گردان تا به یکدیگر مشغول شوند و تو از ایشان فراغت یابی. اسکندر ملوک طوایف را بنشانند و از عهد او تا عهد اردشیر بابک دیگر عجم را اتفاق کلمه‌ای که با آن به طلب ثار مشغول شوند شد اتفاق نیفتاد» (همان، ص ۳۰۴).

*پرسش: تدبیر حفظ دولت به چند چیز و چه چیزهایی می باشند؟

*پرسش: سیاست تفرقه اندازی و حکومت چه میباشد؟

و بر پادشاه واجب بود که در حال رعیت نظر کند و بر حفظ قوانین معدلت توفیر نماید، چه قوام مملکت به معدلت بود.

و شرط اول در معدلت (تکافی) آن بود که اصناف خلق را با یکدیگر متکافی دارد، چه همچنان که امزجه معتدل به تکافی چهار عنصر حاصل آید اجتماعات معتدل به تکافی چهار صنف صورت بندد: اول اهل قلم مانند ارباب علوم و معارف و فقها و قضات و کتاب و حساب و مهندسان و منجمان و اطبا و شعرا، که قوام دین و دنیا به وجود ایشان بود و ایشان به مثبت آبند در طبایع؛ و دوم اهل شمشیر مانند مقاتله و مجاهدان و مطوعه و غازیان و اهل ثغور و اهل بأس و شجاعت و اعوان ملک و حارسان دولت، که نظام عالم بتوسط ایشان بود، و ایشان به منزلت آتش‌اند در طبایع؛ و سیم اهل معامله چون تجار که بضاعات از افقی به افقی برند و چون محترفه و ارباب صناعات و حرفه‌ها و جبات خراج، که معیشت نوع بی‌تعاون ایشان ممتنع بود، و ایشان بجای هوا

اند در طبایع؛ و چهارم اهل مزارعه چون برزگران و دهقانان و اهل حرث و فلاحت، که اقوات همه جماعت مرتب دارند و بقای اشخاص بی مدد ایشان محال بود، و ایشان بجای خاک‌اند در طبایع.

و چنانکه از غلبه یک عنصر بر دیگر عناصر انحراف مزاج از اعتدال و انحلال ترکیب لازم آید از غلبه یک صنف از این اصناف بر سه ضعف دیگر انحراف امور اجتماع از اعتدال و فساد نوع لازم آید. و از الفاظ حکما در این معنی آمده است که: فضیله الفلاحین هو التعاون بالاعمال، و فضیله التجار هو التعاون بالاموال، و فضیله الملوک هو التعاون بالآراء السیاسیه، و فضیله الالهیین هو التعاون بالحکم الحقیقه، ثم هم جميعاً يتعاونون على عماره المدن بالخيرات و الفضائل.

و شرط دوم در معدلت (تناسب) آن بود که در احوال و افعال اهل مدینه نظر کند و مرتبه هر یکی بر قدر استحقاق و استعداد تعیین کند. و مردمان پنج صنف باشند: اول کسانی که بطبع خیر باشند و خیر ایشان متعدی بود، و این طائفه خلاصه آفرینش‌اند و در جوهر مشاغل رئیس اعظم، پس باید که نزدیکترین کسی که به پادشاه بود این جماعت باشند، و در تعظیم و توقیر و اکرام و تبجیل ایشان هیچ دقیقه مهمل نباید گذاشت و ایشان را رؤسای باقی خلق باید شناخت.

و صنف دوم کسانی که به طبع خیر باشند و خیر ایشان متعدی نبود، و این جماعت را عزیر باید داشت و در امور خود مزاح‌العله گردانید.

و صنف سیم کسانی که به طبع نه خیر باشند و نه شریر، و این طایفه را ایمن باید داشت و بر خیر تحریض فرمود تا بقدر استعداد به کمال برسند.

و صنف چهارم کسانی که شریر باشند و شر ایشان متعدی نبود، و این جماعت را تحقیر و اهانت باید فرمود و به مواعظ و زواجر و ترغیبات و ترهیبات بشارت و انداز کرد، تا اگر طبع خود باز گذارند و به خیر گرایند، و الا در هوان خواری می‌باشند.

و صنف پنجم کسانی که به طبع شریر باشند و شر ایشان متعدی، و این طایفه خسیس‌ترین خلایق و رذاله موجودات باشند و طبیعت ایشان ضد طبیعت رئیس اعظم بود، و منافات میان این

صنف و صنف اول ذاتی؛ و این قوم را نیز مراتب بود گروهی را که اصلاح ایشان امیدوار بود به انواع تأدیب و زجر اصلاح باید کرد و الا از شر منع کرد، و گروهی را که اصلاح ایشان امیدوار نبود اگر شر ایشان شامل نبود با ایشان مداراتی رعایت باید کرد، و اگر شر ایشان عام و شامل بود ازاله شر (آسیب زدایی) ایشان واجب باید دانست.

و ازاله (برطرفسازی) شر را مراتب بود یکی حبس، و آن منع بود از مخالطت با اهل مدینه؛ و دوم قید، و آن منع بود از تصرفات بدنی؛ و سیم نفی، و آن منع بود از دخول در تمدن. و اگر شر او به افراط بود و مؤدی (موجب) به افنا و افساد نوع، حکما خلاف کرده‌اند در آن که قتل او جایز بود یا نه، و اظهر رأیهای ایشان آنست که بر قطع عضوی از اعضای او که آلت شرارت او بود مانند دست یا پای یا زبان، یا ابطال حسی از حواس او، اقدام باید نمود و بر قتل البته تجاسر نشاید، چه تخریب بنائی که حق، عزو علا، چندین آثار حکمت در آن اظهار کرده باشد بوجهی که اصلاح و جبران میسر نشود از عقل بعید بود.

و این ازالات که گفتیم مشروط باشد بدان که شر از او بالفعل حاصل آید، اما اگر شر در او به قوت بود جز حبس و قید هیچ مکروه دیگر نشاید که بدو رسانند، و قاعده کلی در این باب آنست که نظر در مصلحت عموم کنند به قصد اول، و در مصلحت خاص او به قصد ثانی، مانند طبیب که علاج عضوی معین بحسب مصلحت مزاج همه اعضا کند در نظر اول، و اگر چنان بیند که از وجود آن عضو که فاسد باشد فساد مزاج اعضا حادث خواهد شد بر قطع آن عضو اقدام کند و بدو التفات ننماید. و اگر این خلل متوقع نبود غایت همت بر اصلاح حال او مقصور دارند. نظر ملک در اصلاح هر شخص هم بر این منوال باشد.

و شرط سیم در معدلت (تساوی) آن بود که چون از نظر در تکافی اصناف و تعدیل مراتب فارغ شود سویت میان ایشان در قسمت خیرات مشترک نگاه دارد و استحقاق و استعداد را نیز در آن اعتبار کند، و خیرات مشترک سلامت بود و اموال و کرامات و آنچه بدان ماند، چه هر شخصی را از

این خیرات قسطی با شد که زیادت و نقصان بران اقتضای جور کند. اما نقصان جور با شد بر آن شخص و اما زیادت جور بود براهل مدینه، و باشد که نقصان هم جور باشد بر اهل مدینه.

و چون از قسمت خیرات فارغ شود محافظت آن خیرات کند بر ایشان، و آن چنان بود که نگذارد که چیزی از این خیرات از دست کسی بیرون کنند بروجهی که مؤدی بود به ضرر او یا ضرر مدینه، و اگر بیرون شود عوض با او رساند از آن جهت که بیرون کرده باشند. و خروج حق از دست ارباب یا به ارادت بود مانند بیع و قرض و هبه، یا بی ارادت بود چون غضب و سرقه، هر یکی را شرایطی باشد. فی الجمله باید که بدل با او رسد یا از آن نوع یا از غیر آن نوع تا خیرات محفوظ بماند، و باید که عوض بروجهی با او رسد که نافع بود مدینه را یا غیر ضار، چه آنکه حق خود باز ستاند بر وجهی که ضرری به مدینه رسد جائز بود. و منع جور به شرور و عقوبات باید کرد، و باید که عقوبات بر مقادیر جور مقدر بود، چه اگر عقوبت از جور بیشتر بود به مقدار، جور باشد بر جائز، و اگر کمتر بود جور باشد بر مدینه، و باشد که زیادت نیز هم جور بود بر مدینه.

و حکما خلاف کرده اند تا هر جوری شخصی جوری بود بر مدینه یا نه. کسانی که گفته اند جور بر یک شخص جور بود بر مدینه گفته اند به عفو آن کس که برو جور کرده باشد عقوبت از جائز ساقط نشود، و کسانی که گفته اند جور برو جور بر مدینه نبود گفته اند به عفو او عقوبت از جائز ساقط شود.

و چون از قوانین عدالت فارغ شود (سیاست حمایتی) احسان کند با رعایا، که بعد از عدل هیچ فضیلت در امور ملک بزرگتر از احسان نبود. و اصل در احسان آن بود که خیراتی که ممکن بود، زیادت بر مقدار واجب بدیشان رسد بقدر استحقاق، و باید که مقارن هیبت بود چه فرّ و بهای مَلِک از هیبت باشد، و استمالت دلها به احسانی حاصل آید که بعد از هیبت استعمال کنند، و احسان بی هیبت موجب بطر زبردستان و تجاسر ایشان و زیادتی حرص و طمع گردد، و چون طامع و حریص شوند اگر همه ملک به یک تن دهد از او راضی نگردد. و باید که رعیت را به التزام قوانین عدالت و فضیلت تکلیف کند که، چنانکه قوام بدن به طبیعت بود و قوام طبیعت به نفس و قوام

نفس به عقل، قوام مدن به ملک بود و قوام ملک به سیاست و قوام سیاست به حکمت. و چون حکمت در مدینه متعارف باشد و ناموس حق مقتدا، نظام حاصل بود و توجه به کمال موجود، اما اگر حکمت مفارقت کند خذلان به ناموس راه یابد، و چون خذلان به ناموس راه یابد زینت ملک برود و فتنه پدید آید و رسوم مروّت مندرس شود و نعمت به نقيمت بدل گردد.

و باید که اصحاب حاجات را از خود محجوب ندارد، و سعایت ساعیان بی‌بینه نشنود، و ابواب رجا و خوف بر خلق مسدود نگرداند، و در دفع متعديان و امن راه ها و حفظ ثغور و اکرام اهل بأس و شجاعت تقصیر جایز ندارد، و مجالست و مخالطت با اهل فضل و رای کند، و به لذاتی که خاص به نفس او تعلق دارد التفات ننماید، و طلب کرامات و تغلبات نه باستحقاق نکند، و فکر از تدبیر امور یک لحظه معطل نگرداند، چه قوت فکر ملک در حراست ملک بلیغ تر از قوت لشکرهای عظیم باشد، و جهل به مبادی، موجب وخامت عواقب بود، و اگر به تمتع و التذاذ مشغول گردد و اغفال این امور کند خلل و وهن به کار مدینه راه یابد، و او ضاع در بدل افتد و در شهوات مرخص شوند، و اسباب آن مساعدت کند تا سعادت شقاوت شود و ایتلاف تباغض و، نظام هرج، و اوضاع الهی خلل پذیرد و به استیناف تدبیر و طلب امام حق و ملک عادل احتیاج افتد، و اهل این قرن از اقتنای خیرات معطل مانند؛ و این جمله تبعه سوء تدبیر یک تن باشد.

و بر جمله، باید که با خود اندیشه نکند که چون زمام حل و عقد عالم در دست تصرف من آمده است باید که در ساعات فراغت و راحت من بیفزاید، که این تباه‌ترین اسباب فساد رای ملوک باشد، بلکه سیل او آن بود که از ساعات لهو و راحت، بل از ساعات امور ضروری، مانند طعام خوردن و شراب خوردن و خواب کردن و معاشرت اهل و ولد، در ساعات عمل و تعب و فکر و تدبیر افزاید.

و باید که اسرار خود پوشیده دارد تا بر اجابت رای قادر بود و از آفت مناقضت ایمن، و نیز اگر دشمن خبر یابد به تحرز و تحفظ دفع تدبیر او بکند. و طریق محافظت اسرار با احتیاج به مشاورت و استمداد عقول آن بود که مشاورت با اصحاب نبل و همت و عزت نفس و عقل و تدبیر

کند که ایشان اذاعت رای نکنند، و با ضعفای عقول مانند زنان و کودکان البته نگوید، و چون رأیی مصمم شود افعالی که ضد آن رای اقتضا کند با افعالی که مبادی امضای آن رای بود آمیخته کند، و از میل به یکی از دو طرف، یعنی طرف رای و طرف نقیضش، اجتناب نماید که هر دو فعل مظنه تهمت، و طریق استنباط و استکشاف آن فکر بود.

و باید که دائماً منهیان و متجسسسان به تفحص از امور پوشیده و خصوصاً احوال دشمنان مشغول باشند و از افعال دشمنان و خصوص رأی های ایشان معلوم کند، چه بزرگترین سلاحی در مقاومت اضداد، وقوف بود بر تدبیر ایشان؛ و طریق استنباط رای بزرگان آن بود که در احوال ایشان، از اخذ عزم و اعداد غدت و اِهبِت و جمع مفترقات و تفریق مجتمعات و امساک از آنچه مباحثرت آن معهود بوده باشد، مانند احضار غایبان و اشراک به غیبت حاضران و مبالغت در تفحص اخبار و حرص زاید نمودن بر استکشاف امور و استماع احادیث مختلط و احساس تیقظی زاید بر معهود، و بر جمله در تغییر امور ظاهر، نظر کنند و از مصادر و موارد اموری که از بطانه و خواص چون اهل حرم معلوم گردد، و آنچه از افواه کودکان و بندگان و حواشی ایشان، که به قلت عقل و تمیز موصوف باشند، استماع افتد استنباط کنند.

و بهترین بابی کثرت محادثت بود با هر کسی، چه هر کسی را دوستی بود که با او مستأنس بود و احادیث خود جلیل و دقیق با او بگوید، و چون مجارات و محادثت بسیار شود بر مکنون ضمائر دلیل ظاهر شود، و باید که تا ادله با هم باز نخواند و به حد تواتر نینجامد بر یک طرف حکم نکند. فی الجمله این معانی طریق استخراج اندیشه های ملوک و بزرگان باشد و در معرفت آن فواید بسیار بود، چه به جهت استعمال آن در وقت حاجت و چه به جهت احتراز از آن در وقت احتیاط.

و باید که در استمالت اعدا و طلب موافقت از ایشان به اقصای الغایه بکوشد و تا ممکن باشد چنان سازد که به مقاتلت و محاربت محتاج نگردد، و اگر احتیاج افتد حال از دو نوع خالی نبود: یا بادی بود یا دافع؛ اگر بادی بود اول باید که غرض او جز خیر محض و طلب دین نباشد و

از التماس تفوق و تغلب احتراز کند، و بعد از آن شرایط حزم و سوء ظن به تقدیم رساند، و بر محاربت اقدام نکند الا بعد از وثوق به ظفر، و با حشمتی که متفق‌الکلمه نباشند البته به حرب نشود، چه در میان دو دشمن رفتن مخاطره عظیم بود، و ملک تا تواند به نفس خود محاربت نکند که اگر شکسته آید آن را تدارک نتواند کرد، و اگر ظفر یابد از قصوری که به وقع و هیبت و رونق ملک راه یابد خالی نماند. و در تدبیر کار لشکر کسی را اختیار کند که به سه صفت موسوم بود: اول آنکه شجاع و قوی‌دل باشد و بدان صفت شهرتی تمام یافته وصیتی شایع اکتساب کرده؛ و دوم آنکه به رای صایب و تدبیر تمام متحلی باشد، و انواع حیل و خدایع استعمال تواند کرد؛ و سیم آنکه ممارست حروب کرده باشد و صاحب تجارب شده.

و تا به تدبیر و حیلت تفرق اعدا و استیصال ایشان میسر شود استعمال آلت حرب از حزم دور بود. و اردشیر بابک گوید: استعمال عصا نباید کرد آنجا که تازیانه کفایت بود و استعمال شمشیر نباید کرد آنجا که دبوس بکار توان داشت، و باید که آخر همه تدبیرها محاربت بود، که آخرالدواء الکی. و در تفرق کلمه اعدا تمسک به انواع حیل و تزویرات و نامه‌های بدروغ مذموم نیست اما استعمال غدر به هیچ حال جایز نبود. و مهمترین شرایط حرب تیقظ و استعمال جاسوس و طلایه باشد.

و در حرب ربح تجار اعتبار باید کرد. و بر مخاطره آلات و مردان تا توقع سودی فراوان نبود اقدام ننمایند. و در موضع حرب نظر باید کرد و جایگاه مردان چنانکه به حصانت و صلاحیت آن کار نزدیکتر بود اختیار کرد. و حصار و خندق شاید کرد الا در وقت اضطرار، چه امثال این موجب تسلط دشمن باشد. و کسی که در اثنای حرب به مبارزتی یا شجاعتی ممتاز شود در عطا و صلت و ثنا و محمّدات او مبالغت باید فرمود، و ثبات و صبر استعمال کرد و از طیش و تهوّر حذر نمود، و به دشمن حقیر استهانت کردن و تأهّب و عدّت تمام استعمال ناکردن از حزم نبود، که کم من فئه قلیله غلبت فئه کثیره باذن‌الله. و چون ظفر یابد تدبیر ترک نگیرد و از احتیاط و حزم چیزی با کم نکند، و تا ممکن بود که کسی را زنده اسیر توان گرفت نکشد، چه در أسر منافع بسیار بود مانند

سبی کردن و رهنه داشتن و مال فدا کردن و منت بر نهادن. و در قتل هیچ فایده نبود. و بعد از ظفر البته قتل نفرماید و عداوت و تعصب استعمال نکند، چه حکم اعدا بعد از ظفر حکم ممالیک و رعایا بود. و در آثار حکما آورده‌اند که به ارسطاطالیس رسید که اسکندر بعد از ظفر بر شهری شمشیر از ایشان باز نگرفت؛ ارسطاطالیس بدو عتاب نامه‌ای نبشت و در آنجا یاد کرد که «اگر پیش از ظفر معذور بودی در قتل دشمنان خویش بعد از ظفر چه عذر داری در قتل زیردستان خویش؟»

و استعمال عفو از ملوک نیکوتر از آنکه از غیر ملوک چه عفو بعد از قدرت محمودتر، و الحق چه نیکو گفته است در باب عفو کسی که گفته است:

سألزم نفسب الصّبح عن کل مذهب	و إن کثرت منه علی الجرائم
و ما الناس إلا واحد من ثلثه	شریف و مشروف و مثل مقاوم
فأما الذی فوقی فأعرف قدره	و أتبع فیہ الحق و الحق لازم
و أما آذی دونی فإن قال، صنت عن	اجابته عرضی و إن لام لائم
و اما الذی مثلی فإن زل او هفا	تفضلت ان الفضل بالحق حاکم.

[ترجمه:

خویشتن را ملزم میکنم که از هر گنهکاری در گذرم

هر چند که بسیار باشد گناهان او نسبت به من

مردم در قبال من از سه حال خارج نیستند:

یا از من شریفترند یا فروتر، یا با من برابرند.

آنکه از من برتر باشد قدر او را می شناسم

و در باب او به رعایت حق واجب عمل میکنم.

آنکه فروتر از من باشد اگر چیزی گفت من آبروی خود را

از جواب دادن به گفته او حفظ میکنم، هر چند مورد ملامت

شوم.

و اما آنکه مانند من باشد اگر لغزشی کرد (زلّ) یا خطایی نمود

می بخشایم که بزرگواری داشتن در راه حق مایه روا شدن حکم است. (این ژنج بیت از محمود وراق است. از شعرای عرب در قرن دوم و سوم هجری، و آنها را ابن عبدالبر نمری در بهجه المجالس؛ ج ۱، ص ۶۰۴ و صاحب «غرر الخصائص الواضحه» در باب سیزدهم کتاب خود آورده اند): اخلاق ناصری، ص ۴۰۵]

و اما اگر در حرب دافع باشد و قوت مقاومت دارد جهد باید کرد که به نوعی از انواع کمین یا شبیخون به سردشمنان رود، چه اکثر اهل شهرهایی که محاربت با ایشان در بلاد ایشان اتفاق افتاده باشد مغلوب باشند، و اگر قوت مقاومت ندارد در تدبیر حصون و خندق ها احتیاط تمام بجای آرد و در طلب صلح بذل اموال و اصناف حیل و مکاید استعمال کند. اینست سخن در سیاسات ملوک.

*پرسش: عدالت مدنی چه می باشد؟

*پرسش: نقش دولت در عدالت مدنی چه می باشد؟

*پرسش: شرایط عدالت مدنی چند و چه می باشند؟

*پرسش: شرط (اول) تکافی در عدالت مدنی چه می باشد؟

*پرسش: شرط (دوم) تناسب در عدالت مدنی چه می باشد؟

*پرسش: شرط (سوم) تساوی در عدالت مدنی چه می باشد؟

*پرسش: صیانت از خیرات در عدالت مدنی چه می باشد؟.

*پرسش: (احسان) سیاست حمایتی در عدالت مدنی چه می باشد؟

*پرسش: نقش حکمت و دیانت در سیاست چه می باشد؟

فصل پنجم

در سیاست خدم و آداب اتباع ملوک

و اما معاشرت با ملوک و رؤسا عموم مردم را چنان بود که در نصیحت و نیک خواهی ایشان به دل و زبان تقصیر نکنند، و در افشای محامد و ستر معایب ایشان غایت جهد مبذول دارند، و در ادای حقوقی که برایشان متوجه باشند مانند خراج و غیر آن انشراح صدر و خوشدلی استعمال کنند، و البته کراحت و انقباض بخود راه ندهند، و در امتثال اوامر و نواهی بقدر طاقت ایستادگی نمایند، و در نگاه داشتن احتشام و هیبت ایشان مبالغت بجای آرند، و در اوقات نوائب و مکاره جان و مال در پیش ایشان از روی محافظت دین و ملت و اهل و ولد و شهر بذل کنند، و کسانی که به خدمت ملوک موسوم نباشند باید که بر طلب قربت ایشان اقدام ننمایند، چه صحبت سلطان به دخول در آتش و گستاخی با سباع تشبیه کرده اند، و کسی که به جوار و معرفت ایشان ممتحن بود لذت عیش و تمتع از عمر برو منغص گردد.

و اما کسی که به خدمت ایشان مشغول باشد سبیل او آن بود که ملازمت کاری نماید که به صدد آن کار بود و مواظبت کند بر وظیفه‌ای که متکف آن شده باشد، و جهد کند در آنکه نصب‌العین مخدوم باشد به هر وقت که او را طلب کند، و از مداومت حضور که مؤدی بود به ملالت هم احتراز نماید. چه ملالت از کثرت ازدحام مردم باشد، و چون زحمت خلق بر درگاه رؤسا بیشتر بود ایشان به ملالت اولی باشند، و باید که به هر کار که از مخدوم او صادر شود او را مدح گوید و آن کار را به راستی ستایش کند، و چون تأمل کنند هیچ کار نبود در دنیا که آن را دو وجه نبود، یکی جمیل و دیگر قبیح، پس وجه جمیل هر کاری طلب کند و آن را حواله با مخدوم کند و در حضور و غیبت او بر ذکر محامد افعال او توفیر نماید.

و اگر تدبیر مخدوم بدو حواله بود، مثلاً این شخص وزیر یا مشیر یا معلم او بود و تعریف صلاح کارهای او برو واجب باشد، باید که داند که ملوک و رؤسا مانند سیلی باشند که از سر کوه درآید و کسی که به یک دفعه خواهد که آن را از سمتی به سمتی گرداند هلاک شود، اما اگر به اول مساعدت نماید و به مدارا و تلافی یک جانب او بخاک و خاشه بلند گرداند به جانبی دیگر که خواهد تواند برد. هم براین سیاق در صرف رای مخدوم از آنچه متضمن فساد بود طریق لطف و تدبیر باید سپرد، و بر وجه امر و نهی او را بر هیچ کار تحریض نفرمود. بل وجه مصلحتی که رد خلاف رای او بود با او نماید و او را به وخامت عاقبت آن کار تنبیه دهد و به تدریج در اوقات خلوت و مؤانست به امثال و حکایات گذشتگان و حیل لطیف صورت آن رای را در چشم او نکوئیده کند.

و باید که در کتمان اسرار مخدوم مبالغت نماید، و طریق احتیاط در این باب آن بود که احوال ظاهر او به قدر استطاعت پوشیده می‌دارد تا چون بدین وجه کتمان ملکه کند سرپوشیده داشتن برو آسان شود، و مخدوم را نیز که این حال ازو معلوم گردد برو در افشای اسرار به تهمت نیفتد، چه سر مکتوم از احوال ظاهر بسیار منتشر شود و در اثنای آن رؤسا را به کسانی که در آن

سر محل اعتماد بوده باشند گمان های بد حادث گردد، و علت ظهور اسرار آن بود که امور عالم به یکدیگر متصل است و از بعضی بر بعضی دلالت توان ساخت.

و باید که داند که ملوک و رؤسا را همت هایی بود که بدان منفرد باشند از غیر خویش، و آن همت ها آن بود که بدان از همه خلق استخدام و تعبد خواهند، و خود را دران و در هرچه کنند مصیب شمرند، و سبب این سیرت کثرت مدح مردمان بود ایشان را، و تواتر تصویب اعمال و آرائی که از خاص و عام در مسامح ایشان تمکن یافته باشد.

و باید که به هیچ وجه در هیچ کار جرمی با مخدوم حواله نکند و اگرچه با او در غایت مباحطت باشد. و اگر چیزی از او مستقبح بیند باز نگوید، و اگر بنادر سهوی کند و باز گوید بدان اعتراف نکند و اگرچه خبر آن به مخدوم رسیده باشد، که از اقرار تا اخبار تفاوت بسیار بود. و چون میان او و مخدوم حالی افتد که قبح آن عاید با یکی از هر دو بود حیلت کند در آنچه آن قبح با خود گرداند و براءت ساحت مخدوم از آن ظاهر کند، و چون او بریء الساحه شود آن را سببی اندیشد از خارج که حواله آن از نزدیک او نیز بگردد و عذر او دران واضح شود، و در جملگی آنچه به نزدیک مخدوم محبوب و مکروه نفس خود مشتمل بیند، و با خود مقرر کند که در عبودیت هیچ چیز با منفعت تر از ترک حظ نفس خود نبود، و چون این معنی مقرر کرده باشد در هر معامله و مجاراتی که میان او و مخدوم افتد و خویشان را دران حظی بیند ترک آن حظ گیرد و ازان تجنب نماید، و حظ رئیس مستخلص گرداند تا ثمره خیرهم عاید با او باشد، چه اگر در اول به استیفای حق خود مشغول گردد از خلل خالی نماند و ترک امور از افساد آن اولی.

و در جذب منافع از رؤسا تلافیف عظیم بکار باید داشت و البته بر سؤال و الحاح دران اقدام ننمود و طمع و شره را مجال نداد، بل قناعت و کوتاه دستی بعبادت باید گرفت، که خود دنیا روی به کسی نهد که ازان معرض باشد و از کسی امتناع کند که بران حریص بود، و جهد دران باید کرد که از رؤسا و مخدومان اسباب منافع طلبد نه نفس منافع، مثلاً اطلاق ید در آنچه موجب اقتنای منافع و جمع فوائد بود، تا هم از سؤال فارغ باشد و هم بر منفعت بسیار ظفر یابد، و حاصل این سخن آن

بود که نفع به مخدوم طلبد نه از مخدوم، که هر که از رؤسا نفع گیرد ازو ملول شوند و هر که بدیشان نفع گیرد او را عزیز شمرند.

و خویشان در چشم مخدوم چنان فرامایند که به کمتر کلمه‌ای و اندک‌تر سعی که مخدوم فرماید جملگی اموال و مقتنیات خود بذل خواهد کرد، چه اگر چنین کند از طمع او بمال خود ایمن شود و اگر مناقشستی بکار دارد حرص او تیز گرداند که الممنوع محروص علیه و المبدول مملول منه؛ و جهد کن دران که از جاه و مالی که کسب کند زینت و جمال مخدوم طلبد نه تجمل نفس خود، چه این نوع به استیفا نزدیکتر و به مروت لایق‌تر؛ و حذر کند از اتخاذ چیزی که مخدوم بدان منفرد باشد یا لایق رؤسای دیگر بود مانند او، و الا آن چیز را در معرض ذهاب و خود را در معرض هلاک آورده باشد؛ و در هیچ چیز استغنا ننماید از مخدوم و اگرچه چیزی حقیر بود، و در همه احوال قناعت و رضا بدانچه از مخدوم بدو رسد شعار خود سازد، و اگر در مقام سخط و عتاب مخدوم افتد البته ازو شکایت نکند و عداوت و حقد به دل راه ندهد و وجه گناه با خود گرداند، و بعد از آن اجتهاد کند و تلافی نماید تا تجدید حالی که مزیل سخط مخدوم باشد به نوعی که میسر شود حاصل گردد.

و اگر به یکی از ولات که ظالم و بدخوی بود مبتلا گردد باید که داند که او در میان دو خطر افتاده است: یکی آنکه با وال سازد و به رعیت بود و دران هلاک دین و مروت او باشد، و دیگر آنکه با رعیت سازد و بر والی بود و دران هلاک دنیا و نفس او بود، و وجه خلاص از این دو ورطه به یکی از دو چیز تواند بود، مرگ یا مفارقت کلی؛ و با والی غیر مرضی السیره هم جز محافظت و وفا طریق نباشد تا آنکه که خدای مفارقت و نجات روزی کند.

و در آداب ابن مقفع آمده است که: اگر سلطان ترا برادر گرداند تو او را خداوندگار دان، و اگر در تقریب تو زیادت کند تو در تعظیم او زیادت کن، و چون در خدمت او منزلتی یابی ملق لفظی مانند تضرعات متواتر و دعا در هر لفظی استعمال مکن، که آن علامت وحشت و بیگانگی بود مگر بر سر جمع که آنجا در این باب تقصیر نشاید کرد، و با او تقریر مده که «من به نزدیک تو

حقّی یا سابقه خدمتی دارم» بل به تجدید نصیحت و لواحق طاعت سوابق حقوق را نزدیک او تازه می‌دار چنانکه آخر آن اول را احیا کند، چه پادشاه حقّی را که آخرش از اول منقطع بود فراموش کند و رحم با همه کس مقطوع دارد.

و هیچ کار سخت‌تر از وزارت سلطام نبند که به مکان او منافست بسیار کنند و حساد او اولیای سلطان باشند که در منازل و مداخل با او مساهم و مشارک باشند، و پیوسته طامعان منصب او منتهز فرصتی، جبایل باز کشیده و مترصد ایستاده، و هیچ سلاح او را چون صحت و استقامت نبود چه در سر و چه در علانیت؛ و باید که اگر وقوف یابد بر کید حاسدی یا سعایت معاندی به ظاهر چنان فراماید که او را بدان هیچ مبالغت نیست، و در حضرت مخدوم خشمی و کینه‌ای از ایشان اظهار نکند که مؤکد سخن ایشان گردد، و اگر در مقام سؤال و جواب و مناظره و جدال افتد جواب به وقار و حلم و حجت گوید که غلبه همیشه حلین را بود.

و هم در آداب ابن‌المقفع آمده است که شرایط خدمت ملوک ریاضت نفس بود بر مکروه و موافقت ایشان در مخالفت رای خود و مقدر کردن امور بر همای ایشان و کتمان اسرار و بحث ناکردن از چیزی که ترا بران وقوف ندهند و مجاهده کردن در تحری رضای ایشان به همه وجوه و تصدیق اقوال و تزیین آرای ایشان و نشر محاسن و ستر مساوی و تقریب آنچه آن را نزدیک خواهند و تبعید آنچه آن را دور گردانند و تخفیف مؤونت خود بر ایشان و احتمال مؤونت ایشان و بذل مجهود در طاعت به عادت گرفتن.

و کسی را که از عمل سلطان گریز بود باید که ممارست آن اختیار نکند، که سلطان حایلی بود میان مردم و لذت دنیا و عمل آخرت، و اگر به خدمت موسوم گردد باید که شتم سلطان بستم نشمرد و غلظت ایشان بغلظت ندارد، که باد عزت زبان گشاده گرداند به أعراض مردمان بی سابقه سخطی، پس بدین قدر با ایشان مواسات باید کرد و ازان باک نداشت، و از مسخوط علیه و متهم مخدوم تجنب باید نمود و با او در یک مجلس جمع نباید آمد، و از ثنا و تمهید عذر او امتناع باید

کرد چندانکه خشم مخدوم ساکن شود و عاطفت او امیدوار بود، آنگاه اظهار معذرت او را وجهی لطیف استعمال باید کرد تا بر سر رضا آید.

و هم در آداب ابن المقفع آمده است که چون والی با تو سخن گوید به دل و گوش و جوارح و اعضا صغای سخن او را باش، و به هیچ فکر و عمل و نظر به چیزی دیگر و به کسی مشغول مشو، و در مجلس سلطان سر مگوی، که هر که به حضور او دو تن سر گویند آن کس از ایشان کینه گیرد، و در سلطان این معنی به مبالغت تر بود، و چون از کسی سؤالی کند تو جواب مده که آن هم خفت وزن تو اقتضا کند و هم استخفاف سایل و مسؤول، و مع ذلک اگر سائل گوید: «از تو نمی‌پرسم» چه جواب دهی؟ و اگر از جماعتی پرسد که تو از ایشان باشی بر جواب سبقت مطلب، که دیگران خصم تو شوند و بر سخن تو عیب جویند و بر عصرت تو رحمت نکنند، بل تأخیر کن تا دیگران بگویند و عیب و هنر هر سخنی بدانی پس آنچه داری اگر بهتر بود عرضه می‌دار.

و اگر سلطان ترا عزیز دارد بر اهل قربت او و خدم قدیم تقدی مجوی، که این خلق از اخلاق سفها بود؛ و بدان که هر مردی را، اگر پادشاه بود و اگر زیردست، با کسی مناسبتی طبیعی بود، و اگرچه آن کس در مرتبه اذنی بود مؤانست و مؤالفت او ایثار کند و هر چند به ظاهر از دور بود، و سبب آن اتصال روح باشد به روح، و چگونه ایمن توانی بود، اگر بر کسی تفوق و تقدم طلبی، از آنکه آن کس رادر باطن با مخدوم تو وسیلتی بود که حق آن ضایع نتوان گذشت؟ پس هر دو به مناقشت و دفع بیرون آیند.

و اگر پادشاه رائی زند که تو آن را کاره باشی با او موافقت کن و تذلل نمای و حقیقت دان که سلطان اوست نه تو، پس اولی آنکه تو متابعت مراد او کنی نه آنکه ازو مساعدت و مطاوعت التماس کنی و به حسب رای و هوای خویش سخن گوئی.

اینست تمامی سخن در این باب.

*پرسش: سیاست خدم و آداب اتباع ملوک چه می باشد؟

*پرسش: معاشرت با ملوک و رؤسا عموم مردم چگونه می باشد؟

فصل ششم

در فضیلت صداقت (راستی و دوستی) و کیفیت معاشرت با اصدقا (دوستان)

چون مردم مدنی بالطبع است و تمام سعادت او به نزدیک اصدقای اوست و دیگر شرکای او در نوع، و هر که تمامی او با غیر او بود به تنهایی کامل نتواند شد، پس کامل و سعید کسی بود که در اکتساب اصدقا غایت جهد بذل کند و خیراتی که بدو تعلق گرفته باشد ایشان را شامل گرداند، تا به معاونت ایشان آنچه بانفرد حاصل نتواند کرد حاصل کند، و در مدت عمر به وجود ایشان تمتع و التذاذ یابد، تمتعی حقیقی و التذاذی الهی چنانکه گفتیم نه لذت حیوانی، الا آنکه این قوم بس عزیزالوجودند و اصحاب لذت حیوانی و بهیمی کثیرالوجود، و در معاشرت ایشان اقتضای اندک اولی، چه این طایفه بمنزلت نمک و توابل با شند که هر چند در طعام بدیشان احتیاج بود اما به جای غذا نایستند.

و اما صدیق حقیقی به عدد بسیار نتواند بود. چه شریف نادر بود و عزت از لوازم قلت باشد؛ و چون محبت او به افراط کشد. و محبت مفرط در بیشتر احوال چنانکه گفتیم جز میان دو تن اتفاق نیفتد، پس صدیق حقیقی به عدد بسیار نبود، ولکن حسن عشرتی و کرم لقائی که با او به استحقاق استعمال افتد با بسیار کسان بی استحقاق استعمال باید کرد به جهت طلب فضیلت، چه مردم خیر فاضل در معاشرت معارف خود مسلک معاشرت اصدقا سپرد، و التماس صداقت حقیقی کند از همه کس. و ارسطاطالیس گفته است: مردم به دوست محتاج بود در همه احوال، اما در حال رخا از جهت احتیاج به ملاقات و معاونت ایشان، و اما در حال شدت از جهت احتیاج به مواسات و مؤانست ایشان. و به حقیقت احتیاج پادشاهان بزرگ به مستحقان تربیت و اصطناع مانند احتیاج درویشان بود به اهل احسان و معروف. و طلب فضیلت صداقت که در نفوس مفطور است مردمان را باعث می گرداند بر مشارکت در معاملات و معاشرت به عشرتهای جمیله و مداعبت با یکدیگر و اجتماع در ریاضات و صید و دعوات. تا اینجا سخن حکیم است.

و انسقراطیس گوید: من عجب دارم از کسانی که اولاد خویش را اخبار ملوک و وقایع ایشان و ذکر حروب و ضغائن و انتقامات خلق از یکدیگر می آموزند، و در خاطر ایشان نمی آید که احادیث الفت و اخبار اکتساب مؤدت و آنچه لازم آن فضیلت بود، از خیرات شامل و محبت و

مؤانستی که معیشت بی آن ممکن نیست و حیات با قطع نظر از آن محال بود، در ایشان آموختن اولی بود، چه اگر همه دنیا و رغایب دنیا کسی را حاصل بود و فایده این یک خصلت از او منقطع، زندگانی برو و بال بود بلکه بقای او ممتنع باشد، و اگر کسی امر مودت خوار و خرد شمرد به حقیقت خوار و خرد آن کس بوده باشد، و اگر گمان برد که تحصیل آن به آسانی صورت بندد گمان او خطا بود، چه اقتنای اصدقای که بر محک امتحان به عیار و ثوق باز آیند سخت متعذر تواند بود. و اعتقاد من آنست که قدر مودت و خطر محبت از جملگی کنوز و دفاین عالم و ذخائر ملوک، و نفایه‌ای که اهل دنیا را بدان رغبت بود از جواهر بری و بحری، و آنچه از آن تمتع می‌یابند چون حرث و ابنیه و امتعه و غیر آن، بیشتر بود. و تمامت این رغایب در موازنه فضیلت صداقت نیفتد، چه هیچ از این جمله در وقتی که لوعت مصیبت محبوبی روی نماید نافع نیاید و دنیا و مافیها به جای دوستی معتمد که در مهمی مساعدت کند یا در اتمام سعادت عاجل یا آجل معاونت دهد نایستد. حبذا کسی که بدان نعمت مغبط بود و اگر چه از ملک عام خالی بود، و ازو نیکو حالت‌تر آنکه در ملابست ملک از چنین سعادت محفوظ باشد، چه کسی که مباشرت امور رعیت و تعرف احوال ایشان و نظر در کلیات و جزویات ممالک بر قانون احتیاط خواهد کرد او را دو گوش و دو چشم و یک دل و یک زبان کفایت نتواند بود، و چون مالک چشم‌ها و گوش‌ها و دل‌ها و زبان‌هایی شود به عدد بسیار بود و به معنی مانند گوش و چشم و دل و زبان او، اطراف ملک بدو نزدیک نماید، و بی‌تجشمی بر اسرار و مغیبات اطلاع یابد، و غایب‌ار در صورت شاهد مشاهده کند، و از کجا این فضیلت توقع توان داشت الا از صدیق صدوق؟ و چگونه در آن طمع توان افکند الا به وسیلت رفیق شفیق؟ تا اینجا سخن این حکیم است.

و چون تعرف حال این نعمت جلیل و فضیلت خطیر کرده آمد سخن در کیفیت اقتنا و اقتناص باید گفت، و بعد از آن به چگونگی محافظت آن اشارت باید کرد، که طالب این خلت به منزلت آن شخص نبود که گو سفندی فربه می‌خواست به گو سفندی آماسیده فریفته شد. چنانکه شاعر از آن معنی عبارت کرده است:

علی الخصوص مردم که از حیوانات دیگر به تصنع و احتیال و اظهار فضیلت از روی ریا منفرد است، مثلاً بذل مال کند یا بخل تا به وجود موصوف باشد، و اقدام کند بر احوال با جبن تا به شجاعت معروف گردد؛ و دیگر حیوانات از تظاهر اخلاق خود تحاشی نکنند و از استعمال استعماش و تصنع دور باشند.

و مثل طالب این فضیلت با عدم تمیز مثل کسی بود که بر طبایع حشایش واقف نبود، و اکثر نباتات در چشم او متشابه نماید، پس بر تناول چیزی به تصور آنکه شیرین باشد اقدام کند و تلخ یابد. و به استعمال حشیشی که آن را غذا پندارد قصد کند و خود آن زهر بود، لکن چون بر کیفیت اکتساب وقوف یابد ارتکاب خطر نکند، و در مودت اهل تمویه و خداع که خویشتن را به صورت فضیلتی اختیار فرمایند و چون کسی را در دام تزویر افکنند مانند سباع او را فریسه و اکیله خود کنند، نیفتد.

و طریق این مطلوب آنست که انسقراطیس فرموده است، گوید: چون خواهند که استفادت صدای شخصی کنند اول از حال او تفحص باید کرد تا در ایام صبا معامله او با پدر و مادر و با اقربان و با عشیرت چگونه بوده است، اگر شایسته یابند ازو امید صلاحیت محبت دارند والا ازو پرهیز واجب دانند، که کسی که به عقوق منسوب بود مراعات حقوق نکند؛ بعد از آن از سیرت او با دوستانی که در ماتقدم داشته باشد بحث باید کرد و آن را با امتحان اول اضافت کرد؛ پس تبع سیرت او باید کرد در شکر نعم و کفران آن، و غرض از شکر نه مکافات بود، چه گاه بود که قلت ذات ید از قیام به مکافات عاجز گرداند، اما شکور تعطیل نیت از مکافات و زبان از تحدث به خیر جایز ندارد، و کفور از نشر ذکر جمیل که همه کس بران قادر بود تکاسل نماید و هر احسان که در باب او تقدیم یابد بغنیمت شمرد و آن را حق خود داند، و به حقیقت هیچ آفت را در ازاله نعمت آن نکایت نبود که کفران را. و تأمل باید کرد در سبب آنکه از او صاف اشقیاء هیچ صفت تباهتر از کفران نشمرند، و خود کفر در لغت عرب مشتق از ان است، و در صفات سعدا هیچ خصلت به

درجه شکر نرسد، و مزید نعمت و ثبات آن بر شکر مبنی باشد. و چاره نبود از تعرف این خلق در کسی که به مؤاخات او رغبت افتد تا به کفوری که ایادی برادران و انعام رؤسا مستحقر شمرد مبتلا نگردد؛ پس نگاه کند تا حال میل او به لذات و شهوات چگونه است، چه شدت انبعاث بران مقتضی تقاعد بود از رعایت حقوق إخوان؛ و در حال محبت او زر و سیم را و حرص و شعف به جمع و اقتنای آن هم نظری شافی استعمال کند، که بیشتری از معاشران که به تظاهر محبت یکدیگر موسوم باشند، و درتهادی نصیحت یکدیگر اغفال روا ندارند، چون معامله ایشان با یکدیگر به یکی از این دو سنگ پاره رسد، و تنازعی در میان آید، همچون سگان با یکدیگر در شغب آیند و به آواز بلند و محاوره سفها و الفاظ اخسا مجادله و مخاطبه کنند و مایه عداوت* مدخر نهند؛ بعد از آن نظر کند تا در محبت ریاست و حرمت او را به کدام مقام یابد، چه کسی که به غلبه و تفوق مشغوف بود انصاف در مودت استعمال نکند، و به اخذ و اعطای متساوی راضی نگردد، بلکه ترفع و تکبر او را بر استهانت اصدقا با ایشان و بزرگ منشی نمودن دارد، و مودت و غبطت با مقارنت این خصلت تمام نشود و آخر الامر به عداوت و حقد انجامد؛ بعد از آن نظر کند تا شغف او به غنا و الحن و ضروب لهو و بازی و استماع انواع مجون و مضاحک به چه درجه یابد، چه افراط در این ابواب اقتضای آن کند که از مساعدت یاران و مواسات با ایشان مشغول ماند، و از مکافات ایشان به احسان و تحمل تعب حق گزاری و مداخله با یاران در اموری که بر مشقتی مشتمل بود گریزان باشد.

پس چون بدین امتحان ها باز آید و از رذیلت هایی که بر شمردیم منزّه باشد او را صدیقی فاضل باید شمرد و در محافظت او و رغبت در مصادقت او هیچ دقیقه مهمل نگذاشت که

لا فخره إلا بالصدیق الفاضل

و یکی از حکما گفته است: إني لأعجب ممن يحزن و له صدیق فاضل.

و بر یک دوست حقیقی، اگر باید، اقتصار اولی بود، که کمال عزیز است، و نیز با کثرت اصدقا و جوب قیام به حقوق مختلف عارض شود، و در بعضی او ضاع به إغضا از بعضی اضطرار افتد، چه بسیار بود که احوالی متضاد مترادف گردد، مانند آنکه در مساعدت یک دوست به شادی او ابتهاج باید نمود و در موافقت دیگری به اندوه او اندوهگن بود، یا به سبب سعی یکی در کاری مبادرت باید نمود در حرکت، و به سبب تقاعد دیگری اهتمام کرد به سکون، و در میان چنین احوال جز تحیر و اهمال طرفی از دو طرف حاصلی نتواند بود.

و باید که از فرط حرص در طلب فضایل به تتبع صغار عیوب یاران مشغول نشود، که اگر سلوک این طریقه کند هیچ کس را با سلامت نیابد، و نتیجه آن وحدت و وحشت بود، و از فضیلت صدراع محروم ماند، بل واجب چنان بود که از معایب حقیر که آدمی از وصمت آن منزّه نتواند بود إغضا نماید، و در عیوب نفس خود تأمل کند تا مانند آن از دیگری تحمل تواند کرد؛ و باید که از عداوت کسی که با او سابقه صداقتی داشته باشد یا مخالفتی - که از لواحق صداقت بود - نموده احتراز کند، و قول شاعر بشنود که:

فلا تستکثرن من الصحاب

عدوک من صدیقک مستفاد

یکون من الطعام أو الشراب

فإن الداء أكثر ماتراه

و واجب چنان بود که چون دوست به دست آید در مراعات و تفقد او مبالغت کند، و البته به هیچ حق از حقوق او و اگرچه اندک بود استهانت ننماید، و به مهماتی که او را عارض شود قیام کند، و در حوادث روزگار با او یار بود، و در اوقات رخا به روی گشاده و خلق خوش او را تلقی کند، و آثار بشاشت و ارتیاح به دیدار او در چشم و روی و حرکت و سکون پدید آرد، و بر فرط حفاوتی که در ضمیر دارد قناعت نکند، که اطلاع بر ضمایر جز متولی سرائر را نبود.

فاطلب صدیقاً عالماً بالغیب

إن کان ودک فی الطویه کامنا

تا هر روز و هر لحظه وثوق او به مودت و سکون نفس او به حضور و غیبت در زیادت بود، و چون مسرت و ابتهاج به دیدار خود در شمایل آن کس مشاهده کند به مودت او متیقن گردد، چه تفاوت حقیقی در وقت لقای اصداقا پوشیده نماند، و معرفت سرور غیری به مکان خود در شکل او بس مشکل نباشد.

و همین سیرت با کسانی که دلبستگی او به کار ایشان معلوم بود چون ا صدقا و اولاد و اتباع و حواشی مبذول دارد، و بر ثنا و محمادت او با ایشان، بی اسرافیه که مؤدی بود به ملق، و تکلفی که مستدعی مقت با شد، چه در حضور و چه در غیبت، توفیر نماید. و صیانت این معنی از شایبه ملق و کدورت نفاق به تحری صدق بود در اقوال و افعال، چه انحراف از جاده صدق به ظاهر ملق بود و به معنی نفاق، و هر دو مذموم باشند؛ و باید که التزام این طریقت عادت گیرد و توانی و تهاون را به وجهی از وجوه بدان راه ندهد، چه ملازمت این سیرت مستجلب محبت خالص و مستدعی ثقت تام بود، و بدان محبت غربا و کسانی که با ایشان معرفتی سابق اتفاق نیفتاده باشد حاصل آید؛ و چنانکه کبوتر که در مسکن کسی توطن سازد و با او انس گیرد و به حریم و حدود خانه او طواف کند اشکال و امثال را به نزدیک او جمع کند؛ مردم نیز چون بر خلق کسی واقف شود و به اختلاط او راغب گردد و به مؤانست او مبتهج باشد اقران و اشباه خود را برو دلالت کند، بلکه حیوان ناطق بر حیوان غیر ناطق در حسن وصف و اشاعت ثنا و نشر محاسن را جمع باشد.

و بایاد دانست که همچنانکه شرکت دادن اصداقا را با خود در سر او احتراز از اختصاص و افراد به نعیم دنیا واجب بود؛ مشارکت نمودن با ایشان در *ضرا ازان واجب تر بود، و ادای آن حق را در چشم مردم وقع بیشتر، چنانکه گفته اند:

دعوی الاخاء علی الرخاء کثیره بل فی الشدائد تعرف الاخوان

و چون چنین بود در مصائب و نکبات و تغیر احوال و اوقات که دوستان را طاری شود موا سات با ایشان به نفس و مال و اظهار تفقد و مراعات زیادت از معهود لازم باید شمرد، و دران

انتظار التماس ایشان، چه به تصریح و چه به تعریض، محظور دانست، بل به فراست و کیاست بر مکنون ضمائر و اندرون دل های ایشان اطلاع باید یافت، و در آنجا مطالب، پیش از اظهار طلب، غایت جهد مبذول داشت، و در اندوه و غم مساهمت و مقاسمت نمود، تا باشد که بعضی از مؤونت مشقت ایشان کفایت کند و به موافقت و مشارکت تخفیف و سلوت یابند.

و اگر به مرتبه ای از مراتب بزرگی و سیادت رسد یاران و دوستان را با خود مستغرق آن کرامت گرداند بی آنکه خود را دران رجحانی نهد یا به شایبه متی ملوث کند، و اگر وقتی از دوستی وحشتی یا نقصان مؤانستی احساس کند در مخالطت و استمالت او جهد زیادت کند، چه اگر او نیز به سبب غیرتی یا تکبری یا احتراز مذلتی یا ارتکاب سوء خلقی تانی کند حبل مودت گسسته شود و وهن به عهود صداقت راه یابد، و مع ذلک از زوال آن حالت ایمن نتوان بود و باشد که بعد از آن حیاتی و خجالتی دامن گیر آید که به سبب آن در قطع و مفارقت رغبت نمایند، و عادت محمود در این باب آن بود که هرچه زودتر تدارک کنند و آنچه سر مسأله باشد و سبب وحشت از دل پاک بی غلو غش اظهار کنند که برکت را ستی بسیار بود، و اگر مجرم صدیق بوده باشد عتابی به لطف آمیخته به تقدیم رساند که: وفی العتاب حیا بین اقوام.

و پس اثر آن به کلی از دل خود و او محو کند.

و باید که مداومت مراعات را سبب تبقیه محبت تنها نشمرند، بل آن را در جملگی امور و اسباب مطرود داند، یعنی اگر در تعهد مرکوب یا ملبوس یا منزل یا چیزی دیگر فی المثل اهمال برزند و حسن رعایت را در باب هر یک به اتصال مقرون ندارند از فساد و انتقاض آن چیز ایمن نباشند؛ پس چون صورت در و دیوار از تغافل در تعهد به تشویش و خرابی می گراید بنگر که جفای کسی که امید همه خیرات از او بود و اعراض از کسی که انتظار مشارکت در سر او ضرا بدو بود چه تأثیر کند، بعد ما که ضرری که از اختلال نوع اول متوقع بود بر فوات یک نوع منفعت مقصور باشد، و وجوه ضرری که از جفای دوستان و انقطاع مودت ایشان منتظر بود متنوع؛ چه اگر دشمن شوند و منافع ایشان با مضرا گردد از غوایل عداوت ایشان خوف بی نهایت بود، و انقطاع

امید از چیزی که آن را بدلی نتواند بود بعلاوه حاصل، به التزام مداومت مراعات از وخامت عاقبت فراغت می‌توان یافت و از این فضیلت تمتع گرفت.

و مرء هرچند با همه کس مذموم بود با دوستان استعمال کردن مذموم‌تر باشد، چه از مرء قلع مودت حاصل آید، و سبب آن بود که مرء سبب اختلاف است، و اختلاف علت تباین، و تباین مشتمل بر همه شرها، و طلب الفت و دوستی خود در اصل از جهت احتراز از تباین لازم شده است، و بسیار بود که کسی مرء کند با دوستان خود و گوید مرء سبب تشحید خاطر و تیزی ذهن باشد، پس در محافل که رؤسا و اهل نظر جمع باشند به ممارات اصدقا با دیدار آید، و از قاعده ادب تجاوز کند و به الفاظ جهال و عوام تلفظ، تا حاضران را انقطاع و تبدل ایشان روشن گرداند، و در حال خلوت و مذاکرات این فعل نکند، بل این فعل آنجا بکار دارد که ایشان را دقت نظر و حاضر جوابی و تذکر معانی کمتر بود، و غرض او از سفاهت بر ملا آن بود که تا به خجلت این اسباب برایشان مشوش گردد؛ و به حقیقت این کس از اهل بغی و جباران روزگار بود، چه جباران چون به بسیاری ثروت و نعمت طاغی شوند یکدیگر را به حقارت و صغار موسوم دارند، و در مروت یکدیگر طعن کنند و تتبع عیوب عوارف یکدیگر محمود شمرند تا حال میان ایشان به عداوت رسد، و در ازاله نعمت یکدیگر سعایت کنند و کار به سفک دماء و انواع شرور انجامد، و این جمله از توابع و لواحق مرا باشد.

و حذر کند از آنکه بخل کند با دوست به علم و ادبی که بدان متحلی باشد، یا حرفت و صنعتی که در آن ماهر بود؛ بل چنان سازد که او را به محبت استبداد و ایثار افراد در آن باب منسوب نتوان کرد، که مضایقت با دوستان در متاع دنیا که به ضیق مجال موصوف بود، و به حرمان و نقصانی که به سبب مزاحمت در جانب بعضی لازم آید موسوم، قبیح است، فکیف در مقتنیاتی که به انفاق زیادت گردد و به بخل نقصان پذیرد، و ممانعت و مزاحمت دران مستدعی حرمان و نقصان نبود و وفور حظ یکی مستلزم خسران دیگری نباشد.

و این مایه معلوم باید کرد که بخل در علوم یا از قلت بضاعت بود یا از طلب تسوق به نزدیک جهال، یا از خوف آنکه در مکسب فتوری و نقصانی پدید آید یا از روی حسد؛ و جملگی این انواع قبیح و مذموم است. و بسیار بود که کسی به بخل بر علم خود قناعت ننماید تا بر علم دیگران نیز بخل کند، و ایشان را در افشا و افادت سرزنش و ملامت کند، و از این طایفه بسیار کسان بوده‌اند که بر تصنیف فاضلی ظفر یافته‌اند و آن را از مستفیدان بازداشته و اثرش مدروس گردانیده، و این خلق منافی مودت و موجب انقطاع اطماع اصدقا باشد.

و حذر باید کرد از آنکه کسی از اصحاب و اتباع این کس به ذکر چیزی از امور و اسباب دوست او بر وجهی ناپسندیده تجاسر تواند کرد تا به نفس او چه رسد، یا به حکایت عیب چیزی که متصل باشد بدو رخصت یابد تا به عیب ذات او چه رسد، بل باید که هیچ آفریده را از متصلان و متعلقان او در ارتکاب این معنی طمع نیفتد، نه از روی جد و نه از روی هزل، نه به وجه تصریح و نه از طریق تعریض؛ و چگونه احتمال ذکر نامحمود کسی توان کرد که تو چشم و دل او باشی و خلیفه و قائم مقام او در غیبت او؟ بلکه خود او باشی، چه اگر چیزی از این نوع به سمع او رسد شک نکند که مصدر آن رای تو بوده باشد یا ترا دران رضائی بوده، پس از تو متنفر شود و دوستی دشمنی گردد.

و چون بر دوست عیبی بیند با او موافقت باید نمود، موافقتی لطیف که در ضمن آن باشد ارشاد و تنبیه او، چه طبیب استاد به تدبیر غذایی معالجه کند رنجی را که نااستاد بر شق و قطع آن اقدام نماید، و مراد از این موافقت نه آن بود که از عیب او اغضا کند و برو پوشیده دارد، بلکه این معنی خیانت محض بود و مسامحت در چیزی که ضرر آن عاید با هر دو باشد. و تنبیه دادن دوستان بر معایب ایشان اول به مثلی یا حکایتی از غیری اولی بود، پس اگر نافع نیاید بر وجه تعریض اشارتی خفی مرموز بدو در میان عبارت درج باید کرد، و اگر به تصریح احتیاج افتد در وقت خلوت، بعد از تقدیم مقدماتی که مقتضی وثوق بود و به ذکر حال هایی که مستدعی اطمینان قلب و مزید شفقت و حفاظت باشد، آن معنی ایراد کرد.

و البته آن حدیث از مسامع اصدقا و خلطای دیگر، تا به اجانب و اعدا رسیدن، پوشیده داشت که حق دوست زیادت ازان بود که او را در معرض مذمت اصداد و اسخفاف اعدا آرند. و در باب صداقت از مداخلت تمام احتراز تمام باید کرد و سخن ایشان را البته مجال استماع نداد، چه اشرار در صورت نصحا در میان اختیار مداخلت کنند و در اثنای احادیث لذیذ سخنی از دوستی به دوستی نقل کنند ملوث به شایبه تحریف و تمویه، و آن را در زشت‌ترین صورتی برو عرضه دهند، تا اگر مجال زیادت تجاسری یابند به حدیثهای فرابافته و دروغهای بر تراشیده تقبیح صورت او کنند در نظر این کس، تا صداقت ایشان به عداوت کشد.

و قدما تمام را تشبیه کرده‌اند به کسی که به ناخن بنیاد دیوارهای استوار می‌خراشد و سرانگشت را جای می‌طلبد، تا چون به تفحص و تفتیش بی حد رخنه‌ای یابد به کلنگ آن را بزرگ‌تر کند و قواعد آن دیوار خراب گردانند، تا موجب انهدام بنا شود، و در این باب حکایات و امثال بسیار ایراد کرده‌اند که یکی از آن باب اسد و ثور است در کلیله و دمنه، و غرض از وضع چنان حکایتها آنست که چون سبعی قوی به خدیعت روباهی ضعیف در معرض استیصال حیوانات عظیم آید، یا ملکی قاهر به مداخلت تمامی که خویشتن در صورت ناصحان فرا نماید نیت در حق وزرا و نصحای خود، که قوام و مدار ملک بر ایشان بود، فاسد گردانند، تا بعد از فرط تمکین و انفاذ تصرف و ایثار ایشان بر اولاد خویش، به حقد و عداوت گرایند، و بر بطش و قتل و تعذیب ایشان اقدام کنند، شاید که در باب دوستانی که بروزگار اختیار احوال ایشان کرده باشند و صداقت ایشان ذخایر اوقات شداید ساخته و به منزلت ارواح در دل‌ها جای داده، از سعایت ایشان حذر کنند؛ و نیکو گفته‌اند در این معنی این ابیات:

و أَعَزَّ قَدَكُنْتَ دَنْتَ بِحَبْهِم	و کذالك کلهم بحبی دادوا
کنت المفدی بینهم و لدیهم	بحیاه رأسی کانت الایمان
فسعی الأعدای بالنمائم بیننا	حتی تفرقنا و بنت و بادوا

و احتیاط در باب حفظ محبت که احتیاج بدان از روی احتیاج به تمدن ظاهر است از اهم مهمات بود، تا نقصان بدان راه نیابد و معنی اتحاد زایل نشود، چه اکثر فضایل خلقی که بر شمردیم هم بر محافظت نظام تألف، که وجود نوع بی آن نتواند بود، مقصور باشد، مثلاً احتیاج به عدالت از جهت تصحیح معاملات است تا از رذیلت جور مصون ماند، و احتیاج به عفت از جهت ضبط شهوات بدنی تا جنایات عظیم به شخص و نوع راه نیابد، و احتیاج به شجاعت از جهت دفع امور هایل تا سلامت شامل بود» (همان، ص ۳۳۳).

و در اظهار بعضی فضائل به اسبابی خارج حاجت افتد، مانند احتیاج به اکتساب اموال در حریت و سخاوت، تا به فعل احرار قیام تواند نمود و بر مجازات جمیل و مکافات واجب قادر بود، و چندانچه حاجت بیشتر به مواد خارج احتیاج زیادت، و اقتنای مواد بی‌اعوان صالح و یاران مخلص متعذر بود، و تقصیر در کسب الفت مؤدی به تقصیر در اکتساب سعادت باشد، و از این جهت حکم کرده‌اند بر آن که هیچ رذیلت در دین و دنیا مذموم‌تر از کسالت و بطالت نیست، چه این حالات حایل شوند میان مردم و جملگی خیرات و فضایل، و مردم را از لباس مردمی بیرون برند، و گفتیم دورترین خلق از فضیلت کسانی‌اند که از تمدن و تألف بیرون شوند و به وحشت و وحدت گرایند، پس فضیلت محبت و صداقت بزرگترین فضایل بود و محافظت آن مهمترین کارها؛ و غرض از اطناب در این باب همین بود. چه این باب اشرف ابواب این مقاله باشد از جهت معانی متقدم، والله أعلم بالصواب.

*پرسش: دوستی در سیاست چه می باشد؟

فصل هفتم

در کیفیت معاشرت با اصناف خلق

مردم باید که نسبت حال خود با احوال جملگی اصناف خلق اعتبار کند، چه نسبت او با هر صنفی از سه نوع خالی نبود: یا به رتبت بالای آن صنف باشد یا مقابل یا فروتر؛ اگر بالای آن

صنف بود در رتبت آن اعتبار او را بر محافظت مرتبه باعث باشد تا به نقصان میل نکند، و اگر مقابل باشد برترقی از آن مرتبه در مدارج کمال باعث شود، و اگر فروتر بود در رسیدن به درجه آن صنف جهد نماید. و حال معاشرت هم به اختلاف احوال و مراتب مختلف باشد: اما معاشرت با صنف بلندتر از آن چه در باب پنجم یاد کردیم معلوم باشد. و اما معاشرت با صنف مقابل متنوع بود به سه نوع: اول معاشرت با دوستان، و دوم معاشرت با دشمنان، و سیم معاشرت با کسانی که نه دوست باشند و نه دشمن. و دوستان دو صنف باشند: حقیقی و غیر حقیقی، و معاشرت با دوستان حقیقی یاد کرده شد.

و اما دوستان غیر حقیقی که به دوستان حقیقی متشبه باشند و از نوعی تصنع و ملق خاله نه، معاشرت با ایشان چنان باید که به قدر وسع مجامله و احسان کند، و در استمالت و مدارات و صبر و معامله بحسب ظاهر هیچ دقیقه مهمل نگذارد، و اسرار و عیوب خود از ایشان پوشیده دارد، و خواص احادیث و احوال و اسباب منافع و مقادیر اموال همچنین، و به تقصیر ایشان را مؤاخذت نکند و در اهمال حقوق عتاب ننماید و به مکافات آن مشغول نشود تا صلاح ذات البین و اصلاح ایشان مرجو باشد؛ و تواند بود که بعضی به روزگار به درجه اصفیا و اولیای مخلص برسند؛ و باید که به قدر قدرت با ایشان مواسات کند، و تفقد اقارب و متعلقان ایشان لازم داند، و به قضای حاجات و اظهار بشاشت در اختلاط، چه به طبع و چه به تکلف، قیام کند، و در حال ضرورت ایشان را دست گیرد، و فی الجمله اصناف کرم خلق و حسن عهد به تقدیم رساند، تا همه کس را در دوستی او رغبت بیفزاید، و به وقت آنکه در مرتبه ایشان تفاوتی افتد و به جاهی و یا به کرامتی بیشتر برسند در طلب دوستی ایشان نیفزاید، و اتصال و قربت زیادت از معهود نطلبد.

و اما اعدا دو نوع باشند، نزدیک و دور، و هر یک به دو قسم شوند، آشکارا یا نهانی. و اهل حقد از حساب دشمنان ظاهر باشند و اهل حسد از قسم اعدای مخفی، و از دشمن نزدیک احتراز بیشتر باید کرد از جهت وقوف او بر اسرار و عورات، و در مآکل و مشارب و غیر آن از احتیاط واجب باید شمرد. و اصل کلی در سیاست اعدا آن بود که اگر به تحمل و مواسات و تلطف ایشان

را دوست توان کرد و اصول حقد و عداوت از دل‌های ایشان منقطع گردانید خود بهترین تدبیری باشد که تقدیم یافته بود، و الا مادام که به مروتی ریائی و مجاملتی ظاهر یکدیگر را می‌بینند بر محافظت آن توفیر باید نمود و به هیچ نوع در تظاهر دشمنی رخصت نداد، که قمع شر به خیر خیر بود و قمع شر به شر؛ شر و به سفاهت اعدا مبالغت نباید نمود و اغضا و تحمل و مدارات استعمال کرد، و از تمادی و منازعت و مناقشت احتراز تمام لازم دانست، چه اظهار عداوت مقتضی ازاله نعم، و تعریض انتقال دول و، استدعای افکار دایم و، هموم متوالی و، اضاعت اموال و کرامات و، تحمل ضیم و مذلت و، سفک دما و، دیگر انواع شرور باشد، و عمری که در تدبیر و تفکر و ممارست و مباشرت این افعال صرف شود هم در دنیا ضایع و منغص بود و هم در دین سبب شقاوت و خسران.

و اسباب عداوت ارادی پنج چیز بود: تنازع در ملک و، تنازع در مرتبه و، تنازع در رغایب و. اقدام بر شهواتی که موجب انتهاک حرم بود و، اختلاف آرا. و طریق توقی از هر صنفی احتراز از سبب آن صنف بود.

و باید که از احوال دشمنان متفحص بود و در تفتیش اخبار ایشان مستقصی، تا بر مکر و خدیعت ایشان واقف گردد و مانند آن فرا پیش گیرد، و بدان بر انتقاض مساعی آن قوم ظفر یابد، و نکایت اعدا در مسماع رؤسا و دیگر مردمان مقرر باید کرد تا سخن مزخرف ایشان قبول نکنند، و مکایدی که سگالند رواج نیابد. و در اقوال و افعال متهم گردند. و باید که معایب دشمنان نیک معلوم کند و بر نقسر و قطمیر آن واقف گردد و آن را جمع کند، و در اخفای آن شرائط احتیاط نگاه دارد، چه نشر معایب دشمن مقتضی فرسودگی او بود برآن، و عدم تأثر ازان، و لیکن چون به وقت خویش آنرا ظاهر گرداند کسر و قهر او حاصل آید، و اگر بر بعضی از آن او را تنبیهی کند پیش از نشر، تا چون داند که بر معایب و مثالب او وقوف یافته‌اند دل شکسته و ضعیف رای گردد، شاید. و در این باب تحری صدق شرط بزرگتر بود، چه کذب ازدواعی قوت و استیلای خصم بود. و بر شیم و عادات هر صنفی باید که وقوف یابد تا هر چیزی را به مقابل آن دفع کند، و آنچه

موجب قلق و ضجرات ایشان بود همچنین معلوم کند، که ظفر در مضمون آن مدرج بود، و بهترین تدبیری در این باب آن بود که خویشان را بر اضداد و منازعان تقدیمی حقیقی حاصل کند، و در فضائلی که اشتراک میان هر دو جانب صورت بندد سبقت گیرد، تا هم کمال ذات او و هم وهن خصوم تقدیم یافته باشد، و دوستی با دشمنان فرامودن و با دوستان ایشان موافقت و مخالطت کردن از شرایط حزم و کیاست بود، چه معرفت عورات و مزال اقدام و مواضع ثنات ایشان بدین وجه اسانتر دست دهد.

و تلفظ به دشنام و لعنت و تعرض اعراض دشمنان به غایت مذموم بود و از عقل دور، چه این افعال به نفوس و اموال ایشان مضرتی نرسانند، و نفس و ذات مرتکب را فی الحال مضر بود که هم به سفها تشبه نموده باشد و هم خصوم از مجال دراز زبانی و تسلط داده. چنین گویند که شخصی در پیش ابومسلم روزی زبان به عرض نضر سیار آلوده کرد به تصور آنکه ابومسلم را خوش آید و ازو پسندیده دارد، ابومسلم روی ترش کرد و او را ازان به عنف زجر فرمود، و گفت اگر به سبب غرضی دستها به خون ایشان آلوده می‌کنیم باری در آن که زبانها به اعراض ایشان آلوده کنیم چه غرض و فایده خواهد بود؟ و چون دشمنان را آفتی رسد که خود از آن ایمن نبود و مانند آن آفت را متوقع و منتظر باشد، البته باید که شماتت ننماید و شادمانی و فرح اظهار نکند که دلیل بطر بود و به معنی آن شماتت هم با خود کرد باشد.

و اگر دشمن به حمایت او آید و از حریم او مأمنی سازد، یا در چیزی که اقتضای وفای امانتی کند اعتمادی نماید. غدر و مکر و خیانت استعمال نکند و مروت و کرم بکار دارد، و چنان کند که ملامت و مذمت به دشمن مخصوص گردد و حسن عهد و نیکو سیرتی او همه کس را معلوم.

و دفع ضرر اعدا را سه مرتبه بود: اول اصلاح ایشان فی‌انفسهم اگر میسر باشد، و الا اصلاح ذات‌البین؛ و دوم احتراز از مخالطت ایشان به بُعد جوار یا سفری دور که اختیار کند؛ و سیم قهر و قمع، و این آخر همه تدبیرها باشد؛ و با وجود شش شرط بران اقدام توان نمود: اول آنکه دشمن

شریر بود به ذات خویش و اصلاح او به هیچ طریق صورت نیندد؛ و دوم آنکه بهیچ وجه از وجوه، جز قهر، خویشتن را از تعرض او خلاصی نبیند؛ و سیم آنکه داند که اگر ظفر او را بود زیادت ازین که این کس ارتکاب خواهد کرد استعمال کند؛ و چهارم آنکه اظهار قصد و سعی در ازاله خیرات از او مشاهده کرده باشد؛ و پنجم آنکه در قهر او به ردیلتی مانند خیانت و غدر موسوم نشود؛ و ششم آنکه آن را عاقبتی مذموم چه در دنیا و چه در آخرت متوقع نبود، و مع ذلک اگر قهر او به دست دشمنی دیگر کند بهتر، و انتهاز فرصت با وجود مهلت از لوازم حزم باشد.

و اما حسود را به اظهار نعم و مرآت فضایل و دیگر چیزهائی که مستدعی غیظ و ایدای او بود و بر ردیلتی مشتمل نه، رنجود دل و گداخته تن دارد، و از کید او احتراز کند و جهد نماید در آنکه مردمان بر سریرت او واقف شوند.

و اما معاشرت با کسانی که نه دوست باشند و نه دشمن هم مختلف باشد، و هر کس را بدانچه مستحق آن بود تلقی کردن به مصلحت نزدیکتر، مصللاً نصحا را، و آن قومی باشند که به نصیحت همه کس تبرع نمایند، خدمت کند و با ایشان مخالطت کند و سخن ایشان بشنود و بشاشت و ابتهاج به دیدار ایشان ظاهر گرداند، اما در قبول قول هر کسی مسارعت ننماید و به ظواهر احوال مغرور نشود، بلکه تأمل کند تا بر غرض هر کسی واقف شود و حق از باطل فرق کند، بعد از آن بر وجه اصوب برود، و صلحا را، و آن جماعتی باشند که به اصلاح ذاتالبین مشغول باشند، از روی تبرع مدح و ثنا گوید، و به کرامات و اصناف تبجیل مخصوص دارد و بدیشان تشبه نماید، چه مذاهب ایشان به نزدیک همه خلق محمود بود، و با سفها حلم بکار دارد و به سفاهت ایشان مبالغت و التفات نکند تا از ایدای او اعراض کنند، و اگر به شتم و سفه ایشان مبتلا شود آن را حقیر شمرد، و بدان توجع و تذلم فرا ننماید و به مکافات مشغول نشود، بلکه به سکون و تأنی اصلاح حال یا مفارقت و ترک مخالطت ایشان به تقدیم رساند، و تا تواند مجالست این صنف اختیار نکند و مجادله و مجارات ایشان محذور شمرد، و با اهل تکبر تواضع ننماید بلکه به سیرت ایشان با ایشان کار کند تا از آن متألم و منزجر شوند، که التکبر علی المتکبر صدقه، چه

تواضع با این قوم موجب استهانت و تحقیر بود و در اصابت خود متیقن شوند، و پندارند که بر همه کس واجب است خدمت و تذلل کردن، و چون ضد این باشد دانند که گناه ایشان را بوده است و یمنکن که با سر تواضع و حسن سیرت آیند.

و با اهل فضائل اختلاط کند و از ایشان استفادت واجب شمرد، و معاونت و مساعدت ایشان به غنیمت دارد، و جهد کند تا از زمره ایشان باشد، و با همسایه بد و عشیرت ناسازگار صبر کند و مدارا و مجامله استعمال فرماید، و یقین داند که لثیمان به بدن صابرتر باشند و کریمان به نفس، و هم برین منوال و نمط با هر کسی آن چه عقل اقتضا کند و حزم و کیاست اشارت، بکار می‌دارد، و در صلاح عموم خلق و صلاح خصوص خود به قدر استطاعت می‌کوشد.

و اما زبرد سان هم اصناف باشند؛ متعلمان را نیکو دارد و در احوال طبایع و سیرت های ایشان نظر کند، اگر مستعد انواع علوم باشند و به سیرت خیر موسوم، علم از ایشان منع نکند و بران تحمل منتهی یا مؤونتی نطلبد، و در ازاحت علت ایشان کوشد، و خداوندان طباع ردی را که تعلم از روی شره کنند به تهذیب اخلاق فرماید، و بر معایب ایشان تنبیه دهد و بحسب استعداد تکمیل کند، و علمی که سبب توسل ایشان بود به اغراض فاسده از ایشان باز دارد، و بلیدان را بر چیزی که به فهم ایشان نزدیکتر بود و بر فایده مشتمل تر، حث کند، و از تضییع عمر اجتناب فرماید، و سائلان را اگر ملح باشند از الحاح زجر کند و اجابت التماس در توقف دارد مگر که صادق الحاحه باشند، و میان محتاج و طامع تمیز کند و طامع را از طمع باز دارد و به مطلوب نرساند، تا باشد که سبب اصلاح او شود، و محتاج را عطا دهد و با ایشان مواسات کند و در اسباب معاش مدد دهد، و مادام که به اخلاقی در امور نفس و عیال مؤدی نبود برایشان ایثار کند، و ضعف را دست گیرد و بر ایشان رحمت نماید، و مظلومان را اعانت کند.

و در همه ابواب خیر نیت راستی و پاکی کند، و به خیر مطلق که منبع خیرات و مفیض کرامات اوست، تعالی و تقدس، تشبیه نماید. ان شاء الله تعالی.

پرسش: کیفیت معاشرت با اصناف خلق چه می باشد؟

*پرسش و پاسخ:

- *احتیاج مردم به تمدن چه (چگونه) می باشد؟
- *اقسام سیاست های چهارگانه مدنی چه (چگونه) می باشند؟
- *ماهیت حکمت مدنی چه (چگونه) می باشد؟
- *فضیلت علم مدنی چه (چگونه) می باشد؟
- *برتری (فضیلت) محبت بر عدالت مدنی چه (چگونه) می باشد؟
- *اقسام اجتماعات مدنی چه (چگونه) می باشند؟
- *مدینه فاضلی چه (چگونه) می باشد؟
- *ارکان مدینه فاضله مدنی چه (چگونه) می باشند؟
- *ریاست عظمی (رهبری) مدینه فاضلی چه (چگونه) می باشد؟
- *مدن غیر فاضلی چه (چگونه) می باشند؟
- *مدینه تغلب (سلطه طلب استکباری) چه (چگونه) می باشد؟
- *مدینه احرار (جماعیه؛ ترفه طلب) چه (چگونه) می باشد؟
- *سیاست چه و چند قسم است؟
- *غرض و لازمه سیاست فاضله یا امامت چه می باشند؟
- *غرض و پیامد سیاست ناقصه (تکساحتی-تنازعی) چه می باشند؟
- *خیرات عامه چه و کدامند؟
- *شرور عامه چه و کدامند؟
- *خصلت های طالب حاکمیت (انقلاب) چه می باشند؟
- *استحقاق حاکمیت به چه می باشد؟
- *مرض عالم چه و از چه می باشد؟
- *مبادی دولتها چه و از چه می باشد؟

- *دولت حق و دولت باطل چه می باشند؟
- *سبب تزاید دولت ها چه می باشد؟
- *سبب وقوف و انحطاط دولت ها چه می باشد؟
- *تدبیر حفظ دولت به چند چیز و چه چیزهایی می باشند؟
- *سیاست تفرقه اندازی و حکومت چه میباشد؟
- *عدالت مدنی چه می باشد؟
- *نقش دولت در عدالت مدنی چه می باشد؟
- *شرایط عدالت مدنی چند و چه می باشند؟
- *شرط (اول) تکافی در عدالت مدنی چه می باشد؟
- *شرط (دوم) تناسب در عدالت مدنی چه می باشد؟
- *شرط (سوم) تساوی در عدالت مدنی چه می باشد؟
- *صیانت از خیرات در عدالت مدنی چه می باشد؟.
- * (احسان) سیاست حمایتی در عدالت مدنی چه می باشد؟
- *نقش حکمت و دیانت در سیاست چه می باشد؟
- *سیاست خدم و آداب اتباع ملوک چه می باشد؟
- *معاشرت با ملوک و رؤسا عموم مردم چگونه می باشد؟
- *دوستی در سیاست چه می باشد؟
- *کیفیت معاشرت با اصناف خلق چه می باشد؟

سوم. علم اجتماعی مدنی

گزیده کتاب مقدمه تاریخ ابن خلدون

فلسفه تاریخ سیاسی

فلسفه سیاسی تاریخ

چهارم. حکمت متعالی مدنی

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

۱. گزیده مدنی کتاب مبداء و معاد

بخش دوم. ولایات؛ مدنی

پدیده شناسی حکمت مدنی؛ اجتماعی-سیاسی متعالی

متن فارسی حکمت مدنی آغاز و انجام (مبدأ و معاد)

فن دوم

«در نظر مختص به معاد و کیفیت تربیت موجودات معادیه (متعالی)»

مقاله چهارم

فصل ششم

(راهبرد راهبری دینی مدنی؛ اجتماعی و سیاسی)

پیش درآمد: عنوان

«فی اثبات ان النبى-صلی الله علیه و آله-لابد و ان یدخل فی الوجود و ان یعتقد به و یؤمن بأن الله هو الله الذی ارسله لیظهر دینه و لیعلم الناس طریق الحق و یهدیک الی صراط مستقیم هو

صراط الله العزيز الحمید» (المبدء المعاد؛ ص ۸۱۵ همین مطلب و مضمون در الشواهد؛ ص ۳۵۹ نیز آمده است).

«اول. در اثبات آنکه وجود پیغمبر ضرور است، و دوم. بیان آنکه واجب است اعتقاد؛ ۱. به او و ۲. به اینکه خدا او را فرستاده است تا اینکه؛ الف. دین خدا را ظاهر گرداند (ارایه طریق دینی مدنی و نقشه راه، راهبرد راهنمایی و راهنمایی راهبردی) و ب. طریق حق را به مردم بیاموزد (تعلیم و تربیت دینی) و ج. به صراط مستقیم هدایت نماید (تدبیر و رهبری و ایصال یعنی رسانیدن به مطلوب مدنی)» (مبدء و معاد؛ ص ۵۵۷).

*پرسش: حکمت ارسال پیامبر چه می باشد؟

درآمد

اول

«و بیانش این است که انسان مدنی الطبع است، یعنی (ضرورت زندگی مدنی و سببش این بوده که «لا ینتظم»): حیاتش منتظم نمی گردد مگر به؛ اول. تمدن و دوم. تعاون و سوم. اجتماع. زیرا؛ الف. نوعش منحصر در فرد نیست و ب. وجودش به افراد ممکن نیست. (ضروریات زندگی مدنی) پس (به این سبب)؛ ۱. یکی اعداد متفرقه و دیگری احزاب مختلفه و سوم انعقاد بلاد (شهرسازی) در تعیشش (بهبیستن) ضرور است. و ۲. الف. در؛ اول. معاملات و دوم. مناکحات و سوم. جنایات ب. به قانونی محتاج می باشند و که ج. اول. عامه خلق به آن رجوع نمایند. و دوم. بر طبق آن قانون به عدل حکم نمایند. و ۳. الا (در غیر این صورت)؛ اول. جمع فاسد و دوم. نظام مختل می گردد. زیرا ۴. اول. هر احدی مجبول (جبلی) است به جلب آنچه؛ الف. رغبت و ب. احتیاج به آن دارد. و دوم. بر کسی که در آن چیز مزاحم او گردد غضب می کند. و آن ۵. قانون شرع است» (مبدء و معاد؛ ص ۵۵۷). (مدنی؛ اجتماعی و سیاسی می باشد. مدنی طبع: یعنی مدنی طینت و فطرت عقلی برهانی و قلبی شهودی است. در این گفتمان و الگو انسان به صورت تکوینی و به اصطلاح ذاتی، بدون اجتماع، نظام و دولت و حکومت و سیاست مدنی امنیت و پیشرفت مادی و معنوی خود را تحصیل نمی کند. اینها به صورت جبری طبیعی بسان زنبوران نیز نمی تاسیس نشده و تداوم و تعالی نمی یابند. بلکه با تفکر و اختیار یعنی تنها اراده و تدبیر فردی، جمعی و اجتماعی تبیین و ترسیم شده و تحقق می پذیرند. درک نظری و عملی یعنی نگرش علمی و گرایش عینی نیز بدینها دارد. «لا ینتظم حیات»؛ را باب

افتعال برده و به صورت صیغه مضارع بکار برده است. نگفته؛ «لا نظم»: یعنی نظام نیافته است. یا «لا ینظم»: نظم نمی گیرد. نظم داده نمی شود نیز نیست. بلکه با تعامل مستمر میان تکوین، فطرت، تشریع و تدبیر این ها متحقق می شودند. همچنین با تعامل مستمر میان خود انسانها و آحاد و گروه های انسانی مدنی اینها تاسیس یافته و تداوم و تعالی می پذیرند. از جمله تعامل میان ملت-دولت است. متضمن گونه ای قرارداد مدنی نیز میباشد. فارابی در گفتمان حکمت مدنی خویش در آغاز بخش اجتماعات مدنی کتاب سیاست مدنی خود مدعی بوده که نخست اجتماع، بعد تعاون یعنی تقسیم کار و تبادل و سرانجام توسعه و تمدن ایجاد میگردد. اما صدرا نخست تمدن، بعد تعاون و بعد اجتماع را مطرح می سازند. ممکنست تمایز ترتیبات بدین سبب بوده که حکمت مدنی فاضلی فارابی، زیرساخت راهبردی و به تعبیری راهبرد زیرساختی تاسیس تمدن اسلامی پیشین بوده که کمال نخستین انسانی است. حال اینکه حکمت متعالی مدنی صدرایی، زیرساخت راهبردی و راهبرد زیرساختی تجدید تمدن نوین اسلامی است. مراد تمدن متعالی، تعاون متعالی و اجتماع متعالی بوده که کمال دومین مدنی انسانی می باشد).

دوم

۱. «و ناچار شاری می خواهد که؛ اول. الف. معین (تذکر و تجویز مبادی، تبیین مبانی، ترسیم راهبردها، توجیه کاربردی، تطبیق عملی، تحقق عینی یعنی اقامه و اعمال) کند از برای مردم منهجی (راهبرد و سیاستی) را که به سلوک آن منهج معیشت ایشان در دنیا منتظم گردد (توسعه اقتصادی و تأمین آسایش بدنی توأمان با تنظیم و تعادل سیاسی)، و ب. سنت قرار دهد از برای ایشان طریق را که (در جهت تعالی فرهنگی؛ معنوی و اخلاقی و تضمین آرامش روحی مدنی) وصول به جوار خدا به واسطه آن حاصل شود و دوم. الف. بیاد آورد ایشان را؛ ۱. امور آخرت و ۲. رحیل به سوی پروردگار خود، و ب. انداز کند ایشان را به روزی که؛ ۱. «ینادون من مکان قریب» (۴۱/فصلت؛ ۴۴) و ۲. «تنشق الارض عنهم سراعاً» (مریم/۱۹؛ ۹۰) و سوم. هدایت کند ایشان را به طریق مستقیم» (مبدء و معاد؛ ص ۵۵۷). هدایت صراط یا طریق مستقیم: مراد راهبرد سیاسی و سیاست راهبردی متعادل و متعالی است).

۲. «باید که شارع انسان باشد، زیرا که؛ یکی. الف. تعلیم ملک انسان را و ب. تصرفش در ایشان بر این وجه ممتنع است و دیگری درجه باقی حیوانات از این مرتبه انزل است» (مبدء و معاد؛ ص ۵۵۸).

سوم

شارع انسانی؛ «باید که مخصوص باشد به آیاتی از جانب خدا که دلالت کند که شریعت او از جانب خداوند عالم قادر غافر منتقم است»؛ «تا آنکه نوع در نزد او خاضع گردند. آن آیات از برای کسی که واقف شود بر آنها اینکه اقرار به نبوت او نماید، و آن معجزه است» (مبدء و معاد؛ ص ۵۵۸).

چهارم

«و چنانکه در عنایت باری ارسال باران مثلاً برای انتظام نظام عالم ضرور است و باران می فرستد، همچنین در نظام (عالم) کسی که صلاح دنیا و آخرت را به ایشان بشناساند ضرور است» (همان؛ ص ۵۵۸). (صلاح؛ بهینگی و بسامانی: کارامدی؛ بهره وری و اثربخشی، کمال می باشد. مراد رسایی و سازواری مدنی اعم از اقتصادی، سیاسی و فرهنگی؛ معنوی و اخلاقی است. همچنین کرامت؛ خلافت و حکومت بر خویش از قبیل آزادی و عدالت و سعادت دنیوی؛ توسعه و آسایش مادی و تعالی و آرامش معنوی می باشد. مقدمه و زمینه ساز سعادت اخروی است).

پنجم

بدین سبب و «پس نظر کن به لطف و رحمت (نیز عنایت و تفضل) باری که چگونه جمع نموده است در ایجاد (و ارسال) آن شخص میان (دو ساحت یا ساحات دوگانه مدنی)؛ الف. منافع عاجل در دنیا (آسایش جسمانی ظاهری بدنی) و ب. خیر آجل در آخرت (آرامش روحانی باطنی مدنی؛ اجتماعی و سیاسی که در مزرعه دنیا با ایمان و عمل صالح دینی مدنی کشت شده و در آخرت برداشت و بهره مند میگردد). بلی کسی که انبات شعر بر حاجبین (رویدن یا رویاندن ابرو برای حفاظت و کارامدی چشم و حتی زیبایی) و تقعیر اخمص قدمین (قوس کف پا برای سلامت سازه و ستون فقرات و کارامدی بدن) را مهمل نگذارد است، چگونه وجود؛ الف. رحمت عالمین (رحمت رحمانیت مادی همگانی در دنیا و رحمت رحمت معنوی در دنیا و آنگاه در آخرت برای مومنین «و بالمومنین رحیم») و ب. سائق (سیر، سیاست و سوق دهنده؛ راهنمایی و + / ← راهبری متعالی) عباد به سوی؛ ۱. رحمت و ۲. رضوان را در نشأتین (عرصه های دنیا و آخرت، ابعاد باطن و ظاهر و ساحات مادیت و معنویت بخود وا گذاشته و بیهوده و) مهمل گذارد؟ پس این شخص (انسان کامل، شارع، پیامبر و امام؛ عالم عادل عامل دینی) خلیفه (خاص؛ جانشین و قائم مقام و نایب مناب) خدا است در زمینش (زمین خدا یا زمینی که خدا فرموده؛ «انی جاعل فی الارض خلیفه» یعنی محل خلافت و هبوط و استقرار و سیر گذار بسوی خدا و حتی زمینی که خدا فرموده: «خلق لکم ما فی الارض جمیعاً»؛ موهوب خدایی به خود انسان است). و معنی خلیفه خدا در زمین بعد از این مذکور خواهد شد» (مبدء و معاد؛ ص ۵۵۸).

ششم

به این سبب «و باید که آن پیغمبر عبادات را برای مردم قرار دهد و عبادات: اول. یا وجودی است و الف. نفعش به همان عبادت کنندگان اختصاص دارد، مانند: ۱. اذکار و ۲. صلوات که ایشان را حرکت می دهد به سوی خدا یا ب. نفعش به دیگران نیز سرایت می کند، مانند: ۱. قربانی ها و ۲. زکوات و ۳. صدقات و یا دوم. عدمی است و الف. نفعش مخصوص به همان ها است، مانند صوم (روزه) یا ب. (نفعش میرسد و) تعدی به دیگران نیز می کند، مانند: ۱. کف اذیت (خود دارید از آزار) از افراد نوع و جنس و ۳. صمت (سکوت)» (مبداء و معاد؛ ص ۵۵۸).

هفتم

پیامبر (س-ص) به این سبب: «و باید که سنت قرار دهد از برای ایشان سفرهایی را که؛ اول. حرکت کنند در آن سفرها از خانه های خود برای (و سبب غایی) طلب رضای پروردگار خود و دوم. متذکر شوند روزی را، که از قبور به سوی پروردگار می جهند، پس سوم. زیارت کنند: ۱. هیاکل (نمودها) و ۲. معبد الهیه (نمودها) و ۳. مساکن انبیاء (مکان های مقدس) و ۴. امثال آن ها را، یعنی مانند قرار دادن: الف. حج و ب. زیارت مساکن انبیاء و ج. امثال آنها» (مبداء و معاد؛ ص ۵۵۸).

هشتم

پیغمبر و رئیس اول و بنیانگذار مکتب و شریعت به این سبب؛ «و باید که برای ایشان؛ ۱. الف. قرار دهد عباداتی که (به سبب آنها) مجتمع گردند بر آنها، مانند (نمازها و مراسم): ۱. جمعه و ۲. جماعات، تا آنکه ب. («فیکسبون-مع المثوبه-الایتلاف و المصادفات و التودد»-ص ۸۱۷) کسب کنند، علاوه بر؛ اول. مثوبات (ثواب)، دوم. ۱. ایتلاف (همگرایی) و ۲. مصادفات (همکاری) و ۳. تودد (دوستی) را. و ۲. باید که عبادات مقررّه بر سبیل تکرار باشد؛ الف. از برای محکم نمودن، و ب. الا فراموش می کنند و ج. مهممل می گذارند» (مبداء و معاد؛ ص ۵۵۸).

در غیر این صورت شقاق اعم از مشقت و شقاوت مدنی می باشد («ضاقت الارض بما رحبت» و «فمن اعرض عن ذکری فله معیشته ضنکا»). این همان حکمت و حکومت مدنی؛ اجتماعی و سیاسی هدایت صراط مستقیم (متعادل و متعالی) است. غیر و ضد و جایگزین ظن تفلسفی پنداری تکساحتی و توهم سوفیستی کاذب تنازعی می باشد («غیر المغضوب علیهم و لا الضالین»). در غیر اینصورت خیر («ان الانسان لفی خسر»). به تفسیر خواجه نصیر:

سئل المحقق الطوسي نصير الملة و الدين قدس الله روحه عن تفسير سورة العصر قوله:

الف. «إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ»؛

ای «فی الاشتغال بالامور الطبیعیة (جسمانی) و الاستغراق بالمشتبهات النفسانیة (غریزی

بشری)».

ب. «إِلَّا الَّذِينَ؛ اول. یکی. آمَنُوا»؛

ای «الكاملين في القوة النظرية».

دیگری. «وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ»؛

ای «الكاملين في القوة العملية».

دوم. یکی. «وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ»؛

ای «الذين يكملون عقول الخلائق بالمعارف النظرية».

دیگری. «وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ»؛

ای «الذين يكملون أخلاق الخلائق بتلقى المقدمات الخلقية»

(تلخیص المحصل، النص، ص ۵۲۱).

برآمد

«و چنانکه برای همه خلیفه هست که واسطه است میان ایشان و حق تعالی، باید که برای هر اجتماع جزئی والیان (ولات) و حکامی باشند از جانب آن خلیفه، و ایشان پیشوایان (امامان) و علماء اند. و چنان که مَلَك واسطه است میان خدا و پیغمبر، و پیغمبر واسطه است میان مَلَك و اولیاء که ائمه معصومین (ع) باشند، ایشان نیز واسطه اند میان نبی و علماء و علما واسطه اند میان ایشان و سایر خلق (مردم و جامعه دینی مدنی متعالی). پس عالم به ولی قریب است، و ولی به نبی، و نبی به مَلَك، و مَلَك به حق تعالی. و (بدین سبب یا به سبب اینکه ملائکه و انبیا و اولیا و علما را در درجات قرب تفاوت بسیار است)» (مبداء و معاد؛ ص ۵۵۹).

«پس؛ اول.الف.عالم به ب.ولی قریب است، و دوم.الف.ولی به ب.نبی، و سوم.الف.نبی به ب.ملک، و چهارم.الف.ملک به ب.حق تعالی». این نظام سلسله مراتبی و هرم یا کره هستی نظام جهان هستی، آفرینش و مدنی انسانی بوده که بایسته است در گفتمان و الگوی نظام مدنی جامعه و جهان مدنی تبیین علمی نظری و ترسیم عملی راهبردی (و کاربردی) گردد. همچنین شایسته است بدین ترتیب و ترتب ترویج عمومی یعنی گفتمانسازی نخبگانی، مردمی و دولتی گشته و تحقق عینی (اجرایسازی و جاریسازی) شود. تنها در این صورت کارامدی، بهره وری و اثربخشی بهینه و بسامان زیرساختی، ساختاری و راهبردی صورت خواهد پذیرفت. حاصل آن کمال یعنی رسایی و سازواری ذاتی و درونزادی زیرساختی، ساختاری و راهبردی است. کرامت و سعادت مدنی در دنیا اعم از توسعه اقتصادی و تأمین آسایش بدنی، توأمان با تعادل سیاسی در جهت تعالی فرهنگی؛ معنوی و اخلاقی و تضمین آرامش مدنی قابل دست یابی است.

*پرسش: ضرورت راهبرد راهبری چه می باشد؟

*پرسش: مدنی طبع بودن انسان چه می باشد؟

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

*پرسش: خلافت پیامبر و رهبران علمی دینی چه می باشد؟

فصل هفتم

(راهبری راهبردی دینی مدنی؛ اجتماعی و سیاسی: سیاست و ریاسات مدنی)

عنوان

«در بیان سیاست و ریاسات مدنی و آنچه به آن ملحق می گردد از اسرار (اسباب درونی)

شریعت به وجهی تمثیلی» (مبداء و معاد؛ ص ۵۶۰).

پیش درآمد

۱

الف. «شکی در این نیست که برای انسان ممکن نیست که برسد به کمالاتی که برای آن مخلوق شده است ب. مگر؛ اول. به اجتماع جمعی کثیر که دوم. هر یک یکدیگر را در امری که به آن محتاج است

معاونت نماید، و ج. از مجموع آنها همه آنچه در بلوغ انسان به کمال ضرور است مجتمع گردد» (مبداء و معاد؛ ص ۵۶۰).

*پرسش: حکمت (چرایی و چیستی) اجتماعی مدنی انسان چه می باشد؟

۲

«و به این سبب اجتماعات برای انسان حاصل می شود که؛ الف. بعضی از آنها کامل (مستقل و خود اتکال فراهم آمده از سه جماعت مدنی اقتصادی، سیاسی و فرهنگی) است و ب. بعضی غیر کامل. کامل آن بر سه قسم است: یکی عظمی (جهانی)، و آن اجتماع جمیع افراد ناس است در معموره زمین، و دوم وسطی (امتی و منطقه ای)، مثل اجتماع امتی در جزوی از معموره زمین، سیم صغری، مانند اجتماع اهل یک شهر (یا یک استان یا یک دولت-ملت یا خطه) در جزئی از مسکن یک امت» (مبداء و معاد؛ ص ۵۶۰).

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

۳

«و اجتماع غیرکامل، مانند اجتماع؛ ۱. اهل ده و ۲. اهل محله یا ۳. کوچه یا ۴. خانه. و فرق آنست که قریه مثل خادم مدینه است و محله جزو آن است و کوچه جزو محله است و خانه جزو کوچه، و جمیع اهل مداین و مساکن امتهای اجزاء اهل معموره اند» (مبداء و معاد؛ ص ۵۶۰).

*پرسش: اجتماع غیر کامل انسانی چه بوده و کدام می باشند؟

درآمد

اول

«و؛ اول. الف. خیر افضل (توسعه اقتصادی، تعادل سیاسی و تعالی فرهنگی؛ معنوی و اخلاقی) و ب. کمال اقصى (رسایی و سازواری ذاتی و درونزادی آسایش بدنی و آرامش مدنی) رسیده می شود به؛ ۱. مدینه فاضله و ۲. امت فاضله (همبستگی و پیوستگی ملی و امتی تا مرز جهانیگرایی) که دوم. الف. همه شهرهای آن امت اعانت (همگرایی، هماهنگی و همکاری؛ تقسیم کار و تبادل کالایی، کار و خدمات اقتصادی، سیاسی و فرهنگی) می نمایند یکدیگر را ب. بر نیل؛ ۱. غایت حقیقیه (کارامدی و پیشرفت متعالی) و ۲. خیر حقیقی (کمال و سعادت). سوم. الف. نه در؛ ۱. مدینه ناقصه و ۲. امت جاهله

(تکساحتی و تنازعی) که؛ ب. در رسیدن به شرور یکدیگر را اعانت (ائتلاف؛ سازش در داخل و تنازع و سیطره جویی اقتصادی، سیاسی و فرهنگی استکباری و امپریالیستی تا مرز جهانیسازی در بیرون) نمایند» (مبداء و معاد؛ ص ۵۶۰). (مطلق زندگی مدنی بشر ولو زیستن متدانی مادی تکساحتی: کمال بشری و البته کمال اول می باشد. زندگانی مدنی انسانی یعنی بهزیستن متعالی دوساحتی مادی و معنوی و دو بعدی باطنی و ظاهری کمال دوم و برتر و برین مدنی انسانی و انسانها می باشد).

*پرسش: مدینه و امت فاضله چه می باشند؟

دوم

اول. به این سبب «پس مدینه فاضله؛ الف. به بدن تام (رسا و سازوار) صحیحی (بهینه و بسامان) شباهت دارد که ب. همه اعضای آن در تتمیم حیات یکدیگر را معاونت (از همگرایی، هماهنگی و همکاری تا همبستگی و پیوستگی بسان شخص واحد و نه وابستگی و ادغام) می کنند (دارای هیأت و ساختار راهبردی رسا و سازوار ذاتی و درونزادی است). دوم. در آن اعضا (نیروها و نهادهای ساختار نظام مدنی)؛ الف. یک عضو رئیس است که قلب است، و ب. مراتب قرب اعضای دیگر به این رئیس متفاوت است، و سوم. برای هر یک از آن (اعضا) قوه ای هست که به آن قوه فعلی می کند که غرض (سبب غایی) آن عضو رئیس به آن تمام می شود» (همان). بدین سبب؛ الف. «و بعضی (اعضای مدینه فاضله و امت فاضله) بی واسطه عضوی دیگر و ب. بعضی به واسطه، یعنی افعال ایشان بر طبق غرض (سبب غایی) اعضائی هستند که بی واسطه (و سبب دیگری) خدمت رئیس می کنند، و اینها در مرتبه ثانیه واقع اند. و ج. بعد از این اعضایی هستند که فعل می کنند بر مقتضای غرض (سبب غایی) اعضایی که در مرتبه ثانی واقع اند و آنها در مرتبه ثالثه واقع اند، و د. همچنین تا آنکه به اعضایی می رسند که خادمند و بر هیچ عضو ریاست ندارد» (مبداء و معاد؛ صص ۱-۵۶۰).

*پرسش: ساختار مدینه فاضله چه می باشد؟

سوم

۱. «و همچنین اجزای (نیروها و نهادهای) مدینه: اول. به حسب؛ الف. فطرت (استعداد) و ب. طبایع (غرایز) مختلفند (متنوع) و ب. در هیئات متفاضل (سلسله مراتب طولی و عرضی ساختار شئون مدنی نظام اجتماعی و سیاسی)، دوم. الف. به حسب عنایت باری تعالی بر بندگان، و ب. به حسب وقوع ظلالی از نور صفات علیا (صفات ذات و فعل) و اسماء حسنا (کمال؛ جلال و جمال یا قدرت و زیبایی) او (همانند حکمت، اقتدار، عدالت، رحمت، ...) سوم. بر؛ الف. عباد (نیروها و

نهادهای مدنی) و ب.بلادش(سرزمین ها و کشورها)، مثل وقوع ظلال صفات نفس ناطقه(خردورزی مردمی و خردمندی راهبران مدنی) و اخلاق(منش و روش مدنی متعالی) آن بر خلاق بدن و بلاد آن از قوا و اعضاء» (مبداء و معاد؛ ص ۵۶۲).

«اجزای مدینه به حسب فطرت و طبایع مختلفند و در هیئات متفاضل؛

الف.به حسب عنایت باری تعالی بر بندگان،

ب.و به حسب وقوع ظلالی از نور صفات علیا و اسماء حسناى او بر:

یکی/نخست.عباد و

دیگری و آنگاه.بلادش» (مبداء و معاد؛ ص ۵۶۲).

*پرسش: اجزای مدینه فاضله چگونه می باشند؟

۲.«پس در مدینه انسان واحدی هست که («هو رئیس مطاع») رئیس (و بدین سبب یا به سبب اینکه)مطاع است و دیگران در قرب به آن متفاوتند، و برای هر یک (نیروها و نهادهای مدنی؛ اجتماع مدنی، مدینه فاضله و نظام مدنی) هیئت و ملکه هست که به آن فعلی می کند که مقصود(سبب غایی) رئیس به آن منوط است، و این گروه اول مراتبند، و بعد از ایشان گروهی دیگرند که بر طبق مقصود(سبب غایی) این گروه فعل می کنند و همچنین(بدین سبب و اسباب) اجزاء مدینه مترتب است تا آنکه منتهی می شود به اجزایی که خادمند و مخدوم نیستند، و اینها در اسفل مراتب واقعند»(مبداء و معاد؛ ص ۵۶۱).

*پرسش: جایگاه ریاست مدنی چه می باشد؟

۳.«این قدر هست که اعضاء بدن طبیعی اند، و آن هیئاتی که افعال از آن صادر می شود نیز طبیعی است، و اجزای مدینه اگرچه خود طبیعی اند، اما(به سبب اینکه اجزای مدینه اعم از افراد مدنی و بویژه جماعات مدنی یعنی گروههای مدنی عموما و خصوصا نیروها و نهاد یا فرانهاد راهبردی و فرابردی دولت ارادی و تدبیری بوده) اخلاق و ملکاتی که به آنها افعال را بجا می آورند ارادی است» (مبداء و معاد؛ ص ۵۶۱). (بشر مدنی: طبیعی می باشد. انسان مدنی: صناعی یعنی ارادی و تدبیری است. جامعه و نظام مدنی نیز صناعی می باشند. بدین ترتیب بشر مدنی به مثابه ماده اولیه خام است. انسان مدنی: بسان اجزای پروریده جامعه مدنی می باشند. بدینسان انسان مدنی: صورت ارادی و

تدبیری مدنی بشر طبیعی ولو مدنی است. جامعه مدنی: صورت مدنی عمومی انسانهای مدنی می باشد. نظام مدنی نیز صورت مدنی جامعه مدنی است).

*پرسش: اجزاء و ساختار جامعه و نظام مدنی چگونه می باشند؟

چهارم

«و چنان که در اعضای بدن عضوی (سر یا مغز، نیرو و نهاد مدبره یا نفس، روح و من؛ منشاء نگرش و به تعبیری قلب یا دل و مبداء گرایش) هست که رئیس مطلق (رهبر و امام یا پیشوا و پیشرو و مدیریت عالی یا اعلی) است، و در هر چیزی که عضوی دیگر در آن چیز با او مشارکت دارد افضل آن چیز برای رئیس حاصل است، و بعد از او اعضای دیگر هستند که رئیس اند از برای پست (پایین) تر از خود، و ریاست آنها تحت ریاست اول است پس این اعضاء (مدیران میانی) هم رئیس اند و هم صاحب رئیس دیگر بر ایشان؛ همچنین رئیس مدینه که اکمل اجزاء مدینه است در آنچه مخصوص او است، و در هر چه با دیگران شریک است بهتر آن چیز برای او حاصل است (بسان علم و عدالت و بلکه بایسته و شایسته است عالم ترین و عادلترین زمان باشد)، و در تحت او گروهی هستند که هم مرئوس اند و هم رئیس دیگران (مدیران جزء)» (مبداء و معاد؛ ص ۵۶۲). (مراد نظام سلسله مراتبی طولی و عرضی شئون رهبری، ریاست تا مدیریت مدنی از مدیریت های عالی، میانی و پایین ستادی، صف و میدانی است. این ساختار و نظام مدنی سامان اداری، سازمان اجرای را از رهبری و ریاست جمهوری تا معاونین و وزراء تا سطح معاونین وزراء، مدیران کل ستادی و استانی و مدیریت های ستادی و شهرستانی تا جزء و کارکنان یعنی کارمندان و کارشناسان مربوطه را در گستره ملی کشور در بر میگیرد. به همین مناسبت سیاستها و نیروها و نهادهای راهبردی، کاربردی تا اجرایی و جاری را شامل می شود).

*پرسش: ساختار ریاست مدنی چگونه می باشد؟

پنجم

«و اگر کسی بحق نظر، نظر کند می بیند هر جمله طبیعی را (که) حالش در اجتماع و ترتیب حال بنیه انسانی و مدینه فاضله است، که برای آن رئیسی هست که حالش نسبت به سایر اجزاء همین حال است، بلکه هر اجتماع طبیعی هیئت ظل و شبه هیئت عالم الهی و وحدت اجتماعیه عالمیه است، زیرا (و بدان سبب) که سبب اول نسبتش به سایر موجودات مثل نسبت رئیس مدینه فاضله است به سایر اجزاء مدینه. چه عقول بریئه از نقایص مادی در مرتبه قربند نسبت به اول، و بعد از آن

نفوس سماویه و سماوات اند، و بعد از آن طبایع هیولانیه و اجسام طبیعیہ اند، و هر یک از این هم مطابق سبب اول اند و اقتدا می کنند او را» (همان). بدین سبب «و چنین می کند هر موجودی به حسب قوتش، مگر آنکه آنها در اقتدا نمودن به غرض (سبب غایی) اول مختلفند، بعضی اشرف اند که اقتدا می کنند آن غرض (سبب غایی) را بی واسطه، و بعضی دیگر اقتداء می کنند غرضی (سبب غایی) مافوق خود را. و همچنین (و به این سبب و اسباب و سیر و پیوستار آنها) تا آنکه منتهی گردد به آخر مراتب» (مبداء و معاد؛ صص ۲-۵۶۱).

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

ششم

«پس همچنین سزاوار است که بوده باشد مدینه فاضله؛

اول. الف. باید که هر یک در افعال پیرو غرض (سبب غایی) رئیس باشند (مراد چشم انداز،

استراتژی، سیاست غایی و راهبردی کشور)

ب. به ترتیب (سلسله مراتبی) مذکور» (مبداء و معاد؛ ص ۵۶۲).

دوم. الف. «و ممکن نیست که هر انسانی که اتفاق افتد رئیس مدینه فاضله

باشد،

ب. زیرا که ریاست برای کسی سزاوار است که؛

اول. به حسب فطرت و طبع مستعد ریاست باشد، و

دوم. صنعت ریاست به هیئت و ملکه ارادیه او را حاصل باشد» (مبداء و

معاد؛ ص ۵۶۲). (هم استعداد و هم تعلیم و تربیت سیاسی و

مدیریت نیاز است).

*پرسش: فطرت و اراده ریاست مدنی چگونه می باشد؟

اول. الف. «و هر صناعتی ممکن نیست که

ب. به سبب آن ریاست حاصل شود، بلکه

دوم. الف. اکثر صنایع صنایع خدمت (سبب معاونت خدمت) فرموده می شود در مدینه، و

ب. اکثر فطرت ها فطرت خدمت است» (مبداء و معاد؛ ص ۵۶۲).

«و در صنایع، صنعتی می باشد که ریاست به آن حاصل می باشد و خدمت می فرماید صنایع دیگر

را». (بسان صنعت معماری که سایر صناعات را بسیج کرده و در جهت ساختمانسازی بکار

میگیرد. سیاست: صنعت معماری جامعه مدنی، نظام مدنی و کشور است).

*پرسش: صنعت ریاست مدنی و رابطه و نسبت آن با سایر صناعات مدنی چگونه می باشد؟

برآمد

اول. الف. «و چنانکه در هر جمعیت طبیعی ممکن نیست که چیزی از آن بر رئیس آن ریاست داشته

باشد،

ب. مثل رئیس اعضا که ممکن نیست که عضو دیگر بر آن رئیس باشد،

دوم. الف. همچنین باید که بر رئیس اول از برای مدینه فاضله ب. رئیس نباشد» (مبداء و معاد؛

ص ۵۶۲).

اول. «و سزاوار است که صنعت او؛

الف. آن صنعتی باشد که به هیچ وجه خدمت فرموده نشود، بلکه

ب. صنعتی باشد که همه صناعات قصد غرض (سبب غایی) او نمایند، و

دوم. مقصود (سبب غایی) مدینه فاضله در جمیع افعال او باشد» (مبداء و معاد؛ ص ۵۶۲).

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

فصل هشتم

(شالوده ها و شاخصه های راهبردی راهبری ریاست اول دینی-مدنی)

«در ذکر صفاتی که باید برای رئیس اول باشد به حسب کمال اولی او» (همان)

۱. «باید که رئیس مطلق انسانی باشد که؛ الف. نفسش (و عقلش) کامل و در مرتبه عقل بالفعل باشد، و ب. باید که قوه متخیله اش به حسب طبع و قوه در غایت کمال باشد، و همچنین ج. قوه حساسه و محرکه اش در غایت کمال باشد، همه آنها به نوعی از فعل نه به انفعال محض، بر وجهی که اشاره به آن نمودیم» (همان).

۲. الف. «پس به قوه حساسه و محرکه اش مباشر سلطنت گردد و احکام الهیه را جاری گرداند، و با دشمنان خدا محاربه کند و دفع کند دشمن را از مدینه فاضله، و با مشرکین و فاسقین از اهل مدینه جاهله و ظالمه و فاسقه مقاتله کند تا برگردند به سوی امر خدا» (همان).
ب. «به قوه متخیله مهیای قبول جزئیات بانفسها و کلیات بحکایاتها، در بیداری یا در خواب، از عقل فعال (سبب دهم) بوده باشد» (همان).

ج. «و به قوه عاقله به حیثیتی باشد که عقل منفعلش مستکمل شده باشد به همه معقولات به آن غایت (سبب غایی) که باقی نمانده باشد بر او چیزی از معقولات، و عقل بالفعل شده باشد» (همان).
۳. الف. «و هر انسانی که عقل منفعلش به همه معقولات کامل گردد و عقل بالفعل و معقول بالفعل شود و معقولش عاقل شود، عقل مستفاد می گردد، واقع در میان عقل فعال و عقل منفعل، و (بدن سبب) میان او و عقل فعال چیزی، یعنی واسطه ای، نمی باشد. پس عقل منفعل به منزله ماده و موضوع است برای عقل مستفاد و عقل مستفاد به منزله ماده و موضوع است برای عقل فعال، و قوه ناطقه که هیئت طبیعی است ماده و موضوع عقل منفعل است که عقل بالفعل شده است» (همان؛ صص ۴-۵۶۳).
ب. «و پیش از این دانستی از ما حقیقت حال را در اتحاد نفس با عقل فعال بعد از بودنش صورت طبیعی بدن مستحیل که قابل فساد و زوال بود را، و به تحقیق که نیز دانستی بودن عقل فعال را با وحدت شخصیه اش که محال است صدقش بر کثیرین که چگونه فاعل نفوس و متقدم بر ایشان می باشد با بودنش غایت (سبب غایی) متأخره از ایشان و ثمره مترتبه بر ایشان» (همان؛ ۵۶۴). پس بر تو باد تذکر آن که بس مقصدی است عالی و مطلبی است غالی (و سببی غایی). پس در صورتی که هیئت طبیعی ماده عقل منفعلی باشد که عقل بالفعل شده است، و منفعل ماده مستفاد، و مستفاد ماده عقل فعال، و تو بگیری، یعنی فرض کنی، همه آنها را مثل یک چیز، بوده باشد این انسان آن انسانی (بوده) که عقل فعال (فرشته وحی) در او حلول کرده است» (همان).

ج. «و این حالت؛ یکی اگر برای جزو نظری از قوه ناطقه حاصل شود، آن انسان حکیم و فیلسوف خواهد بود؛ و دیگری اگر در قوه نظریه و عملیه و متخیله حاصل گردد آن انسانی می باشد که وحی

بر او نازل می گردد به توسط ملک، و آن ملک عقل فعال (سبب دهم) است» (همان).

۳. الف. «پس؛ یکی به اعتبار آن که هر چه از جانب (به سبب و از ناحیه سبب اول و مسبب اول یعنی) خدا بر عقل فعال (مسبب دهم) فایض می گردد عقل فعال (سبب دهم و دهمین سبب) آن را بر عقل منفعل او فایض (سبب فیض) می گرداند؛ ۱. حکیم و ۲. ولی و ۳. فیلسوف است، و دیگری به اعتبار آنچه بر قوه متخیله او از آنجا فایض می شود؛ ۱. نبی و ۲. منذر (انذارگر) است به آنچه خواهد شد و خبر می دهد از آنچه گذشته است و از آنچه الحال موجود است از جزئیات واقع در عالم» (همان).

ب. بدین سبب «و این انسان در اکمل مراتب انسانیت و در اعلی درجه سعادت است، و نفسش گویا با عقل فعال متحد است به نحوی (سببی و سیر اسبابی و مسبباتی) که مذکور شد، و این انسان واقف است بر هر فعلی که ممکن است که به (سبب آن به) سعادت کشاند. و پس این اول شرایط رئیس است» (همان).

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

فصل نهم

(شالوده ها و شاخصه های راهبردی راهبری ریاست اول دینی-مدنی)

«در ذکر کمالات ثانویه رئیس مطلق» (همان؛ ص ۵۶۵)

در حقیقت «در ذکر کمالات ثانویه رئیس مطلق» است.

بدین سبب و «بعد این، باید که بوده باشد از برای او (ریاست اول)، با آنچه (از اسباب) مذکور شد، قدرتی در زبانش بر جودت تخیل (خوبی فهم) به گفتار مر آنچه را که میداند آن را، یعنی قوه تقریرش کامل باشد. و (بدین سبب اسباب) قدرتی بر جودت ارشاد و هدایت به سعادت و به اعمالی که سعادت به آنها حاصل می شود، و بوده باشد از برای او با آنها جودت ثبات در بدنش برای مباشرت حروب (شرکت و فرماندهی دفاعی). (به همین سبب و) پس چنین کسی رئیس اول است برای؛ ۱. مدینه فاضله (ملی) و ۲. امت فاضله (امتی) و ۳. رئیس کل معموره زمین (جهانی)» (همان).

بدین سبب «و ممکن نیست که کسی بگردد به این حال مگر کسی که جمع شده باشد در او دوازده خصلت (سبب یا اسباب) که بر آنها مفطور باشد:

اول آن که تامّ الاعضاء و قویّ الاعضاء باشد که (بدین سبب) موافقت و متابعت کند او را اعضایش بر اعمالی که شأن رئیس می باشد که مباشر آنها شود.

دوم آنکه فهم و تصورش در آنچه می شنود نیکو باشد، و هر چه به او گفته می شود به همان نحو که مقصود قائل است و به همان نحو که در نفس الامر واقع است بفهمد» (همان).

سیم «آنکه حفظش نیکو باشد و آنچه را می فهمد و احساس می کند فراموش نکند.

چهارم آنکه ذکا و فطنتش قوی باشد به نحوی (و به سببی) که ادنی دلیل در نظرش بر مدلول دلالت کند.

پنجم آنکه حسن العبارة باشد و تواند که از آنچه در خاطرش هست تعبیر نماید به عبارتی که مطلب از آن مفهوم شود» (همان؛ صص ۵۶۵-۶).

ششم «آنکه محب علم و حکمت باشد و از تأمل در معقولات ملالی بهم نرساند و از تعب آن (تحمل سختی در این راه اذیت، رنجیده خاطر، معذب و) متأذی نشود.

هفتم آنکه بالطبع حریص نباشد بر شهوات و (بدینسبب) بالطبع دوری کند لعب را و لذات کاینه (گذرای) فاسده را دشمن باشد.

هشتم آنکه کبیر النفس (بلند همت) و محب کرامت باشد و بالطبع از هر چه عیب و عار است متنفر بوده ارفع (فرا تر و فراترین) از آن را راغب بوده باشد» (همان؛ ص ۵۶۶).

نهم «آنکه درهم و دینار و سایر اعراض دنیویه در نظرش خوار و بی مقدار باشد.

دهم آنکه به حسب طبع محب عدل و (به سبب آن محب) اهل آن و مبغض (متنفر از و خشمناک نسبت به) جور و ظلم و (به سبب آن مبغض) اهل آن باشد، و (بدینسبب) درباره اهل خودش و (به همین سبب درباره) غیر اهل خودش انصاف مرعی دارد و بر آن ترغیب نماید، و بر جوری که بر کسی وارد شود اندوهناک گردد و در مقام تدارک آن باشد» (همان). نه تنها ستم گر نبوده و عادل باشد بلکه به تعبیری مانع ظلم و مروج عدالت نیز باشد.

یازدهم «آنکه در هر جا که به عدل و حسن (خوبی) و جمیل (زیبایی و نیکویی) دعوت کرده شود به آسانی انقیاد نماید، و در دعوت به عدل چموش (سرکش) و لجوج نباشد. و اگر به جور و قبیح دعوت کرده شود منقاد نباشد.

دوازدهم آنکه عزمش در آنچه وقوعش سزاوار باشد قوی باشد. و جسور و مقدم (پیشقدم و مقاوم) و غیر خائف و قوی النفس باشد» (همان).

بدین سبب «و اینها لوازم آن خصایص سه گانه است که پیش از این مذکور شد، و اجتماع همه اینها در یک انسان مشکل است، و (بدان سبب که) ماده ای که قبول مثل چنین شخصی بکند در امزجه و

استعدادات بسیار کمیاب است» (همان). و «از این جهت یافت نمی شود کسی که مفسطور باشد بر این فطرت مگر یکی بعد از دیگری (به همان سبب و) چنانکه گفته است آن را شیخ ابوعلی که بزرگوارتر است جناب حق از آنکه (و به سبب آنکه) بوده باشد شریعت از برای هر واردی و مطلع گردد بر او مگر واحدی بعد واحدی» (همان؛ ص ۵۶۶).

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

فصل دهم

(حکمت مکتب مدنی: شریعت مدنی-تکالیف مدنی)

«در ذکر اشاره اجمالی به اسرار شریعت و حکمت (اسباب فاعلی و غایی) تکالیف» (همان؛ ۵۶۷)

۱. الف. «حقیقت انسان، چنان که (بدان سبب و اسباب که) اشاره به آن شد، حقیقت جمعیه است که وحدتش مثل وحدت عالم وحدت تألیفیه است صاحب مراتب کثیره متفاوت در تجرد و تجسم و صفا و کدورت و نور و ظلمت» می باشد (همان). شخصیت انسان فراهم آمده ارزش ها، بینش و منش درونی و کنش و روش یا رفتار بیرونی است. هویت یا من انسانی دارای وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت است. وحدت وجودی در عین تنوع و تفاضل ماهوی و هویتی می باشد. همچنین دارای ثبات وجودی در عین تحول جوهری بوده و در عین حال دارای تحول هویتی در عین وحدت وجودی است. این همان حقیقت جمعیه و وحدت تألیفیه می باشد. از انسان اولیه تا انسان کامل دارای مراتب متنوع و متفاضل است.

ب. «و چنانکه (به سبب آنکه) برای جمله عالم طبقات کثیره است متفاوت در شرف و خست. لیکن برای آن سه جنس بیش نیست، و در هر جنسی طبقات بسیار هست که عدد آنها را کسی به غیر از خدا نمی داند.

اول عالم عقل است و برای آن مراتب (درجات) بسیار هست.

دویم عالم مثال و خیال منفصل است که مشتمل است بر مراتب (درجات) متفاوت (تنوع و تفاضل) که اعلاهی آن متقارب ادنای (نزدیکای) عالم عقول است» (همان). (میانه و حد واسط و مبدل مرتبت عقل و مرتبت حس می باشد. تذکر دهنده عقل و آموزه های عقلی اولیه و مبادی مدنی بسان ضرورت و زیبایی امنیت، نظم و نظام، عدالت، دولت، سیاست، پیشرفت، سعادت،... بوده و تبیین کننده مبانی و تفصیل نمایاننده حدود مبادی مدنی و مبنای دانش، کنش و

روش ظاهری مدنی و حس، استقراء، تجربه و عرف مدنی اند).

سیم، «عالم جرم (جسمانی بدنی محاطی و محیطی)، مشتمل بر طبقات (عوامل موثر) از اعلاى افلاک (شرایط فضایی و جوی زمین) تا ادنای ارضین (قلمرو محیطی جغرافیایی سرزمینی سیاسی، پیرامونی تا زمینی فراپیرامونی جهانی کره ارض)، و جرم اعلی در لطافت به حیثیتی است که مشابه است به ادنای عالم مثال، و همه آنها (آن اسباب عقلی و فهمی و عوامل طبیعی بدنی و محیطی) یک شخص واحد است که مظهر جمیع اسماء الهی است که آن اسماء با کثرت عین وجود حق تعالی (سبب اول و سبب اسباب) است» (همان). (انسان و به تناظر انسان؛ جامعه مدنی انسانی و به تبع آنها نظام مدنی، یک شخص بوده یک هویت و یک شخصیت دارد. وحدت هستی شخصیت، منیت فردی و مائیت اجتماعی یا هویت جامعه می باشد. در عین کثرت وجوه و تجلیات، مظاهر یا اسماء است. برعکس نیز کثرت وجوه و تجلیات و اسماء و شاخصه های و مظاهر یا اسماء مدنی است. در عین وحدت هستی من و ما می باشد. همچنین ثبات هستی و مبادی بنیادین و غایی ارزشی است. در عین تحول ماهوی و مبانی بینشی و منشی درونی و هویت و تغییر مظاهر و عوارض نه گانه کمی و کیفی زمانی و مکانی می باشد. اما نه دهکده جهان که شخص جهانی است. این همان تعبیر سعدی می باشد:

بنی آدم اعضای یکدیگرند که در آفرینش ز یک گوهرند

چو عضوی به درد آورد روزگار دگر عضو ها را نماند قرار

تو کز محنت دیگران بی غمی نشاید که نامت نهند آدمی

این رویکرد توحیدی مدنی؛ اجتماعی و سیاسی توحیدی است. رهیافت متعادل مدنی؛ اجتماعی و سیاسی متعادل می باشد. راهبرد متعالی مدنی؛ اجتماعی و سیاسی متعالی بوده و به شمار می آید.

۲. الف. بدین سبب و «بعد این، هر مرتبه ای از مراتب عالم به منزله موضوع و ماده است برای مرتبه ای که فوق آن است، و مرتبه فوق صورت مقوم و فاعل و غایت مرتبه تحت است، و همچنین در نزول تا به مرتبه ماده کل که هیولی است و در نهایت خست است، و در صعود تا به مرتبه صور الصور و فاعل فواعل (و سبب اسباب) و غایه غایات» (همان). و «آن عقل کل و سید ممکنات (سبب مسببات) و عبد اعلی و ممکن (و مسبب) اشرف و حقیقت محمدیه است به زبان تصوف، و آن (مبداء، علت و سبب) اول است در بغیه و تعقل و آخر (و سبب غایی) است در درک و عمل (و در تحقق). و (بدین سبب و) در اینجا تعقل عین وجود است و وجود عین تعقل» (همان؛ صص ۵۶۷-۸).

ب. بدین سبب و «پس همچنین انسان منتظم است از جمیع این مراتب و حقایق و حقیقت همه این عوالم در او موجود است، (بدین سبب و) پس او در ذات خوش قابل است جمیع نشأت عقلیه و نفسیه را و مستجمع است جمیع عوالم غیبیه و حسیه را» (همان؛ ص ۵۶۸).

ج. بدان سبب «و چنانکه مجموع عالم که آن را انسان کبیر می گویند مظهر اسماء الهیه است بر سبیل تفصیل، {همچنین} انسان کامل مظهر آنها است بر سبیل اجمال، پس او مظهر اسم الله است» (همان). ۳. الف. به سبب «و چنان که همه طبقات عالم به حیثیتی است که به یکدیگر مربوط و بعضی به بعضی متصل است، مانند سلسله واحد که به حرکت آخرش اولش حرکت می کند، به این (سبب و به این) نحو؛ آثار و هیئات (ساختار راهبردی)؛ اول. از عالی به سوی سافل نزول می کند (سیر هبوطی و نزولی) و دوم. از سافل به سوی عالی صعود می نماید (سیر صعودی یا عروجی. در غیر این صورت سیر سقوطی و تنازلی است)، اما نه بر وجهی (و به سببی) که منافی قواعد ایشان باشد، یعنی عالی به سافل التفات نماید و سافل در عالی اثر کند» (همان). بسان تاثیر خورشید در ما بوده و عدم تاثیر ما بر خورشید است. بلکه «به وجهی (و به سببی) دیگر که راسخین در علم می دانند؛ همچنین هیئات نفس و بدن از موطن یکی به موطن دیگر صعود و نزول واقع می شود، و هر یک از دیگری منفعل می گردند خواه هیئات علمیه باشد و خواه عملیه» (همان). پس «هر صفت بدنیّه فعلیه یا ادراکیه که به سوی عالم نفس بالا می رود عقلیه می شود، و هر ملکه نفسانیه فعلیه یا ادراکیه که به عالم بدن نزول می کند حسیه (بوده و یا می شود)» (همان).

ب. بدین سبب «و به صفت غضب اعتبار می توان گرفت که ظهورش چگونه در بدن موجب (و مسبب) سرخ شدن رخساره می شود، و همچنین به صفت خوف که نزولش چگونه در بدن سبب زردی رنگ می گردد، و همچنین فکر در معارف و حقایق و شنیدن آیه ای از ملکوت چگونه موجب اقشعرار بدن (بر افروختگی و برانگیختگی) و قیام شعر (بلند شدن موی بر بدن) و اضطراب (لرزش) جوارح می شود» (همان).

ج. «و نظر کن که چگونه صورت محسوسی که انسان به آن بر می خورد و قوای بدنیه آن را ادراک می کند بالا می رود به عالم عقل انسانی، و بعد از آنکه محسوس و مشاهد در جرم بوده است معقول و غایب از ابصار و مدرک به بصیرت و اعتبار می شود» (همان).

۴. الف. «و چون این مقدمه ممهّد شد، بدان که غرض (سبب غایی) از وضع شرایع و (سبب غایی) ایجاب طاعات آن است که غیب شهادت را (معونت) خدمت بفرماید و شهوات عقول را خدمت

کنند»(همان). و «جزو به کل و دنیا به آخرت برگردد و محسوس معقول شود و از عکس این امور منزجر گردد تا آنکه(بدان سبب که) ظلم و وبال لازم نیاید و موجب وخامت عاقبت و سوء مآل نشود»(همان).

ب. «و یکی از حکما گفته است که: هرگاه عدل(سیاست دوساحتی مادی و معنوی و دو بعدی باطنی و ظاهری) قائم گردد شهوات عقول را خدمت می کنند و هرگاه جور(سیاست نامتعادل و نامتعالی متدانی تکساحتی-تنازعی مادی جسمانی طبیعی یا سیاست یک بعدی ظاهری) برپا شود عقول شهوات را خدمت می کنند، پس طلب آخرت اصل هر سعادت(سبب غایی) است، و حب دنیا رأس(سبب یا سبب اسباب) هر معصیت»(همان؛ صص ۹-۵۶۸).

ج. «پس این را مقیاس گردان در جمیع آنچه شرایع حقه به آن وارد شده، و بر سبیل اجمال، تصدیق کن به آنکه؛ هر مأمور به بر می گردد به(و سبب) تقویت جنبه عالیه(تعالی و متعالی) تو و حفظ جانب الله تعالی و اعلاء کلمه حق و (و به سبب آن رفع و)رفض باطل(است)، و (بدین سبب نیز)هر منهی عنه بر می گردد به اعراض از جنبه سافله(سیاست تکساحتی) و محاربه(سیاست تنازعی) اعداء الله و اتباع شیاطین(سیاست شیطانی؛ خدعه و فریبکاری) داخلی و خارجی، به جهاد اکبر و اصغر»(همان؛ ص ۵۶۹).

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

فصل یازدهم

«در اشاره تفصیلیه به منافع بعضی اعمال مقرر به حق تعالی»(همان)

حکمت مدنی حدود و احکام

حکمت حدود و احکام مدنی

۱. الف. «{نماز}، بدان که خشوع جوارح و خضوع بدن، بعد از تنظیف و نزاهت و تطهیر آن، با ذکر خدا به زبان و تمجید و تحمید او و اعراض از اغراض حسیه و امتناع از آنها، به کفّ حواس و ذکر احوال ملکوت و جبروت و تشبه به آنها و به مقربین از بندگان مخلص باری تعالی»(همان). که «موجب(و مسبب) عروج قلب و روح می گردد به سوی حضرت قدس و اقبال به حق و استفاضه از عالم انوار و تلقی معارف و حقایق و استمداد از ملکوت سماوات»(همان). بدین سبب و «پس به این سبب عبادتی وضع شده است که مشتمل است بر خضوع و خشوع و اتعاب جوارح، با شرایط

تنظیم و تنزیه و قصد قربت (سبب غایی) و صدق نیت، و اذکاری که مذکر نعمتهای خدا و ثنای بر او است به وضعی که لایق به آن حضرت است» (همان). و «غایت (سبب غایی) آن تذلل است از برای عظمت باری تعالی و اذعان امر و حکم او. (بدین سبب و) زیرا که برای هر علتی با معلولش و هر لازمی با ملزومش مناسبت شدیدیه ای هست که حصول آنچه مناسب یکی از آن دو است مُعَدَّ (مقدمه؛ زمینه ساز و کمک کار) است برای حصول آنچه مناسب آن دیگر است» (همان).

ب. «پس قرائت کلام نازل در وحی الهی، خصوصاً در حال اتصال به عالم نور در نزد تدبیر در معانی و تفکر در حقایق آن، مُعَدَّ است برای حصول هیئات قدسیه مطلوبیه در نمازی که معراج مؤمن است» (همان). و «شبهه نیست که تکرر افعال و حرکات موجب (و مسبب) حدوث ملکات و اخلاق می شود» (همان).

۲. {حج}، «و پیش از این معلوم شد که حرکات علویه، مبدأ (و مسبب و سبب فاعلی) آنها علاقه شوقیه است که در اجرام کریمه فلکیه حاصل است، و منتهای (سبب غایی) آنها اشراقات فائضه بر آنها است از جانب علل و اسباب آنها، به تحریک مبدأ (و مسبب) کل آنها را و تشویقش آنها را به سوی خود» (همان؛ صص ۱-۵۷۰). بدین سبب و «پس مبدأش (و مسببش) از اوست و مرجعش به سوی (سبب غایی) او است در این حرکات دوریه اش، و او است که افاده (تسبیب) نموده است در آنها شوقی را که باعث گردیده است از برای آنها طواف نمودن اطراف را» (همان؛ ص ۵۷۱). بدین سبب و «پس خوشا حال طایفه ای که، برای طلب (سبب غایی) رضایت او و برای (سبب غایی) تقرب بسوی او و به او، بر دور کعبه طواف می کنند» (همان).

۳. «و زکات موجب صرف نفس است از توجه به امور دنیّه بدنیه، و از آن حاصل می شود ملکه ترک التفات به غیر خدا. و عدم امر به ترک کل آن به جهت صلاح عالم و انتظام آن است، زیرا (و سبب این) که ترک خیر کثیر به جهت شرّ قلیل (سبب و عین) شرّ کثیر است، با آن که برای دفع شرّ آن وجهی (سببی) دیگر هست» (همان). به این سبب «و امر به ایثار بر فقرا به جهت آن است که ایشان به اعطاء آن محتاج ترند و (به این سبب که) در نزد ایشان لذیذتر و (بدین سبب که) توجه نفوس ایشان به آن شدیدتر است. و همچنین منافع دنیا مشترک است و حبشش برای بعضی قبیح است عقلاً، و هر چیز که احتیاج خلق به آن بیشتر باشد باید که تقسیمش بر ایشان اوفر باشد، و از این جهت در اقوات عُشر واجب شده است و در نقود ربع عشر» (همان).

*پرسش: حکمت مدنی حدود و احکام-حکمت حدود و احکام مدنی چه می باشد؟

تنبيه

حکمت مدنی شرایع-حکمت شرایع مدنی

۱. الف. «به شواهد شرع و بصائر عقل محقق و مبین شده است که مقصود (سبب غایی) همه شرایع رسانیدن خلق است به جوار باری تعالی و (بدین سبب رسانیدن خلق) به سعادت لقای آن حضرت و ارتقاء از حضيض نقص به ذروه کمال و (به همین سبب ارتقا) از هبوط اجساد دنیه به شرف ارواح علیه» (همان). از خاک به خدایگونگی سیاسی و از اسفل سافلین شخصی غیر و ضد دینی به اعلی علین مدنی است.

ب. «و این معنی میسر نمی گردد مگر به معرفت الله و معرفت صفات او و اعتقاد به ملائکه و (و به سبب اعتقاد به) رسل و (به سبب اعتقاد به) کتب و (به سبب اعتقاد) یوم آخر، زیرا (و بدان سبب) که قوام (مسببیت مسببات) ممکن به (سببیت سبب) واجب است و قوام عبد به رب، (بدین سبب و) پس مادام که عبد نفس خود را به عبودیت شناسد («ایاک نعبد») نه خود را شناخته است و نه پروردگار خود را («ایاک نستعین») (همان). «و همچنین تا پروردگار خود را به ربوبیت شناسد» («الحمد لله رب العالمین») نه پروردگار خود را شناخته است و نه خود را، زیرا (و بدان سبب) که همچنان که عبودیت مقوم او است الهیت و ربوبیت عین ذات باری تعالی است، به این معنی که ذات بذاته (یعنی به سبب ذات خود) بدون انضمام معنی دیگر اله و رب عالم است. و از این جهت است که می فرماید: «و ما خلقت الجن و الانس إلا ليعبدون». یعنی تا آنکه عبید من باشند» (همان).

ج. «و در این است سر نفس که حقیقتش جوهر نوری عقلی است و وجود برای آن نیست مادام که عقل بالفعل و معقول بالفعل نشده است، و با این حال لمعه ای از لمعات نور معنویه باری تعالی است. پس مادام که نفسش را به عبودیت و ربّش را به ربوبیت شناسد موجود نخواهد بود. بلکه منسیّ و در حکم معدوم است. و به این اشاره شده است در کلام الهی که: «نسوا الله فأنساهم أنفسهم» (همان؛ صص ۲-۵۷۱). کمال مدنی انسان ها بدین مدنی است.

۲. الف. مترجم گوید که: مصنف قدس سرّه در کتاب شواهد این مطلب را به این عبارت بیان نموده است که: «چون قوام ممکن به واجب است، و قوام نفس به عقل، و قیام عقل به باری، و (بدین یا بدان سبب که) نفس انسانیه در اول امر چیزی است بالقوه شبیه به عدم به اعتبار نشأه ثانیه، اگر چه به حسب نشأه اولی متحرک و حساس است» (همان؛ ص ۵۷۲). به این سبب و «لکن حساس بالفعل است

و (بدین یا بدان سبب) عالم بالقوه. پس (به همین سبب) مادام، که ذاتش را به عبودیت و خالقش را به ربوبیت نشناسد قوامی (و مسببی) برای او در قیامت نخواهد بود، زیرا که ما ذکر کردیم که قوام عبد به رب است و قوام نفس به معرفت و به اینکه جوهر عقلی و عالم ربانی و نور الهی گردد. و چنان که عبودیت و ربوبیت مقوم نفس است الهیت و ربوبیت عین ذات باری تعالی است» (همان). «و از این جهت فرموده است: «و ما خلقت الجن و الانس إلا ليعبدون». یعنی تا آنکه عبید باشند برای من، و به عرفان به آن متحقق گردند. و در این است سرّ نفس و سرّ این حدیث: «من عرف نفسه (فقد) عرف ربه»، و سرّ قول حق تعالی: «نسوا الله فأنساهاهم أنفسهم»، انتهی، برگشتیم به ترجمه کتاب» (همان).

ب. «پس به تحقیق که دانسته شد که مقصود شرایع نیست مگر معرفت الله و (سبب غایی سیاست، راهبرد؛ راهنمایی و راهبری) صعود به سوی او به سُلّم معرفت نفس به ذلت و عبودیت، و (به سبب فاعلی) بودنش لمعه ای از لمعات نور پروردگار، و بودنش مستهلک در آن، پس (بدین سبب) این است غایت قصوی (سبب غایی) در بعثت انبیاء صلوات الله علیهم. و (بدین سبب و) لکن این مقصود (سبب غایی) حاصل نمی شود مگر در حیات دنیا، زیرا (و بدان سبب) که نفس در اول تکونش ناقص و بالقوه است، چنان که (و بدان سبب که) دانستی، و ارتقا از حال نقص به حال تمام نمی تواند بود مگر به؛ ۱. حرکت و ۲. زمان و ۳. ماده قابل» (همان). بدین سبب «و وجود این اشیاء از خصایص این نشأه حسیه است. و قول رسول خدا صلی الله علیه و آله: «الدنيا مزرعه الآخرة» اشاره به همین معنی است. پس گردیده است حفظ دنیا که نشأه حسیه است (به همین سبب هم) برای انسان نیز مقصود (سبب غایی) ضروری تابع دین، زیرا که وسیله است به سوی (سبب غایی) آن. و از امور دنیا آنچه متعلق می باشد به معرفت حق اول و تقرب به او و تحصیل نشأه آخرت و قرب به سوی آن دو چیز است: ۱. نفوس، و ۲. اموال» (همان؛ صص ۳-۵۷۲).

ج. «و از اینجا می توان دانست که مراتب طاعات (و اسباب آنها) و معاصی (و اسباب آنها) را، که کدام یک از طاعات افضل فضائل و اعظم وسائل مقرب به سوی (سبب غایی) او است و کدام یک اذوم و کدام یک از معاصی اکبر (یا اسباب اکبر) کبائر مبعده از او است و کدام یک اصغر. (بدین سبب و) پس هرگاه بوده باشد معرفه الله غایت قصوی (سبب غایی) و ثمره علیا (تعالی فرهنگی؛ معنوی و اخلاقی و تضمین آرامش مدنی). پس (بدین سبب) افضل اعمال دنیویه آن چیزی است که حفظ شود به آن معرفت بر نفوس یا به تعلیم و هدایت و یا به تعلم و دراست» (همان؛ ص ۵۷۳). به همین سبب توأمان با تعادل سیاسی «و تالی آن است آنچه (و آن سبب که) نفع بخشد در این باب، و آن چیزی است که

موجب(و مسبب) حفظ حیات بر ابدان باشد. و بعد از آن آن است که موجب حفظ اموال بر اشخاص گردد(توسعه اقتصادی و تأمین آسایش بدنی). پس(بدین سبب) این سه مرتبه ضروری است در مقصود(سبب غایی) شارع به حسب عقل(همان).

۳.الف.پس(به این سبب) اکبر کبائر آن است که سد باب معرفت {خدا} نماید، و بعد از آن آن است که سد باب حیات نفوس نماید، و بعد از آن آن است که باب معیشتی که حیات نفوس است مسدود گرداند. پس(به این سبب) از این معلوم شد که فعل معاصی مثل فعل طاعات بر سه مرتبه مقرر است(همان).

ب.«و اول آنها آن چیزی است که منع کند از معرفت الله و معرفت رسل و ائمه اش علیهم السلام، و آن(سبب؛ کفر است یا سبب) کفر است. و هیچ کبیره بالاتر از کفر نیست، زیرا که حجاب میان بنده و خدا جهل است، و وسیله مقرب به سوی او علم و معرفت {است}. و به(سبب و به) قدر معرفت و علم به او و به صفات و افعال و کتب و رسل او و به یوم آخر قرب به او حاصل می شود، و به(سبب و به قدر) قدر جهل به او و به این امور بُعد از او بهم می رسد(همان). «و تالی جهل به حقایق ایمانی است، که نامیده می شود کفر، امن از مکر الله و یأس از رحمت او. چه(وبدان سبب که) این نیز عین جهل است، زیرا(و به سبب این) که کسی که خدا را شناخت نه امن می تواند بود و نه آیس(همان). بدین سبب«و تالی این مرتبه همه بدعتهایی که متعلق می باشد به ذات و صفات و افعال باری، و بعضی از بعضی دیگر شدیدتر است و تفاوتش به حسب تفاوت مراتب جهل به این امور است و به حسب تعلق به ذات باری و به افعال و شرایع او(همان).

«و مرتبه دوم نفوس است، زیرا که به بقاء آنها و حفظ آنها حیات باقی می ماند و معرفت به خدا و یوم آخر حاصل می شود(همان).

بدین سبب و«پس قتل نفس لامحاله از جمله کبائر(و اسباب کبائر) است، و اگر چه از کفر پست تر است، زیرا(و بدان سبب) که آن از مقصود(سبب غایی) باز می دارد و این از وسیله(سبب فاعلی) به مقصود(سبب غایی) باز می دارد، زیرا که حیات دنیا قصد(سبب غایی) نمی شود مگر به جهت آخرت و توسل به سوی آن به معرفت الله(همان؛ صص ۴-۵۷۳).

به همین سبب«و تالی این کبیره است قطع اطراف و آنچه به(سبب آن) هلاک کشاند حتی به زدن، و بعضی از بعضی اکبر است(همان؛ ص ۵۷۴).

به این سبب«و در این مرتبه واقع است تحریم زنا و لواط، زیرا که اگر مردم اجتماع کنند به اکتفاء به

ذکور در قضاء شهوات نسل منقطع می گردد، و دفع وجود قریب است به قطع وجود. و در زنا اگرچه اصل وجود فوت نمی شود، لکن انساب مشوش می شود و توارث و تناسل و اموری دیگر که معیشت به آنها منتظم است باطل می گردد» (همان). بدین سبب و «بلکه چگونه با اباحه زنا نظام منتظم می تواند بود و حال آنکه امور بسیاری از بهایم منتظم نمی گردد مگر به آنکه فحلی که اختصاص به اثنی دارد معین باشد، و از این جهت است که زنا در هیچ شریعت مباح نبوده است. و شاید که زنا در مرتبه از قتل پست تر باشد، زیرا که دوام وجود به آن فوت نمی شود، بلکه انساب فوت می شود و محرک اسبابی می شود که شاید به مقاتله انجامد» (همان).

همچنین «مرتبه سیم اموال است که معیشت خلق به آن منوط است، پس جایز نیست که مردم بر آن مسلط باشند که هر نحو که خواهند در آن تصرف نمایند حتی به استیلا و سرقت، بلکه باید آن را حفظ نمود تا آن که باقی ماند به بقای نفوس. این قدر هست که اموال چون (به سبب اینکه) اخذ شود استرداد می توان کرد، و اگر خورده شود غرامتش می توان فرمود، پس امرش به قدر آن دو مرتبه عظیم نیست» (همان).

در این صورت «بلی هرگاه تناولش به طریقی باشد که تدارکش آسان نباشد از کبائر خواهد بود. و آن منحصر در چهار طریق است که خفی است؛

اول سرقت،

دویم اکل (خوردن) مال یتیم، یعنی در حق ولی، زیرا که مخفی است، پس

واجب است تعظیم امر در آن، به خلاف غضب که ظاهر است.

سیم فوت کردن مال به شهادت دروغ.

چهارم اخذ ودیعه و غیر آن به یمین کاذبه (قسم دروغ)» (همان).

بدین سبب و «پس این چهار طریق است که تدارک پذیر نیست، و در هیچ شریعت اینها را حلال نکرده اند، و بعضی از بعضی دیگر شدیدتر است و همه آنها پست تر است از مرتبه دوم که متعلق است به نفوس. و این چهار مرتبه (سبب یا اسباب) سزاوار است که از کبائر باشد، و اگرچه شارع در بعضی از اینها حد قرار نداده است، اما وعید بسیار در آن وارد شده است، و (بدان سبب که) تأثیرش در مصالح دنیوی عظیم است» (همان؛ ص ۵۷۴).

بدین سبب «و اما اکل ربا (رباخواری)، پس نیست در آن مگر خوردن مال غیر به تراضی. با اخلال به شرایطی که قرار داده است آنها را شارع. و شاید که (به سببی) در شریعتی جایز باشد، اگرچه شارع

منع از آن را شدید کرده است، (بدان سبب و) چنانکه منع از غضب و ظلم را. و گشتن به سوی آنکه خوردن دانگی (بخشی، یک ششم) از مال غیر به خیانت و غضب از کبائر است» (همان). بدین سبب «در آن نظر است و واقع به موقع شک است. و اکثر میل ظن به سوی آنست که داخل در تحت کبائر نیست، بلکه سزاوار است که کبیره مختص بوده باشد به آنچه جایز نبوده باشد اختلاف شرایع در آن تا آنکه بوده باشد ضروری در دین» (همان؛ ص ۵۷۵).

*پرسش: حکمت مدنی شرایع-حکمت شرایع مدنی چه می باشد؟

فصل دوازدهم

«در بیان (سبب و اسباب) آنکه مقصود (سبب غایی) همه شرایع تعریف عمارت منازل طریق الی الله و کیفیت تهیه زاد و استعداد به اخذ سلاح برای دفع قطاع الطريق است» (همان).

توسعه و تعالی مدنی؛ اجتماعی و سیاسی انسانی

۱. الف. «و بیانش (و سببش) آن است که دنیا منزلی است از منازل سایرین (سیاست) الی الله، و نفس انسانی مسافری است به سوی خدا (سیر با سیاست متعالی) از اول منزلی از منازل وجودش که هیولیتی (انسان اولیه) باشد که در غایت بُعد از خداوند است، چون که ظلمت محض و خست صرف است، و سایر مراتب وجودیه از (عوامل موثر) جسمیت و جمادیت و نباتیت و (عوامل موثر) غرایز سه گانه نفسانی (شهویت و غضبیت و (عوامل نگرش و گرایش ذهنی-فکری-علمی) احساس و (سبب و اسباب) تخیل و توهم (کمال اول مدنی)، و بعد از آن (سبب و اسباب) انسانیت از اول درجه اش تا به آخر شرفش و بعد از آن (سبب و اسباب) ملکیت بر طبقات متفاوت اش به حسب قرب و بعد از خیر محض، همه آنها منازل و مراحلند (کمال مدنی دومین و یا عوامل موثر طبیعی جسمانی و غریزی نفسانی مادی درونی محاطی یا برونی محیطی سرزمینی، زمینی، جوی و حتی فضایی بوده یا سبب و اسباب فاعلی اختیاری؛ ارادی و تدبیری حاکمیتی و حکومتی و سبب غایی؛ سعادت دنیوی و اخروی و سبب صوری مدنی؛ اجتماعی و سیاسی) به سوی خداوند، و (بدین سبب و) ناچار است مسافر به سوی (سبب غایی) او را که بگذرد بر همه اینها تا آن که به مطلوب (سبب غایی و سعادت مدنی) حقیقی برسد» (همان). (آن نیز فعلیت و فعالیت مدنی فردی تا اجتماعی فروملی، ملی داخلی و خارجی تا فراملی است. کارایی نیروها و کارآمدی؛ بهره وری و اثربخشی نهادها و نظام مدنی می باشد. در نتیجه کمال؛ رسایی و سازواری ذاتی و درونزادی است. حاصل آن امنیت، سلامت، راحت

و در نهایت کرامت می باشد. این همان سعادت است. توسعه مادی و اقتصادی کمی و کیفی سخت فزاری، نیمه سخت فزاری و نرم فزاری و تأمین آسایش ظاهری جسمانی بدنی می باشد. توأمان با توسعه و تعادل سیاسی است. در جهت توسعه و تعالی فرهنگی؛ معنوی و اخلاقی و تضمین آرامش باطنی روحی و روحانی مدنی و طمأنینه است. که این تنها با ذکر و راه خدا قابل دستیابی می باشد. «الا بذكر الله تطمئن القلوب». بسان نوشیدن آب گوارای؛ زلال، شیرین و خنکاست. که تشنگی و عطش را رفع مینماید. در غیر این صورت تکساحتی و تنگنایی می باشد. «ضاقت الارض بما رحبت». زمین با همه فراخی بر او تنگ میگردد. بسان نوشیدن آب گِل آلوده و تلخ است. که کام را آلوده و تلخ می کند. یا «فمن اعرض عن ذكرى فله معيشة ضنكا»؛ تشمت، تعارض و تنازع داروینستی است. بسان نوشیدن آب شور دریاست. عطش را رفع نکرده بر آن می افزاید. شکم پر شده «هل من مزید»؛ بیشتر آب میطلبد. اینها به ترتیب حاصل؛ نخست سیاست هدایت صراط مستقیم است. یعنی سیاست توحیدی متعالی می باشد. دیگری؛ الف. سیاست ضلالت یعنی گمراهی، تکساحتی، نارسا و شرک، طبیعی، حیوانی، مادی، منفعت، ثروت و لذت طلبانه اپیکوری قدیم و فرویدیسمی جدید... است. ب. سیاست مغضوبیت، خشم و خشونت تنازعی داروینستی سلطه گری و استکباری یعنی امپریالیستی، شیطانی، گرگی... می باشد).

ب. بدین سبب «و قوافل نفوس انسانیه در این مراحل در عقب یکدیگرند و متخالفند، بعضی قریب الوصول و بعضی بعیدالوصول، و بعضی ایستاده اند و بعضی راجعند(برعکس بر میگردند). «ان الانسان لفی خسر»؛ و بعضی سریع السیر در اقبال(تعالی مدنی) و بعضی در ادبار(تنازل مدنی)، و بعضی بطیء السیر در اقبال یا در ادبار، به حسب آنچه قضا و قدر الهی در حق هر یک از اهل سعادت و شقاوت جاری شده است»(همان). بدین سبب «و انبیاء صلوات الله علیهم، رؤساء (حکمروایان) قوافل و امراء (کارفرمایان و کارگذاران) مسافرین به سوی اویند و ابدان مراکب مسافرین اند. و هرکه از تربیت مرکب و تدبیر منزل ذاهل و غافل گردد سفرش تمام نمی شود، و مادام که امر معاش در دنیا که عبارت است از حالت تعلق نفس به حس و محسوس تمام نباشد، امر تنقل و انقطاع به سوی باری تعالی که عبارت از سلوک باشد صورت نمی گیرد»(همان؛ صص ۷-۵۷۶). بدین سبب «و امر معیشت در دنیا تمام نمی گردد تا آنکه باقی بماند بدنش سالم و نسلش دائم و نوعش مستحفظ. و این دو امر(سبب یا اسباب) تمام نمی شود مگر به اسبابی که وجود این دو را حفظ نماید و اسبابی که مفسدات و مهلکات این دو را دفع نماید»(همان؛ ص ۵۷۷).

«اما اسباب حفظ وجود این دو، پس آن خوردن و آشامیدن است برای بقای شخص، و مناکحه است برای بقای نوع و (و به سبب غایی) دوام نسل» (همان). به همین سبب «و حق تعالی غذا را سبب حیات، و اناث را سبب نسل آفریده است، پس خلق شده اند این دو به جهت حرث و نسل. و ماکول را به بعضی آکلین و منکوح را به بعضی ناکحین اختصاص نداده است، زیرا که غرض (سبب غایی) سیاق همه خلق است به جوار رحمت خداوند و محل کرامتش» (همان). بدین سبب و «پس اگر امر را در افراد مهمل و اگذارده بود، بدون قانونی مضبوط هر تخصیصات و تقسیمات، (بدین سبب که) هر آینه در منازعه و مقاتله می افتادند و آن ایشان را از سلوک طریق و (بدین سبب از) سیر به حق باز می داشت و امر به فساد و افساد منجر می شد» (همان).

۲. الف. بدین سبب و «پس شریعت الهیه ضوابطی قرار داد از برای اختصاصات اموال در ابواب عقود بیوعات و معاوضات و مداینات و قسمت موارث و مواجب نفقات و قسمت غنایم و صدقات و در ابواب عتق و کتابت و استرتاق و اسیر کردن و شناسانیدن کیفیت تخصیص را نزد استفهام به اقاریر و آیمان و شهادات، و همچنین قرارداد قوانین اختصاصی به مناکحات را در ابواب نکاح و طلاق و خلع و رجعت و عده و صداق و ایلاء وظهار و لعان و ابواب محرمات نسب و رضاع و مصاهرات» (همان).

ب. «و اما ابواب دفع مفاسد، پس آنها عقوبات زاجره (بازدارنده؛ جبران سازنده و پشیمان کننده) از آنها است، مانند؛ امر به قتال کفار و اهل بغی و ظلم و ترغیب بر آن و حدود و غرامات و تعزیزات و کفارات و دیات و قصاص» (همان).

۱. اما قصاص، برای دفع سعی در اهلاک نفوس و اطراف. و

۲. اما حد سرقه و قطع طریق، برای دفع استهلاک اموالی که اسباب معیشت اند. و

۳. اما حد زنا و لواط و قذف، برای دفع تشویش امر نسل و انساب. و

۴. اما جهاد کفار، برای دفع تعرض جاحدین حق از تشویش اسباب معیشت و دیانتی

که به ایشان میسر می گردد وصول به سوی خداوند. و

۵. اما قتال اهل بغی، یعنی خروج کنندگان بر امام علیه السلام، پس به جهت آن چیزی است

که ظاهر میگردد از اضطراب به جهت بیرون رفتن مارقین از تحت ضبط سیاست دینیّه که مباشر می باشد آن را حارس سالکین به سوی (سبب غایی) خداوند و کافل محققین به نیابت رسول رب العالمین از برای (و به سبب غایی) حفظ حدود الهی و احکام دینی و دنیوی از حلال و حرام» (همان؛ صص ۸-۷)

*پرسش: توسعه و تعالی مدنی؛ اجتماعی و سیاسی انسانی چه می باشد؟

*پرسش و پاسخ:

*حکمت ارسال پیامبران چه می باشد؟

*ضرورت راهبرد راهبری چه می باشد؟

*مدنی طبع بودن انسان چه می باشد؟

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

*خلافت پیامبر و رهبران علمی دینی چه می باشد؟

*حکمت(چرایی و چیستی) اجتماعی مدنی انسان چه می باشد؟

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

*اجتماع غیر کامل انسانی چه بوده و کدام می باشند؟

*مدینه و امت فاضله چه می باشند؟

*ساختار مدینه فاضله چه می باشد؟

*اجزای مدینه فاضله چگونه می باشند؟

*جایگاه ریاست مدنی چه می باشد؟

*اجزاء و ساختار جامعه و نظام مدنی چگونه می باشند؟

*ساختار ریاست مدنی چگونه می باشد؟

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

*فطرت و اراده ریاست مدنی چگونه می باشد؟

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

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

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

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

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

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

*حکمت مدنی شرایع-حکمت شرایع مدنی چه می باشد؟

*توسعه و تعالی مدنی؛ اجتماعی و سیاسی انسانی چه می باشد؟

۲. شواهد ربوبیه و مناهج سلوکیه

(نشانه های تربیت و روش های انسانی و مدنی؛ اجتماعی و سیاسی)

بخش دوم. ولایات: مدنی

معرفت شناسی و روش شناسی حکمت مدنی؛ اجتماعی و سیاسی متعالی

بخش دوم-مدنی

معرفت شناسی و روش شناسی حکمت مدنی؛ اجتماعی و سیاسی دینی متعالی

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

موضوعات می توان رویکرد توحیدی، رهیافت راهبردی و راهبرد تدبیری و مدنی و سیاسی آن را ملاحظه نمود.

مشهد پنجم (آخر). شاهد سوم

(مراتب سه گانه پدیده و پدیده شناسی سیاسی:

هستی شناسی، چیستی شناسی و چگونگی شناسی انسانی، اجتماعی، عمومی و سیاسی)

«در بیان عوالم سه گانه به نام دار دنیا و دار حساب و جزا و دار قرار و ثبات، به طور استیناف

اشراق اول:

در بیان حصر عوالم وجود، با همه کثرت و تعدد موجودات، در سه نشأ

(جهان ها و جهات سه گانه حسی، تخیلی و عقلی علمی، عملی و عینی انسانی و مدنی؛ اجتماعی و سیاسی)

قبل از این گفتیم که (پدیده یعنی) موجود (از جمله موجود سیاسی بسان جامعه سیاسی، نظام سیاسی، دولت و سیاست)؛ الف. یا محسوس و ب. یا متخیل و ج. یا معقول است (به تعبیری دارای وجوه و مراتب سه گانه حسی، خیالی و عقلی می باشد) و برای هر یک نشاء و عالمی است مخصوص به آن (مراد مراتب عینی و ذهنی سه گانه هستی و هستی شناسی، چیستی و چیستی شناسی و چگونگی شناسی پدیده و پدیده شناسی مدنی؛ اجتماعی و سیاسی). پس؛ الف. عالم محسوسات همان عالم دنیا (عوارض نه گانه کمی و کیفی زمانمند و مکانمند مادی) است (ظاهر سیاست و سیاست ظاهری، مادی و حسی یعنی واقعی عینی عارضی و ابزاری) و این عالم، دار حرکات (تغییرات و تعددات) و استحالات است و هرچه در اوست ناچار موجودی است دائما در معرض تجدد و استحاله که هیچگاه اول و آغاز درجات و مراتب وجود او به آخرین درجات و مراتب او ملحق نمی گردد و اول تا به آخر آن به یک نواخت پایدار نمی ماند (زیرا در هیچ حدی درنگ نمی کند بلکه از هر حدی به حد دیگر انتقال می یابد، پس آغاز آن به انجام آن و بدایت آن به نهایت آن نمی رسد).

ب. و عالم متخیلات (معنوی و ماهوی) یعنی عالم صور باطنیه (مفاهیم) نیز عالمی است که در جهت اشتغال بر جمیع صور (خیرات و سعادت یقینی؛ معرفت و هویت بهجت زا، سرور آفرین و فرح بخش) لذت بخش و یا صور (شرور و شقاوت چه ظنی ظاهری تکساحتی مشقت بار و چه توهمی تنازعی کاذب شقاق آور) آزار دهنده دردناک (درونی، باطنی و معنوی)، عینا نظیر و مطابق این عالم

یعنی عالم محسوسات است با این فرق که صور باطنیه لذت بخش و یا آزار دهنده به مراتب شدیدتر از صور محسوسات اند. زیرا این صور، لطیف تر و قویتر از صور محسوسات اند (و بنابراین لذت حاصل از تخیل جهنم و مار و عقرب و زقوم موجود در آن و تجسم آنها در خیال، به مراتب شدیدتر و قویتر از لذت و یا درد و الم حاصل در دار دنیا و عالم محسوسات است).

پس این صور باطنیه منقسم می گردد؛ یکی به صوری (یقینی لذت بخش) به نام (خیر و سعادت درد دنیا و) جنت و بهشت سعادت (ی زندگی گذران دنیوی و زندگانی جاویدان اخروی) و دیگری به صوری (ظنی و توهمی آزاردهنده و دردناک؛ شر و شقاوت) به نام جهنم اشقیا (در دار و زندگی دنیا و از دنیا به عنوان مزرعه و مقدمه آخرت که عکس برگردان دنیاست). و

ج. اما (عالم هستی و معقولات یعنی) عالم آخرت محض (یعنی از عاری از ماده و هر نوع صورتی اعم از حسی و خیالی)، عالم وحدت و جامعیت (و ثبات؛ وحدت من فردی و ما مدنی در عین کثرت تجلیات، وجوه و مراتب و کثرت مظاهر در عین وحدت مبداء و مبادی انسانی و مدنی همچنین در عین ثبات من و ما، دارای تحول معرفتی و ماهوی و نیز تغییرات ظاهری) است (منیت فردی انسانی یکایک ماها و مائیت جمعی و اجتماعی مدنی جامعه سیاسی ما، بسان نور در عین اینکه واحد و یکی بوده دارای شدت و ضعف و تشکیکی می باشد)، پس هر کثرتی (اعم از تعددات و تغییرات حسی عارضی و تنوعات و تحولات ماهوی خیالی) که بدین عالم قدم می نهد، به علت شدت وحدت این عالم مضمحل و نابود می گردد (و به وحدت و ثبات می پیوندد) و هر سایه و شبیحی (که از آثار عالم کثرت است) از شدت نورانیت و تالو ضیاء و درخشش نور وحدت متلاشی و معدوم می گردد (مبادی، هستی و هستی شناسی وحدت و ثبات دارد). تنها سابقون مقربون (یعنی صاحبان نفوس قدسیه الهیه مانند انبیا و اولیا) به این عالم محشور می گردند و بدان راه می یابند. زیرا (منیت فردی این افراد و مائیت جمعی و اجتماعی اینگونه جوامع مدنی یا) انیت و وجود خاص آنان فانی در وجود حق گردیده و ایشان به وجود حقانی (خالص از هر نقص و قصور و قیود و حدود) متحقق شده اند، نه اصحاب یمین (و ارباب طاعات و عبادات) که همواره مشغول مطالعه و مشاهده مظاهر اسماء و (ص ۴۴۷) صفات بوده (و بدین علت از مطالعه و مشاهده ذات محجوب مانده اند) زیرا التفات و توجه آنان به ذوات خویش که منور به نور رحمت الهی است باقی است (و این التفات و توجه مانع و حجابی است از التفات و توجه به ذات الهی) و اما اصحاب شمال که خویشتن را در دار دنیا به کند و زنجیر شهوات و لذا یذ جسمانی محبوس و مقید ساخته اند ایشان به گودالهای طبیعت و درکات آن سقوط نموده و از آسمان رحمت (تعالی با سیاست متعالی یعنی تعالی بخش) به قعر چاه طبیعت (تدانی با سیاست متدانی) نزول کرده و در محفل بُعد و حرمان با حزب شیطان نشسته

اند(سیاست طبیعی تکساحتی ظنی و توهمی تنازعی و در گفتمان فارابی سیاست ضاله و فاسقه می باشد. مضادات سیاست فاضلی و متعالی است).

*پرسش: مراتب سیاست چند مورد و کدامند؟

*پرسش: اهم ویژگیهای مراتب سه گانه ظاهری(حسی واقعی)، باطنی(ماهوی معنوی تجریدی) و

بنیادین-غایی(عقلی انتزاعی)سیاست چه میباشند؟

اشراق دوم:

(سیر نزولی و سیاست صعودی انسانی و مدنی؛ اجتماعی و سیاسی)

در بیان آمدن ما از عالم روحانی بدین عالم جسمانی آمده ایم و حد و مرز این عالم مُلک جسمانی(حسی ظاهری) از ما فوق ملکوت عالم قرار گرفته است می باشد. و اما حد و مرز آن عالم(یعنی عالم روحانی) از مافوق ملکوت و جبروت که عبارت است از سدره المنتهی که در آن بهشت و فردوس برین جایگزین است تا زیر مقام و مرتبه ی قلم(نگارشگر جهان هستی) که عبارت است از عقل کلی، می باشد و آمدن ما از آن عالم روحانی بدین عالم جسمانی(نه از منزلگه بهشت و فردوس برین بوده است، چنانکه بعضی از ظواهر آیات و احادیث چنین پنداشته اند بلکه) از ناحیه جنت ذات الهی و موطن فیضان نور وجود ربانی (یعنی بهشت حقیقی و حظیره القدس) است و آن موطن، مافوق این عالم است (که اصل کلیه موجودات و موطن تجلی نور وجود است) و اما این عالم عالم کردار و عمل(از جمله و بلکه بویژه کنش و روش مدنی و سیاسی و نتیجه دنیوی و در دنیای آنو خیر و سعادت یقینی یا ظنی تکساحتی و توهمی تنازعی که شر و شقاوت) است و آن عالم، عالم حساب و بررسی اعمال و پاداش یا کیفر آنها است و بهشت جایگاه پاداش نیکوکاران است(سعادت یا شقاوت حقیقی یقینی واقعی ابدی که عکس برگردان دنیا و سیاست و زندگی دنیایند) و در حدیث منقول از زعمای دین گفته اند: «الاحسان ان تعبد الله کانک تراه»؛ حقیقت احسان و نیکوکاری این است که چنان خدا را پرستش و عبادت کنی که گویا او را به چشم خویش مشاهده می کنی. و اما جایگاه اشقیا و تبه کاران(حتی در شر و شقاوت و عذاب نارسایی یا نارسایی سیاسی زندگی تکساحتی-تنازعی ظنی یا توهمی از دنیو تا آخرت) عبارت است از طبقات دوزخ و نازلترین طبقات دوزخ در زیر هفت دریا بر روی یکدیگر انباشته شده قرار گرفته همان طور(ص ۴۴۸) که در بعضی از اخبار و آثار منقول از ائمه اطهار آمده است(که با سیاست و از زندگی تکساحتی-تنازعی دنیا و دنیوی آغاز شده و بدان انجام ها سیر و سوق داده شده و بجای صعود، سقوط می نماید).

ضمناً باید دانست که آمدن ما از آن عالم بدین عالم (از لحاظ سیر و عبور در مراتب هبوطی و نزول) مانند بازگشت ما از این عالم بدان عالم نیست (بدین معنی که کلیه افراد در سیر نزولی از عالمی اعلی و منزل و مقامی اشرف به عالمی ادنی و منزلی اخس تنزل می کنیم، و کلیه افراد در این سیر متساویند، و هیچکس را در آن فضیلت و برتری بر دیگری نیست؛ ولی در سیر صعودی و تعالی هر لحظه با قدم علم و عمل از عالمی پست و منزلی محدود به عالمی بالا و منزلی وسیعتر گام برمیداریم؛ و افراد انسان از حیث کمال و یا نقصان، فضیلت و رذیلت، شرف و خست مختلفند) و فرق مابین سیر نزولی بدین عالم و (سیاست متعالی و) سیر صعودی بدان عالم بر نحوه فرق مابین قوه و فعل و فرق مابین مجمل و مفصل است (زیرا کلیه افراد در سیر نزولی از حیث کمال و یا نقصان بالقوه اند)، ولی در سیر صعودی در هر یکی از دو جهت بالفعل اند و نفس انسان به وسیله سعی و کوشش (فردی و اجتماعی مدنی و با سیاست متعالی یا نامتعالی) یا واجد کمال (رسایی و سازواری) و فضیلت و یا فاقد کمال (نارسایی تکساحتی و ناسازواری تنازعی) و فضیلت بوده و بالعکس واجد رذیلت است.

و همچنین نفس هر فردی (از جامعه مدنی و نیز به تناظر آن نفس مدنی جامعه انسانی) در سیر نزولی نفسی است مجمل مانند لفظی که تاب و تحمل معانی مختلفی دارد و تا مرتبه اجمال به تفصیل نیاید معنای واقعی آن معلوم نخواهد شد) زیرا آمدن بدین عالم برای تزکیه و تطهیر و آزمایش (و سیر و نیل به تعالی و کمال و سعادت مدنی؛ آسایش جسمانی و آرامش باطنی) است چنانکه در آیه شریفه «و لیمحص الله الذین آمنوا و یمحق الکافرین» (و خداوند مومنان را پالوده و کافران را نابود می گرداند- سوره آل عمران، ۱۴۱) به آن اشاره شده است؛ و قبل از آن گفته شد که نوع انسان در بدایت امر (یعنی در آغاز امر و سیر نزولی) متفق و متحد اند (یعنی نوع و به تعبیری یک نوع است) و در نهایت امر (یعنی با سیاست های انسانی، طبیعی یا شیطانی در سیر صعودی و بازگشت به سوی کمال یا نقص و سرانجام بازتاب آن در عالم آخرت) بر حسب اوصاف و احوال و اعمال، مختلف (یعنی متعارض حیوانی-شیطانی و انسانی) و متفاوتند (یعنی متنوع و متفاضل و به تعبیری انواع بوده و برخی برتر و پیشروتر و برخی عقب تر و پیرو می باشد). پس در آمدن بدین عالم نیکوکار و تبه کار یکی هستند و هیچ تفاوتی باهم ندارند و اما در (سیر سیاست و زندگی دنیوی و با سیاست صحیح یا غلط فردی، جمعی و اجتماعی مدنی و در نهایت در) بازگشت به آن عالم، هرکس که نیکوکار است یا به جنت اعمال و بهشت نیکوکاران می رود (در صورتی که از جمله اصحاب یمین باشد) و یا به جنت صفات و قرب جوار الهی می رود (در صورتی که از صنف مقربین باشد. از دنیا و در دنیا و آنگاه در آخرت اینچنین است. چرا که به تعبیر مولوی در مثنوی معنوی:

این جهان کوهست و فعل ما ندا سوی ما آرد نداها را صدا

نظام جهان هستی و آفرینش، جهان عمل و عکس عمل و نظام علی-معلولی است. ارزش ها، بینش و منش فردی و اجتماعی مدنی ما سبب سیاست درست و یا نادرست و در نتیجه کنش و روش مدنی بیرونی ما می باشد. این مسبب سعادت یا شقاوت گذرای دنیوی و آنگاه جاویدان آخروی است).

و اما شخص (انسانی و به تناظر آن جماعت و جامعه مدنی) تبه کار (پس از خروج از این عالم) همواره در تحت قشر و حجاب ذلت و خواری طبیعت و یا ذلت و خواری ناشی از هوا و هوسهای نفس باقی می ماند (و از چنگال آن رهایی نمی یابد) و بالاخره به دره هولناک عذاب (بحران ناسازواری سیاست تنازعی؛ سلطه گری) و یا در تحت جهنم طبیعت (خلاء معنوی تکساحتی سیاست ظنی) فرو می رود و الی الابد در آنجا باقی می ماند (و از مزایا و نعیم آخروی در دنیا و آنگاه در آخرت محروم می گردد) مگر آنکه خدا خواهد (که با لطف و عنایت خویش او را از آن قیود و علایق و موانع رهایی بخشد) زیرا پروردگار تو هرچه اراده کند انجام می دهد و ایشان در این هنگام نیازمندند به انجام یک سلسله اعمال و افعالی (از قبیل ذکر و خلوص و توجه به ساحت کبریا) که البته انجام آنان بدون قصد و اراده آنان (بلکه به لطف و عنایت پروردگار) است تا که آنان به وسیله این اعمال به صورتی که موافق با جوهر اصلی نفس (و هویت مدنی) است، نایل گردند و با آن صور انس پیدا کنند (و البته (ص ۴۴۹) همان طور که گفته شد انجام آن اعمال به اراده و اختیار آنها نیست، بلکه به لطف و عنایت پروردگار است که رحمت وجود و عنایت و عفو او حتی شامل گنه کاران است. زیرا اراده آنها با لذات مایل به انجام آن اعمال نبوده و گرنه در دار دنیا انجام می دادند، بلکه به حکم نیاز و ضرورت و یا عنایت و لطف الهی است که منبع وجود و کرم و غفار الذنوب و ستار العیوب و خواستار وصول و ایصال هر نفسی به سعادت ابدی است).

پس معلوم شد که بشر برحسب فطرت اصلیه (یعنی جوهر نفس ناطقه مختار یعنی صاحب اختیار؛ اراده عقلی و تدبیر)، فوق اراده (خیالی) و فوق طبیعت (و اراده حسی) است (زیرا اراده صفتی است عارض بر نفس هنگام انجام عملی پس از تصدیق به فایده آن و یا هنگام تردید مابین دو امری که یکی را به علتی بر دیگری ترجیح دهد و طبیعت حالت و کیفیتی است ناشی از اختلاط و امتزاج عناصر و تکوین از عناصر و مواد گوناگون و هر دو از لوازم و عوارض و خصوصیات این عالم اند). لکن همین افراد بشر (با داشتن نفسی که برحسب فطرت اصلیه، فوق اراده و طبیعت است) در این روز یعنی در روزی که قدم بدین عالم (زندگی دنیوی طبیعی و مدنی) می گذارند، محبوس در تحت عوامل (موثر ولی نه تعیین کننده) و مقتضیات طبیعت و محدود و مقیداند در تحت قید عقل؛ عملی که بذر آن عبارت است از **عمل سیاسی عقلی** (یعنی اعمال و آداب و سنی که بر اساس سیاست عقلی نبوی و صادر از مقام نبوت و رسالت و ضامن سعادت دنیوی و آخروی بشر است نه

سیاست ظنی تکساحتی نفسانی شهوانی و بویژه سیاست وهمی یعنی کاذب دروغین تنازعی به قصد استیلاء و قهر و سلطه بر مردم خود یا سایر ملل که همان استکبار و امپریالیسم است) تا اینکه آنان از ناحیه انبیا و ارشاد و تعالیم سیاسی عقلی ایشان راه و روش استیناس به ماوراء طبیعت و عالم مافوق عالم مادی و انقیاد در تحت فرمان (سیاست و حاکمیت و حکومت) عقل عملی را که خود از جمله درجات و مراتب بهشت و صور نیک و فریبنده موجود در آن است فراگیرند و به ذکر خدا تعلق خاطر و اطمینان حاصل (آرامش قلبی و درونی مدنی) کنند و درون خویش را به انوار و تجلیات عالم ملکوت روشن سازند تا بدین روشنایی طریق سیر و سلوک (و سیاست) در صراط (سیاست هدایت مستقیم؛ متعادل و متعالی) بر آنان آشکار گردد. همان طور که در آیه شریفه «یسعی نورهم بین ایدیهم و بایمانهم» (نورشان در پیشاپیش آنها و دست راستشان تابان و شتابان است - سوره تحریم، آیه 8) بآن اشاره شده است، تا که از قیود طبیعت (توسعه مادی و تأمین آسایش بدنی توأمان با تعادل سیاسی در جهت تعالی فرهنگی؛ معنوی و اخلاقی و تضمین آرامش مدنی) به جانب حضرت ربوبیت رهسپار شوند (به همین سبب به تعبیر صدرا در اسفار: حکمت: اقتداء به خالق متعالی در سیاستش می باشد). زیرا آنان بدان وسیله که گفتیم از محبسه‌های برازخ (یعنی برزخ دنیوی که مدفن آنها بوده و همچنین از برازخ اخروی یعنی عالم صور برزخیه که حد فاصل بین دنیا و آخرت است و سیاست متدانی و زیستن طبیعی) رهایی یافته و شایسته (سیاست متعالی) سیر و سلوک به جانب حضرت الوهیت (و بهزیستن) شده اند. همان طور که در آیه شریفه «فاذا هم من الاحداث الی ربهم ینسلون» (آنگاه از گورها برخاسته به سوی پروردگار خویش شتابان سیر می کنند - سوره یس، آیه ۵۱) به آن تصریح شده است (از گورهای طبیعی بسوی تعالی با گذار از سیاست طبیعی به سیاست متعالی در دنیا و برداشت محصول آن در آخرت می باشد).

* پرسش: انسان نوعست یا انواعست؟ چرا؟

* پرسش: انواع انسان کدامند؟

* پرسش: سیر نزولی و سیاست صعودی انسانی و مدنی؛ اجتماعی و سیاسی چه می باشد؟

* پرسش: عمل سیاسی چه میباشد؟

* پرسش: تعالیم سیاسی عقلی چه میباشد؟

اشراق سوم:

(سیر تعالی یا تنازل انسانی و مدنی)

در بیان ملاقات ملائکه پس از رحلت از این عالم

قبل از این گفته شد که هر شخصی (و هر امتی) مرهون به عمل خویش است («کل نفس بما کسبت رهینه»، «لیس للانسان الا ما سعی» و «تلك امه قد خلت لها ما کسبت و لکم ما کسبتم»؛ ۲/بقره؛

۱۴۱۸). پس هنگامی که از این (ص ۴۵۰) عالم رفت یا ملائکه رحمت و یا ملائکه عذاب او را استقبال می کنند و آنان را به برزخ می برند و تا زمانی که نفوس از قبور برزخها (یعنی منزلهای پس از مرگ تا ظهور قیامت کبری) استقرار دارند، اگر مؤمن به خدا و پرهیزگار بوده اند، دری از بهشت بر روی آنان باز می گردد و اگر کافر و اهل فسق و فجور باشند، دری از جهنم بر روی آنان باز می گردد و ایشان در آن قبرها و برزخها همواره هم آغوش لذتها و یا رنج و آلامی هستند که صور حاصله از ناحیه علم و عمل در راه خیر و یا شر آنها در بردارند و در آن نفوس مستحکم و جزء ذات و سرشت آنها گشته و مثمر ثمرات خیرات و یا شرورند.

پس حال نفوس در این قبور و برازخ عیناً مانند حال نطفه در رحم و حال بذر در زمین است (همان طور که نطفه در رحم به تدریج بر اساس فطرت و طینت اصلیه تکوین و پرورش می یابد، تا به صورت انسانی کامل الخلقه در آید، و آن انسان ثمره و نتیجه حاصل از آن نطفه است، و یا بذر در زمین می روید و به تدریج رشد و نمو پیدا می کند و بر اساس آنچه که در نهاد اوست ثمر می دهد)، نطفه ای که... قوه اسرافیلیه (یعنی قوه مصوره موجود در رحم یا در خود نطفه) بدین نطفه متصل گردد و به کار تصویر پردازد که در این هنگام به تدریج، حال و حکم نطفه دگرگون گردد (و از صورت نطفه ای به مراحل گوناگون گام نهد) و حکم درنگ او به حکم درنگ دیگری تبدیل یابد و همان طور که؛ الف. شخص مؤمن نیکوکار، در آن برازخ گوناگون با بیداری و هشیاری کامل از لذتهای موعود (که نتیجه صور علم و عمل او در دار دنیا بوده است) بهره مند می گردد، همین طور ب. کافر تبهکار از طریق معانی و لوازم صور کراهت آور رنج افزا که نتیجه علم (تکساحتی-تنازعی ظنی یا پنداری و توهمی کاذب یا دروغین در نتیجه شرک یا کفر) و عمل (کنش و رفتار فردی و مدنی؛ اجتماعی و سیاسی) او در دار دنیا برده است هم آغوش عذاب و درد و الم است (از دنیا تا در آخرت).

*پرسش: سیر تعالی یا تنازل انسانی و مدنی چه میباشد؟

اشراق چهارم:

(سعادت و شقاوت مدنی: تنبیه علی سبیل سعادت-تحصیل سعادت)

در بیان اینکه ملائکه (یعنی قوای عقلیه و قوای نفسانیه) بندگان را به منازل رحمت و سعادت و شقاوت سوق می دهند همان طور که در آیه شریفه «و جائت کل نفس معها سائق و شهید» (سوره ق، آیه ۲۱) بدان اشاره شده است.

قبل از این دانستنی که عوالم و نشأت وجود بر سه قسم است: الف.عالم (حس) دنیا یعنی سرای طبیعت و طبیعیات و ب.عالم (فهم و خیال)برزخ یعنی عالم نفوس و ج.عالم (عقل) آخرت یعنی عالم ارواح رها و آزاد شده از قیود طبیعت و قیود برزخ. و باید دانست که حقیقت انسان در آغاز و اوایل

تکوین، در هر یک از سه عالم (حسی، خیالی یا فهمی و عقلی) نامبرده امری است بالقوه. زیرا او قبل از قوام گرفتن وجودش، نسبت به کلیه ادراکات حسیه و خیالیه و عقلیه که می تواند به وسیله هر یک از این مراحل سه گانه، عالمی از عوالم سه گانه نامبرده را ادراک کند امری است بالقوه و در کتم اختفا و بطون. پس نخستین مرتبه ای (ص ۴۵۱) که انسان در آن مرتبه، از قوه به فعل می رسد مرتبه ادراک حسی و حاس و محسوس بودن اوست و آنچه که او را در این مرتبه از قوه به فعل می رساند در لسان شریعت، زبانیه و ملائکه عذاب نامیده می شود (که سبب سختی و گرفتاری های آدمی در این دنیايند). زیرا این سنخ از ملائکه و نحوه عمل آنها مختص به کسانی می باشند که از عالم رحمت و رضوان الهی (هبوط کرده و) دور شده اند (مراد زندگی و سیاست مادی تکساحتی - تنازعی متدانی است)، و تعداد این ملائکه بالغ بر نوزده ملک است (و آنها عبارتند از هفت قوه از قوای نفس نباتیه و حواس ده گانه و قوه شهویه و قوه غضبیه که پیروی و متابعت از آنها سبب دوری از عالم رحمت و رضوان الهی خواهد شد و ملک در حقیقت به معنی نیروی مؤثر و مدبر در نهاد اشیاء است).

و چون انسان از مقام حس و احساس صوری ظاهری (و دانش و سیاست تکساحتی و تنازعی) پا فرا گذاشت و به مقام و مرتبه حس باطنی قدم نهاد، دارای قدرت تذکر و حفظ و قدرت استرجاع (بازگردانی و یادآوری) صور محفوظ در خزانه خیال (و فهم انسانی و مدنی) می گردد، و بالنتیجه در باطن و درون او ملکات و اخلاقیاتی نیک و یا بد پدید می گردد (که مبانی مدنی و سیاسی اند) و برای هر یک از آن ملکات و اخلاقیات نیک و بد ملائکه ای (مدبرانی تکوینی) هستند که صور نیات و اخلاق و عادات او را در صحیفه نفس ثبت و ضبط می کنند با این فرق که نویسندگان حسنات و عادات نیک ملائکه ای هستند به نام کرام الکاتبین و آنها ملائکه ای هستند که اعمال و رفتار اصحاب یمین و رستگاران را می نویسند (در مقابل ملائکه ای که اعمال و عادات بدکاران را ثبت و ضبط می کنند یعنی آنان که در قرآن مجید اصحاب شمال نامیده شده اند و ضمناً ناگفته نماند که کلمه زبانیه اقتباس از آیه شریفه «سندع الزبانیه» (زبانیه را فرا می خوانیم - سوره علق، آیه ۱۸) و کلمه تسعه عشر اقتباس از قرآن مجید است که می فرماید و «علیها تسعه عشر» (نگهبان آن نوزده نفرند - سوره مدثر، آیه ۳۰. هیچ عملی ولو کوچک چه خوب و چه بد، محو نمی شود، آثار خاص خود را در زندگی و سعادت دنیوی و آنگاه اخروی دارد).

پس اگر از حجاب این صفات و تعلقات ناشی از ناحیه حواس ظاهری و حواس باطنی بیرون آید (و خویشتن را از صور محسوسات ظاهری و باطنی رها نمود و از قید و بند آنها آزاد شد) آماده و مستعد برای ارتقاء به عالم رحمت و کرامت (و شایسته ارتقاء به عالم عقلی و ادراک علوم و معارف عقلیه الهیه و هم جواری با سکان عالم جبروت) می گردد و برای این عالم (مبادی بنیادین و غایی

مدنی و) ملائکه ای مستند به نام ملائکه علیون که کتاب و نوشتن آنان همانند ارشاد و هدایت آنان بر سبیل مباشرت و تحریک و انتقال از نقطه ای به نقطه دیگری نیست (چنانکه در مورد عالم حس ظاهری و عالم حس باطنی بدین منوال بود) بلکه شأن ایشان شهادت (و نظارت بر اعمال افراد شایسته آن عالم) است زیرا ایشان بری و مبری از تجدد و انتقال (که لازمه تعلق به اجسام و اجرام اند) می باشند. پس عمل ایشان یعنی کتابت و نوشتن اعمال ابرار عبارت است از مشاهده کتاب و صحیفه ابرار (که در آن علوم و معارف عقلیه و انوار اشراقات الهیه ثبت و ضبط گردیده است) همان طور که در آیه شریفه «ان کتاب الابرار لفی علیین. وما ادراک ما علیون. کتاب مرقوم. یشهده المقربون» (کتاب نیکان در علیین است و نمی دانی علیین چیست، کتابی (ص ۴۵۲) است که مقربان بر آن شهادت داده اند- سوره مطفین، آیات ۱۸-۲۱) به آن اشاره شده است (در هر صورت هر فرد، جماعت و جامعه مدنی در جهان دارای پیشینه ای بوده که پوشه پرونده، پشتوانه و پایه حال و سیاست و سعادت آینده او خواهد بود).

*پرسش: سعادت و شقاوت مدنی: تنبیه علی سبیل سعادت-تحصیل سعادت چه میباشد؟

اشراق پنجم:

در بیان مآل کار و عاقبت امر هر یک از این فرق سه گانه

(بروز و برآمد سیاست توحیدی، تکساحتی و تنازعی)

که گفت اند «فریق فی الجنه» یعنی گروهی از افراد بشر در بهشت برین خواهند رفت و «فریق فی السعیر» یعنی گروهی دیگر در دوزخ و «فریق فی جوار الله و حضرتیه فی مقعد صدق عند ملیک مقتدر» یعنی گروهی در جوار الهی در پیشگاه حضرت ربوبی و شایسته شهود جلال و جمال الهی اند همان طور که در آیه شریفه «فی مقعد صدق عند ملیک مقتدر» (سوره قمر، آیه ۵۵) به آن اشاره شده است و این آیه شریفه حاکی از عظمت مقام و جلالت قدر و علو منزلت ایشان است.

از مطالب گذشته معلوم شد که مقدمات کلیه ای که در سرای آخرت شامل کلیه افراد بشر است و هر فردی در یکی از آن مقدمات جایگزین خواهد شد، منحصر است در سه مقام. هر چند هر یک از آن مقدمات سه گانه مشتعل است بر درجات و مراتب بسیاری که از حد احصا و شماره بیرون است و معلوم شد که حقیقت آنان، بالقوه جامع جمیع مقدمات سه گانه و مراتب متعدد هر کدام است. پس هر فردی (و به تناظر او هر جماعتی و جامعه ای و به تبع آن هر نظام مدنی و به تناسب آن هر دولت و حکومتی و سیاستی) که یکی از مقامات سه گانه بروی غلبه کرد و در وی راسخ گردید، مآل و عاقبت امر او به احکام و لوازم همان مقام (حسی متدانی، خیالی یقینی متعادل یا ظنی- توهمی افراطی- تفریطی تکساحتی- تنازعی و عقلی متعالی) باز می گردد. پس آن کس (فرد و جامعه

ای) که نشأه حس و جنبه ادراکات حسی بر وی غلبه کند و نسبت به لذایذ حسی از قبیل صورت زیبا و مناظر فریبنده طبیعت عشق ورزد و خاطر خویش را معطوف به آنها بدارد، ناچار (حتی چه به صورت پنهان و یا آشکارا در دنیا و بویژه به صورت مشهود) بعد از مرگ از فقدان محسوسات به علت فقدان آلات و وسایط احساس، معذب و دردناک و همواره هم آغوش رنج و رهین عذاب الیم خواهد بود. زیرا این لذات دنیویه فناپذیراند و حقیقتی باقی و جاوید ندارند، بلکه اموری سیال و گذران و زایل و متغیراند که با آتش درون طبیعت ذوب و مستحیل می گردند و اثری از آنها باقی نمی ماند.

پس؛ یکی هر کس به آنها عشق ورزد و به مصاحبت آنها معتاد گردد، عاشق امری فناپذیر و طالب و فریفته چیزی شده است که در معرض بطلان و زوال است، و حال او عیناً مانند حال کسی است که در عالم خواب صورتی مشاهده کند و عاشق و فریفته او گردد و چون از خواب بیدار شود اثری از آن صورت فریبنده بجز حسرت و الم در نظرش باقی نماند او یا مانند حال کسی است که در دریا بر یک کشتی ساخته شده از یخ سوار شده است که به علت برودت و سرمای شدید زمستان یخ بسته و منجمد گشته و مدتی بر آن کشتی یخ تکیه نموده و با آن به اطراف و نواحی دریا سیر و سیاحت نموده و برای مدت کوتاهی به پیوستگی اجرای آن مغرور و مطمئن گردیده و از عاقبت و مال آن کشتی بی خبر بوده. غافل از اینکه این کشتی به زودی با طلوع آفتاب وحدت و (ص ۴۵۳) شدت گرمای آن مضمحل و پراکنده شده و بالأخره اجرای آن ذوب و از هم گسیخته گردیده و خود با آنچه که در اوست به مقتضای ذات و طبیعت خود به آب دریا متصل خواهد شد (زیرا اصل و طبیعت آن آب برده است. خود این نیز عذاب ضیق و ضنک تکساحتی-تنازعی حتی در دنیا و از دنیا می باشد).

همچنین بدن و آلاتی که وسیله احساس اویند، مانند کشتی و آلات و ابزار درونی آنند که پیوسته در دریای هیولا (هستی و ماده اولی) به سیر و سیاحت مشغول است و اجزای آن از اجزای هیولا منعقد گشته و از آن تشکیل یافته اند و چون آفتاب حقیقت طالع گردد و کلیه مجازات یعنی عالم اجرام و اجسام به کلی از نور و شعاع آن ذوب و مضمحل گردند و ترکیب آنها متلاشی گشته و از هم فرو ریزند. همان طور که قطعات یخ و تگرگ در فضل تابستان به واسطه حرارت آفتاب که ناشی از ارتفاع آن از سطح زمین است ذوب می گردد و هیچ رهایی و نجات از این مهلکه نیست، مگر برای کسی که شناوری در دریا را آموخته باشد، و یا بر کشتی نجات سوار شده باشد. زیرا این کشتی دنیوی که بر بحر هیولا و دریای طبیعت استوار گردیده است کشتی هلاکت و فلاکت است (اینها سیاست تکساحتی تا تنازعی بوده و حاصل آنها می باشند).

زیرا دیگری اهل نجات (طبق حدیث منقول از حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام)؛ الف. یا علما و

دانشمندان عالیقدری هستند که قادر به شناوری در آب حیات و دریای نور و معرفت اند و ب. یا متعلمین آگاه و هدایت یافتگانی هستند از اهل تقلید و پیروی از علما و راه بردن شاهراه هدایت و ارشاد که به وسیله آنان بر کشتیهای هدایت و ارشادی حمل شده اند و از ناحیه آن ناخدایان (گارگزاران دینی مدنی) آگاه در دریای حیات مسافرت کرده اند مانند کشتی نوح نبی علیه السلام که پیروان و افراد منتخبی را بران کشتی حمل نمود تا در دریای آب و طوفان بلا غرق نشوند و کشتی هدایت و ارشاد اهل بیت پیغمبر اکرم، علیهم الصلوات والسلام (که پیروان و متمسکین به ولایت ایشان را از غرق شدن در دریای شهوات و گمراهی نجات بخشید) و این کشتیهای نجات بخشنده همان کشتی (کشور)هایی هستند که در قرآن مجید در آیه شریفه «ذات الواح و دسر» (دارای تخته و میخ - سوره قصر، آیه ۱۳) از آنها یاد شده است. پس کسی که نه خود عالم و نه متعلم و متمسک به کشتی نجات باشد راه و روش او راه و روشی است که او را به فلاکت در دریای مطامع ناپایدار دنیوی و سپس به جهنم اخروی می کشاند.

پس معلوم شد که این دریا یعنی دریای طبیعت و عالم دنیا به زودی در عالم آخرت به آتش سر زنده مبدل می گردد و هر کسی که ترس از خدا و عذاب آخرت و امید آمرزش و مغفرت و دخول در بهشت و زهد در دنیا و پرهیزکاری از معاصی و انقطاع و خودداری از لذات دنیوی بر وی غالب گردد مآل و عاقبت امر او ورود در دار (سیاست) سلامت و دخول در ابواب جنان و ایمنی از عذاب و عقاب و آتش جهنم است (در و از دنیا تا و در آخرت) و هر کس (که مقام و مرتبه او بالاتر و والاتر باشد) تا بدان حد که ادراک امور الهیه و شوق و علاقه وافر به درک مایل عقلیه و نیل به مقدمات عالیه حکمیه و (ص ۴۵۴) تجرد از علایق جسمانی بر وی غالب گردد، مآل و عاقبت امر او دخول در سلک (و سیاست) اهل ملکوت و سکان عالم جبر و بلکه قیام در صف عالی ترین عشاق مستغرقین در بحر شهود جمال و جلا الهی خواهد بود (از همین زندگانی مدنی گذران دنیوی تا زندگانی جاویدان اخروی). زیرا عقاید حقه او موجب نیل و وصول او به کشف تام (و رفع کلیه حجابها) و سبب حصول زهد حقیقی و سریرت (و سیاست) و نیتی خالص و مبری از هر چیزی است که باطن و درون او را از جانب عالم قدس و قرب تام به حضرت الوهیت باز دارد (این تعالی سیاسی و معنویت سیاسی بوده و همان سیاست معنوی و سیاست متعالی است).

و این آخرین مقام و منزلتی است که بشر در نتیجه قوت سلوک و (سیاست) سیر عروجی بر صراط (راهبرد راهبری و راهبری راهبردی سیاسی) توحید (سیاست دو ساحتی مادی و معنوی و دو بعدی باطنی و ظاهری) بدان نایل می گردد. پس هر نفسی که در خود جمع کند هم مناقب علمیه (پدیده شناسی و نگرش مدنی متعالی) را که عبارتند از معرفت خدا و اسماء و افعال خدا یعنی کتب تکوینی و تشریعی و فرستادگان او را (که همگی مظاهر علم و قدرت و آثار حکمت او و

راهبرد راهبری مدنی و سیاسی بسوی اویند) و هم مناقب عملی (گرایش و کنش و روش انسانی و مدنی متعالی) را که عبارتند از تسخیر قوه شهویه (تفلسف سیاسی و سیاست تکساحتی ظنی نارسا و دارای خلاء معنوی ذاتی و درونزادی) و قوه غضبیه (سوفیسم سیاسی و سیاست تنازعی توهمی یا کاذب و دروغین ناسازوار و دارای هژمونیت ذاتی و درونزادی) و قوای ادراکیه (و تلخیص و تجرید ادراکات خود از ظاهرنگری و ظاهر گرایی صرف و شناخت غیر و ضد یقینی ظنی و توهمی) که این مناقب، عدالت (تعادل مدنی حقیقی و یقینی واقعی) یعنی خروج از افراط (سیاست سوفیستی توهمی تنازعی) و تفریط (سیاست تفلسفی ظنی تکساحتی) نامیده می شوند. چنین نفسی به فوز عظیم نایل گردیده است و هر نفسی که با این راه و روش عناد ورزد و آن را به خاطر هوا و هوسهای درونی و ریاست (و سیاست، حاکمیت و حکومت و قدرت سیاسی) بر عوام انکار کند، مواجه با خسران ابدی و زیان دایمی (حتی در و از دنیای گذران) خواهد شد؛ و مابین این دو دسته از مردم طبقات و مراتب بسیاری است که در (پیوستاری) حد وسط مابین طرفین قرار دارند به طوری که ممکن است اجناس و انواع آنها و تعداد آنها را به خوبی شناخت ولی این کتاب گنجایش ثبت و ضبط آنها را ندارد (ص ۴۵۵).

*پرسش: بنیان، بروز و برآمد سیاست توحیدی و سیاست غیر و ضد توحیدی؛ سیاست تکساحتی و سیاست تنازعی چه می باشند؟

حکمت عرشیه:

صورت بخشی-پذیری عقلی، تخیلی و حسی مدنی

هر هیولایی (ماده اولی) که جوهر او لطیف تر و قرب او به عالم روحانیت شدیدتر است صورت حادث در آن شریفت تر و آن هیولا در قبول صور سریعتر و انفعال وی از ناحیه فاعل آسانتر است. فی المثل آب که جوهرش لطیف تر از جوهر خاک است و بدین جهت پذیرفتن طعمها و رنگها و شکلهای در وی سریعتر است و همچنین هوا به علت آنکه لطیف تر از آب و خاک است، پذیرش آن برای اصوات و روایح و اشکال بیشتر از آب و خاک است نسبت به آنچه را که می پذیرد و سپس ارواح حیوانیه و انوار حسیه به علت آنکه لطیف ترند از هوا و آب و خاک، بدین علت صور محسوسات را دفعتاً و بدون درنگ می پذیرند.

پس این بابی است از معرفت برای اهل بصیرت که آسان می کند برای ایشان عروج (از عالم مُلک و مدنیت و سیاست طبیعت مادی و متدانی دنیوی) به عالم ملکوت آخرت (و مدیت و سیاست متعالی) را ولی مردم از این نکته غافلند. و این بدین علت است که گوهرهای نفوس (فردی، جمعی و اجتماعی مدنی) انسانی دارای مراتبی است که از حیث لطافت و کثافت متفاوتند و کمترین مراتب لطافت در نفوس به مراتب شدیدتر از لطافت انوار محسوس و اضواء هست. و لذا بدین علت، نفس

می پذیرد صور(ساختار) و اشباح(هیآت) کلیه محسوسات و متخیلات و معقولات را هنگام بودن وی در مراتب انوار حس و خیال و عقل با تفاوتی که در لطافت و نوریت دارند و نیز بدین جهت انسان قادر است بر اینکه در قوه متخیله(معرفت؛ ماهیت و هویت) خویش احضار کند از امور ممکن الوجود آنچه را که قادر نیست صورت و شبح آنها را در قوه حس و نیروی حسی خویش ادراک کند.

زیرا این قوه یعنی قوه متخیله(فهم و چیستی شناسی) قوه ای است روحانی و در عالم غیب و پنهان ولی این قوه موجود در حواس پنجگانه(چگونگی شناسی و شناخت عوارض نه گانه کمی و کیفی زمانی و مکانی)، قوه ای است جسمانی و در عالم شهادت و آشکار که ادراک می کند محسوسات خویش را در مواد جسمانی از عالم خارج؛ و همین قوه یعنی قوه متخیله(در حد حافظه و ذاکره یعنی ضبط و یادآوری) تصویر می کند آنها را و احضار می کند صور آنها را از داخل و باطن ذات. و مسلم است که عالم غیب گشاده تر و عرصه ای وسیعتر است. پس این قوه خیالیه به منزله روزنه و دریچه ای است به جانب عالم غیب چنانکه حواس پنجگانه به منزله دریچه ها و روزنه هایی هستند به سوی عالم شهادت و نفس انسان مادام که مشغول استعمال و به کار بردن این حواس پنجگانه ظاهری و قوای محرکه هست غافل است از مشاهده صور باطنیه، مشاهده ای بطور عیان و آشکار (پس این حواس پنجگانه حجاب و پرده هایی هستند بر چهره نفس که مانع از مشاهده صور باطنیه اند) و گرنه صور باطنیه، جلاء و ظهور و روشنایی آنها به مراتب بیشتر از صور (ص ۴۵۶) محسوسات است، و وجود آنها از وجود این محسوسات منغمز(آمیخته و پوشیده) در مواد کثیف مظلم و تاریک(سیاست متدانی و حتی دانش سیاسی متدانی تکساحتی-تنازعی ظنی یا پنداری-توهمی یا کاذب یعنی دروغین شبه-ضد علم مدنی) قویتر است.

و همچنین است قیاس قوه عقلیه(هستی شناسی سیاسی) از حیث لطافت و نورانیت و نسبت آن به آنچه که در ذات خویش از صور انوار عقلیه می پذیرد. زیرا عقل هیولانی به علت آنکه لطیف ترین مواد است به طور اطلاق، قیاس صور عقلیه و سرعت انفعال عقل هیولانی از صور عقلیه و اتحاد وی با آن صور نظیر قیاس انواع حسیه در پذیرفتن صور محسوسات است. زیرا هنگامی که عقل هیولانی انسان به مرتبه عقل بالفعل رسید، قادر است که کلیه ذوات عقلیه مجرده را در خویش تصور کند و هرگاه اراده کند همه را در ذات خویش احضار کند. جز اینکه مادامی که مشغول است به بدن و تدبیر(و سیاست بدنی) وی و استعمال قوای حسیه(سیاست حسی و ظاهری مادی جسمانی) خویش، ممکن نیست که آن ذوات عقلیه مجرده را عیاناً مشاهده کند. مگر فقط مشاهده ذهنیه، و مگر آنکه در قوه تعقل وی وسعت و احاطه و اشرافی باشد، به طوری که هیچ موطنی و هیچ نشأ ای او را از موطن و نشأ دیگری باز ندارد مانند انبیای عظام عالی مقام و گروهی از اولیا و صدیقین که سلام و

دروود خدا بر روان پاک آنان باد. همان طور که برای رسول اکرم (ص) در شب معراج و سایر اوقات که در آن اوقات عالم آخرت و احوال آخرت را به طور کامل مشاهده می کرد، اتفاق افتاد.

*پرسش: صورت(ساختار راهبردی) بخشی-پذیری عقلی، تخیلی و حسی مدنی چه می باشد؟

اشراق هفتم:

در بیان کیفیت تجسم اعمال(سیاسی) و متصور شدن نیات(مدنی) اشخاص به صور(سیاست) مناسب با نیاتشان در (دنیا و در نتیجه در)روز قیامت

(ارزش بینش و منش درونی، دانش، کنش و روش سیاسی بیرونی)

برای هر صفت راسخ و ملکه نفسانیه(ارزش، بینش و منش درونی سیاسی)، ظهور و نمود خاصی(دانش، کنش و روش سیاسی بیرونی) است در هر موطن و نشأ ای. زیرا گاه برای صورت واحدی آثار گوناگون در موطن گوناگونی است. آیا نمی بینی که صورت جسم مرطوب بالذات مانند آب هرگاه در جسم دیگری که پذیرنده رطوبت است اثر رطوبت گذاشت، آن جسم قابل رطوبت مانند آب دارای رطوبت می گردد. ولی هرگاه همین جسم دارای صورت آبی در ماده دیگری مانند قوه حسیه یا خیالیه تأثیر گذاشت و آن ماده از آن رطوبت متأثر و منفعل گردید، این ماده عین آن رطوبت و مانند آن را نمی پذیرد و مانند آب صاحب رطوبت نمی گردد، بلکه صورتی و شبیحی از آن رطوبت را در خود می پذیرد و لذا برای آن رطوبت (یعنی رطوبت آب) اثر و رطوبت دیگری است در نشأ دیگری (یعنی نشأ حس و خیال) غیر از نشأ اولی یعنی نشأ مادی خارجی.

و همچنین نفس ناطقه به وسیله قوه عقلیه خویش ظهور و نمود دیگری از رطوبت را می پذیرد به نام صورت عقلیه کلیه رطوبت. پس بنگر حکم تفاوت و اختلاف نشأت را در مورد ماهیت واحد و قیاس کن بر آن، حال هر ماهیتی را بر حسب اختلاف و تفاوت انحای وجودات (بدان گونه که قبلاً به تفصیل بیان کردیم که ممکن است ماهیت واحدی، به انحا و اقسام (ص ۴۵۷) گوناگون وجود موجود گردد) و این مقدار از بیان مطلب کافی است برای شخص بینا و با بصیرت که از دانستن آن به جمیع آنچه شارع مقدس درباره افراد انسان از نعیم و مقامات بهشتی وعده داده و یا آنان را از دوزخ و جحیم و درکات آن ترسانده است.

پس هر کس که در علم و دانش(از جمله علم و دانش مدنی و سیاسی) دارای تحدت(نوبینی) و تفرس(فراست، دور اندیشی) باشد بر او واجب است که در صفات نفسانیه(من فردی و ما یا هویت جامعه مدنی و سیاسی) و کیفیت انشاء و خلاقیت وی نسبت به آثار و افعال ظاهری دقت و تأمل کند، تا که آن را وسیله ادراک و وصول به کیفیت و چگونگی استلزام و در برداشتن بعضی از صفات و ملکات نسبت به بعضی از آثار مخصوص، (چه در زندگانی سیاسی دنیا و چه در نتیجه)در سرای

آخرت قرار دهد. پس همان طور که شدت غضب در مرد موجب طغیان حرکت خون در بدن و قرمزی رنگ صورت او و گرم شدن بدن او و سوزش مواد بدن می گردد، در حالتی که غضب صفتی است نفسانی موجود در باطن او، و این آثار نام برده، صفات اجسام مادیه اند که در این عالم در پی شدت غضب ظاهر و آشکار می گردند.

هیچ جای تعجب و شگفتی نیست در اینکه در سرای آخرت آتشی افروخته بر این نفس (که در زندگانی فردی و مدنی دنیوی مستور بوده) ظاهر و آشکار گردد و در این نفس طغیان کند و اثر آن در وی محسوس و ملموس گردد و صاحب آن نفس را واقعا و حقیقتا بسوزاند (و گرفتار مصائب سیاسی نماید). همان طور که در این عالم هنگام شدت ظهور آن صفت مستلزم ضربان رگها و شریانها و اضطراب اعضای بدن است و چه بسا ظهور صفت غضب و طغیان آن در شخص منجر به امراض شدید گردد و چه بسا صاحب آن صفت با عروض آن امراض شدید از شدت غیظ و غضب بمیرد (و خلاصه اینکه هر صفتی که در نفس انسان رسوخ و تمرکز یابد آثار و توابع ضروری آن صفت، در آخرت نیز بر وی مترتب گردد همان طور که هر صفتی که در این عالم در نفس روی دهد و یا راسخ گردد آثاری از قبیل آنچه در مثال مذکور بیان کردیم بر وی مترتب گردد).

*پرسش: رابطه و نسبت ارزش بینش و منش درونی، با دانش، کنش و روش سیاسی بیرونی چه میباشد؟

اشراق هشتم:

(انگیزش و انگیزتار مدنی؛ اجتماعی و سیاسی)

در تعیین محل آلام و لذات در دنیا و آخرت تا برای اشخاص با بصیرت مکشوف گردد که چه چیز از انسان (از دنیا) در سرای قیامت محشور خواهد شد

بدان که جمیع آنچه از انواع رنج و المها که بر اعضا و جوارح انسان عارض می گردد اعضا و جوارح کلیه آنها را در ذات خویش و برای خود گوارا می پندارد (یعنی هر درد و المی که بر هر عضوی از اعضای انسان عارض می گردد بالأخره آن عضو آن درد و الم را در ذات خویش گوارا و قابل تحمل می پندارد هرچند که به طور ظاهر درد و الم است و عضو از عروض آن متألم و دردناک می گردد) و به خاطر همین است که رنجها و دردها را عذاب می نامند زیرا اعضا و جوارح آنها را به گوارایی در خویش می پذیرند، همان طور که نگهبانان جهنم یعنی خزنه جهنم آتش جهنم و سوزش و رنج و الم آن را بر خویش گوارا می دانند و از نگهبانی و مراقبت جهنم رنج نمی برند. و هر کس که در دار عذاب و محل عقاب وارد شد چنین نیست که از ورود در آنجا (ص ۴۵۸) رنج ببرد و معذب و معاقب گردد، بلکه بسا اوقات، محل عذاب و عقاب را برای خویش گوارا و مطبوع می داند مانند سدن و زبانیه که نگهبانان و آتش افروزان جهنم اند و یا مانند زندانبان ها و تون تابها که

با زندانبانی و تون تابي خو گرفته اند.

و همچنین است حال قوای موجود در اعضا و جوارح انسان که خدای متعال آنها را محلی برای انتقام گرفتن از نفس (یعنی نفس ناطقه) قرار داده است، یعنی آن نفسی که همواره بر آن قوا حکومت کرده و آنها را به فرمان خدا مسخر و مقهور امر و فرمان خود قرار داده بوده است (چنانکه در انسان نفس مدبر جسم بوده بدن و عقل مدبر نفس می باشد. بلکه بایسته و شایسته است باشد. در غیر این صورت بجای سیاست متعالی، خیر و سعادت و کمال، دچار سیاست متدانی شده و به شر و شقاوت و نقص و تناقض یعنی نارسایی و ناسازواری دچار و گرفتار گشته و می گرداند. در جامعه انسانی و سیاسی: دولت مدبر بدنه جامعه بوده و خرد و عقل مدبر دولت است و بلکه بایسته و شایسته است باشد. در این صورت با سیاست متعالی: کارآمد؛ بهره ور و اثربخش بوده یا شده و به خیر و کمال؛ رسایی و سازواری و سعادت یعنی آسایش بدنی و آرامش مدنی میرسد. در غیر این صورت برعکس است. با سیاست متدانی: ناکارآمد یا با کارآمدی تکساحتی-تنازعی که در حقیقت کارآمدی نبوده بسان سقوط هواپیما که عمل و صعود نمی باشد، به شر و شقاوت و نارسایی و ناسازواری دچار شده و گرفتار میسازد).

یعنی همچنین است حال قوای جوارح نسبت به آلام و رنجهایی که بر آنها وارد می گردند، به علت آنچه که نفس در مملکت خویش و مواضع تصرفات خویش (یعنی بدن و قوای بدنی) مشاهده می کند و به علت آنچه از مدرکات که از طریق حواس پنجگانه به وی منتقل می گردد. پس قوای نامبرده از ناحیه آلام و رنجهای وارده بر نفس از ناحیه آنان رنج نمی برد بلکه آلام و رنجها بر آنان گوارا خواهند بود.

و همچنین نفس ناطقه که محل معرفت و حکمت (حقیقی و یقینی واقعی بویژه مدنی؛ اجتماعی و سیاسی) است همواره در دار دنیا (ی گذرا) و در دار آخرت (پایدار) قرین سعادت و خوشی است و هیچ سهمی از شقاوت و ناخوشی در هر دو عالم ندارد (پس او هم از مشاهده رنج و آلام وارد بر قوا و جوارح در هر دو جهان در امان است) لکن خدای بزرگ او را بر این مرکب حیوانی به نام نفس حیوانی سوار و استوار فرموده است و این نفس حیوانی برای نفس ناطقه انسانی به منزله دابه و چهارپایی است که بر وی سوار شده است و برای نفس ناطقه بجز مشی و راه پیمودن بر صراط (سیاست) مستقیم (متعادل و متعالی) به وسیله این نفس حیوانی، وظیفه ای نیست (نفس مدبر بدن است. و عقل مدبر نفس می باشد. همچنین هویت ملی، مدبر جسم آن یعنی جامعه و نظام مدنی بوده و خرد مدنی و نهاد دولت بمثابة فرانهاد راهبردی و فرابردی آن، مدیر جامعه و نظام مدنی است. کارگزار راهبردی یعنی سیاستگذار و سیاستمدار کشور می باشد).

پس اگر نفس حیوانی از وی اطاعت نمود مرکبی مطیع و فرمانبر و تربیت شده است و اگر ابا کرد و

نافرمانی نمود مانند مرکب و اسبی عاصی و نافرمانبر است که هرگاه صاحب آن بخواهد او را به راه راست هدایت کند نافرمانی کند و از آن راه سر پیچی نماید و همه کنان و لگد زنان به این طرف و آن طرف روی گرداند و به علت قوه و نیروی موجود در سرش که همواره آن را بشدت تکان می دهد از فرمان نفس ناطقه سر پیچی کند (با همین قیاس نفس و جسم مدنی یعنی هویت ملی و جامعه مدنی و دولت این چنین رابطه و نسبتی دارند) و چون این مطلب معلوم شد پس معلوم می شود که مستحق عقوبت و عذاب در (دنیا بصورت پنهان و آشکارا و آنگاه به صورت مشهود در) روز قیامت همان نفس حیوانیه (بدنی و یا هویت مدنی) است که مرکب نفس ناطقه است. پس عذاب و عقاب بر وی وارد خواهد شد. همان طور که شخص سوار بر اسب هنگامی که آن اسب نافرمانی کند و از آن راهی که صاحبش می خواهد طی کند سر پیچی کند و به (ص ۴۵۹) راه دیگری برود آن را با تازیانه یا چوب می زند و ادب (سیاست) می کند. آیا نمی بینی که حدود شرعیه، یعنی تأدیهاتی که شارع در مورد زنا و یا سرقت و یا تهمت معین کرده است، محل آنها همان نفس حیوانیه است که اثر ضرب و چوب و تازیانه را احساس می کند و این همان نفسی است که درد و الم قتل و قطع ید و ضرب تازیانه بر پشت را احساس می کند. پس حدود شرعیه، قائم به جسم و بدن اند و محل ورود آنها جسم و بدن است ولی درد و الم و احساس آنها قائم به نفس حساسه متخیله یعنی همان نفس حیوانیه است.

و اما نفس ناطقه همواره در عالم و نشأ خویش بر سعادت و شرافت خویش باقی است (و هیچگاه معاقب و مورد عذاب و رنج و الم و ناراحتیهای وارد بر جسم نخواهد بود) و این نفس نفخه ای است از نفخات الهیه و منبعث از روح خدا که در اکثر مردم موجود نیست، ولی نفس حیوانیه نفسی است که هیچ انسانی از آن خالی نیست. خواه این نفس، نفسی سعید و سلیم و مطیع و فرمانبر نفس ناطقه باشد (منیت و مائیت و سیاست توحیدی دو ساحتی مادی و معنوی و دو بعدی باطنی و ظاهری متعادل و متعالی) و یا نفسی شقی و سرکش و نافرمانبر (منیت و مائیت و سیاست تکساحتی و تنازعی) باشد. پس نفس مطیع در سرای آخرت در مراتع و نقاط مختلف بهشت گام بر می دارد (که حاصل ایمان و عمل صالح و سیاست حقیقی و یقینی واقعی دنیوی او بوده)، ولی نفس عاصی و نافرمانبر، عقاب و عذاب می بیند (که محصول بی ایمان و بی بد عملی ناصالح؛ سیاست نابایسته و ناشایسته باطل غیر و ضد یقینی؛ ظنی و توهمی تکساجتی و تنازعی واقعی نمای دنیوی او)، تا آنگاه که منقاد و مطیع گردد و اما برای اعضا و جوارح بدن، در جهنم جز نعمت ابدی چیزی نخواهد بود و حال آنکه در جهنم و سرای آخرت از نظر آنکه دائما در حال تسبیح و تقدیس و تمجید و اطاعت از خداوند متعال اند (سیاست توحیدی و متعالی) در برابر آنچه که بر آنها در سرای دنیا قائم است یا در برابر آنچه که از حدود بر آنها اقامه می گردد، عینا نظیر حال خزنه و نگهبانان جهنم است (در اینکه

هیچگونه تأثر و تألمی از ناحیه آلام و رنجهای وارد بر آنها ندارند بلکه آنها را برای خویش مطلوب و گوارا می‌پندارند).

ولی انسان چنین تصور می‌کند که عضو بدن او به خاطر احساس الم و درد متألم و دردناک می‌گردد و حال آنکه چنین نیست بلکه این تألم و ناراحتی حاصل در وی به خاطر چیزهایی است از صور مکروه و ناپسند که قوه دراکه موجود در جارحه و عضو به نفس او منتقل می‌گرداند. آیا نمی‌بینی که شخص مریض هنگامی که به خواب می‌رود و او در عین حال زنده است و نیروی حس نیز در وی موجود است و جراحتهی که در بیداری از آن رنج می‌برد نیز در عضو وی موجود است، مع ذلک در هنگام خواب احساس درد و الم نمی‌کند. زیرا آن نیروی معنوی که درد (ص ۴۶۰) و الم را درک می‌کند - و در حقیقت آن نیرو دارای قدرت ادراک است نه عضو و جارحه بدن - همت و نظر خویش را به جهان دیگری مصروف داشته و صورت خویش را از عالم شهادت به عالم برزخ گردانیده لذا در این هنگام (در هنگام خواب) هیچ خبری از درد و رنج ندارد. ولی هنگامی که همین شخص مریض از خواب بیدار شد و به عالم شهادت بازگشت و در منزلگاه حواس نزول نمود مجدداً دردها و رنجها و الم‌های وارد بر وی عودت می‌کند و مجدداً آنها را در خود احساس می‌کند.

پس اگر در برزخ (یعنی عالم خیال در دنیا و نیز بعد از مرگ) بر آن اوصاف و احوال نامبرده باقی ماند، یا در عالم خواب و کابوس وحشت‌انگیزی بسر می‌برد که از آن متألم می‌گردد و یا در عالم خواب و رؤیای بهجت‌انگیزی خواهد بود که از آن متنعم می‌گردد پس نعمت یا درد و الم با این انسان به هر سرا و عالمی که انتقال یابد منتقل می‌گردد؛ و همچنین است حال این انسان در سرای آخرت که بعد از گذشتن از برزخها است. پس تو ای خواننده کتاب به آنچه گفتیم متنبه شو و چشم دل خویش را به آن نور و فروغی که در قلب تو از گفتار خویش افکندیم بصیر و بینا بدار (تا بدین ترتیب مرتبت محسوس، هویت و بنیاد فردی، جمعی و اجتماعی مدنی دنیایت را با تدبیر و سیاست درست و دقیق بساز تا ساخته شود).

*پرسش: انگیزش (طلب) و انگیزتار (مطلوب) مدنی؛ اجتماعی و سیاسی چه می‌باشند؟

اشراق نهم:

در بیان حشر بقیه حیوانات

(از جمله جهات حیوانی غریزی طبیعی بشری شبه انسان و انسان نما و سیاست‌های طبیعی

تکساحتی و تنازعی مادی و متدانی در دنیا و آنگاه بروز آنها در آخرت)

قبلاً بدین نکته اشاره کردیم که از برای هر موجودی حشری است و بازگشتی به جهان دیگری و گفتیم که حشر هر چیزی و بازگشت آن به همانجایی است که از آنجا آمده است. پس هرکس دانست که از کجا آمده خواهد دانست که به کجا خواهد رفت (سیاست تدبیر این سیر از مبداء به معاد یا

متعالی است. علم سیاست: شناخت این سیر فرایند راهبردی و فربرادی از موجود در حال به مطلوب در فراز آینده می باشد). پس حشر اجساد به سوی اجساد است و حشر نفوس به سوی نفوس. مابین حکما در مورد حشر نفوس حیوانات در عالم آخرت اختلاف است و روایات و احادیث صادر در این باب نیز مختلف و متفاوتند. به عقیده ما حق در این مطلب این است که قایل به تفصیل بشویم. بدین معنی که اگر در بعضی از حیوانات درجه و مرتبه ای مافوق درجه نفوس حساسه وجود داشته باشد، که آن درجه عبارت است از درجه نفوس متخیل بالفعل، یعنی نفسی که می تواند متصورات خویش را به خاطر بیاورد، بعید نیست که درباره این نفوس معتقد بشویم به اینکه آنها به سری بعضی از برآزخ، حشر و ارتقا یابد. و اما حشر نفوس حساسه یعنی نفوسی که فقط دارای مرتبه احساس اند نه مرتبه تخیل، عیناً مانند حشر قوای نفسانیه است، زیرا حشر آن قوا در سرای آخرت به سوی رب النوع خویش و فرمانفرمای لشکریان خویش است که مقصود نفس است. همان طور که فیلسوف اول یعنی ارسطو در کتاب اثولوجیا بیان کرده است. و همچنین است نفوس نباتیه هنگامی که از درختها قطع علاقه کنند. همان طور که در مباحث مربوط به صور مفارقه و حشر مقلدین و پیروان بدانجا که پیشوایان آنان و مجتهدین محشور می گردند به تفصیل بیان گردید. نظیر حشر قوای نفسانیه نفس ناطقه به سوی همان(ص ۴۶۱).

*پرسش: جهات حیوانی غریزی طبیعی بشری شبه انسان و انسان نما و سیاست های طبیعی

تکساحتی و تنازعی مادی و متدانی چه میباشد؟

اشراق دهم:

(وحدت[هستی] در عین کثرت[تنوع و تفاضل ماهوی و هویتی] و ثبات[هستی] در عین تحول[حرکت جوهری] و تغییرات لحظه ای عارض و عوارض کمی و کیفی من و منیت انسان و ما و مائیت[هویت] جامعه انسانی و سیاسی)

در بیان اینکه برای باطن انسان در این عالم تنوع و دگرگونیهای است همان طور در ظاهر وی تنوع و دگرگونیهای است در روز قیامت

حق تعالی پیوسته در دار دنیا بر قلوب افراد بشر تجلی می کند، بدان گونه که درون قلب و خاطر انسان به واسطه آن تجلی دگرگون می گردد و اینکه تنوع خاطر و دگرگونیهای ناشی از تجلی الهی در انسان به آن گونه است که غالباً از آن آگاهی ندارد مگر اهل الله و اولیای خدا. همان طور که آنان به خوبی می دانند که اختلاف(تعارض) و تفاوت(تنوع و تفاضل سلسله مراتبی) صوری که در دنیا

و آخرت در جمیع طبایع ظاهر و آشکار می گردد، بجز تنوع و دگرگونیها نخواهد بود و می دانند که باطن انسان در (ذات خود حتی در دنیای گذران تا چه رسد به) آخرت همواره ثابت و غیر متغیر (و واحد و غیر متعدد و غیر متعارض) است زیرا باطن او عین (یعنی مانند) ظاهر صورت دنیوی اوست که تبدل و تغیر در آن مخفی و نامعلوم است (مگر بر جمعی از بزرگان اهل حکمت و شهود) و باطن او در آخرت عین ظاهر اوست (که بدان صورت در آخرت نمودار می گردد. چنانکه قبلاً در مورد معاد نفوس در حدیث منقول از پیامبر اکرم-ص- به تفصیل بیان گردید) و بنابراین مجلس الهی برای او دائماً بالفعل است و لذا ظاهر او در هر لحظه مفسر می کند به حکم حرکت جوهریه و این همان خلقت جدید و آفرینش لحظه به لحظه ای است که بیشتر مردم از آن غافل و در اشتباه و غفلت بسر می برند همان طور که باطن او در دنیا متنوع و دگرگون می گشت و به صورتی که تجلی در وی واقع می شد رنگ می پذیرفت.

پس همچنین است درباره هر موجودی که دارای ظاهری دنیوی و باطنی اخروی است. پس اصل و منشأ کلیه حرکات و تنوعات در هر چیزی از ناحیه باطن آن چیز است که آن باطن بر ظاهر آشکار (کنش و روش ظاهری بروز و برآمد و به تعبیری بازتاب و تجلی ارزش ها، بینش و منش درونی فردی و اجتماعی مدنی) وی (بوده که) مستور و پنهان است (و چون قوه خیال محل تطورات و موطن تصورات و انعکاس صور خیالیه است، و از طرفی قدرت الهیه، قاهر و قادر بر تنوع و دگرگونی تجلیات خود است، همان طور که قوه خیال قادر بر تصویر انحا و اقسام مختلف تخیلات است، لذا قوه خیال و قوه قاهره الهیه که دائماً در تجلی و تنوع تجلیات است از این جهت باهم شباهت دارند (این همان اسمای حسنای کمال؛ جلالت و جمال بوده که شالوده ها و شاخصه های سیاستند. بسان رحمت، تربیت، حکمت، حاکمیت، قدرت و اقتدار،...).

پس این تشابه و تماثل (از نظر اهل عرفان و بصیرت)، همان تضاهی (نور افشانی) خیالی است مابین قوه خیال و قدرت الهی زیرا که قوه خیالیه چنان آفریده شده است که شباهت با عالم قدرت الهیه دارد، نهایت اینکه این نیروی عظیم خیالی در عالم آخرت ظاهر و آشکار است (بدان گونه که [ص ۴۶۲] در مبحث معاد نفوس به تفصیل بیان گردید و در دار دنیا مخفی و مستور است. پس برای این قوه شئون و اطواری است گوناگون که شئون و تجلیات الهی در پی او و از نظری تابع او خواهند بود (زیرا ظهور تجلیات بر اساس استعدادات و درجات و مراتب نفوس است) همان طور که در آیه شریفه «کل یوم هوفی شأن» (هر روز او در شأن دیگری است- سوره الرحمن، آیه ۲۹) بدان تصریح شده است.

و بدان که: خدای متعال احدی الذات و موجودی است در صفت وجوب وجود یگانه و با وحدت ذات جامع جمیع صفات و کمالات است و از هر گونه تغیر و تکثری منزّه و مبرا است و او در عین

حال دارای اسماء کثیری و جهات کثیری است (که برحسب هر اسمی از اسماء و به مناسبت هر جهتی از جهات، مظهري از مظاهر وجود از ناحیه ذات مقدس او تجلی می کند) و تجلی او بر هر چیزی بر حسب خصوصیت آن چیز و مناسب با اوست (از جمله تجلی اسمای حسنی کمال؛ جلال و جمال خدایی در سیاست مدنی و در نظام و جامعه مدنی به عنوان شالوده ها و شاخصه های توحیدی سیاسی و سیاست متعالی می باشد). پس تجلی نمی کند بر عالم مگر بدانگونه که مناسب با عالم است و کلیه عالم با آنچه در اوست در ذات و حقیقت خود ثابت و در جهت ترکیبات و حرکات و ازمنه و اوقات متغیر است. همان طور که انسان از حیث جوهر و ذات خود ثابت و عاری از تغییر است ولی از حیث تأثرات و انفعالات و کیفیات وارد بر وی از قبیل خجالت و ترس و صحت و مرض و رضا و غصب متغیر و متنوع است و همین (من) انسان در جمیع احوال و اوصاف نامبرده بر ذات و فطرت و جوهر ماهیت خویش باقی و برقرار است و هویت او از نظر ذات و هویت وی تغییر ناپذیر است (هویت مدنی نیز به تناظر منیت انسانی این گونه می باشد. این برخلاف اصالت فرد که به لیبرالیسم و سرمایه سالاری که به حاکمیت و حکومت سرمایه سالاری ۱/۹۹٪ کشیده یا در سویه متعارض اصالت جامعه سوسیالیسم و دولتسالاری می کشاند است. وحدت فرد و جامعه در عین کثرت فردی و اجتماعی می باشد).

پس این (من) انسان موجودی است ثابت و غیر متغیر و همین انسان در عین حال نیز همان انسان متبدل (و متحول ذات و ذاتی یعنی ماهوی و جوهره و با حرکت جوهری) و متغیر (عارضی و در عوارض) است. پس بدان که حقیقت ثبوت بر اساس تنوع است و حقیقت بقا بر مبنای تبدل و تغیر است (زیرا ثبات و بقای حقیقت انسانیت، براساس سیر و سلوک و تنوع در سیر صعودی در مراتب کمال و ارتحال از هر مقامی نازل به مقامی کاملتر است) و این سری است از اسرار که هم واضح و آشکار و هم در عین حال مخفی و مستور است، سری که ما کراراً (در این کتاب و سایر کتب خویش) بدان اشاره کردیم و ادله و براهین قاطعی بر ثبوت آن اقامه نمودیم تا مگر آنان که شایسته درک و فهم آن هستند به درک آن نایل گردند و از آن در بسیاری از مسائل متفجع شوند (ص ۴۶۳: این وحدت هستی در عین کثرت یعنی تفاوت؛ تنوع و تفاضل جوهری یا ماهوی و هویتی و کثرت در عین وحدت و نیز ثبات هستی در عین تحول جوهری و تغییرات عارضی و عوارض و تغیر و تحول در عین ثبات هستی من و منیت فردی مدنی و به تناظر آن ما و مائیت یا هویت و شخصیت اجتماعی مدنی، یکی از پر چالش ترین و اختلاف و تعارض و دوگانگی خیر ترین مبادی عملی و عینی و منشآت علمی و نظری بوده و می باشد. اصل و درک جمع میان فرد و جامعه، کثرت و وحدت و نیز ثبات و تحول و حتی تغییر در نگاه توحیدی این چنین متعالی قابل تصور و تبیین است. منشاء آن نیز بدینگونه که صدرا مطرح مینماید تذکر و تمرکز در خود، نفس خویش و من

خویشتن می باشد. شیوه نیز خودکاو و روانکاو می باشد).

*پرسش: وحدت در عین کثرت و ثبات درین تحول من فردی و مای اجتماعی مدنی چه می باشد؟

مشهد پنجم

بحث درباره نبوات و ولایات (دینی-مدنی؛ اجتماعی و سیاسی)

شاهد اول

در اوصاف نبی (ص) و خصوصیات وی

(ریاست مدنی)

اشراق اول:

در بیان درجه نبوت نسبت به سایر درجات انسان

(راهبرد راهنمایی دینی-راهنمایی راهبردی مدنی)

بدان برای انسان (مدنی؛ اجتماعی و سیاسی) درجات و مقامات مختلف و متفاوتی است که بعضی از آنها حسی و مربوط به عالم محسوسات است. و برخی خیالی و در صحنه خیال است و بعضی دیگر فکری و عقلی و مربوط به عالم فکر و اندیشه و ادراکات عقلی است: و بعضی دیگر شهودی و مربوط به عالم شهود و عیان است و این درجات و مراتب نامبرده (انسان و جامعه و جهان و نظام مدنی) در ازاء و قبال عوالمی است که طبق ترتیب و نظام عالم وجود قرار گرفته و همان طور که می دانیم بعضی از این عوالم فوق عالم دیگری و برتر از اوست.

پس نخستین منازل نفس انسانی (مدنی)، درجه محسوسات (بدنی تا مدنی) و سیر در عالم اجرام و اجسام و مادیات (فردی و اجتماعی مدنی) است. لذا مادام که انسان (مدنی و به تناظر او جامعه مدنی، به تبع آن نظام مدنی و به تناسب آن دولت و سیاست مدنی متدانی یا) در این منزل (و مرتبت) جسمانی است حکم او عیناً مانند حکم کرمی است که در جوف زمین می خزد، و یا مانند حکم پروانه ای است که در هوا پرواز می کند. زیرا، درجه و مرتبه پروانه از درجه و مرتبه احساس بالاتر نرفته و حتی دارای مرتبه تخیل و نیروی خیال و قادر بر حفظ و نگاهداری صورت خیالی نیست و اگر پروانه دارای قدرت تخیل و حفظ صورت خیالی خویش می بود، پس از احساس سوختن از شعله شمع و یا هر آتش افروخته ای، مجدداً خویشتن را به طرف آن شعله و آن آتش افروخته شده سوق نمی داد. چه در نخستین مرتبه نزدیک شدن به آتش و شعله افروخته شمع، سوختن را احساس نموده بود.

بعد از درجه احساس، درجه خیال و تخیلات و ادراکات خیالی است و مادام که انسان (مدنی و جامعه مدنی) در این درجه و مرتبه است حکم او حکم پرندگان و سایر حیوانات بیشعور و فاقد ادراک

عقلی است. (ص ۴۶۶) زیرا پرنده و سایر حیوانات هرگاه در یک محلی به وسیله چوب و یا هر آلت دیگری مضروب و یا مجروح شدند، بی درنگ از آن موضع فرار می کنند و دیگر بدان موضع و محل بازگشت نمی کنند. زیرا این پرنده یا حیوان به منزل دوم و مرتبه دوم رسیده است که آن مرتبه عبارت است از حفظ و نگاهداری صورت خیالی اشیا بعد از غایب شدن آن اشیا از حواس پنجگانه.

پس مادام که انسان در این مقام و منزلت است، هنوز حیوانی است فاقد ادراک و شعور و ناقص و نهایت حد او در این مرتبه این است که از آن چیزی که یک مرتبه از آن آزار و اذیت دیده است فرار کند و تا زمانی که از چیزی متأذی و متأثر نشده است، نمی داند که آیا آن چیز از جمله چیزهایی است که بایستی از آن فرار کند یا خیر.

بعد از این مرتبه یعنی مرتبه سوم، درجه و مرتبه موهومات (انسانی و مدنی) است و انسان در این منزل و مرتبه، حیوانی است کامل در حیوانیت، مانند اسب من باب مثال، که در درجه حیوانیت و توجه به پاره ای از موهومات، مرتبه کاملی دارد. زیرا اسب همواره از شیر هراس دارد و در هر آنی که او را از دور ببیند فوراً وحشتزده شده و از آن ناحیه می گریزد، هر چند تا به حال از شیر به وی آسیبی نرسیده باشد. پس تنفر او از شیر موقوف و مشروط به تأذی و آسیب دیدن از او شخصاً نیست. بلکه گوسفند که برای اولین مرتبه گرگ را می بیند بی درنگ می ترسد و از وی فرار می کند و حال آنکه همین گوسفند شتر و گاو را که جثه آنها به مراتب از گرگ بزرگتر است و شکل و قیافه آنها وحشت آورتر است می بیند و ابداً از آنها ترس و واهمه ای ندارد زیرا در طبیعت شتر و گاو خوی ایداء و آزار نهفته نیست.

تا بدین حد هر انسان (و جامعه مدنی) که دارای درجات نامبرده به خصوص مرتبه و درجه سوم باشند، با حیوانات و بهایم سهیم و شبیه و شریک است. و بعد از طی مراتب مذکور (به خصرص طی منزل سوم) آنگاه به عالم انسانیت ارتقا می یابد. پس ادراک می کند اموری را که در حس و خیال و وهم ننگیند و از امور آینده که هنوز به وقوع نپیوسته اند نیز می ترسد و مراقب آنها است و ترس و حراست او منحصر در امور عاجل و زود رس نیست و نیز اموری را که از حس و عالم وهم و خیال غایب و مستوراند ادراک می کند (که مقصود صور عقلیه و صور کلیه اند) و این انسان در چنین حالی طالب سرای اخروی و جویای بقای ابدی است (و از این جهان و لذایذ آن به کلی و یا آنچه که زاید بر ضرورت و لزوم حیات دنیوی است چشم می پوشد) و از این جاست که اسم انسانیت به حقیقت بر وی صدق می کند.

و این حقیقت یعنی حقیقت انسانیت (مدنی و جامعه مدنی) همان روح منسوب به خدای متعال است که درآیه شریفه «نفخت فیهِ من روحی» (سپس از روح خویش در او دمیدم - سوره ص، آیه ۷۲) بدان تصریح شده است و در همین عالم درهای ملکوت بر روی وی باز می گردد و بالتیجه ارواح

مجرد از قالبهای جسمانی را با دیده ملکوتی مشاهده می کند و مقصود من از این ارواح، حقایقی (ص ۴۶۷) است عاری و مجرد از کسوت تلبیس و حجابها و پرده های اشکال گوناگونی که چهره حقیقت را می پوشانند. و این مورد عقلیه مجرده حقیقه همان صور مفارقه ای هستند که بزرگان حکما و اصحاب معارج الهیه از اساطین و رؤسای پیشینیان اهل سیر و سلوک و عرفان و حکمت آنها را به چشم خویش (در عالم خلسه و توجه کامل به ناحیه جناب قدس الهی) مشاهده کرده اند. چنانکه افلاطون الهی از خویشان و درباره خویش حکایت می کند و همچنین سقراط حکیم، آن عارف ربانی و فیثاغورث و انبازقلس حکیم بزرگ و سایرین دیده اند و مشاهدات خویش را در کتب و رسایل خود نقل کرده اند. و همچنین ارسطاطالیس معلم اول و سر سلسله حکمای مشائین نیز این صور قدسیه الهی را مشاهده کرده است. چنانکه کتاب او که به نام اثولوجیا معروف است، بر این مشاهده دلالت دارد (و مشاهدات خویش را در آن کتاب بیان می کند).

و این عالم (یعنی عالم ارواح عالیه و عقول مجرده و صور مفارقه) عالمی است بسیار گشاده که برای میدان فسحت او نهایتی نیست و عالمی است مشتمل بر اسرار الهی؛ و سیر و سیاحت در این عالم بینهایت مانند سیر و سیاحت بر روی آب و دریای بیکران است؛ و ما بدین جهت سیر و سیاحت در آن جهان عقلی را به سیر و سیاحت بر روی آب دریا تشبیه نمودیم که آن جهان جهانی است سراسر مملو از حیات حیوان عقلی (یعنی حیوانی که جسم و روح آن سراسر عقلانی و مشتمل بر حیات عقلی است. همان طور که آب مایه حیات موجودات این عالم است) و برای این عالم عقلی طبقات بسیاری است که نخستین طبقه آن به منزله زمین آن عالم است و سقف عالم جسمانی است که در زیر آن عالم قرار گرفته است. همان طور که زمین بهشت، کرسی است و سقف بهشت عرش رحمان است. سپس همین انسان ترقی می کند و از این مقام به مقامی بالاتر و از این طبقه به طبقه ای عالیتر ارتقا می یابد که مثال و همانند او در این جهان، حرکت کردن در هوا و پرواز در فضا است.

و لذا هنگامی که به رسول اکرم (ص) گفتند که عیسی (ع) بر روی، آب راه می رفت آن حضرت فرمود: «اگر یقین و ایمان او زاید بر این بود هر آینه از آب گذشته در هوا و فضا پرواز می نمود». و اما (سیاست و) سیر و سیاحت در عالم محسوسات و راهپیمایی در اطراف و اکناف آنها (و دلبستگی به آنها) در مثل عیناً مانند راهپیمایی بر روی زمین و گردش و سیر و سیاحت در اطراف او است زیرا این عالم یعنی عالم محسوسات همگی به منزله زمین اند برای عالم ارواح و مابین زمین (که عالم اجرام و محسوسات و به منزله زمین برای عالم ارواح است) و آب (که عالم ارواح و به منزله آسمان برای این زمین است) عالم دیگری است به منزله کشتی (برای کسی که قصد سیر و سلوک و راهپیمایی در این کشتی دارد در این عالم به اعتباری عبارت است از عالم معانی جزئی که مابین معانی کلیه و محسوسات قرار گرفته اند. همان طور که مابین زمین و آب یک کشتی وجود دارد که

بر روی آب استوار گردیده و وسیله سیر و مسافرت بر روی آب است و (ص ۴۶۸) راکب و مسافران آن کشتی همواره مابین راهپیمایان بر روی زمین و راهپیمایان بر روی آب است؛ و به اعتبار دیگری عالم خیال است که تجسم دهنده صور جزئیة محسوس به حواس ظاهری است. زیرا عالم خیال عالمی است مابین حس و عقل و نزدیکترین عوالم است به عالم حس و این عالم خیال، خود به منزله کشتی است برای آنان که قصد مسافرت در اطراف و اکناف زمین محسوسات دارند).

و از همین عالم یعنی عالم معانی جزئیة و یا عالم خیال درجات و مقامات و مراتب شیاطین تولد یافته و به وقوع می پیوندند، تا به این حد که اگر زمانی انسان از عوالم بهایم گذشت، به عالم شیاطین که عالم موهومات است قدم می گذارد و سپس از این عالم به عالم ملائکه روحانی سفر می کند؛ و قبلاً بدین نکته اشاره کردیم که برای وهم وقوه واهمه عالمی خارج از عوالم سه گانه نیست. زیرا مدرکات وهم بجز مدرکات خیال و یا مدرکات عقل چیز دیگری نیست و همواره مدرکات وهم امری است بین مدرکات خیال و مدرکات عقل و برای آن جایگاه مخصوصی نیست).

پس همچنین است حکم عالم وهم (این وهم غیر از توهم یعنی کاذب به معنای کذب درغین است. مراد قدرت پردازش ذهنی و موردی بوده که مصداق عینی ندارد. بسان ترکیب ذهنی صورت مرغ و بزرگی که پدیده ای بسان سیمرغ را تصور میکند) در برابر عالم خیال و عالم عقل. پس مآل و بازگشت شیاطین و فرزندان و لشکریان آنان به فلاکت و سقوط در جهنم اشرار است. و این عوالم نامبرده (یعنی عوالم سه گانه) همگی منزلگاههای مختلف و متفاوت هدایت اند (که طبعاً هر انسانی بدان منازل سوق داده و راهنمایی می شوند) و لکن (سیاست راهبردی یعنی) هدایت حقیقی (و یقینی واقعی)، یعنی هدایت منسوب به خدای متعال، فقط در عالم اخیر یعنی عالم ارواح یافت می شود. همان طور که در آیه شریفه «قل ان الهدی هدی الله» (بگو هدایت، همانا هدایت الهی است) - سوره انعام، آیه (۷۱) به آن تصریح شده است.

بس مقام و منزلت هر انسانی در بلندی و پستی به قدر مقام و مرتبه ادراک اوست؛ و این همان معنا و مقصود امیر المؤمنین علی علیه السلام است که می فرماید «الناس ابناء ما یحسبون» (هرکس در بند اندیشه ای است که دارد. یا «ابناء ما یحسنون»؛ یعنی فرزندان کارهای خوب خویش می باشد. حتی «ما یصنعون»، متناسب بر ساختها و از جمله سیاست خویش است). پس انسان در همین صورت انسانی، همواره مابین یکی از این امور قرار خواهد داشت. یعنی یا در درجه و مرتبه کرمی است در جوف زمین (بشر طبیعی سیاست تکساحتی و ددگی یا حیوانی، طبیعی، ناقصه، یک بعدی، ظاهری، ضاله، ددگی،... در تعابیر سیاسی) و یا در درجه و مرتبه حیوان سبع درنده (سیاست تنازعی، درندگی،...) و بی شعوری است از قبیل شیر و ببر و پلنگ و یا گاو و گوسفند و یا در درجه و مرتبه حیوانی است متفرس و یا بنده مانند اسب و یا در درجه و مرتبه شیطانی است (بشر و سیاست خدعه گری و

فریبکاری، ماکیاولیستی،...) اغوا کننده و سپس اگر از این درجات و مراتب گذشت از سنخ ملائکه می گردد(انسان و سیاست ملکوتی و متعالی).

و برای ملائکه نیز درجات و مقاماتی است چنانکه خدای متعال در قرآن مجید می فرماید «و مامنا الا له مقام معلوم» (هیچکس از ما نیست که مقام معینی نداشته باشد- سوره صافات، آیه ۱۶۴). پس گروهی از این ملائکه، ملائکه ارضیه اند (که مأمور انجام اعمال و افعال صادر از موجودات ساکن کره زمین و قوای نهفته در آنها می باشند) و گروهی از آنها ملائکه سماویه اند (ص ۴۶۹) (که مأمور تدبیر و تأثیر در اجرام سماویه و تنظیم حرکات آنها می باشند) و دسته ای از آنان مقربین درگاه الهی اند که از توجه به آسمان و زمین منصرف و برتر و بالاترند و هم خویش را مصروف ملاحظه و توجه کامل به جانب حضرت الوهیت کرده اند و همواره در دار بقا و جوار قرب الهی به سر می برند زیرا ملحوظ و منظور آنان تنها لقای خدا و مشاهده وجه باقی اوست (اینها که شمردیم از جسمانیات و روحانیات آنان اند که همواره در مسیر ارتقا و سیر و سلوک به جانب آخرت و یا به حریم قدس ربوبیت رهسپارند و برای آنان زوال و فناپی نیست) ولی ما سوای آنان از آسمان و زمین و آنچه در آنها و با منطق به آنها است همگی فناپذیر و معدوم خواهند شد و این است معنی آیه شریف «کل من علیها فان. و یبقی وجه ربک ذوالجلال والاکرام» (هر آنکس که بر روی زمین است نابود می گردد و وجه الله که ذوالجلال و الاکرام است باقی می ماند- سوره الرحمن، آیات ۲۶-۲۱).

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

*پرسش: راهبرد راهنمایی دینی-راهنمایی راهبردی مدنی چه می باشد؟

اشراق دوم:

(خلافت: حکومت، ریاست و سیاست مدنی جامع جاویدان جهانی)

در بیان اصول معجزات و خوارق عادات

قبلا در مباحث گذشته یادآور شدیم که انسانی که از جهت مبادی ادراکات سه گانه یعنی قوه احساس و قوه تخیل و قوه تعقل به سرحد کمال رسیده است، جوهر ذات او از عوالم سه گانه یعنی عالم احساس و عالم تخیل و عالم تعقل التیام(فراهم) و انتظام یافته است. و نیز ثابت شد که هر صورتی

از صور ادراکیه خود قسم خاصی است از وجود و اینکه برای هر یک از این صور قوه و استعدادی و نیز مرتبه تمام و کمالی است و مرتبه کمال عبارت است از اینکه شی، از قوه به فعلیت برسد بنابراین کمال تعقل در انسان اتصال اوست به ملاء اعلی، و مشاهده ملائکه مقربین. و کمال قوه مصوره، انسان را می رساند به مرتبه مشاهده اشباح و صور مثالیه و تلقی و دریافتن مغیبات و اخبار جزئیة از آنان، و اطلاع یافتن بر حوادث گذشته و آینده. و کمال قوه حساسه موجب شدت تاثیر وی در مواد جسمانی بر اساس وضع و محاذات فی مابین حس و مواد جسمانی می گردد. زیرا قوه حس مساوی با قوه تحریکی است که موجب انفعال و تأثر مواد و خضوع و خشوع قوه جرمانیه و اطاعت و انقیاد لشکریان بدن (یعنی قوای خفته و نهفته در وی) (ص ۴۷۰) می باشد و کمتر انسانی است که در وی کلیه قوای سه گانه نامبرده در وی جمع گردد.

پس هر کسی که برای وی مقام و مرتبه جامعیت در جمیع مراتب کمالیه این نشأت سه گانه اتفاق افتاد چنین کسی دارای رتبه خلافت الهیه و استحقاق ریاست بر خلق (سیاست جامعه جهانی) خواهد بود و این شخص رسول و مبعوث از طرف خدا است که به وی وحی می رسد و به وسیله معجزات مورد تایید خدا است و خدا او را بر دشمنان یاری می دهد. پس چنین کسی خصایص سه گانه را دارا است.

*پرسش: خلافت: حکومت، ریاست و سیاست مدنی جامع جاویدان جهانی چه می باشد؟

اشراق سوم:

در شرح خصایص سه گانه

(منابع، روش ها و مراتب عقلی، خیالی و حسی انسانی و مدنی:

علم حقیقی و یقینی واقعی-در مقابل شناخت ظنی یا شبه علم و پنداره علمی واقعی نما-در

مقابله با شناخت توهمی یا علم کاذب یعنی واقعیت دروغین یا ضد واقعی)

اما خصلت نخستین این است که نفس ناطقه او در جهت قوه نظریه به مرتبه اعلای صفا و درخشش برسد، تا بدانجا که شباهت کامل به روح اعظم، یعنی عقل کلی عالم، پیدا کند و بالتیجه با روح اعظم اتصال کلی یابد هرگاه که بخواهد، بدون آنکه نیازی به فکر و تأمل زیادی داشته باشد، ما در نتیجه اتصال به روح اعظم علوی لدنی بدون وساطت تعلیم بشری، بر وی افاضه گردد. بلکه تا آن حد که نزدیک است به اینکه روغن عقل منفعل (یعنی عقل پذیرنده و گیرنده علوم و صور عقلیه) او به علت شدت استعداد و قابلیت، به نور عقل فعال (جبرئیل امین، فرشته وحی، مدبر نوع دینی انسان مدنی) که از درون ذات و باطن مقدس وی بیرون نیست شعله ور گردد هر چند شعله های آتش فروزنده

و نایره تعلیم بشری به وسیله بادزن فکر و با دست بحث و تکرار و مرور در مسایل علمی با وی لمس و تماس نکند (همان طور که در آیه شریفه «یکاد زیتها یضئ و لو لم تمسسه نار نور علی نور و الله یهدی لنوره من یشاء» سوره نور، آیه ۳۵- بدان اشاره شده است) زیرا نفوس در درجات حدس و اتصال به عالم نور مختلف و متفاوتند.

بعضی از نفوس، نفوس زکیه ای هستند که در اکثر مقاصد مهمه علمیه، بلکه در جمیع مسائل علمی نیازی به تعلیم غیر ندارند و بعضی از نفوس، نفوسی هستند غبی و تیره و کدر که در افکار و تصورات خویش رستگار و موفق نمی گردد و نیز تعلیم و ارشاد هم دروی موثر نیست. تا بدانجا که به پیامبر اکرم (ص) درباره آن نفوس در قرآن مجید خطاب می شود و خدای متعال به پیامبر گرامی درباره آن نفوس می فرماید «انک لاتهدی من احببت» (تو نمی توانی هرکس را که دوست داری هدایت کنی- سوره قصص، آیه ۵۶) و «ما انت بمسمع من فی القبور» (و تو شنونده پیام ایمان به دلمردگان نیستی- سوره فاطر، آیه ۲۲) و «فانک لا تسمع الموتی و لا تسمع الصم الدعاء» (و تو شنونده پیام ایمان به مردگان یا دلمردگان و شنونده سخن به کران و گنگان نیستی- سوره روم، آیه ۵۲) و این به علت این است که هنوز به درجه استعداد و قابلیت حیات عقلیه نرسیده اند، و بالتیجه برای آنان گوش باطنی که بتوان به وسیله آن کلام معنوی را شنید، ندارند. و بعضی از نفوس، نفوسی هستند که کمأ و کیفأ دارای حدسی شدید و کثیرند و با سرعت (ص ۴۷۱) به عالم ملکوت اتصال پیدا می کنند به طوری که به وسیله حدسی که در خود اوست اکثر معلومات را در زمان بسیار کمی ادراک می کند، ادراکی شریف و نورانی و ایشان صاحب نفس قدسیه اند.

و همان طور که مراتب افراد بشر در جهت نقصان فطرت و خمود نور فطرت به حدی می رسد که فاقد حدس و فکر است و انبیاء از ارشاد و هدایت آنان عاجز و ناتوان خواهند بود، همین طور در جهت کمال و قوه حدس و شدت اشراق به مرتبه نفس قدسیه نایل می گردد که به قوه حدس خویش در زمان بسیار کمی به کلیه معقولات و علوم و صور عقلیه بدون تعلم نایل می گردد. و بالتیجه اموری را ادراک می کند که سایر افراد بشر از درک آن امور عاجز و قاصرند، مگر به تعب و مشقت فکر و تحمل ریاضت در زمان طولانی. و به چنین شخصی که صاحب این نفس قدسیه و مرتبه عالی کمال انسانی است، نبی یا ولی گفته می شود و این قدرت و توانایی سیر و عروج به اعلی مراتب علم و کمال، عالترین اقسام معجزه یا کرامت است و این امر از جمله ممکنات نادر الوقوع است که در اقل افراد بشر یافت می گردد.

و اما خصلت دوم این است که قوه متخیله وی آنچنان قوی باشد تا بدان حد که در عالم بیداری عالم غیب را به چشم باطنی خویش مشاهده کند و صور مثالیه غایب از انظار مردم در برابر او متمثل گردد، و اصوات و کلمات و جمالات محسوسه را از ناحیه عالم ملکوت اوسط در مقام و مرتبه «هور قلیا»

و یا غیر این مقام و مرتبه به گوش خویش بشنود. و این شخص آن صورتی را که مشاهده می کند و در نظرش متمثل می گردد، ملکی است حامل وحی (به نام جبرئیل و یا به نام دیگری) و آنچه را می شنود از دهان آن ملک، خود کلامی است منظوم و ساخته و پرداخته از ناحیه خداوند و یا کتابی است در صحیفه و اوراقی. و این مقام، مقامی است مختص به شخص نبی و شخص ولی در این مقام با وی شرکت ندارد برخلاف خصلت اول.

و اما خاصیت سوم عبارت است از قوه و قدرت بسیار مؤثری در ذات نفس از ناحیه جزء عملی (نه جزء علمی) و از ناحیه قوای تحریکیه نفس بدان سان که قادر بر تأثیر بر هیولای آدم باشد. بدین گونه که صورت را از ماده جدا کند و یا صورتی را به ماده بپوشاند (همان طور که در معجزات منسوب به انبیای عظام از قبیل ازدها شدن عصابه دست موسی -ع- و احیای اموات و شفای امراض به دست عیسی -ع- و هزاران معجزات دیگر محیر العقول منسوب به حضرت خاتم الانبیاء (ص) هم در قرآن مجید و هم در اخبار و احادیث نقل شده است).

پس صاحب این مقام یعنی پیامبر (به واسطه داشتن قوت نفس در جهت جزء عملی و قوای تحریکیه) می تواند مؤثر باشد در اینکه هوای صاف و شفاف را به هوای پر از ابر متراکم تبدیل کند و قادر است بر اینکه به یک اشاره و اراده فرمان دهد که از آسمان باران ببارد و طوفانها و زلزله های شدید همه عالم و یا قسمتی از آن را فراگیرد و ویرانی به بار آورد و به وسیله این اعمال (ص ۴۷۲) و خوارق عادات امتی را که مرتکب فسق و فجور شده اند و از فرمان خدا و رسول سرپیچی کرده اند به هلاکت بکشانند.

و صاحب این مقام کلیه دعاها و نداها و او در ملک و ملکوت با یک اراده قوی مورد اجابت و قبول قرار می گیرد و صدا و ندای او در تمام ملک و ملکوت شنیده می شود (بدین معنی که تمام قوای ملکی و ملکوتی در انجام امر و فرمان وی و اجابت دعای وی آماده و مستعدند) و لذا در اندک لحظه ای کلیه مرضی و دردمندان را شفا می دهد و تشنگان را سیراب می کند (چنانکه در اخبار و احادیث آمده است که پیامبر اکرم انگشتان خویش را سرازیر می کرد و از سر انگشتان آن حضرت آب جاری می گردید و تشنگان از آن آب سیراب می شدند).

و نیز کلیه حیوانات در برابر صاحب این مقام خاضع و خاشع اند (چنانکه در احادیث وارد شده است که هر حیوانی از درنده و غیر درنده در برابر پیامبر سر تعظیم فرود آورده و مطیع امر و فرمان آن حضرت بودند و کسی تصور نکند که اصولاً صدور این امور غیر ممکن است) زیرا در محل خود ثابت گردیده است که اصولاً اجسام و اجرام ارضیه و سماویه، مطیع و متقاد اوامر نفس اند و آثار صادر از ناحیه نفس را در خویش می پذیرند و نیز ثابت شده است که صور کاینات در اثر تأثر از نفوس فلکیه، پیوسته بر مواد عالم عناصر تعاقب و توارد می کنند (بدین معنی که هر صورتی که بر

ماده ای از مواد عنصریه این عالم وارد می گردد در نتیجه تأثیرات نفوس فلکیه است).
و مسلم است که نفس انسانیه هنگامی که در کلیه مقامات قوی گردید، به خصوص در جهت جزء
عملی و قوه تحریکی، شباهت پیدا می کند به نفوس فلکیه. و شباهت او همانند شباهت اولاد به
پدران است. پس چنین نفسی اثر می گذارد در هیولای عناصر. شبیه تأثیر نفوس فلکیه. ولی اگر نفس
دارای قوت و قدرت نباشد و نفسی ضعیف و فاقد نیروی علمی و عملی باشد، تأثیرات این چنین
نفسی از بدن خود و عالم مخصوص به خود به بدن دیگری و عالم دیگری تجاوز نمی کند.

و هیچ نفسی نیست مگر آنکه برای آن نفس تأثیراتی در بدن خود و در عالم مخصوص به خود است
و لذا هرگاه صورت امر مکروه و ناپسندی را توهم و تصور کند فوراً مزاج بدن او تغییر می یابد و
رطوبت عرق و رعشه در بدن او پدید می گردد؛ و هرگاه صورت غلبه و استیلا بر دیگران در وی
پدیدار گردید، حرارت در وی غلبه پیدا می کند و بدن او گرم می شود و صورت او سرخ می گردد.
و نیز هرگاه صورت عمل نکاح و علاقه باین عمل در وی حادث گردد ید حرارتی گرم کننده و
محرک، در وی پدید می گردد تا به وسیله آن، عروق آلت وقاع ممتملی گردد و سپس برای انجام عمل
نکاح قیام و اقدام نماید.

پس معلوم شد که لازم نیست که هر مسخنی که شامل تسخین و تولید حرارت و سخونت در
(ص ۴۷۳) بدن است خود نیز دارای حرارت و سخونت باشد (مثل بنزین یا کبریت که گرم نیستند اما
اگر جرقه کبریت به بنزین برسد آتش گرفته و گرم و سوزان می گردد. سعادت و شقاوت و سیاست
متدانی و متعالی نیز این چنین اند یعنی شقاوت ولو در ظاهر سعادت بوده ولی در باطن و در نهایت
شقاوت و آتش و چرک و سوزناکی است. به تعبیر مولوی در مثنوی معنوی:

ظاهرش چون گور کافر پر حلال باطنش قهر خدا عز وجل

بظاهر توسعه یافته می باشد. اما تکساحتی و تنازعی است. در نتیجه در باطن بحران تا مرز بن بست
دارد، و یا موجودی مثل و مانند جسم قابل تسخین باشد (زیرا همان طور که گفتیم نفس، عامل
تسخین بدن است درحالتی که نفس، نه خود حار و متسحن اند مانند جسم پذیرنده حرارت و
سخونت است بلکه جوهری است مجرد از ماده). پس وقتی که مزاج اشخاص از ناحیه اوهام و
تخیلات و تصورات متأثر می گردد (و آثار اوهام در آنها ظاهر و آشکار می گردد) خواه از ناحیه اوهام
عامیه و یا از ناحیه اوهام و افکاری که دارای تأثیرات شدیدی در مزاج شخص در ابتدای فطرت برده
باشد و یا به سبب تعوید و تزریق عاداتی در مزاج (از ناحیه خود و یا دیگران) و یا به سبب اکتساب
بوده باشد، جای هیچ گونه شگفتی و تعجب نیست که در بعضی از نفوس یک قدرت و نیروی کمالیه
ای باشد که مورد تأییدات الهی و مبادی عالیه وجود بوده و به علت داشتن این قدرت و نیروی کامل
و مؤید به تایید الهی، به منزله نفس مدیر و مدبر در کلیه عالم محسوس بوده باشد.

پس این چنین نفس کامل و مقتدری، شایسته آن است که در کلیه اجسام و اجرام و ابدان موجودات این عالم آنچنان تأثیری کند که در بدن خود توان کرد (و این همان مقام و مرتبه ای است که معجزه و یا خرق عادت نامیده می شود) و لذا هیولای عالم از این نفس مقدس نبوی اطاعت می کند، همان طور که هر بدنی از نفس اطاعت می کند. پس وی در (سیاست) اصلاح هیولای عالم و نابود کردن آنچه که مفسد و مضر هیولای عالم است، قویاً مؤثر است و تمام این کارها از تدبیر و تأثیر در هیولای عالم همه به علت فزونی قوه شوقیه و نیز در نتیجه اهتزاز و جذبه و تحریکی است علوی و نازل از عالم الهی، بر نفس مقدس نبوی که موجب شفقت و مهربانی و عطوفت وی بر خلق خدا می گردد، شفقتی نظیر شفقت پدر نسبت به فرزند خویش.

*پرسش: منابع، روش ها و مراتب عقلی، خیالی و حسی انسانی و مدنی چه می باشند؟
 *پرسش: علم حقیقی و یقینی واقعی-در مقابل شناخت ظنی یا شبه علم و پنداره علمی واقعی نما-در مقابله با شناخت توهمی یا علم کاذب یعنی واقعیت دروغین یا ضد واقعی چه می باشد؟

تذنیب عرشی:

(گوهر نبوت [ریاست اول، ملک موسس نظام مدنی، راهبرد راهبری]: مجمع انوار عقلی، نفسی و

حسی انسانی و مدنی)

گوهر نبوت گویی مجمع انوار عقلیه و نفسیه و حسیه است (که دروی کلیه انوار سه گانه جمع گردیده) و لذا به وسیله روح و عقل خویش همچون ملکی و فرشته ای است از فرشتگان مقرب درگاه، و به وسیله آینه نفس و ذهنش همچون فلکی است بالاتر و برتر از ادناس و ارجاس حیوانیه، و لوحی است محفوظ از دسترسی شیاطین، و به وسیله حس خویش همچون پادشاهی است از بزرگترین پادشاهان عالم پس شخص نبی با همان شخصیت یگانه و وحدانیه هم ملک است و فرشته و هم فلک است و آسمانی و هم ملک و پادشاهی است فرمانفرمای بر کلیه عالم.

پس او جامع جمیع کمالات نشأت سه گانه (عقلی و نفس و حسی) است. آری از ناحیه روح و جنبه روحانی از سنخ ملکوت اعلی است و از جنبه نفس و نفسانی از سنخ ملکوت اوسط است و از جنبه طبیعی از سنخ ملکوت اسفل است. پس او خلیفه خدا و مجمع مظاهر اسماء الهیه (ص ۴۷۴) و کلمات تامات الهی است همان طور که پیامبر اکرم (ص) ما فرمود: «اوتیت جوامع الکلم».

*پرسش: گوهر نبوت [ریاست اول، ملک موسس نظام مدنی، راهبرد راهبری]: مجمع انوار عقلی،

نفسی و حسی انسانی و مدنی چه می باشد؟

اشراق چهارم:

در بیان فرق بین نبوت و کهانت و غیر آن دو

(علم یقینی، ظنی و توهمی مدنی: شناخت راستین یا فلسفه و حکمت، شبه شناخت یا تفلسف

سیاسی و ضد شناخت یا سوفیسم سیاسی)

بدان که مجموع امور و اوصاف سه گانه بر وجه مذکور، اختصاص به انبیا دارد ولی هر یک از این امور به طور جداگانه چه بسا در دیگران هم یافت می گردد، و هم باید گفت افضل اجرای نبوت که عبارت است از علم به حقایق اشیا بدان گونه که هستند. گاهی در اولیا نیز به عنوان تبعیت یافت می گردد (بدین معنی که چون و کامل مطلق در حقیقت خلیفه پیامبر می باشد و اتصال کامل با وی دارد، لذا علم به حقایق اشیا در نتیجه خلافت و اتمال کلی به مقام نبوت در آنها یافت خواهد شد). و همچنین آگاهی نوعی اخبار از مغیبات جزئی و مربوط به حوادث جزئی و در اهل کهنات (غیبگویی) و مستنطقن (که به وسیله خواب کردن اشخاص و یا به وسایل و عوامل دیگری که در محل خود ذکر شده است و یا به وسیله اتصال به ارواح جزئی، سماویه و یا ارضیه بر آنها مکشوف می گردد)، یافت می گردد.

و همچنین قوه تأثیر نفس متعدی به بدن دیگری (یعنی نفسی که می تواند در بدن دیگری غیر از بدن خود هم مؤثر باشد) نیز گاهی در اشخاص صاحب نفس قوی یافت می گردد (هرچند که آن صاحب نفس قوی دارای مقام نبوت و ولایت و سایر مقامات فاضله نفسانی نباشد).

این گونه تأثیرات و ایجاد دگرگونیها در هیولای عالم جسمانی، در نزد مردم به نام کرامت و یا به نام معجزه نامیده می شوند و عامه مردم این خاصیت را (یعنی خاصیت تأثیر در ابدان و نفوس و اجسام و اجرام عالم را) بیش از دو خاصیت دیگر که در اشراق دوم از آنها نام بردیم مورد تعظیم و تکریم قرار می دهند.

و این به علت این است که احکام جسمانیات بر اکثر مردم غلبه دارد (و بدین جهت معجزات و خوارق عادات در مورد اجسام و اجرام عالم در نظر آنان بسیار قابل تعظیم و اهمیت است). پس جمهور خاصیت دوم را که عبارت است از اخبار از حوادث جزئی، مورد تعظیم و تکریم قرار می دهند و این گونه اخبارات در نظر آنان اهمیتش بیش از اطلاع بر معارف حقیقه است. و اما صاحبان عقل و درایت برخلاف جمهورانند زیرا افضل و اکمل اجرای نبوت در نظر آنان قسم اول است و سپس قسم ثانی و سپس قسم ثالث. و قسم اول از اجزای نبوت جز خیر و فضیلت نخواهد بود ولی هر یک از دو جزء اخیر به دو وجه منقسم می گردد (ص ۴۷۶).

*پرسش: علم یقینی، ظنی و توهمی مدنی چه می باشد؟

*پرسش: شناخت راستین یا فلسفه و حکمت، شبه شناخت یا تفلسف سیاسی و ضد شناخت یا

سوفیسم سیاسی چه می باشد؟

اشراق پنجم:

(پیش گویی-پیش بینی؛ آینده پژوهی مدنی)

در کیفیت انذارات

آنچه از کاینات و حوادث در عالم واقع شده و یا بزودی به وقوع می پیوندد همگی در الواح عالیه (یعنی عقول کلیه و نفوس کلیه) محفوظ و مسطور است و صور کاینات و حوادث همگی موجودند در عالم الهیت و با قلم حق اول، جل و علی، بر الواح نفوس سماویه و یا صحیفه های مثل غیبیه نوشته شده اند. زیرا آن کاینات و حوادث از ناحیه مبداء اول بر سبیل جزاف و یا به خاطر قصد و توجه به غرض جزئی و هدف خاص معینی صادر نشده اند، چنانکه جهال و بی خبران چنین گمان کرده اند. پس صدور آنها همگی بر سبیل عنایت و تبعیت و حکایت از آنچه که مثل و صور علمیه غیبیه الهیه اند و به نام «ذکر حکیم» یعنی علوم الهیه نامیده می شوند، (ص ۴۷۶) خواهند بود (بدین معنی که آنچه از حوادث و وقایع در عالم وجود روی می دهد همگی تحت یک نظام علمی عقلی الهی و بر طبق مصالح عالم وجود و صادر از علم ازلی خواهند بود). علاوه بر اینکه وجود انذارات در عالم دلالت می کند بر وجود یک موجودی که عالم به جزئیات و حوادث واقعه در عالم است، با علمی قبل از وجود آن حوادث و بعد از وجود آن حوادث و این چنین علمی در خور نفوس سافله و یا قوای منطبعه در آن نفوس نیست و این امری است واضح و آشکار. پس ظهور آن انذارات نیست مگر از ناحیه موطن و محلی که کلیه جزئیات در وی متمثل می گردند. پس اطلاع و آگاهی از آنها در اثر اتصال یافتن نفوس ما به جوهریست متعالی و نفسانی که آن جوهر متعالی نفسانی از طریق علم به کلیات، علم به جزئیات زمانیه حاصل می کند برعکس ادراکات مردم (که همواره از طریق جزئیات به کلیات پی می برند).

پس ناچار برای این انذارات ضوابط کلیه ای است که جزئیات از آن ضوابط کلیه ناشی می گردند. بدین ترتیب که از ناحیه مبادی عقلیه، صوری علمیه به نام صور مثالی، بر الواح نفوس عالیه سماویه افاضه گردد، تا آنکه نفوس عالیه سماویه از جهت قوه خیالیه خویش از آن صور منفعل، یعنی متأثر و آگاه گردند و از این جهت آثار صور مزبور در آنها پدیدار گردند و بالنتیجه صور کاینات و حوادث بر مثال و بر طبق آن صور مثالی، در هیولای عالم نمودار شوند. پس ناچار نفوس سماویه بدانچه لازمه حرکات نفسانیه آنها است آگاهی کامل دارند. یعنی از ناحیه افاضه صور علمیه بر آن نفوس و الواح عالیه، به کلیه حرکات مواد جسمانی و تغییرات و دگرگونیهای آنها در صور جسمانی خویش، آگاهند (و بنابراین ظهور آن حوادث در مواد عالم عناصر امریست حتمی و معلوم و از لوازم حرکات نفوس سماویه) زیرا باید عوالم وجود با هم متطابق باشند و آنچه در هر عالمی به وقوع می پیوندد، نمونه ای از آن در عالم زیرین نیز واقع گردد.

پس چون مطالب گفته شده را در این باب فهمیدی بنابراین خواهی دانست که سبب صحت مشاهدات در عالم خواب و صحت انذارات و اخبار به وقوع حوادث نامرغوب (از ناحیه انبیا و اولیا و یا

صاحبان نفوس قریه) همانا اتصال نفوس انسانی به جواهر عقلیه عالیّه است. پس صحت رؤیا و به وقوع پیوستن مشاهدات عالم رؤیا و همچنین صحت انذارات و اخبارات، مرهون اتصال نفوس ما است به عالم علوی (متعالی) عقلی. لذا هرگاه نفس ناطقه قوی و نیرومند و قادر بر ضبط کلیه جوانب و مقامات خویش باشد، به نحوی که هیچ شغل و عملی او را از شغل و عمل دیگری باز ندارد، و مشاعر سفلیه (یعنی حواس پنجگانه) او را از مدارک عالیّه و توجه و التفات به صور عقلیه و علوم حقیقیّه باز ندارد، و متخیلات او (یعنی صوری که به نیروی تخیل در ذات خویش متمثل می گردد) قادر بر استخلاص حس مشترک و انصراف از مشاهدات ظاهریّه و (ص ۴۷۷) توجه و التفات به مشاهدات باطنیه بوده باشد، بعید نیست که برای چنین نفسی در عالم بیداری مشاهداتی روی دهد، نظیر مشاهداتی که برای اشخاص در عالم خواب روی می دهد، بدون هیچگونه فرقی و تفاوتی.

پس بعضی از این مشاهدات، وحی صریح و غیر قابل تاویل اند (مانند مشاهدات انبیا) و بعضی دیگر بدین درجه و مرتبه از وضوح و صراحت نیست بلکه محتاج به تاویل است و یا آنکه شبیه به منامات و رؤیاهایی است از نوع اصغاث احلام (خواب های شیرین) و این در هنگامی است که قوه متخیله به تمام نیروی خویش در کار انتقال از صورتی به صورت دیگری و طراحی و صورت سازی مشاهدات خیالی و تخیلی و محاکات صور و تغییر و تبدیل آنها فرو رود.

و اگر نفس ناطقه قادر بر ضبط جمیع جوانب نباشد، و متخیلات وی نیز قادر بر استخلاص حس مشترک و انصراف وی از مشاهدات ظاهری نباشد، در این صورت از دو حال بیرون نیست: یا اینکه به اموری که موجب عروض وحشت و دهشت و اضطراب در حواس ظاهری و عروض حیرت و سرگردانی در نیروی خیال می گردند، استعانت می جوید و یا اینکه عروض وحشت و اضطراب به علت ضعف طبیعی و یا به علت وجود مرضی است در شخص.

*پرسش: پیش گویی-پیش بینی؛ آینده پژوهی مدنی چه می باشد؟

اشراق ششم:

در بیان فرق بین ایحاء و الهام و تعلیم

(منابع علمی-علم و حیانی سمعی، قلبی یا کشفی و حصولی یا کسبی انسانی و مدنی؛ اجتماعی

و سیاسی)

قبل از این ثابت شد که نفس انسان مستعد و شایسته آن است که حقیقت اشیا اعم از واجب و ممکن در وی تجلی کند. لکن این امر، واجب و ضروری نفس نیست (بلکه ممکن است از تجلی حقیقت اشیا محروم و محجوب ماند) و محرومیت و محجوبیت نفس از تجلی حقایق اشیا به علت اسباب و علل خارجیه ای است که در مورد مثال مرآت (و موانع ارتسام صور اشیا در آن) به تفصیل بیان کردیم. پس این امور و اسباب و علل خارجیه مانند سدی می باشند که حایل مابین نفس و لوح

محفوظ اند، لوح محفوظی که جوهری است قدسی که کلیه اموری که مورد قضا و فرمان الهی قرار گرفته و تا روز قیامت ممکن الوقوع است در آن نقش بسته.

پس هنگام زوال مانع و برطرف شدن حجابهای خارجی از چهره نفس، حقایق علوم از آینه لوح عقلانی (یعنی لوح محفوظ) بر آینه لوح نفس تجلی می کنند و همان طور که حجاب حایل مابین دو مرآت (که قبلاً در مورد دیدن قفا و پشت سر بدان مثال زدیم) گاهی به وسیله دست شخص و گاهی به وسیله وزیدن بادهای حرکت دهنده زایل می گردد (و نظم و ترتیب مخصوص مابین دو مرآت که شرط دیدن پشت سر است به حال خود باز می گردد) همین طور گاهی انسان به وسیله قوه فکریه که عالم تجزیه و تحلیل عقلی و قادر بر تجرید صور عقلیه از غواشی و انتقال از بعضی از صور به بعضی دیگری است، به ادراک حقایق دست می یابد، و گاهی دیگر ریاح الطاف الهیه و نسیمی از عنایات ربانیه وزش می کند و بدین سبب حجابها برداشته می شوند و عوایق و موانع از چهره چشم باطنی وی مرتفع می گردند. آنگاه بعضی از صور حقایق که در (ص ۴۷۹) لوح محفوظ ثبت گردیده است، در لوح نفس تجلی می کند.

پس آگاهی از عالم غیب گاهی در هنگام خواب اتفاق می افتد و بدین وسیله اموری که در آینده نزدیک روی می دهد بر وی آشکار می گردد، ولی ارتفاع حجاب به نحو کامل به وسیله مرگ انجام می گیرد و بدین وسیله پرده ها از دیده انسان برداشته می شوند. و گاهی پرده ها به مدد الطاف خفیه الهیه از دیده سالک برطرف می گردد سپس رخساره و چهره اموری از غرایب اسرار ملکوت، از ماورای پرده های غیبیه بر قلب وی تجلی می کند. ولی گاهی این جلوه گری و خودنمایی ثابت و دایمی و برقرار می ماند و گاهی همچون بارقه ای زودگذر است و دوام و بقای آن به طور ندرت اتفاق می افتد. پس از مجموع سخنان ما معلوم شد که حصول علم و دانش در باطن انسان به طرق مختلفی است.

پس گاهی از طریق اکتساب و تعلم است و گاهی علوم و معارف ناخودآگاه بر قلب انسان وارد می گردند. گویا چیزی بر قلب وی از ناحیه ای که خود نمی داند القا می گردد، خواه این آگاهی ناخودآگاه در دنبال طلب و اشتیاق درک و فهم مطلبی باشد یا نه. قسم دوم را حدس و الهام نامند و این قسم، خود به دو قسم منقسم می گردد. یکی آنکه انسان از علت و سببی که مفید و بخشنده علوم است اطلاعی حاصل نکند و نداند که آن علت و سبب عبارت است از مشاهده ملکی که علوم و حقایق را از جانب خدا بر وی الهام نموده، به نام عقل فعال که الهام کننده علوم و حقایق است بر عقل منفعل (یعنی بر نفسی که به مرتبه عقل بالفعل رسیده است) و نتواند آن مَلَكٍ مُلْهِم را مشاهده کند.

قسم اول را (یعنی حصول علوم و معارف در باطن انسان از طریق اکتساب و تعلم) اکتساب و

استبصار نامند و قسم دوم را (یعنی حصول علوم و معارف و حقایق بدون اطلاع از علت و سبب مفید) الهام و نفث فی الروح (یعنی دمیدن نسیم علوم و معارف در روح انسان) نامند و قسم سوم را (یعنی حصول علوم و معارف از ناحیه غیب با اطلاع از علت و سبب مفید و مشاهده وی) وحی نامند که این قسم مختص به انبیاست چنانکه قسم ما قبل آن یعنی قسم دوم، مختص به اولیاء است. و باید دانست که طریق اکتساب طریق علمایی است که علوم و معارف خویش را از راه فکر و نظر و تأمل در اصول و قواعد و دلایل به دست می آورند.

*پرسش: منابع علمی-علم و حیانی سمعی، قلبی یا کشفی و حصولی یا کسبی انسانی و مدنی؛

اجتماعی و سیاسی چه می باشند؟

اشراق هفتم:

(راهبرد راهبری دینی برای راهبری راهبردی مدنی)

در بیان کیفیت اتصال نبی صلی الله علیه و آله به عالم وحی الهی و قضای ربانی و قرائت لوح

محفوظ و لوح محو و اثباتی که محل نسخ احکام است

دانستید که حقایق کلیه اشیا، هم در عالم عقلی که به نام «قلم الهی» نامیده شده است، و هم در عالم نفسانی که به نام «لوح محفوظ» و «ام الكتاب» نامیده شده است و هم در الواح قدریه که قابل محو و اثبات اند، ثبت گردیده اند. همان طور که آیه شریفه «یَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ مَا يُعِزُّ» (خداوند هر چه را بخواهد محو یا اثبات می کند و ام الكتاب نزد اوست - سوره رعد، آیه ۳۹) حاکی از آن است و باید بدانید که جمیع کتب نامبرده (یعنی عالم عقلی و عالم نفسانی و الواح قدریه) کتابهایی هستند که حضرت حق، جل و علا، به مقتضای اسم «الرحمن» آنها را به دست قدرت و عنایت خویش نوشته است. زیرا عنایت الهیه، وجود این کتب تکوینیه و انشای آنها را بر وفق علمش به ذات خویش که علم فعلی و مستلزم وجود معلوم است، اقتضا نموده است. زیرا ماسوای او همگی آثار وجود و قدرت اویند (و آثار هر چیزی لازم و تابع وجود اوست. این نظام جهان تکوین و تکوینیات است. تشریع و تدبیر مدنی بر اساس و در راستای آنها می باشد. این همان مبادی مدنی و محکّمات دینی است).

پس همان طور که شخص مهندس، نخست صورت ابنیه و نقشه و شکل و هندسه آنها را طرح ریزی می کند و آن را در صفحه کاغذی می نویسد، سپس آنها را طبق نقشه طرح شده به وجود می آورد، همین طور آفریننده و مهندس طراح آسمانها و زمین، به مقتضای رحمت و عنایت، نسخه عوالم وجود را که در حضرت ذات و علم ازلی طراحی شده است از اول تا به آخر از مرتبه ذات و مقام

علمی به عرصه و نشأه وجود خارجی اعزام فرمود، و کلیه عوالم، طبق نقشه و نسخه علمی، به وسیله ملائکه عماله ای که ملائکه علامه، آنان را به استخدام خود در آورده اند، موجود گردیدند. و چون صورت عالم وجود به تمام و کمال خود رسید، خدای بزرگ نوع بشر را از کره خاک آفرید و خواست که از جنس کره خاک و خاکیان برای خود خلیفه ای (جانشین و قائم مقامی حاکم و دارای حکومت بر خویشان، هممنوع خویش و بر طبیعت درون و برون خود از سرزمین، زمین، تا جو پیرامونی و فضای کیهان و کهکشانهای فراپیرامونی) در دار دنیا و نایی در تعمیر عمارت (توسعه و پیشرفت) نشأه آخرت قرار دهد (تا که در دار دنیا خلیفه و جانشین و مظهری از ذات و صفات او باشد) و ضمناً به ساختن و تعمیر نشأه آخرت پردازد، و این خلیفه عبارت از انسان است. این مبین خاستگاه، جایگاه و نقش مدنی نوع انسان می باشد).

لذا به انسان قوا و مشاعری به نام آلات حس و تخیل و تعقل عطا فرمود (این ها منشاء نگرش و گرایش مدنی انسان و جامعه و جهان انسانی و سیاسی اند). پس هنگامی که به (ص ۴۸۱) صورت عالم نگریست و آن را احساس نمود، صورتی از آن صورت خارجی مرتسم می گردد و از حس او به قوه خیال او منتهی می شود. زیرا کسی که نگاه کند به آسمان و زمین و سپس چشم خود را ببندد، در این هنگام صورت آسمان و زمین را در آینه خیال خود می بیند و آنها را مشاهده می کند و اگر احياناً صورت آسمان و زمین در خارج معدوم و نابود گردد، خللی در مشاهده صورت خیالی وارد نمی کند (بلکه صورت خیالی آنها در آینه خیال محفوظ خواهد بود). سپس همین صورت از آینه خیال به عقل منتقل می گردد. ولی به نحوی اعلی و ارفع و اشرف از صورت خیالی. اما در عقل، حقیقت اشیاء و اموری که صورتی از آنها در حس و یا در آینه خیال جلوه گر می شوند، حاصل می گردد (زیرا عقل محل تجلی حقیقت اشیاء است نه محل انعکاس صور آنها).

پس آنچه که در عقل حاصل می شود عیناً موافق و مطابق است با آنچه در نفس الامر موجود است، و صورت مجموعه عالم هستی یعنی عالم اجرام و اجسام (همان طور که قبلاً گفتیم) مطابق با نسخه موجود در لوح عقلی است که عبارت است از قلوب ملائکه مقربین و وجود عالم در لوح عقلی. و چنانکه گفته شد سابق بر وجود او در لوح قدری است که آنهم سابق بر وجود کونی جسمانی است (و در مقام ایجاد، وجود عالم در لوح عقلی سابق بر وجود او در لوح قدری و وجود او در لوح قدری سابق بر وجود کونی جسمانی است) ولی در اینجا یعنی در مقام ادراک و تصور، امر برعکس است (زیرا وجود کونی قدری، مقدمه بر وجود حسی و وجود حسی مقدمه بر وجود خیالی و وجود خیالی مقدمه بر وجود عقلی است).

پس وجود خیالی تابع وجود حسی، و وجود عقلی تابع وجود خیالی است (از حیث نظری و تولید مواد محسوسات، متخیلات و معقولات. اول حس و محسوسات و توصیف عینی سیاسی است. این

اطلاعات سیاسی محسوب می‌گردد. دوم تجرید و تحلیل ذهنی سیاسی می باشد. کلی یابی و کلی سازی سیاسی به شمار می آید. این دانش سیاسی به معنای آگاهی سیاسی می باشد. سوم انتزاع و تعلیل عقلی است. یعنی علت کاوی و علت یابی می باشد. این علم حصولی و اکسایبی و نگرش مدنی و سیاسی است. و قبل از این از مطالب گذشته ما تحقیقی در مورد اتحاد عاقل با معقول و اتحاد حس با محسوس و اتحاد خیال با امر متخیل دریافتی (و دانستی که هر یک از نیروهای سه گانه ادراک با آنچه را که ادراک می کنند در وجود متحدند. یعنی معلوم همان علم و عالم نیز همان علم است. در نتیجه علم، عالم و معلوم سیاسی یکی اند. همینطور حس و احساس، حاس یعنی حسگر یا حس کننده و محسوس یعنی حس شونده سیاسی و به تعبیری سوژه و ابژه شناخت سیاسی یا فاعل شناخت سیاسی و شناسای سیاسی و متعلق شناخت سیاسی و خود شناخت سیاسی این گونه اند. همچنین عقل، عاقل و معقول نیز چنین اند. چنان بینش، با بیننده یعنی بینشگر یا بینا و دیده شده مدنی و سیاسی، یکی بوده و بلکه یکی می شوند).

پس ادراک هر صورتی از صور عالم وجود، به وسیله هر یک از نیروهای سه گانه عبارت است از اتحاد انسان با آن صورت و تحقق وی به وجود آن صورت (یعنی معرفت او جزو و عین هویت او می‌گردد. بلکه هویت او چیزی جز معرفت خویش و آگاهی بخویشتن نیست. این خود آگاهی است. که هر کسی با کمترین تجرید، تذکر، تمرکز و توجه به خویشتن خویش یعنی به من خود در می یابد. ما یا مائیت یعنی ماهیت و هویت ملی اجتماعات انسانی نیز اینگونه اند. وحدت وجود در عین کثرت وجوه و کثرت تجلیات در عین وحدت هستی است. همینطور ثبات هستی و مبادی در عین تحول جوهری و مبانی ماهوی و حتی تغییرات عارضی، عوارض و ظواهر یا مظاهر و نمودشناسی است. بر عکس نیز تحول معرفتی، ماهیتی و هویتی فردی و اجتماعی حتی تغییرات ظاهری و عارضی در عین وحدت و یگانگی و ثبات و پایداری هستی و مبادی بنیادین و غایی فردی، اجتماعی و ملی می باشد؛ و مسلم است که بعضی از آن وجودات وجود حسی و بعضی وجود خیالی و بعضی وجود عقلی است. پس معلوم شد که وجود صادر از مبداء در اولین منازل قوس نزول، عقل بوده و سپس نفس و سپس وجود حسی و سپس ماده گردیده و آن آخرین منازل قوس نزول است. سپس وجود بر خویشتن دور (فراگرد) زد و در اولین مراتب دور (و طی منازل قوس صعود) وجود حسی و سپس نفس و سپس عقل گردید. پس مجدداً به همان مقام و مرتبه ای که از آنجا هبوط نموده بود ارتقاء نمود و از این مطالب معلوم شد که خدای متعال هم مبداء وجود و هم غایت وجود است.

پس هنگامی که انسان در سیر صعودی بدین مقام شامخ ربانی نایل گردید، بر کلیه اسرار (ص ۴۸۲) مکنون در عالم قضا و قدر الهی واقف می گردد و با چشم ملکوتی و دید و شهود عقلانی، قلم و لوح را مشاهده می کند. همان طور که رسول اکرم (ص) در مقام حکایت از دید و شهود خود

در شب معراج می گوید مرا به جایی سیر دادند که صدای گردش قلم را (بر روی لوح قضا و قدر) می شنیدم. چنانکه در آیه شریفه «النزیه من آیائنا انه هو السميع البصیر» (سوره اسرا- آیه ۱) بدان اشاره شده است.

پس کتاب عقلیه (یعنی صوری که در لوح عقل ثبت گردیده است) مصون و محفوظ از تبدل و تغیر و نسخ و تحریف است و اما کتابت نفسیه (یعنی صوری که در لوح نفس ثبت گردیده است) قابل تغیر و تبدل و محو و اثبات است و نسخ احکام از آنجا ناشی می گردد، و هر کس که حقیقت امر در کیفیت صدور و ظهور کثرت و تغیر از ناحیه حضرت احدیت سرمایه را درک نموده باشد حقیقت حال (در مورد ضرورت حدوث اشیاء از ناحیه علل و اسباب و منتهی شدن کلیه علل و اسباب به حضرات واجب الوجود که علت العلل و مسبب الاسباب است و کیفیت ظهور کثرت از مقام شامخ احدیت) بروی مشتبّه نخواهد گشت و هیچگاه قدم او از جایگاه و مقام او در درک و فهم امثال این منازل و مقدمات علمی متزلزل نمی گردد (ص ۴۸۳).

*پرسش: راهبرد راهبری دینی برای راهبری راهبردی مدنی چه می باشد؟

اشراق هشتم:

(سیاست ملکوتی و غیر و ضد ملکوتی؛ طاعت دینی و طغیان مدنی)

در تحقیق آنچه که در شریعت اسلام در مورد آنکه خدای متعال خود را به متردد و نظایر آن از اوصاف توصیف فرموده است آمده است

بدان که برای مقام الهیت مراتبی است و برای اسماء الهی مظاهر و مجالی گوناگونی است و هر چیزی که موجود شده و یا بعداً موجود خواهد شد از عالم ربوبیت ذات مقدس الهی خارج نیست (و همگی در تحت امر و اراده و با قضا و قدر اوست و برای هر موجودی وجهه و رابطه خاص است به حضرت او. چنانکه شاعر می گوید: که از هر دل سوی حضرت رهی است) و گو یا شما از مجموع سخنان ما و طریقی که در سیر و سلوک علمی خود اختیار نموده ایم و دلایل و براهینی که بر صحت و استقامت آن اقامه نمودیم، آگاهی کامل حاصل کرده اید.

پس در این مقام می گوییم که خدا را بندگانی است از سنخ ملکوت و ملکوتیان که اعمال و افعال آنان منحصر است در اطاعت پروردگار و هر چه می کنند صرفاً به امر و فرمان اوست و در هیچ امری عصیان و نافرمانی نمی کنند و هر کس که چنین باشد فعل او فعل خداست، زیرا در انجام افعال و اعمال خویش هیچ قصد و غرضی بجز اراده الهی و اطاعت از امر و فرمان او ندارد و اراده او مستهلک در اراده اوست. مثال و نمونه آن در این عالم، حواس پنجگانه انسان است و قبل از این گفتیم که اطاعت ملائکه از امر و فرمان خدا از جهتی مانند اطاعت حواس پنجگانه از امر و فرمان نفس ناطقه است. زیرا اطاعت حواس پنجگانه از نفس ناطقه، نیازی به صدور امر و یا نهی و ترغیب

و یا ترهیب از ناحیه نفس ندارد. بلکه هر آنی که نفس ناطقه به انجام امری از امور محسوس اهتمام ورزد، و اراده انجام آن را داشته باشد، حواس پنجگانه بی درنگ امتثال کنند و امر و فرمان او را به موقع اجرا گذارند؛ با اینکه حواس پنجگانه موجوداتی جسمانی اند. در عالمی غیر از عالم جوهر عقلی و نشأ تجردی مستقرند. زیرا حواس پنجگانه ظاهری مظهري از مظاهر نفس اند که از ناحیه نفس و مقام و مرتبه او که در ملکوت علیا مستقر است به ملکوت سفلی تنزل کرده اند (ص ۴۸۴- اما غرایز سه گانه میل، قدرت یا امنیت و شناخت یا مدبره نفس حیوانی بشری طبیعی گاه از عقل یعنی خرد طاعت نموده که این سیاست متعادل و متعالی است. گاه طغیان نموده و افراط یا تفریط می نمایند. این سیاست نامتعادل افراطی یا تفریطی بوده و نامتعالی است. در نظام مدنی نیز این چنین می باشد. گاه سیاست از دیانت تبعیت نموده و طاعت می نماید. این سیاست متعادل و متعالی است. گاه طغیان نموده و افراط یا تفریط می نماید. این سیاست نامتعادل افراطی و تفریطی بوده و در نتیجه متدانی یعنی تکساحتی و تنازعی غیر و ضد توحیدی می باشد. چنین سیاستی نامتعالی است).

*پرسش: سیاست ملکوتی و غیر و ضد ملکوتی؛ طاعت دینی و طغیان مدنی چه می باشند؟

اشراق نهم:

(شالوده ها و شاخصه های راهبرد راهبری و راهنمایی به عنوان اساس و نقشه راه راهبری

راهبری دینی-مدنی؛ اجتماعی و سیاسی توحیدی متعالی)

در بیان اینکه شخص نبی در حد مشترک مابین عالم معقولات و عالم محسوسات قرار گرفته است.

بدان برای قلب انسان که نفس ناطقه او مثال و نمونه عرش الهی و جایگاه رحمت است، همان طور که عرش الهی محل فرمانفرمایی و حکومت وی تحت اسم رحمن است دو در است» (ص ۴۸۶) یکی دربی که به عالم ملکوت باز می گردد و آن عالم لوح محفوظ و منشأ ملائکه علمیه و عملیه است چنانکه گفته شد. دیگری دری که به جانب قوای مدرکه و محرکه باز می گردد.

و همان طور که خداوند متعال خلایق را به سه دسته آفرید، دسته ای به نام ملائکه روحانی که در نهاد آنان فقط عقل قرار داد و دسته ای دیگر به نام بهایم که در نهاد آنان فقط شهوت آفرید و دسته دیگری به نام انسان که در نهاد او هم عقل و هم شهوت قرار داد، همین طور نوع انسان را به سه گونه متفاوت آفرید، دسته ای از آنان مستغرق در بحر معرفت خدا و ملکوت اویند و از ذکر او لذت می برند و با وجد و سرور فراوان در عظمت و کبریای او ناظر و نگرانند و در فروغ اشعه جمال او سرگردان و حیرانند و از شرح و بیان آن عاجز و قاصراند و آنان گروه الهیون و از اولیای خدایند که ابواب ملکوت بر قلب آنان گشوده شده است.

دسته دیگری آنانند که با تمام وجود خود به شهوات و لذایذ جسمانی روی آورده و خویشان را در

زندان دنیا و در غل و زنجیرهای آن محبوس داشته و ایشان همگی اهل دنیایند که خدا آنان را بر و در آتش افکنده و گلوگاه وزنخ آنان را با طناب و زنجیرهای آتشین محکم بسته و ایشان را از نعیم اخروی محروم داشته و درهای ملکوت را بر روی آنان بسته و درهای جهنم را بر روی آنان گشوده است مگر آنکه توبه کنند و از کردار خود پشیمان شوند و خویشتن را اصلاح کنند.

دسته دیگر آنانند که در مرز مشترک و حد فاصل مابین عالم معقول و عالم محسوس استقرار یافته اند (و با هر دو عالم تناسب کامل دارند)، گاهی با خدا و محبت او سرگرم اند و گاهی با خلق خدا مانوس گشته و با آنان رحمت و شفقت می کنند (و آنان آنچنان در رعایت تناسب با هر دو عالم قوی و مقتدرند) که هرگاه از دربار الوهیت به سوی خلق بازگردند، در سیر و سلوک با آنان مانند یکی از ایشان اند؛ تا به حدی که گویا خدا و ملکوت او را نمی شناسند و هنگامی که با خدای خویش خلوت می کنند و به ذکر او و عبادت او مشغولند، چنانند که گویا احدی از خلائق را نمی شناسند و این راه و روش انبیا و مرسلین و صدیقین است (که مقام و مرتبه آنان از همه کس بالاتر و در عالم وجود مقامی بس شامخ دارند) زیرا شکی نیست در اینکه آن کس که جامع هر دو مرتبه و مانوس با هر دو عالم است، مقام و مرتبه او بالاتر از آن کسی است که به علت ضیق صدر (و محدودیت وجود) و نداشتن زبان گویا و مبین حقایق، با ارتباط به یکی از دو عالم مذکور از دیگری محجوب و محروم باشد.

چنان که در مثنوی معنوی مولوی آمده است. (در تفسیر این حدیث مصطفی علیه الصلاه و السلام که ان الله تعالی خلق الملائکة و رکب فیهم العقل و خلق البهائم و رکب فیها الشهوة و خلق بنی آدم و رکب فیهم العقل و الشهوة فمن غلب عقله شهوته فهو اعلی من الملائکة و من غلب شهوته عقله فهو ادنی من البهائم)

در حدیث آمد که یزدان مجید	خلق عالم را سه گونه آفرید:
اول. یک گره را جمله عقل و علم و جود	آن فرشته ست او نداند جز
سجود	
نیست اندر عنصرش حرص و هوا	نور مطلق زنده از عشق خدا
دوم. یک گروه دیگر از دانش تهی	همچو حیوان از علف در فربهی
او نبیند جز که اصطبل و علف	از شقاوت غافل است و از شرف
سوم. این سوم هست آدمی زاد و بشر	نیم او ز افرشته و نیمیش خر
نیم خر خود مایل سفلی بود	نیم دیگر مایل عقلی بود
آن دو قوم آسوده از جنگ و حراب	وین بشر با دو مخالف در عذاب
وین بشر هم ز امتحان قسمت شدند	آدمی شکلند و سه امت شدند:

الف. یک گره مستغرق مطلق شدند
نقش آدم لیک معنی جبرئیل
از ریاضت رسته و ز زهد و جهاد
ب. قسم دیگر با خران ملحق شدند
وصف جبریلی در ایشان بود رفت
مرده گردد شخص کاو بی جان شود
ز آنکه جانی کان ندارد هست پست
است
او ز حیوانها فزون تر جان کند
مکر و تلبیسی که او داند تنید
جامه های زرکشی را بافتن
خرده کاریهای علم هندسه
که تعلق با همین دنیااستش
این همه علم بنای آخور است
بهر استبقای حیوان چند روز
علم راه حق و علم منزلش
پس در این ترکیب حیوان لطیف
نام کَالْأَنْعَامِ کرد آن قوم را
روح حیوانی ندارد غیر نوم
یقظه آمد نوم حیوانی نماند
همچو حس آن که خواب او را ربود
لاجرم اسفل بود از سافلین
در تفسیر این آیت که وَ أَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَرَّادَتْهُمْ رِجْسًا وَ قَوْلُهُ يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَ يَهْدِي بِهِ كَثِيرًا
ز آنکه استعداد تبدیل و نبرد
باز حیوان را چو استعداد نیست
زو چو استعداد شد کان رهبر است
گر بلاذر خورد او افیون شود
ج. ماند یک قسم دگر اندر جهاد
بودش از پستی و آن را فوت کرد
عذر او اندر بهیمی روشنی است
هر غذایی کاو خورد مغز خر است
سکته و بی عقلی اش افزون شود
نیم حیوان نیم حی با رشاد

روز و شب در جنگ و اندر کش مکش کرده چالیش آخرش با اولش
چالیش عقل با نفس همچون تنازع مجنون با ناقه، میل مجنون سوی حره میل ناقه واپس سوی
کرده، چنان که گفت مجنون
هوی ناقتی خلفی و قدامی الهوی وانی و ایاهای لمختلفان
همچو مجنون اند و چون ناقه اش یقین می کشد آن پیش و این واپس به کین
میل مجنون پیش آن لیلی روان میل ناقه پس پی کره دوان
یک دم از مجنون ز خود غافل بدی ناقه گردیدی و واپس آمدی
عشق و سودا چون که پر بودش بدن می نبودش چاره از بی خود شدن
آن که او باشد مراقب عقل بود عقل را سودای لیلی در ربود
لیک ناقه بس مراقب بود و چست چون بدیدی او مهار خویش سست
فهم کردی زو که غافل گشت و دنگ رو سپس کردی به کره بی درنگ
چون به خود باز آمدی دیدی ز جا کاو سپس رفته ست بس فرسنگ ها
در سه روزه ره بدین احوالها ماند مجنون در تردد سالها
گفت ای ناقه چو هر دو عاشقیم ما دو ضد پس همره نالایقیم
نیست بر وفق من مهر و مهار کرد باید از تو عزلت اختیار
این دو همره همدگر را راه زن گمره آن جان کاو فرو ناید ز تن
جان ز هجر عرش اندر فاقه ای تن ز عشق خار بن چون ناقه ای
جان گشاید سوی بالا بالها در زده تن در زمین چنگالها
تا تو با من باشی ای مرده ی وطن پس ز لیلی دور ماند جان من
روزگارم رفت زین گون حالها همچو (صحرای) تیه و قوم موسی سالها
خطوتینی بود این ره تا وصال مانده ام در ره ز شست شصت سال
راه نزدیک و بماندم سخت دیر سیر گشتم زین سواری سیر سیر
رنگون خود را ز اشتر در فکند گفت سوزیدم ز غم تا چند چند
تنگ شد بر وی بیابان فراخ خویشتن افکند اندر سنگلاخ
آن چنان افکند خود را سخت زیر که مخلخل گشت جسم آن دلیر
چون چنان افکند خود را سوی پست از قضا آن لحظه پایش هم شکست
پای را بر بست گفتا گو شوم در خم چو گانش غلطان می روم
زین کند نفرین حکیم خوش دهن بر سواری کاو فرو ناید ز تن
عشق مولی کی کم از لیلی بود گوی گشتن بهر او اولی بود

گوی شو می گرد بر پهلوی صدق غلط غلطان در خم چوگان عشق
 کاین سفر زین پس بود جذب خدا و آن سفر بر ناقه باشد سیر ما
 این چنین سیری است مستثنی ز جنس کان فزود از اجتهاد جن و انس
 این چنین جذبی است نی هر جذب عام که نهادهش فضل احمد و السلام)

پس شخص نبی ناچار باید علوم و معارف را مستقیماً از خدا بگیرد و شاگرد مکتب او باشد و آنچه را می گیرد به بندگان ببخشد و به آنان تعلیم دهد و آنان را هدایت کند و هر چه از خدا بخواهد خدا به او بدهد و هر چه را از او بخواهند به آنان عطا فرماید و هر دو جانب ملک و ملکوت را نظم دهد و هر دو جنبه را رعایت کند و واسطه مابین هر دو عالم باشد، از طرفی گوش باشد (تا ندای حق را بشنود) و از طرفی زبان باشد (تا احکام و معارف الهی را به خلق برساند). این است (ص ۴۸۷) حال و شیوه سفرای خدا و فرستادگان او به سوی بندگان که دارای مقام شفاعت و وساطت اند.

پس برای قلب نبی هم دو درب است که همواره باز و گشوده اند. یکی درب داخلی که بسوی عالم قدس گشوده می گردد و از آنجا به مطالعه لوح محفوظ و آیات مسطور در آن بپردازد و خدا به او علم لدنی و علم یقینی را می آموزد، و او را از اسرار و عجایب گذشته و آینده جهان و احوال عالم نسبت به گذشته و آینده و احوال قیامت و حشر و نشر و حساب و مآل و بازگشت خلایق به بهشت و یا به دوزخ آگاه می سازد و این دری است که به سوی قلب آنان که متوجه به عالم غیب اند و علی الدوام به ذکر خدا مشغولند باز می گردد. دیگر دری که به جانب حواس پنجگانه او گشوده می گردد تا از این طریق بر سوانح و حوادث خلق آگاه گردد و آنان را به کارهای نیک هدایت و ارشاد کند و از کارهای بد بهراساند. پس این شخص، انسانی است که نفس نفیس او در هر دو قوه نظری و عملی به سرحد کمال رسیده و سهم وافر از وجود و کمال از خدای متعال گرفته تا بدان حد که حیطة وجود او هر دو جانب ملک و ملکوت را فرا گرفته و حق هر دو را ادا می کند.

پس این شخص، به سبب علوم و معارفی که خدای متعال بر قلب و عقل مجرد وی افاضه نموده است ولی ای است از اولیا و حکیمی است از حکمای الهی و به سبب آنچه که از ناحیه او بر قوه متخیله و قوه متصرفه وی افاضه می گردد، رسول و پیامبری است که مردم را از حوادث آینده (از قبیل طوفان و زلزله و نظایر آن که نوعی عذاب و عقاب الهی است) آگاه می سازد و آنان را می هراساند و از گذشته و یا آنچه که در حال حاضر موجود شده است، خبر می دهد و این امور و اوصاف، کاملترین مراتب انسانیت و نخستین شرایط احراز مقام نبوت و رسالت است.

و نیز علاوه بر این کمالات و مراتب نامبرده، باید دارای لسانی فصیح و بلیغ باشد، تا بتواند با ظرافت و لطافت کلام و زیبایی جملات و عبارات تخیلات آفرین خود، مردم را تعلیم دهد و قادر بر حسن ارشاد و هدایت مردم به سوی خیر و سعادت و راهنمایی آنان به اعمالی که آنان را به سعادت ابدی

سوق دهد بوده باشد و نیز باید علاوه بر آنچه که گفته شد دارای قوه نفسانیه ای باشد جهت مناظره با اهل جدال در علوم و معارف و دارای قوه و نیروی بدنی باشد، جهت مبارزه و محاربه با پهلوانان در میدان جنگ و نبرد، برای اعلائی کلمه «الله» و هدم کلمه کفر و طرد اولیای طاغوت تا که (بدین وسیله سیاست تنازعی و تک ساحتی کفر و شرک ناسازوار و نارسایی ناکارآمد را از صفحه زمین محو و نابود کند و) دین، دین خدا و کلمه، کلمه «لا اله الا الله» باشد هرچند کفار و مشرکین از این کار کراهت داشته باشند.

*پرسش: شالوده ها و شاخصه های راهبرد راهبری و راهنمایی چه می باشد؟
*پرسش: اساس و نقشه راه راهبری راهبردی دینی-مدنی؛ اجتماعی و سیاسی توحیدی متعالی چه می باشد؟

اشراق دهم:

(شالوده ها و شاخصه های راهبری راهبردی بر اساس و در راستای راهبرد راهبری دینی -

مدنی؛ اجتماعی و سیاسی توحیدی متعالی)

در تعداد صفاتی که ناچار شخص پیامبر به نام رئیس اول باید دارای آنها باشد، و آنها عبارتند

از دوازده صفت که همگی فطری و ذاتی او می باشند

(رئیس اول مدنی: سان یعنی سیاستگذار و بینانگذار و به تعبیر فارابی در فلسفه سیاسی خویش؛

ملک مؤسس است. در قیاس با رئیس دوم که ساینس یعنی سیاستمداری و ملک سنت یعنی

جانشین بوده و امام می باشد)

صفت اول اینکه صاحب فهم و درکی نیکو و سریع و گیرنده باشد، تا که بتواند هرچه را

(ص ۴۸۸) می شنود و یا به او گفته می شود، بدان گونه که گوینده قصد دارد و بر طبق واقع و

حقیقت امر است، درک کند. چگونه چنین نباشد و حال آنکه شخص پیامبر مبعوث از جانب خدا،

دارای عقلی بسیار روشن و قوی و نفسی نورانی است.

صفت دوم اینکه دارای حافظه ای قوی باشد تا بتواند آنچه را می فهمد و یا احساس می کند در قوه

حافظه خویش حفظ و ضبط کند و هرگز آن را فراموش نکند. چگونه چنین نباشد و حال آنکه نفس

او متصل به لوح محفوظ است.

صفت سوم آنکه دارای فطرتی صحیح و طبیعتی سالم و مزاجی معتدل و تام الخلقه و آلاتی نیرومند

و قادر بر انجام اعمالی که انجام آنها درخور اوست باشد، چگونه چنین نباشد و حال آنکه طبق اصول

مسلم فلسفی، کمال اوفی و اتم (یعنی نفس ناطقه و کمالات فاضله آن) به مزاجی اتم و اکمل و در

حد اعلائی اعتدال افاضه می گردد.

صفت چهارم اینکه دارای زبانی فصیح و بلیغ باشد تا که زبان او، او را در بیان آنچه در ضمیر اوست

یاری دهد، چگونه چنین نباشد و حال آنکه وظیفه او تعلیم و ارشاد بندگان به سوی خیر و سعادت ابدی است.

صفت پنجم اینکه دوستدار علم و حکمت باشد تا بدان حد که تامل در معقولات او را رنج ندهد و کوشش و جدیت در راه فهم و ادراک آنها او را آزار نرساند. چگونه چنین نباشد و حال آنکه ادراک معقولات ملایم با طبع اوست و ادراک امر ملایم با طبع لذت بخش است، زیرا سبب تقویت روح و نفس اوست.

صفت ششم اینکه بالطبع حریص بر شهوترانی و انجام امیال نفسانی نباشد بلکه بالطبع از انجام آنها و از لهو و لعب دوری گزیند و نسبت به لذایذ نفسانیه دشمن و بدبین باشد، چگونه چنین نباشد و حال آنکه شهوات و لذایذ نفسانیه حجابی است مابین او و عالم نور و وسیله ای است برای اتصال و تعلق او به عالم غرور و این حجاب و یا هر حجاب دیگری مورد نفرت و انزجار در نزد اهل الله و مجاورین عالم قدس است.

صفت هفتم صاحب عظمت نفس واحتشام و دوستدار نزهت و شرافت بوده و نفس او از هر امر زشت و ناپسند و پست و رکیک و پلیدی و از داشتن و یا اتصاف به آن ابا و امتناع ورزد و نسبت به آن کبریا و ترفع داشته باشد و نفس او به اموری برتر و بالاتر از آنچه که او را پست و خفیف کند توجه نماید و از هر جنسی نوعی عقیل و برتر و شرافتمندتر را اختیار کند و از قبول چیزهای پست و حقیر و بی مقدار و از نظر افتاده اجتناب ورزد، مگر به قصد ریاضت دادن نفس و اکتفا به کمترین و خفیف ترین امور مربوط به عالم دنیا. دلیل بر لزوم اجتناب وی از امور پست و حقیر و خفیف این است که در موجود اشرف و نوع افضل. به حکم شرف و فضیلت، سهم بیشتری از عنایت مبدا اعلی وجود دارد. (ص ۴۸۹)

صفت هشتم اینکه نسبت به کلیه خلائق رئوف و مهربان باشد و از مشاهده منکرات خشمگین نشود (تا بتواند با لطف و مهربانی از اشاعه آنها جلوگیری کند) و بدون داشتن قصد تجسس و تفحص از اوضاع و احوال و وقایع، اقامه حدود مقرر از جانب خداوند را تعطیل نکند (مگر آنکه قصد او از تعطیل حدود، تجسس و تفحص از واقعیات امور باشد)، چگونه چنین نباشد و حال آنکه او شاهد و ناظر سر خدا در لوازم قدر است (و باید رعایت اسرار نهفته او را در احکام و نوامیس صادر از جانب وی، در عالم قدر ملحوظ و منظور بدارد).

صفت نهم اینکه دارای قلبی شجاع باشد و از مرگ بیم و هراس نداشته باشد. چگونه چنین نباشد و حال آنکه عالم آخرت در نظر او بهتر از عالم دنیا است و بنابراین در انجام اموری که باید انجام دهد، دارای عزمی است راسخ و قوی و غیر متزلزل و بدون ترس و بیمی از مرگ. بلکه او در انجام آنها شخصی است جسور و پر دل و قوی النفس نه ضعیف النفس و متزلزل.

صفت دهم اینکه جواد یعنی بخشنده نعم و عطایا باشد نه بخیل. زیرا او می داند که خزائن رحمت و نعمت الهی الی الابد باقی و بی خلل و نقصان ناپذیر است.

صفت یازدهم اینکه سرور و بهجت او هنگام خلوت و مناجات با خدا از همه خلایق بیشتر است زیرا او عارف به مقام حق و عظمت و جلال اوست، و حق تعالی منبع حسن و جمال؛ و در حسن و جمال و بهاء، اجل و ارفع از کلیه موجودات است.

صفت دوازدهم اینکه سختگیر و لجوج نباشد و دعوت به اقامه عدل و انصاف را به آسانی بپذیرد و در انجام آن به سرعت گام بردارد و در دعوت به اقامه ظلم و جور و عمل قبیح بسیار سختگیر باشد و از پذیرفتن آن امتناع ورزد.

و باید دانست که این اوصاف نامبرده همگی از لوازم خصایص سه گانه ای (دانایی، بینش و آگاهی مدنی) می باشد که قبلاً بیان کردیم و اجتماع همه این خصایص در شخص واحدی بسیار نادر است و ماده و عنصری از میان عناصر انسان که کلیه اوصاف نامبرده را در خود بپذیرد بسیار نادر است و در کمترین مزاجی از امزجه و کمترین استعدادی از استعدادات یافت می گردد. پس آن کس که بالفطره و بالطبع واجد این اوصاف دوازده گانه باشد بجز آحاد قلیلی از افراد انسان نخواهند بود. همان طور که درباره معرفت خدا و راه یافتن به حریم کبریا گفته اند «جل جناب الحق ان یكون شریعه لكل وارد او یطلع علیه الا واحدا بعد واحد» جناب حق بالاتر از آن است که شریعه و راهی استوار برای هر فرد واردی که قاصد زیارت و لقای اوست باشد و یا اینکه از وی آگاه گردد مگر یکی بعد از دیگری (یعنی به طی وسایط و طی منازل و مراحل) (ص ۴۹۰).

(فارابی در گفتمان حکمت مدنی و فلسفه سیاسی خویش از این شرایط به عنوان شرایط رئیس اول دینی مدنی یا نبی و شرایط رئیس دوم یا امام مدنی دینی یاد میکند. صدرا از شرایط اول و شرایط دوم رئیس مدنی یاد می نماید. این بدان معنا بوده که نبی هم امام بوده است. یعنی علاوه بر مؤسس و تاسیس شریعت، مؤسس دولت و ریاست دولت نیز بوده است. یعنی خود نبی به تاسیس دولت و نظام مدنی پرداخته و خود نیز راهبری راهبردی آنرا بر عهده داشته است).

*پرسش: شالوده ها و شاخصه های (صفات) راهبری راهبردی بر اساس و در راستای راهبرد

راهبری دینی-مدنی؛ اجتماعی و سیاسی توحیدی متعالی چه می باشند؟

شاهد دوم

(نبوت: ارایه طریق [هدایت صراط مستقیم؛ متعادل و متعالی]، راهنمایی، راهبرد راهبری دینی -

مدنی؛ اجتماعی و سیاسی، طرح هادی، نقشه راه، سیاستگذاری برای امامت: ایصال یعنی

رسانیدن به مطلوب، راهبری راهبردی، سیاستمداری، کارگزاری سیاسی؛ سازماندهی و مدیریت

سیاسی، اقامه، اعمال، عملیاتی سازی، اجرایی سازی طرح هادی و جاری سازی)

در اثبات وجود نبی و اینکه ناچار باید در عالم وجود، رسول و پیامبری از جانب خدا باشد، تا به مردم طریق حق را بیاموزد و آنان را به راه راست هدایت نماید.

و در بیان اسرار شریعت و فایده طاعات و عبادات و در بیان ختم نبوت و انقطاع وحی از روی زمین و آنچه که به این مطالب و معارف مربوط است و مطالب این شاهد طی اشراقاتی چند بیان می گردد.

*پرسش: نبوت (نقشه راه) دینی مدنی توحیدی چه می باشد؟

اشراق اول:

در اثبات وجود نبی

(انسان مدنی، دین مدنی و سان مدنی: سیاستگذاری مدنی، شارع: شریعتگذار، ملک موسس:

بنیانگذار نظریه و نظام مدنی، رئیس اول،...)

انسان در وجود و بقای خویش نمی تواند به ذات خود اکتفا کند و از دیگران بی نیاز باشد. زیرا نوع منحصر در یک فرد و شخص خاص او نیست (برخلاف عقول و نفوس کلیه واجرام فلکیه که به عقیده حکما هر نوعی از آنها منحصر در یک فرد است). بنابراین نمی تواند در دار دنیا زندگی کند، مگر به وسیله تمدن و اجتماع و تعاون و لذا وجود و بقای او به تنهایی ممکن نیست، لذا از نوع او افرادی متعدد و احزابی مختلف پدید آمدند و بالتیجه ضیاع و عقار و بلادی مختلف و متعدد تشکیل داده شد و افرادی در معاملات و مناکحات و جنایاتی که ممکن است در برخورد با یکدیگر به وقوع پیوندد، به قانون و ناموسی که مرجع و ملجأ آنان باشد و ما بین آنان به عدل و داد حکم کند، نیازمند شدند و گرنه در تحصیل امیال و خواسته های خود بر یکدیگر تعدی و تجاوز می کردند و هرکس بر دیگری غلبه می کرد و اجتماع فاسد می شد و نسل منقطع می گردید و در نظام اختلال و دگرگونی پدید می آمد. زیرا هر فردی بالفطره درصدد تحصیل مشتهیات و امیال نفسانی و ضروریات حیات و زندگانی خویش است و بر آن کس که در این امور مزاحم و معارض اوست خشمگین خواهد بود. این قانون ضروری که حافظ نظام و ضامن سعادت و آسایش و آرامش کلیه افراد بشر است، عبارت است از شریعت که ناچار است از وجود شارع و وضعی که راه و روشی برای افراد بشر تعیین کند که آن را برای انتظام امر معیشت زندگانی اختیار کنند و سنت و طریقی را به آنان بیاموزد. که به وسیله آن به خدای خویش برسند و به قرب او نایل گردند و آنان را به انجام فرائضی دستور دهد که ایشان را متذکر عالم آخرت و سیر و سلوک به سوی خدا بنماید و از هول و هراس و وحشت روز قیامت یعنی همان روزی که همگی از مکان نزدیکی به حضور در آن روز در سرای قیامت مأمور می شوند و زمین شکافته می شود و با سرعت هرچه تمامتر اجساد و ابدان آنان را از لابلای قبور به

بیرون می افکند، بترساند و آنان را به راه راست هدایت نماید و (ص ۴۹۱) ناچار این شخص شارع و واضع شریعت و قوانین الهی باید از نوع انسان باشد. زیرا مباشرت و تصدی ملائکه برای تعلیم افراد بشر، بدان گونه که گفتیم امری است محال؛ و از طرفی هم درجه و مقام سایر حیوانات پست تر از این است که مبعوث از طرف خدا و واضع شرایع و قوانین الهی باشند.

و ناچار باید این شخص عالیقدر که مبعوث از جانب خدا است، از جانب خدا به یک سلسله آیات و شواهد و امور خارق العاده ای اختصاص یافته باشد که شاهد عظمت و نبوت وی بوده و دال بر این باشد که شریعت او از ناحیه پروردگار آنان یعنی خدای عالم قادر آمرزنده و بخشنده و در عین حال انتقام گیرنده است، تا که نوع بشر و افراد زمان وی نسبت به او خاضع و مطیع شوند و موجب اقرار و اعتراف آنان به نبوت او گردد، و آن آیات و شواهد عبارتند از معجزه و همان طور که در عنایت الهیه، نسبت به نظام عالم ناچار باید ابری پدید آید و بارانی از آسمان بر زمین ببارد، و زمین را زنده و آماده روییدن گیاه و سرسبز و خرم گرداند و عنایت الهیه از ارسال پی در پی باران برای سکان روی زمین و تأمین حوایج آنان کوتاهی نکرده است، همین طور نظام عالم از وجود شخصی که صلاح و مصلحت دنیا و آخرت و اسباب و وسایل آن را به خلق معرفی کند، بی نیاز نخواهد بود. بلی آن کس که رویانیدن مو بر روی دو ابرو را نه برای لزوم و ضرورت بلکه به قصد آرایش و زیبایی صورت از نظر دور نساخته و یا در مقعر ساختن قسمتی از کف پاها برای سهولت راه رفتن و گام برداشتن اهمال نورزیده، چگونه در وجود و اعزام فردی که مظهر رحمت و شفقت و سوق دهنده بندگان به سوی رضوان و الطاف خویش در هر دو عالم است اهمال می ورزد. پس بنگر به عنایت و لطف پروردگار که چگونه به وسیله ایجاد و اعزام چنین شخص عالیقدری، علاوه بر نفع و سود عاجل، سلامت و خیر و سعادت در آخرت را نیز برای بندگان خود فراهم ساخته اکنون که این شخص بزرگوار را شناختی پس بدان که او خلیفه خدا است در روی زمین.

*پرسش: انسان مدنی چه می باشد؟

*پرسش: دین مدنی چه می باشد؟

*پرسش: سیاستگذار مدنی چه می باشد؟

اشراق دوم:

در بیان آنچه که بر عامه مردم در شریعت (توحیدی مدنی؛ اجتماعی و سیاسی) واجب و لازم است

(عبادات مدنی)

بر شخص نبی مبعوث از جانب خدا واجب و لازم است که بندگان خدا را در شریعت خود به انجام

طاعات و عبادات الزام نماید تا بدین وسیله آنان را از مقام و مرتبه حیوانیت به مقام فرشتگان سکان عالم ملکوت سوق (تعالی) دهد.

یکی برخی از عبادات و طاعات امور وجودیه اند که؛ الف. یا نفع و فایده آنها به سوی خود شخص باز می گردد و به خود آنان اختصاص دارد، مانند نماز و اذکار و اوراد که با خضوع و خشوع توأم باشند تا که آنان را به سوی خدا و اشتیاق لقای وی سوق دهد و ب. یا آنکه نفع و فایده آنها هم شامل خودشان و هم شامل دیگران می گردد. مانند صدقات و یا ذبح و قربانی حیوانات (حلال ص ۴۹۲ گوشت) به هیئت و صورت عبادت (و بدان گونه که در شریعت مقرر گردیده است).

دیگری برخی دیگر از عبادات امور عدمیه اند که آنان را تزکیه و نفوس آنان را تصفیه می کنند و آنها؛ الف. یا اختصاص به خود اشخاص دارند، مانند روزه (واجب و یا مستحب) و ب. یا اینکه نفع و فایده آنها شامل آنان و دیگران خواهد بود مانند پرهیز از دروغ و آزار کردن نوع و یا جنس خود و خاموشی و سکوت.

و نیز بر شخص نبی لازم است که پیروان و امت خود را به مسافرت و ارتحال از وطن مألوف خود مأمور کند تا که از اوطان و دیار مألوف به قصد طلب رضای پروردگار خویش کوچ کنند و متذکر روزی شوند که از قبرها بیرون می آیند و به سوی پروردگار خود سفر می کنند و بدیق وسیله یعنی به وسیله مسافرت، هیاکل و مظاهر الهیه (یعنی خانه کعبه که زیارتگاه خدا است) و مشاهد نبویه را (که آرامگاه رسول اکرم و خانه مسکونی آن حضرت است زیارت کنند و نیز بر وی لازم است که برای امت خویش عبادات و وظایفی را تشریع کند که در آنها اجتماع کنند و یکدیگر را ملاقات کنند، از قبیل نماز جمعه و نماز جماعت تا بدین وسیله، اضافه بر ثواب، دوستی و وداد و مودت و الفت و صفا و محبت به یکدیگر اکتساب کنند؛ و نیز لازم است که تکرار عبادات و اذکار و اوراد و انجام اعمال دینی را در هر روز و شب بر آنان فرض و واجب بگرداند و گرنه در نتیجه غفلت، ذکر خدا را فراموش می کنند و بالنتیجه باهمال و دوری از سعادت می گریند.

*پرسش: عبادات مدنی چه می باشند؟

اشراق سوم:

در بیان حکمت و فلسفه سیاسات و حدود (دینی-مدنی؛ اجتماعی و سیاسی)

(سیاست سیر مراتب متکامل انسانیت مدنی)

قبلاً بر تو معلوم شد که دنیا خود نیز منزلی است از منازل سالکان راه خدا و اینکه نفس انسانیه مسافر الی الله و در راه (سیاست) سیر و سلوک به سوی اوست و اینکه برای نفس منازل و مراحل است که نخستین آنها مرتبه هیولانیت و سپس مرتبه جسمیت و سپس مرتبه جمادیت و سپس مرتبه نباتیت و سپس مرتبه حیوانیت و مرتبه شهویه و مرتبه غضبیه و مرتبه احساس و مرتبه تخیل و مرتبه توهّم که

از لوازم و خصوصیات مرتبه حیوانیت اند؛ و در آخر کار مرتبه انسانیت، از نخستین درجات مراتب شرف تا آخرین درجات و مراتب آن و سپس مرتبه ملکوتیت با اختلاف طبقات آن در قرب و بعد به مبدا و خیر اعلی و ناچار سالک الی الله باید جمیع مراتب نامبرده را طی کند تا به مقصود و مطلوب حقیقی نایل گردد و باید دانست که قافله های سیر و سلوک الی الله متعاقباً در راه سیر و سلوک اند ولی در عین حال بعضی نزدیک به مقصداند و بعضی دور و بعضی در اثنای راه توقف نموده (و در بعضی از منازل یا برای همیشه و یا برای مدت معینی می مانند) و بعضی از راه سیر و سلوک الی الله منحرف گشته و به عقب باز می گردند و بعضی چه در راه اقبال به خدا و چه در راه ادبار از او سریع السیر و بعضی بطیء السیراند و این اختلافات برحسب (ص ۴۹۳) آنچه که در حکمت الهی در عالم قضا و قدر در حق افراد بشر ثبت و ضبط گردیده است خواهند بود.

انبیاء صلوات الله علیهم اجمعین، رؤسای (حکمرایان) قوافل و امرای (کارگزاران) مسافران الی الله اند و ابدان مسافران مرکبهای ایشانند و ناچار باید آن مرکبها را تربیت و تادیب و تهذیب نمود، تا سفر الی الله به اتمام رسد. پس امر معاش در دار دنیا که عبارت است از حالت تعلق نفس به بدن از ضروریات امر معاد است که عبارت است از حالت قطع تعلق نفس به بدن و بازگشت به سوی خدا و سیر و صعود معنوی به حریم کبریا و این امر برای آنان ممکن نیست مگر آنکه بدن او سالم و نسل او دایم و نوع او محفوظ باشد و این دو امر یعنی امر معاش و امر معاد تمام نمی شود و میسر نمی گردد مگر به وسیله اسبابی که حافظ و نگهبان وجود آنها و جالب منافع آنها و دافع مضار و آنچه که مایه فساد و تباهی آنها است باشند و لذا خداوند متعال برای بقای شخص غذا و مسکن و لباس و سایر ضروریات را آفرید و در سازمان بدن او میل و شهوتی به اکل و شرب و استراحت ایجاد نمود (تا به وسیله آنها صحت و سلامتی خود را حفظ کند).

و نیز در وجود وی نیروی خشم و غضب قرار داد تا که به وسیله آن، موانع اکل و شرب و استراحت را از خود دفع کند و به او آلات و وسایلی (از قبیل چشم و گوش و دست و پا و سایر قوا و جوارح) داد که او را در انجام امور نامبرده یاری دهد و نیز برای او اسباب و وسایل دیگری خارج از وجودش آماده ساخت، تا که از آنها در امر کشت و زرع و حرث و احداث و اجرای قنوات و جداول و تهیه منزل و محل سکونت استفاده کند و نیز برای بقای نوع و حفظ نسل، وسایل نکاح و ازدواج و آنچه که در انجام مناکحات و ازدواجات به کار آید آفرید، و برای انجام این اعمال در وجود او نیروی شهوت و رغبتی که انگیزه او باشد و نیروی غضبی که دافع موانع وی و آلاتی که معدّ انجام اعمال شهوانی باشد قرار داد.

و باید دانست که این امور نامبرده فقط اختصاص به بعضی از افراد بشر ندارند بلکه شامل کلیه افرادست. زیرا عنایت الهیه شامل همه افراد بشر است و غرض نهایی خلقت و آفرینش سوق دادن

کلیه افراد بشر به جوار الهی و دار کرامت و عنایت و رحمت اوست که شامل همگی است و چنانکه قبلاً گفته شد انسان موجودی است که حب نفرد و خودخواهی و غلبه بر دیگران بر وی غالب گشته است هر چند خودخواهی و حب غلبه منجر به هلاکت و نابودی دیگران گردد. پس اگر امر حیات و زندگانی در افراد بشر مهمل و معطل گذاشته شود و سیاست عادلانه و حکومت آمرانه و زاجرانه ای ما بین آنان در مورد تقسیمات اراضی و اماکن و اموال و تخصیص دادن هر قسمتی از آنها به شخص خاصی طبق حقوق و قوانین موضوعه وجود نداشته باشد، هر آینه امر حیات و معیشت بر آنان دشوار و مشوش می گردد و کار به جنگ و جدال و قتال می کشد و این مسئله آنان را از سیر و سلوک و عبودیت پروردگار منحرف می سازد و (ص ۴۹۴) آنان را از ذکر خدا غافل می کند.

بنابراین ناچار باید فردی به نام واضع شریعت در میان افراد بشر باشد تا که قوانین مالکیت و اختصاصات را در مورد اموال و عقود معاوضات را در مورد مناکحات و دیون و سایر معاملات و نیز تقسیم موارد و تعیین مواجب نفقات و توزیع غنائم جنگ و صدقات و ابواب عتق و کتابت و استرقاق بردگان و سبی و اسارت کفار و مهاجمین دارالحرب را (طبق آنچه که در کتب فقه بیان گردیده است) به آنان بیاموزد؛ و نیز علایم تخصیص دادن (چیزی را به مدعی آن) در هنگام استفهام و استعلام از قبیل اقرار و ایمان (به فتح الف) و شهادت شهود و ضمان و وکالت و حواله رابه آنان یاد دهد و نیز بر شخص واضع سنن و قوانین الهی لازم است که ضوابط اختصاص به مناکحات و تمتع از همسران را در ابواب نکاح و صداق و طلاق و عده و رجعت و خلع (به ضم خاء) و ایلاء وظهار و لعان و کلیه ابواب محرمات ناشی از نسب و رضاع و مظاهرات را بدانگونه که در کتب فقه بیان گردیده است به آنان تعلیم دهد. و نیز بر شخص نبی واجب و لازم است که آنان را راهنمایی کند به اسباب و وسایل دفع مفسد از حریم دین و شریعت و مملکت، از قبیل عقوبتها و کیفرهای زاجر و مانع وجود و ظهور آنها در دیار متدینین مانند امر به قتال کفار و اهل بغی و ظلم و ترغیب و تحریم مردم به مبارزه با آنان؛ و از همین قبیل است مسئله قصاص و دیات و تعزیرات و کفارات (و باید گفت که معانی کلیه الفاظ و اصطلاحات و احکام و خصوصیات مربوط به هر کدام در کتب فقها به تفصیل بیان گردیده و ما را حاجتی به توضیح و تفسیر آنها نیست).

و اما جهاد با کفار و نبرد با آنان برای دفع و رفع اموری است که از ناحیه آنان وارد بر اهل حق و ایمان می شود و موجب تشویش اسباب دیانت و معیشت می گردد در حالتی که هر دو امر وسیله وصول به حق اند.

و اما ضرورت نبرد و قتال با اهل بغی و ستم به علت ظهور اضطراب و نابسامانی است که در نتیجه انحراف مارقین و متمردين، از حفظ و ضبط سیاست دینیه ای است که نگهبانان سالکان الی الله و متکفلان اهل حق و حقیقت (یعنی حضرت امیرالمؤمنین و ائمه طاهرین) به عنوان نیابت و خلافت

از جانب رسول اکرم (ص) ضامن حفظ و حراست آن می باشند، تا آنکه حدود و احکام الهی از حلال و حرام محفوظ بمانند و اما قصاص و دیات برای دفع سعی و اقدام اشخاص در اهلاك نفوس و اطراف و اما حد سرقت و قطع طریق، برای دفع و جلوگیری از استهلاك اموال و اشیائی است که اسباب و وسایل معاش مردم اند و اما حد فحشا برای دفع تشویش امر نسل و انساب است (ص ۴۹۵).

*پرسش: سیر مراتب متکامل انسانیت مدنی چه می باشند؟

*پرسش: حکمت و فلسفه سیاسات و حدود (دینی-مدنی؛ اجتماعی و سیاسی) چه می باشد؟

اشراق چهارم:

در بیان فرق مابین نبوت و شریعت و سیاست

(رابطه و نسبت دیانت و سیاست، شریعت و دولت، اخلاق و قدرت، معنویت و مادیت مدنی؛

اجتماعی و سیاسی)

نسبت نبوت به شریعت مانند نسبت روح است به جسدی که در وی روح باشد و سیاست عاری از شریعت مانند جسدی است که روح در وی نباشد.

گروهی از متفلسفین (فیلسوفنمایان) چنین پنداشته اند که فرقی ما بین شریعت و سیاست نیست ولی افلاطون در کتاب نوامیس (قوانین که یکی از آثار او و تکمله جمهوریت بوده و حاوی دکترین یعنی نظریه عملی سیاسی وی است که بعد از جمهوریت، که حاوی تئوری یعنی نظریه فلسفی سیاسی او می باشد) بطلان عقیده آنان را بیان کرده و فرق مابین شریعت و سیاست را به چهار وجه یعنی از جهت مبدأ و غایت و فعل و انفعال آشکار ساخته.

اول. اما از جهت مبدأ بدین گونه است که سیاست، حرکتی است که مبدأ آن از ناحیه نفس جزئی (نه نفس کلیه الهیه) است و این حرکت تابع حسن اختیار افراد بشریه ای است (از قبیل سلاطین و حکام) که به اعتقاد خویش افراد بشر را در یک نظامی که آنان را اصلاح کند جمع کند، ولی شریعت حرکتی است که مبدأ آن نهایت سیاست است (که پس از تشکیل یک سیاست صوری و استقرار یک نظام اجتماعی در یک محدوده سیاسی آغاز به کار می کند و جامعه را به اموری که سیاست صوری از آنها غافل و بیخبر است و خیر و صلاح حقیقی آنان در آنها متمرکز است دعوت می کند) زیرا این حرکت، نفوس و قوای آن را بدان وظایفی که درعالم ترکیب (نفس با بدن) به انجام آنها مامور گردیده است، یعنی مواصلت و موافقت و موافقت با نظام کل، بر می انگیزد (و نفوس را از ارتکاب فجایع و قبایحی که موجب اختلاف نظام و ظهور طغیان و فساد است برحذر می دارد) زیرا نفوس را (به جانب کمال و سعادت واقعی) تحریک و تشویق می کند و آنها را به بازگشت به سوی خدا و عالم الهی متذکر می سازد و از انحطاط به جانب شهوت و غضب و مفاسدی که بر آن دو مترتب می گردد برحذر می دارد. زیرا اگر نفس با هدف و غرض هر یک از این دو نیرو موافقت

کرد او را به راهی که دور از هدف و غایت اصلی و منزلگاه حقیقی اوست می کشانند، و بالتیجه اطاعت و فرمانبرداری او از خدای بزرگ و همچنین پایداری و استقامت وی در انجام مأموریت و وظایف خویش بر وی دشوار می گردد.

دوم. و اما فرق ما بین شریعت و سیاست از جهت نهایت و غایت این است که نهایت و غایت سیاست، اطاعت از شریعت است و سیاست برای شریعت مانند عبد است نسبت به مولای خود که گاهی از وی اطاعت می کند و گاهی معصیت و نافرمانی می کند پس اگر سیاست از شریعت اطاعت کرد (و نظام خود را بر طبق اساس شریعت استوار نمود) ظاهر عالم مطیع و منقاد باطن عالم گردد (زیرا ظاهر عالم صورتی است از باطن عالم که در آن فساد و تباهی راه ندارد) و محسوسات در زیر سایه و ظل معقولات قرار می گیرند (زیرا محسوسات، عکوس و اظلال معقولاتند و بهتر آن است که عکس در ظل عاکس و در خطی مستقیم و متصل و مرتبط با وی قرار گیرد نه در خطی معوج و منحرف از آن) و اجزاء به جانب کل حرکت کنند.

(زیرا عالم محسوسات در جنب عالم معقولات به منزله اجزائند نسبت به کل و چون (ص ۴۹۶) سیاست تابع شریعت گشت، عالم محسوسات که به حکم حرکت جوهریه دائماً در تحرک و تحولند و جویای اصل خویشند در طریق سیر و سلوک استکمالی به جانب عالم معقولات که کل و اصل و حقیقت آنهایند حرکت کنند) و میل و رغبت انسان در «قُنیت» و جهت فاعلی (یعنی نفس و روح که به حکم اصل و فطرت، مبدأ فضایل و فاعل خیرات و کمالات و سرمایه سازنده اند قرار گیرد) و ترک و زهدات در «قُنیت» و جهت قابلی که شخص مغرور به اسباب و وسایل استراحت و نابود ساختن شرف و فضیلت از آن پیروی می کند قرار گیرد (زیرا با تبعیت سیاست از شریعت، میل و رغبت انسان در جهت فاعلی یعنی روح و نفس که دو عنصر ملکوتی و بالطبع و بالاصاله فاعل خیرات و مبدأ تأمین کمالات اند قرار گیرد و زهد و ترک و عدم میل و رغبت در جهت بدن که عنصر قابلی و منفعل از نفس است قرار یابد و چون قنیت و سرمایه فاعلی را به کار انداخت به شرف و فضیلت دست یابد و با مبادی شرف و فضیلت ارتباط حاصل می کند و تعبیر به لفظ «قُنیت» یعنی سرمایه بدین جهت است که هر یک از آن دو عنصر نفس و بدن در حقیقت سرمایه تحصیل اوصاف و ملکاتی مناسب با خویش اند و در حقیقت، نفس سرمایه سازنده و بدن سرمایه بازنده است).

سوم. الف. و چون سیاست از شریعت پیروی و اطاعت کرد حال انسان در این هنگام، آسایش و ایمنی از امور رنج دهنده و احراز فضیلتی است که او را به جانب خیرات و کمالاتی که به وسیله آداب پسندیده اکتساب می گردند می کشاند و هر روزی که با داشتن این موهبت بر وی می گذرد بهتر از روز گذشته است.

ب. ولی هرگاه سیاست از شریعت پیروی نکرد و در برابر آن عصیان ورزید، احساسات وی بر آراء

کلیه و ادراکات عقلیه چیره می گردد و بر آنها حکومت می کند، و بالتیجه خضوع و انقیاد شخص را نسبت به علل بعیده و اسباب عالیه عالم وجود از بین می برد و در عوض نسبت به علل قریبه و اسباب صوریه عالم اخلاص می ورزد و توجه خویش را به آنها معطوف می دارد و پادشاهان و زمامداران چنین می پندارند که نظام مملکت و بقای حکومت و نفع ملت به همین اسباب و علل بعیده عالم بستگی دارد و نمی دانند که اگر اقامه سنن و نوامیس و قوانین سیاسی خود را بدانگونه که وضع کرده اند ادامه دهند و هم خویش را در جانب محسوسات و پیروی از احساسات خویش مصروف کنند و سهم و نصیب جزء اشرف (یعنی نفس) و تکمیل و تربیت آن را به وسیله پیروی از شریعت در نظر نگیرند، ناگاه قیم و نگهبان و سالار عالم (یعنی خدای بزرگ) خشمگین می گردد و بر علیه آنان قیام می کند و مظاهر قهر و سلطان خویش را فرمان می دهد تا آنچه را از نظام عالم فاسد و تباه کرده اند و از جای خود تحریف نموده اند به محل خود بازگرداند.

چهارم. و اما فرق ما بین شریعت و سیاست از جهت فعل بدین گونه است که افعال سیاست افعالی (ص ۴۹۷) هستند جزئی (و قابل زوال) و ناقص (و محتاج به استکمالند) و بقا و استکمال آنها به وسیله شریعت خواهد بود. ولی افعال شریعت، افعالی کلی و تام و بی نیاز از سیاست اند. و اما فرق ما بین آنان از جهت انفعال این است که امر شریعت امری است لازم ذات شخص مأمور (نه چیز دیگری غیر از ذات او و ضمناً لازم ذات شیء، غیر قابل تبدیل و زوال است مگر در اوضاع و احوال و شرایط دیگری) ولی امر سیاست عرضی است مفارق و غیر لازم ذات شخص مأمور (بلکه برای منظور دیگری است و ضمناً هر لحظه و آنی قابل تبدیل).

مثال مناسب با این مقام (که فرق ما بین شریعت یعنی عرض لازم ذات شخص مأمور و سیاست یعنی عرض مفارق و غیر لازم ذات او را به خوبی آشکار می سازد) این است که شریعت شخص را به نماز و روزه امر می کند و آن شخص می پذیرد و آن را بنفسه انجام می دهد و بالتیجه نفع و سود آن عاید خود اومی گردد ولی هرگاه سیاست شخصی را به کاری و انجام وظیفه ای مأمور کند او را به تزیین و رنگین کردن جامه خویش و الصاق نشانه های افتخار و سمت ماموریت و سایر اصناف تجملات به آن مأمور میکند و این کار تنها برای نظار و جلب توجه آنان است نه برای ذات لباس.

*پرسش: انواع رابطه و نسبت میان دیانت و سیاست چند مورد و کدامند؟

*پرسش: رابطه و نسبت نبوت و امامت، دیانت و سیاست، شریعت و دولت، اخلاق و قدرت،

معنویت و مادیت مدنی؛ اجتماعی و سیاسی چه می باشد؟

اشراق پنجم:

در بیان اسرار شریعت (توحیدی مدنی) و فایده طاعات و عبادات (دینی-مدنی؛ اجتماعی و

سیاسی)

در سخنان گذشته خویش بدین نکته اشاره کردیم که حقیقت انسان حقیقتی است جمعی و تألیفی که مشتمل است بر یک عده اموری که در عین حال دارای وحدت تألیفیه ای است نظیر وحدت تألیفیه عالم و اینکه وحدت او وحدتی است دارای مراتب متفاوت و مختلفی از حیث تجرد و تجسم و صفا و تکدر (وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت) و بدین جهت او را عالم صغیر می نامند. زیرا مجموعه عالم کبیر انتظام و تشکیل یافته است از مراتب موجودات مختلفی که با همه کثرت و اختلاف مشهود در آنها منحصراً در اجناس سه گانه ای که در هر جنسی طبقات بسیار و متفاوتی وجود دارد که عدد و شماره آنها را احدی بجز خدا نمی داند؛ و آن اجناس سه گانه عبارتند از عقلیات و مثالیات و محسوسات. همچنین ذات و حقیقت انسان چنانکه قبلاً گفته ایم مشتمل است بر یک چیزی مانند عقل و چیزی مانند نفس و چیزی مانند طبع که برای هر یک از این امور سه گانه آثار و لوازمی است و کمال انسان در این است که در نتیجه سعی و کوشش از مرتبه و حد طبع به مرتبه و حد عقل ارتقا یابد تا که یکی از ساکنان حریم حضرت الهیه گردد و این هنگامی است که باطن وی به نور علم و دانش حقیقی روشن و منور گردد و در نتیجه عمل وسیعی و کوشش، از عالم دنیا و علایق و خصوصیات آن تجرد حاصل کند.

و همان طور که کلیه طبقات عالم کبیر چنان است که گویا یک ریسمان همه را با هم جمع نموده به طوری که هر طبقه ای به طبقه دیگری متصل است، مانند زنجیری که قسمت اول آن به (ص ۴۹۸) سبب حرکت کردن قسمت آخر آن به حرکت در می آید، بدین ترتیب که علی التوالی آثار و هیأت اجزاء و طبقات گوناگون عالم (در یک حرکت یعنی حرکت در قوس نزولی) از عالی به سافل نزول کنند و (در یک حرکت یعنی حرکت در قوس صعودی) از سافل به عالی صعود کنند، بدانگونه که راسخون فی العلم می دانند؛ همین طور هیأت و آثار نفس و بدن (علی التعاکس) دائماً در تصاعد و تنازلند و از یکی بدیگری سیر و سرایت می کنند (یعنی مثلاً آثار نفس به بدن نزول می کند و هیأتی از ناحیه وی در بدن پدید می گردد و بالعکس آثاری از بدن به جانب نفس صعود می کند و هیأتی از ناحیه آن در وی پدید می آید) پس هر یک از دیگری منفعل و متأثر می گردد.

پس هر صفتی از صفات جسمانی و هر صورتی از صور حسیه به عالم نفوس انسانی صعود کند هیأتی از هیأت نفسانی گردد (و در باطن شخص رسوخ کند و در عالم آخرت به همان هیأت و صور محشور گردد چنانچه در مبحث معاد گفته شد) و هر خلق و یا هیأت نفسانی ای که از عالم نفس به بدن نزول کند انفعال و تأثیری مناسب با آن خلق و هیأت در بدن حاصل گردد. بنگر که ظهور صفت غضب (از ناحیه نفس) در بدن چگونه موجب سرخی رنگ صورت و بروز حرارت در بدن می گردد و یا ظهور صفت خوف و ترس چگونه موجب زردی رنگ صورت می گردد، و همچنین تدبر و تفکر در معارف الهیه و شنیدن صدا و ندای آیات و شواهد عظمت و جلال او از

صحایف ملکوت چگونه موجب لرزش بدن و راست شدن مو بر اعضا و اضطراب جوارح می گردد و نیز بنگر که چگونه صورت جزئیة یک امر جزئی محسوسی پس از انتقال از آلت حس به قوه عاقله به یک صورت کلیة عقلیه منقلب می گردد و حال آنکه آن صورت در این عالم محسوس و مشهود هر کس بود و اینک پس از انتقال به قوه عاقله و نشأ ادراک کلیات از این عالم و از دیده اشخاص غایب و مستور و در دیدگاه عقل حاضر و مشهود گردیده است.

حال که این مطلب بر تو معلوم شد بدان و آگاه باش که غرض از وضع قوانین و نوامیس الهی و ایجاب و الزام عبادات و طاعات این است که عالم غیب، عالم شهادت را به استخدام خویش درآورد و شهوات و امیال نفسانی خادم عقل و مطیع امر و فرمان او باشند و جزء (یعنی عالم ملک)، به کل (یعنی عالم ملکوت) بازگردد و دنیا به آخرت ارتحال یابد و به سوی آن کوچ کند و محسوس، معقول گردد و واضع قانون و ناموس، مردم را بدانچه که گفتیم ترغیب و تحریرص کند و از عکس و مخالف آن پرهیز دهد تا ظلم و ستم و وبال و وخامت عاقبت و سوء مآل پیش نیاید. همان طور که حکما گفته اند «إذا قام العدل خدمت الشهوات للعقول و إذا قام الجور خدمت العقول للشهوات» یعنی هنگامی که عدل برپاخاست شهوات به خدمت عقل درآیند و چون جور و ستم برپاخاست عقل ها به خدمت شهوات درآیند.

پس طلب و رغبت بسوی آخرت اصل هر سعادت است و به مضمون حدیث شریف «حب (ص ۴۹۹) الدنيا رأس كل خطيئة» محبت دنیا و میل و رغبت به آن سر تمام گناهان است؛ و بایستی این مطالب و مسایلی را که در این اشراق بیان کردیم اصل کلی و ملاک جامعی باشند برای درک حکمت و فلسفه هر حکمی که در شریعت الهیه توسط مترجمین وحی یعنی انبیا بدان امر شده و یا از آن نهی گردیده است. زیرا اگر تو درباره هر حکمی از احکام شرع دقت و تأمل کنی آن را خالی از تقویت جنبه عالی انسانی نخواهی یافت (و خواهی دید که یکی از اهداف بلکه اهم اهداف آن تقویت نفس و آماده ساختن آن برای ارتحال به عالم آخرت و احراز فضیلت و سعادت اخروی است).

پس در هر حال، جانب خدا و ملکوت (متعالی) و حزب او را در هر عملی که انجام می دهی و یا آن را ترک می کنی منظور بدار و باطل را بدور افکن و از شهوات و امیال نفسانی اعراض کن و با دشمنان خدا که در درون تو هستند یعنی دواعی هوا و هوس و لشکریان شیاطین نبرد کن و با جهاد اکبر یعنی ترک هوا و هوس نفسانی آنان را از درون خویش بران تا باب قلب بر روی تو گشوده شود و به مضمون آیه شریفه «فَضْرِبْ بَيْنَهُمْ بَسُورَ لَهْ بَابَ بَاطِنِهِ فِيهِ الرَّحْمَةُ وَ ظَاهِرُهُ مِنْ قَبْلِ الْعَذَابِ» (و بین بهشتیان و دوزخیان دیوار اعراف است که از درونسو رحمت بهشت دارد و از برونسو عذاب جهنم - سوره حدید، آیه ۱۳) داخل در کعبه مقصود شوی.

*پرسش: حکمت و فلسفه عبادات مدنی چه می باشد؟

اشراق ششم:

در بیان منافع بعضی از عبادات بالخصوص که قسمت معظم و اصلی آنها عبارتند از ارکان

پنجگانه اعمال (مدنی؛ اجتماعی و سیاسی) یعنی حلال و حرام و مکروه و مباح و

مستحب (دینی-مدنی)

۱. اما سر نماز عبارت است از خضوع و خشوع بدن و اعضا و جوارح آن در پیشگاه حضرت پروردگار، پس از تنظیف و تطهیر آن از نجاسات و خبایث، خضوع و خشوعی توأم با ذکر خدا و حمد و ثنای وی بزبان و اعراض از اغراض حسیه و امتناع از انجام آنها به وسیله کف و بازداشتن حواس از التفات و توجه به آنها و به یاد آوردن احوال آخرت و ملکوت. و تشبه با بندگان خالص و مخلص خدا و قدوسیان و حمد و ثناگویان او موجب عروج قلب و روح به جانب حضرت الهیه و اقبال به سوی خدا و استفاضه از عالم انوار و تلقی معارف و اسرار و استمداد از ملکوت سماوات و نفوس کلیه است و لذا از طرف شارع مقدس عبادتی وضع شد به نام نماز، مشتمل بر هیأت خضوع و خشوع (از قبیل ادب و احترام و رکوع و سجود و استقبال کعبه و سکوت از هر چیزی بجز حمد و ثنای خدا و دوختن چشم به سجده گاه) و اتعاب اعضا و جوارح، توأم با شروطی از قبیل تنظیف بدن و لباس و تنزیه آن از قاذورات و نجاسات و قصد قربت و صدق نیت و اوراد و اذکاری به یاد آورنده نعم الهی و حمد و ثنای پروردگار بدانچه که شایسته اوست و قرائت کلماتی که از طریق وحی بر بنده مقرب درگاه او هنگام عروج وی به (ص ۵۰۰) عالم نور نازل گردیده با تدبر در معانی آن کلمات و تأمل در حقایق اصول و مبانی آنها تا که این عبادت شریف نردبانی باشد برای صعود به سوی خدا و عروج به ناحیه وجهه کبری (یعنی وجهه حق متعال) چنانکه در حدیث آمده است «الصلوة معراج المؤمن».

و اما رکوع درست همانند آن است که مردی در برابر آن کس که میخواهد گردن او را بزند خم شود (تا بتواند به آسانی بدین عمل مبادرت کند) زیرا حالتی که او را در انجام این عمل تمکین دهد، بهتر از رکوع و خم شدن نیست و همین مضمون عینا در کتاب نوامیس افلاطون ذکر شده و این نکته نیز از حضرت علی علیه السلام نقل شده است. و اما سجود برای این است که گذاشتن پیشانی بر روی خاک صفت غضب و توابع آنرا زایل می کند. زیرا که این صفت خود یکی از اسباب فساد و تباهی روح انسانی است.

۲. و اما صوم و امساک از طعام و نوشیدن در ماه رمضان و غیره عملی است که شخص صایم به وسیله آن قوه شهوت را می شکند و مانع طغیان آن می گردد و سورت و قدرت دشمنان داخلی تو را تضعیف می کند و طرق و مجاری نفوذ لشکریان ابلیس را مسدود می سازد و سپری است در برابر

آتش جهنم.

۳. و اما حج و سرّ تشریع آن این است که قبلاً دانستی که برای هر علتی نسبت به سلول خود و هر علتی نسبت به معلول خود و هر مفیضی نسبت به مستفیض خویش مناسبتی است تام (که با این مناسبت علیت و افاضه صورت می گیرد) پس تأکید و تشدید این مناسبت موجب تأکید و تشدید علاقه و رابطه علیت و افاضه و استفاضه می گردد و دانستی که برای هر حقیقت عقلیه ای در این عالم، مثال و مظهری جسمانی است و هر کس که نظرش از مشاهده عقلیات و حقایق عقلیه قاصر باشد بر وی واجب و لازم است که به مثالها و مظاهر جسمانی آن حقایق در این عالم روی نهد تا که مطلقاً و به طور کلی از ثواب و فضیلت مشاهده حقایق و ارتباط با آنها محروم نگردد و از حوزه و حریم خطاب الهی بیرون نرود.

پس همان طور که بر روح و نفس ناطقه انسان فرض و واجب است که به حضرت قدس حقیقی تمسک حاصل کند، برهیکل و بنیان صوری جسمانی و قوای او نیز واجب و لازم است که به عنوان تمثیل و تشبیه و محاکات، از روح و اعمال آن مشایعت کند. آیا نمی بینی که بدن و پیکر شخصی که مشغول تفکر درباره یک امر قدسی ملکوتی است از یک نوع حرکات و هیأت مناسب با نحوه تفکر در آن امر خالی نیست و اینکه این حرکت ناشی از ارتباط عالم ظاهر به عالم باطن است؟

پس توجه از خانه و مأوای غالب و دایمی و هم از ناحیه قالب و پیکرجسمانی به خانه خدا و خویشتن داری از کلیه لذایذ جسمانی و شهوات حیوانی از زن و استعمال عطریات و سایر اعمال و افعال منافی با حج با یک نیت خالص از شایبه ریا و به قصد رضای خدا از جمله اموری (ص ۵۰۱) است که روح انسان را آماده انصراف از خانه نفس و توجه به کعبه مقصود و خانه خدا و وجهه کبری می نماید و این به سبب تجرد از خواهشهای قوای بدن و لذایذ دنیوی و طواف به دور خانه کعبه و خانه خدا و انجام مناسک حج و تشبیه نفوس اشخاص به نفوس اشخاص عالیه و اجرام کریمه سماویه در حرکات شوقیه دوریه، حاصل از اشراقات مبادی عقلیه است که به قصد تشبیه به مبدا کل، علی الدوام در حرکت و دوران اند.

(پس طواف حجاج و گردش آنان به دور خانه کعبه که مورد توجه و عنایات دوست شباهت دارد به دوران افلاک و اجرام کریمه سماویه در فضای بی انتهای عالم که مظهر و جلوه گاه قدرت و شوکت دوست) همان طور که قبلاً گفته ایم که غرض افلاک از دوران علی الدوام تشبیه به مبدا کل است زیرا او هم مبدا وجود و هم غایت و نهایت وجود و ایجاد آنها است و به مضمون آیه شریفه «فلکل وجهه هو مولیها» - سوره بقره، آیه ۱۴۸ - (برای هر کس راه و طریقی است به سوی خدا که او راهبر و راهنمای دوست به آن طریق و) جبهه و اوست که شوق و اشتیاق سیرو سلوک در آن راه و وجهه را به آن کس می بخشد و زهی سعادت آن طایفه و جماعتی که به گرد کعبه مقصود دور

می زنند و در اطراف آن طواف می کنند.

۴. و اما زکات فریضه ای است که موجب انصراف نفس از توجه به امور پست می گردد (زیرا وسیله کاهش مال و ثروت و قلت اسباب عیش و کامرانی است) و نیز بذل زکات موجب تحصیل ملکه تنزه و تجرد و تجرید نفس از تعلق به ماسوای خدا و عدم امر به ترک مال به طور کلی به قصد حفظ صلاح و مصلحت عالم می باشد (زیرا ترک مال به طور کلی و عدم رغبت در تحصیل آن موجب فساد نظام دنیا است. پس تحصیل مال و ثروت موجب حفظ نظام عالم و بذل قسمتی از آن به عنوان زکات و دادن سهمی از آن به دیگران با نگاهداری بقیه آن ضامن حفظ نظام و صلاح عالم است) و نیز زکات مؤنه معونت و کمک و مساعدت و صرف مال بر فقرا و مساکین و سایر طبقات هشت گانه است. زیرا احتیاج آنان به مال و مساعدت از دیگران بیشتر است. و نیز منافع دنیا مشترک مابین کلیه افراد بشر و محصور بر کلیه افراد است و حبس آنها بر بعضی از افراد (یعنی صاحبان و مالکان آنها) و ندادن سهمی از آنها به دیگران و ارباب استحقاق امری است در نظر عقل قبیح و زشت و ناروا و آنچه از آن منافع که احتیاج خلق به آن بیشتر است (مانند مواد تغذیه و مسکن و ضروریات اولیه) باید همگی در آن مشترک و سهم باشند و توزیع و تقسیم آن چیز مابین همگان اولی و احق است و لذا دراقوات (از قبیل گندم و خرما و مویز و نظایر آن) عشر یعنی ده یک آن واجب گردیده ولی در نقود (از قبیل طلا و نقره و نظایر آن) ربع یعنی چهار یک آن واجب گردیده است.

۵. و اما جهاد وظیفه ای است که در آن علاوه بر دفع شر دشمنان خدا و محاربه با راهزنان راه حق، نجات و رهایی خلق از مهالک آخرت و ترک توجه به این نشأ ناپایدار و توطین و تشویق (ص ۵۰۲) نفس بر بذل جان و مال و اهل و اولاد در راه خدا است. پس رفتن روح از این عالم بدین حالت (یعنی به صورت شهادت و تحمل رنج و مشقت ناشی از آن) موجب حسن خاتمه و ورود بر خدا و حضور در حریم کبریا در زیر ملائکه و نفوس قدسیه ملکوتیه است و ضمناً باید دانست که با فوز به شهادت و ترک این جهان ناپایدار، چیزی از دست نداده است که بر زوال و نابودی آن حسرت بخورد. زیرا امور دنیا همگی در معرض زوال اند و در وجود آنها آفات بسیاری است که هر دم آنها را به زوال و نابودی می کشاند و غرض از تحصیل آن امور تحصیل زاد و توشه برای آخرت و مناسبت یافتن با اهل آخرت است و این مقصود و غرض با فوز به شهادت حاصل گردیده است. این مقدار از اسرار و خواص احکام شرع را که در این مقام و سایر مقامات دیگر بیان کرده ایم، همگی بر اساس مقدار فهم و درک ما از اسرار احکام پنبگانه بوده است و ما از علم به کلیه اسرار و رموز و فوایدی که شرایع حقّه در خلال بیان احکام بما بخشیده اند عاجز و قاصریم و یقین داریم که مقادیر دیگری از اسرار و رموز نهفته در احکام باقی مانده که بسیار غامض و دشوارند و از حیث کثرت و اهمیت و غموض و دقت، نسبتی با آنچه که به فهم و درک ما رسیده است ندارند. لکن ما

به دستیاری فضل و عنایات حضرت واهب العلوم و ملهم الحقایق به طور قطع و یقین می دانیم که قصد و غرض واضع قوانین و نوامیس الهی، در اصلاح و تربیت جزء شریف (یعنی نفس ناطقه) ما و توجه او به تزکیه و تهذیب جوهری که از ما در نشأه آخرت باقی می ماند، به مراتب بیش از توجه او به اصلاح جزء اخس و جوهر فاسد (یعنی بدن) ما است.

زیرا انسان همان طور که قبلاً به بهترین نحو بیان کردیم مرکب است از یک جوهر صوری ناطق و یک جوهر مادی صامت و به سبب ترکیب و تألیف وی از این دو جوهر، موجودی حساس و متحرک و صاحب نیروی شهوت و غضب گردید (که البته مقصود از حساس در اینجا مفهومی است اعم از مدرک جزئیات و کلیات) و لذا هنگام شدت اقبال، به متابعت از آن دو قوه (یعنی قوه شهوت و غضب) و امضا و انفاذ دواعی آنها و سعی و کوشش در تحصیل خواسته های آنان از ساحت حضرت حق ابدی الوجود، دور خواهد شد. حتی اینکه افرادی که در تهیه اسباب تقویت این دو قوه کوشش کرده و در گرداب تبعیت از آنها فرو رفته اند در نزد عقلاء و در حقیقت از جنس بهایم و سباع و درندگان محسوب شده اند.

لذا شریعت نبویه از رهگذر الطاف و عنایات الهیه، قوانینی در طریق مداوات و معالجه آن دو مرض و کسر ضرارت و شرارت آن دو سگ درنده وضع نمود تا با انکسار و تضعیف آنها لشکریان ابلیس شکست خورده، وسایل کید و فریب آن ملعون مردود را که به وسیله آن دو قوه، انسان را به جهالت و ضلالت سوق می دهد و از سلوک در صراط مستقیم باز می دارد و او را اغوا می نماید، دفع کند و آثار شوم آنها را محو و خنثی نماید. زیرا باطن انسان صحنه ای است برای (ص ۵۰۳) خودآرایی و تمایلات این قوای سه گانه (یعنی قوه وهم و قوه شهوت و غضب) و جنود و عمال آنها و روح انسان در این کالبد مانند شخص غریبی است که در شهر و بلد عده ای از دشمنان افتاده و هر کدام او را به سمت هدف خویش می کشانند، و او را برای انجام غرض و نیل به هدف خویش به خدمت خود در می آورند و هرگاه از آنان اطاعت نمود برای همیشه او را بنده و برده خویش قرار می دهند و برای او امکان نجات و رهایی از قید و بند آنان نسبت مگر به تأیید الهی و تعلیم و ارشاد انبیا و فرستادگان او. زیرا خدای متعال پیامبری را فرستاد و بر وی کتابی نازل کرد که افراد بشر را به جانب رشد و کمال راهنمایی می کند پس هر کس که فرستاده او را تصدیق کرد و به نبوت او اعتراف نمود و به احکام و دستورات مذکور در آن کتاب آسمانی گوش فرا داد هدایت می شود و از رقیب و عبودیت نفس و هوای نفس نجات می یابد و هر کس که به تعلیم آن گوش نداد و از آن چشم پوشید و یا آن را پشت سر انداخت، گمراه خواهد شد و در گودال جهالت و ضلالت خواهد افتاد و در قعر آن الی الابد باقی خواهد ماند.

*پرسش: ارکان پنجگانه و حکمت اعمال (مدنی؛ اجتماعی و سیاسی) بسان خمس (مالیات مدنی)،

جهاد(دفاع مدنی)، حج(همایش مدنی جهانی)،... چه می باشند؟

اشراق هفتم:

(پیشرفت مدنی: توسعه اقتصادی، توأمان با تعادل سیاسی، در جهت تعالی فرهنگی؛ معنوی و

اخلاقی مدنی)

در بیان ضابطه ای(دینی-مدنی) که می توان به وسیله آن، گناهان کبیره را از گناهان

صغیره(دینی-مدنی) تشخیص داد

این مسئله امری است که فقها در آن اختلاف فاحشی دارند که هیچ امیدی به زوال و رفع آن نیست. لکن آن کس که با چشمی که خدای متعال آن را به نور علم و یقین روشن و منور فرموده است، از طریق شواهد و براهین حق و حقیقت و هم از مناهج شریعت، به طور قطع و یقین می داند که غرض و هدف اصلی کلیه شرایع الهیه، سوق دادن بندگان به جوار الهی و سعادت لقای پروردگار و ارتقا از حضيض نقص به ذروه کمال و ازذل و دنائت هبوط در دار دنیا به شرف و فضیلت عالم آخرت و این ممکن نیست مگر به معرفت خدا و معرفت صفات خدا و اعتقاد به ملائکه و کتب و رسل او و اعتقاد به روز قیامت. زیرا گفته شد که قوام ممکن به واجب و قوام نفس به عقل و قوام عقل به ذات مقدس الهی است و گفته شد که نفس انسانی در آغاز امر موجودی است بالقوه که نسبت به نشأ ثانیه و عالم آخرت، شبیه به عدم است هرچند نسبت به نشأ اولی و عالم دنیا صورت طبیعی ای است حساس و متحرک. زیرا نفس در اوایل فطرت، حساس بالفعل و علام و عاقل بالقوه است.

پس مادام که ذات خویش را به سمت عبودیت و پروردگار خود را به سمت ربوبیت نشناسد، قوام و کینونیتی از برای او در سرای قیامت نیست و نخواهد بود. زیرا گفتیم که قوام عبد به ذات پروردگار است، و قوام نفس به معرفت و علم و دانش است. بدین گونه که جوهری عقلانی و عالمی ربانی و الهی گردد و همان طور که عبودیت و ربوبیت، مقوم ذات و جوهر نفس است، همین طور الهیت و ربوبیت عین ذات خدا است همان طور که در قرآن مجید می فرماید «و ما (ص ۵۰۴) خلقت الجن و الانس الا ليعبدون» (جن و انس را نیافریدم مگر برای اینکه مرا ستایش کنند- سوره ذاریات، آیه ۵۶) (یعنی در حقیقت بنده من باشند و به وسیله معرفت و شناسایی من به حقیقت بندگی (که معنی آن تعلق و ارتباط و تمسک و اتصال و سرمایه بقای ابدی و کمال حقیقی است) متحقق گردند و در همین مقام، باید سرمکنون در ذات و جوهر نفس و سر حدیث شریف «من عرف نفسه فقد عرف ربه» و سر آیه شریفه «نسو الله فأنسا هم أنفسهم» (خداوند را فراموش کردند و خداوند آنها را از یاد خویش بیگانه کرد- سوره حشر، آیه ۱۹) را باید جست و جو کرد.

و چون ثابت گشت که غرض شارع از وضع شرایع، معرفت نفس به مبدأ ذات و مقوم وجود وی و صعود و ارتقا(تعالی) به سوی آفریننده خود به وسیله نردبان ذات خویش و انتباه(بیداری) از خواب

غفلت و رهایی از رقبت طبیعت و موت جهالت و خروج از ظلمات هوا و امیال و آرزوها و غشاوت و کدورت عالم دنیا (سیاست متدانی) است، و این خود نوعی از حرکت (پیشرفت) است و حرکت انجام نمی گیرد مگر در زمان. بنابراین ارتقا از حضيض نقصان به ذروه کمال حاصل نمی شود مگر در مدتی از حیات و زندگی در دار دنیا و لذا حفظ و نگاهداری این حیات که عبارت است از نشاء حسیه از جمله مقاصد ضروری دین است. زیرا حفظ حیات دنیوی (و منافع و آسایش بدنی با توسعه کمی و کیفی اقتصادی و ابزاری) وسیله ای است برای انجام مقاصد دین چنانکه صاحب دین و شریعت گفته است «الدنيا مزرعه الآخرة». پس هر چیزی که تحصیل معرفت و ایمان به خدا متوقف بر اوست امری است ضروری که به تحصیل آن واجب و ترک آنچه که مضاد و منافی اوست نیز واجب و لازم است.

سپس باید دانست که آنچه که از امور موجود در دنیا متعلق و مربوط به تحصیل زاد و راحله (توسعه مادی و اقتصادی در جهت تعالی معنوی و فرهنگی) جهت آخرت است دو چیز است، یکی نفوس و دیگری اموال و علل و اسباب بقا و تحصیل آنها و از همین جا معلوم می شود که کدام یک از اعمال دنیویه اکمل و افضل و سالیلی است که انسان را در راه طلب مقصود یعنی فوز به سعادت آخرت نزدیک می کند و کدامیک از اعمال بزرگترین گناهای است که او را از این هدف و مقصود دور می سازد. زیرا اگر معرفت و شناختن خدا و روز جزا و درجات و مقامات اخروی نتیجه عالی و ثمره نهایی زندگی و حیات دنیوی باشد (سبب غایی) پس افضل اعمال شهادت به وحدانیت خدا و اقرار به ربوبیت و الوهیت وی و اقرار به رسالت و نبوت پیامبر اکرم و اطاعت از اولی الامر یعنی ائمه هدی، علیهم السلام، است.

و بنابراین آن عملی که وسیله و ضامن حفظ و بقای معرفت و استقرار و ثبات آن در نفوس انسانها است افضل اعمال است و بعد از آن اعمالی که هم نافع در حصول معرفت خدا و شهادت به وحدانیت او و اقرار به رسالت رسول و امامت ائمه هدی و هم سبب بلوغ این اوصاف به مرتبه کمال رسوخ و استقرار در نفوس انسانند به حیثی که در هنگام تصادم امیال و شهوات نفسانی و یا هنگام تصادم تعارض شکوک و موجبات تردید تزلزل نیابند و آن اعمال عبارتند از (ص ۵۰۵) طاعات و عباداتی که وسیله تقرب انسان به خدایند، مانند نماز و روزه و حج و جهاد و زکات. زیرا این اعمال به منزله آبیاری بذر معرفت در زمین قلب است تا که رشد و نمو کند و به حد کمال برسد (تعالی فرهنگی؛ معنوی و اخلاقی). همان طور که در قرآن مجید بدین نکته اشاره می کند و می فرماید «الیه یصعد الکلم الطیب و العمل الصالح یرفعه» (کلمه های نیکو بسوی او بالا رود و عمل صالح آن را بالا برد - سوره فاطر، آیه ۱۰) و مسلم است که انجام این اعمال فرع بقای حیات در بدن است برای مدت زمانی که باید آنها را انجام دهد.

پس آنچه که وسیله حفظ و نگهداری حیات در بدن است از حیث اهمیت، در رتبه، تالی رتبه آن چیزی است که وسیله حفظ و نگهداری معرفت در نفوس است و آنچه که نافع در حفظ حیات در بدن است از نظر اهمیت، در رتبه تالی دو رتبه مذکور قرار گرفته است و آن عبارت است از آنچه که وسیله حفظ اموال و مایه زندگانی و معیشت اشخاص است (توسعه اقتصادی و ابزاری و تأمین آسایش بدنی) تا به سر حد کمال (رسایی و سازواری ذاتی و درونزادی مدنی و کارامدی؛ بهره وری و اثربخشی و کرامت مدنی) برسند. پس در این مقام، سه مرتبه است که وجود هر کدام و رعایت آن در تأمین غرض از وضع قوانین و نوامیس به حکم عقل لازم و ضروری است (و آن سه مرتبه عبارتند از معرفت خدا و رسول و ائمه هدی و روز جزا و حفظ حیات نفوس و ابدان و حفظ اموال نافع در حفظ حیات نفوس و ابدان) پس بزرگترین گناهان کبیره عملی است که باب معرفت (توسعه و تعالی فرهنگی؛ معنوی و اخلاقی) را مسدود کند و در مرتبه تالی آن، عملی (توسعه و تعادل سیاسی) است که باب حیات و زندگانی را بر نفوس و ابدان مسدود کند و در مرتبه تالی آن، عملی است که باب (توسعه اقتصادی و) معیشت را مسدود کند.

پس (در مورد مرتبه اول) می‌گوییم در میان معاصی و گناهان کبیره گناهی بزرگتر از کفر و مافوق آن نیست (تنازل فرهنگی؛ معنوی و اخلاقی). چنانکه مافوق فضیلت ایمان به جمیع مراتب آن از حیث قوه معرفت و ضعف آن، فضیلتی نیست (در مقابل رذیلت شرک و رذیلت کفر دینی و مدنی است). زیرا حجاب مابین بندگان و خدا جهل است و در رتبه تالی جهل به حقایق ایمان یعنی رتبه کفر، ایمنی از مکر خدا و یأس و ناامیدی از رحمت اوست. زیرا این خود بابی است از ابواب جهل به خدا بلکه عین جهل به خدا است. پس هر کس که خدا را شناخت تصور نمی‌شود که از مکر خدا در امان باشد و از رحمت وی مایوس و ناامید باشد و در رتبه تالی آن کلیه بدعتها و آراء باطل و فاسدی است مربوط و متعلق به ذات و صفات و افعال خدا (و ابداع و ترویج آنها در میان مردم و به خصوص اهل ایمان) که بعضی از آنها شدیدتر از بعض دیگر است.

(اینها همگی در مورد مرتبه اول و پیرامون آن بود) و اما مرتبه دوم، قتل نفس زکیه است (یعنی نفسی که مرتکب جرایمی که موجب استحقاق قتل است، نشده باشد پس قتل نفس زکیه از جمله گناهان کبیره و از حیث اهمیت تالی مرتبه اول است). زیرا با بقا و حفظ آن، حیات دوام و بقا خواهد یافت و با دوام و بقای حیات، معرفت به خدا و ایمان به خدا و آیات او حاصل می‌گردد. پس قتل نفس ناچار از جمله گناهانی کبیره است، هرچند رتبه و درجه او پایین‌تر از رتبه و درجه (ص ۵۰۶) کفر است. زیرا کفر انسان را از اصل مقصود دور می‌کند، ولی قتل نفس انسان را از اسباب و وسایل تحصیل مقصود (که یکی از آنها حیات است) دور می‌سازد و در رتبه تالی آن قطع ایادی و اطراف و آنچه که منجر به هلاکت شخص گردد حتی ایراد ضرب، قرار گرفته است و مسلم است که بعضی

از آنها در تاثیر و اهمیت اشد از دیگری است و از همین قبیل است زنا و لواط.

زیرا هرگاه جامعه به جنس ذکور اکتفا کند نسل به کلی منقطع می گردد و دفع وجود، تالی مرتبه رفع وجود است (پس قطع نسل به منزله رفع و نابود ساختن اوست) و اما زنا هرچند اصل وجود نسل را از بین نمی برد (زیرا امکان انعقاد نطفه به وسیله آن نیز باقی است) لکن انساب را مشوش و مختل می کند و توارث و تناسل را باطل می سازد و موجب اختلال و عدم انتظام اسباب حیات و اختلاط و اختلاف طبقات و تحریک علل و اسبابی که باعث جنگ و جدال و مابین مردم اند می گردد.

مرتبه سوم، اموال است. زیرا اموال وسیله معیشت (زیست و آسایش) مردم اند. پس ناچار باید آنها را از تلف و غصب، حفظ و حراست نمود (تامین و امنیت اقتصادی). لکن ممکن است که اموال را از اشخاصی که بهر عنوانی آن را تصاحب کرده اند پس گرفت و اگر آنها را صرف کرده اند از آنان غرامت گرفت. پس امر در مورد اموال چندان سخت و دشوار نیست. بلی هرگاه اموال از دست صاحبان آن به قسمی گرفته شد که استرداد آن و یا جبران و تدارک ضرر حاصل از آن دشوار باشد باید این تجاوز و تعدی به اموال مردم را نیز از جمله گناهان کبیره شمرد و این به یکی از چهار طریق خفی و مستور (که هم تشخیص و علم به آنها و هم اثبات آنها مشکل و دشوار است خواهد بود. اول از طریق سرقت. دوم از طریق خوردن مال یتیم توسط ولی و قیم او. سوم از طریق تقویت مال و حق اشخاص به وسیله شهادت ناحق. چهارم از طریق تقویت مال و حق اشخاص به وسیله سوگند دروغی (که حق شخص را عمدا پوشیده و پنهان می کند و آن را اصطلاحاً «یمین غموس» می نا مند). زیرا این طرق مذکور بر اشخاص و هم بر قضات مخفی و مستورند و استرداد و تدارک اموال در هیچیک از این طرق امکان پذیر نیست و نباید هیچیک از ادیان و شرایع حقّه در تحریم آنها اختلاف کنند و باید دانست که بعضی از آن طرق چهار گانه اشد از دیگری است ولی همگی از لحاظ اهمیت در مرتبه، مادون مرتبه دوم که متعلق به نفوس است، قرار گرفته اند. و اما خوردن ربا بعید نیست که شرایع آسمانی در مورد آن اختلاف داشته باشند. زیرا ربا عملی بجز خوردن مال غیر به طریق تراضی با اخلال به شرطی که واضع شرع تعیین نموده است نیست (و ممکن است که شرایع در بیان حکم آن اختلاف داشته باشند).

اینها بود خلاصه آنچه بعضی از علما در بیان قاعده و معیار ضبط طاعات و معاصی کبیره ذکر کرده اند، و ما آن را با مزید توضیح و تهذیب در این کتاب ایراد نمودیم (ص ۵۰۷). (اشراق هفتم بروشنی متضمن و مبین گفتمان و الگوی پیشرفت یعنی توسعه متعالی است. در قبال گفتمان و الگوی توسعه از جمله توسعه پایدار می باشد نگاه، نظریه و نظام توسعه اقتصادی و ابزاری و تأمین آسایش ظاهری جسمانی بدنی، توأمان با تعادل سیاسی در جهت تعالی فرهنگی؛ معنوی و اخلاقی و تضمین آرامش باطنی روحانی مدنی است. در قبال توسعه فرهنگی، در جهت توسعه سیاسی در جهت توسعه

اقتصادی و تولید منفعت و لذت می باشد. در گفتمان و الگوی پیشرفت: تعالی فرهنگی سبب فاعلی - غایی است. تعادل سیاسی سبب صوری ساختاری راهبردی می باشد. توسعه اقتصادی و آسایش سبب مادی و ابزاری مقدماتی است. بر عکس گفتمان و الگوی توسعه که سبب فاعلی - غایی توسعه اقتصادی و آسایش بدنی می باشد. سبب صوری ساختاری توسعه سیاسی است. توسعه کمی و کیفی سخت، نیمه سخت و نرم افزاری نیز سبب مادی و ابزاری توسعه مدنی می باشد. در گفتمان و الگوی پیشرفت و توسعه متعالی: هر آنچه علت موجب و موجد بوده یا عامل موثر بوده صواب (درست) و به تعبیری ثواب (پاداش) کبیره و صغیره است. هر آنچه مانع و مخل توسعه متعالی بوده، یا موجب و موجد غیر و ضد آن یعنی توسعه نامتعالی، متنازل تکساحتی - تنازعی بوده به ترتیب شرک و کفر و گناه صغیره و کبیره گناه می باشد. بدین ترتیب منطق و حکمت سیاسات دینی مدنی روشن میگردند. (به تعبیر قرآنی:

الف. «کل نفس بما کسبت رهینه»(): «هر کسی مرهون کسب خویش است».

ب. «ان الله لا یغیر ما بقوم حتی یغیروا ما بانفسهم»(۱۳/رعد؛ ۱۱): «تغییر سرنوشت [کنش و روش] هر قومی مرهون تغییر سرشت (ارزش ها، بینش و منش) او می باشد».

ج. «تلك امه قد خلت لها ما کسبت و لکم ما کسبت»(۲/بقره؛ ۱۳۴ و ۱۴۱): «هر امتی مرهون کسب خویشتن است».

د. در این صورت؛ اول. «انا هدیناه السبیل؛ الف. اما شاکرا و ب. اما کفورا»()

دوم. «لأن شکرتم لازیدنکم و لأن کفرتم ان عذابی لشدید»().

به تعبیر سعدی:

شکر نعمت نعمت افزون کند کفر نعمت از کفت بیرون کند

بنا براین به تعبیر حکیم فردوسی:

اگر بار خارست خود کشته ای اگر پرنیانست خود رشته ای

به تعبیر سعدی:

«هر کسی آن درود عاقبت کار که کشت».

به تعبیر مولوی در مثنوی معنوی:

این جهان کوهست و فعل ما ندا سوی ما آرد نداها را صدا

این جهات و پیشرفت و یا پسرفت و کارایی فردی و کارامدی؛ بهره وری و اثربخشی بهینه و بسامان نهادی یا ناکارایی و ناکارامدی و سعادت یا شقاوت انسانی و مدنی؛ اجتماعی و سیاسی است. حاصل (ایمان و عمل صالح یعنی) تعقل و تشخیص صواب و ثواب یا گناه و تدبیر، تدبیر و اداره (سازماندهی و مدیریت) و عمل بر مبنای و در حدود آنها به تناسب مقتضیات زمان و روزآمد می

باشد. یا محصول عدم تعقل و تشخیص نارسا و عمل ناسازوار است).

پرسش:

*ضابطه (دینی-مدنی) تشخیص گناهان کبیره از گناهان صغیره (دینی-مدنی) چه می باشد؟
*پیشرفت مدنی؛ سیاست توسعه اقتصادی، تعادل اجتماعی و تعالی فرهنگی؛ معنوی و اخلاقی چه می باشد؟

*گفتمان و الگوی توسعه متعالی و متدانی چه می باشند؟

اشراق هشتم:

در بیان اینکه برای شریعت، ظاهر و باطنی و اول و آخری است

(ظاهر و باطن و اول و آخر راهبرد راهبری راهبردی دینی مدنی؛ اجتماعی و سیاسی)

بدانکه برای هر امر حق و ثابتی حقیقتی است (که باید آن حقیقت را که این امر مظهر اوست شناخت) و چون شریعت، امری است ربانی و وحیی است الهی که از جانب پروردگار آمده و توسط ملائکه و فرستادگان خدا بر بشر نازل گردیده است. بنابراین سزاوار است به اینکه او نیز دارای حقیقتی باشد (مستور در لباس شریعت). پس شریعت مانند شخصی است از اشخاص انسانی که دارای ظاهری است مشهور و باطنی مستور و او را اولی است محسوس (که عبارت است از جسم و کالبد او) و آخری است معقول و غیر محسوس و آن روح و معنای او و به عبارت دیگر حقیقت اوست. ظاهر او متقوم به باطن او و باطن او متشخص و متعین به ظاهر اوست. اول قشر و غلافی است حافظ (و نگه دارنده او از آفات و حوادث) و آخر او لب و مغزی است موجود و جدا و مجرد (از ماهیت و تعلق به ماده و محل).

پس هر کس که (از جمله در سیاست) به ظاهر شریعت بدون باطن آن اقبال و توجه کند، او مانند جسدی است بدون روح که بدون قصد و اراده به این طرف و آن طرف حرکت می کند. مانند پرنده مذبوح (که بی اختیار به این طرف و آن طرف می افتد تا جان دهد) و پیوسته بدن خود را در حرکات ناشی از انجام اعمال و عبادات به تعب می اندازد و سعی و کوشش خود را در عمل به صور و ظواهر طاعات می افزاید. درحالتی که عبادات و اطاعات او که ظاهری عاری از باطن و صورتی خالی از معنی و نیت خلوص و تقرب به خدا است، در نزد خدا ارزش و قدر و قیمتی ندارد، و به وسیله آنها نتیجه ای که عبارت از نیل به قرب جوار الهی است، برای او حاصل نمی گردد. زیرا آنها همگی اموری از جنس امور دنیوی اند زیرا همگی اموری محسوس و قابل زوال و تغیراند که شخص دلبسته به ظواهر آنها که عاری از باطن در روح یقین است بدانها مغرور گشته و گمان می کند که سهمی از دین و ایمان به خدا را احراز نموده است و حال آنکه چنین نیست. بلکه او کسی است که (از حقیقت دین و ایمان به خدا بی خبر است و) شریعت را (برای امیال و آرزوهای نفسانی خود) به استخدام

خویش درآورده و (در حقیقت به دور کعبه طبیعت و هوای نفس طواف می کند) و آلت دست طبیعت قرار گرفته.

و ایشان همان کسانی هستند که خدای متعال درباره آنان در قرآن مجید می فرماید: «قل هل ننبئکم بالآخسرین اعمالاً. الذین ضل سعیهم فی الحیوه الدنیا و هم یحسبون انهم یحسنون صنعا» (سوره کهف، آیات ۱۰۳-۱۰۴) یعنی بگو ای پیغمبر آیا می خواهید شما را آگاه کنیم از حال کسانی که زیانکارترین افرادند و آنان کسانی هستند که سعی و کوشش آنان در دار دنیا باطل و بی نتیجه و مواجه با خسران و زیان است و گمان می کنند که از نیکوکارانند. (این است حال این اشخاص) مگر آنکه از اشتغال با غیر خدا توبه کند و راه خدا را در پیش گیرد و در سلوک راه حق و صراط مستقیم او استوار باشد تا بدین وسیله روحی فاضل و کامل و نعمتی (ص ۵۰۸) شامل اکتساب کند؛ تا که او را به آسمان رفعت و کمال بالا ببرد و از سقوط در هاویه و جهنم هوای نفس رهایی بخشد.

و اما آن کسی که به تحصیل علوم حقیقیه و آراء عقلیه اقبال کند ولی از اقامه سنن و ظواهر شرعیه غفلت ورزد، و در انجام طاعات و عبادات و مناسک و تکالیف دینیه مسامحه کند، او هم مانند شخصی است دارای روح و نفسی که از جسد و کالبد او انتقال یافته و از لباس و پوششی که ساتر عورت اوست جدا گشته و در معرض این است که بالأخره قبايح او آشکار شود و در نظر خلق از درون پرده استتار هویدا گردد، در صورتی که بخواهد با همین صورت مجرد از کالبد شریعت، قبل از قوام یافتن آن از طریق شریعت و در غیر وقت و زمان لازم بیرون رود و در میان مردم آشکار گردد و سخنان حکمت آمیز بگوید، قبل از نضج و تکمیل آن و در غیر زمان آن و بدون شک و تردید حق او از بین خواهد رفت و قدر و ارزش او خواهد کاست و علم و دانش او بیهوده و بی ثمر خواهد ماند. خدا ما و شما را از زیان و خسران این دو طریق مذکور که پویندگان آنها را از سنن حق قدیم جل جلاله و از سلوک صراط مستقیم باز می دارند، محفوظ بدارد.

*پرسش: ظاهر و باطن و اول و آخر شریعت: راهبرد راهبری راهبردی دینی مدنی؛ اجتماعی و سیاسی چه می باشد؟

اشراق نهم:

(خاتمیت راهبرد راهبری دینی-تداوم راهبری راهبردی مدنی)

در بیان اینکه نبوت و رسالت از روی زمین منقطع می گردد، همان طور که رسول اکرم و خاتم انبیا فرموده است.

بدان که نبوت و رسالت از جهتی منقطع می گردد و از جهتی دیگر باقی است. چنانکه بعضی از عرفا گفته اند، بدین معنی که ارسال و اعزام شخصی مسمی به اسم نبی و رسول و بدین نام و نشان منقطع می گردد و با انقطاع آن نزول ملک حامل وحی بدان گونه که با شکل و صورتی مخصوص بر پیامبران

نمایان و آشکار می گردد و در نظر آنان متمثل و مجسم می شود (مانند تمثیل و تجسم جبرئیل امین به صورت دحیه کلبی در برابر پیغمبر اکرم - ص -) نیز منقطع خواهد شد، همان طور که خود فرمود «لا نبی بعدی» ولی خدای متعال (پس از قطع نبوت و رسالت) حکم مبشرات و الهامات و حکم ائمه معصومین، علیهم السلام، و همچنین حکم مجتهدین (و ارباب فتاوی را برای افتاء و ارشاد عوام) باقی گذاشت اما اسم و نام نبی و رسول را از آنان سلب فرمود، ولی حکم آنان را تأیید و تثبیت نمود و آنان را که علم به احکام الهی ندارند، مأمور نمود که از اهل علم و اهل ذکر سؤال کنند چنانکه در قرآن مجید می فرماید «فاسئلوا اهل الذکر ان کنتم لاتعلمون». (سوره نخل، آیه ۴۳) و بنابراین مجتهدین، پس از ائمه معصومین (در مورد خصوص احکام دین) بدان گونه که از طریق اجتهاد دریافته اند، فتوی می دهند هرچند در فتاوا باهم اختلاف (تفاوت؛ تنوع و تفاضل به تناسب فهم مردم و مقتضیات روزآمد و کارآمد زمانه) داشته باشند. همان طور که شرایع آسمانی (بر حسب زمان و مکان) با هم اختلاف دارند چنانکه در قرآن مجید می گوید «و لکل جعلنا منکم شرعه» (برای هر یک از شما آبخشوری نهادیم - سوره مائده، آیه ۴۸)، (ص ۵۰۹) همچنین برای هر فردی از مجتهدین از طریق ادله تفصیلیه ای که در دست آنان است راه و روش و منهجی قرار داده است و آن راه و روش همان است که دلیل او آن را در اثبات حکم تعیین نموده و عدول و انحراف از آن راه را بر وی حرام کرده است؛ و شریعت الهی آن را تأیید و تثبیت فرموده است. پس نبوت و رسالت از حیث ماهیت و حکم، منقطع و نسخ نگردیده است، و فقط وحی مختص به شخص رسول و نبی که از طریق نزول ملک به گوش و قلب وی می رسد، منقطع گردیده است، و لذا به امام و یا مجتهد (که احکام را از طریق اشراق و الهام غیبی و یا از طریق ادله شرعیه درک می کند) اسم رسول و نبی اطلاق نمی گردد.

و اما اولیای خدا (و محرمان حریم کبریا که نه امام اند و نه مجتهد) برای آنان از مقام و مرتبه نبوت و رسالت معنوی، مسلکی قویم و مشربی است عظیم. علی الخصوص که رسول اکرم (ص) درباره آنان و معرفی ایشان فرموده است «إن لله عبداً لیسوا بانبياء یغبطهم النبیین» و نیز فرموده است «ان فی امتی محدثین مکلمین» و نیز فرموده است «إن من حفظ القرآن قد ادرجت النبوه بین جنبیه». پس سمت نبوت برای شخص ولی امری است غیبی و باطنی و برای شخص نبی امری است ظاهر و آشکار؛ و همین است فرق مابین نبی و ولی در مقام نبوت و علی هذا بدین شخص که رسماً و علناً صاحب مقام نبوت و شاهد ملک و یا شنونده صدا و ندای اوست «نبی» گفته می شود و به شخص ولی، به خصوص ولی مطلق، گفته می شود وارث. و لفظ ولی و وارث دو اسمند از اسماء الهی چنانکه در قرآن مجید میگوید «الله ولی الذین آمنوا» (سوره بقره، آیه ۲۵۷) و نیز می گوید «و انت خیر الوارثین» (سوره انبیاء، آیه ۸۹).

پس ولایت صفتی است الهی و همچنین وراثت و شخص ولی، مقام نبوت را از شخص نبی نمی گیرد، مگر بعد از آنکه خدای متعال آن را به ارث از وی باز گیرد، و سپس آن را به شخص ولی القا فرماید، تا که این مقام (به علت اینکه مسقیماً از جانب حق متعال تلقی نموده است) در حق وی اتم و اکمل باشد. ولی بعضی از اولیا این مقام و مرتبت را به عنوان وراثت از پیغمبر می گیرند و آنان کسانی هستند که آن حضرت را مشاهده نموده اند (و شایسته احراز این مقام بودند) مانند اهل بیت عصمت و رسالت علیهم السلام. و اما سایر اولیا این مقام و مرتبت را مستقیماً از خدای متعال می گیرند، از آن جهت که او خود وارث این مقام است و آن را به ایشان بذل و عطا فرموده است.

پس ایشان به حکم این سند عالی الهی محفوظ که خطا و بطلان از هیچ جهت در آن راه ندارد، و از جانب خدای متعال به دست آنان رسیده است، اتباع حقیقی و پیروان واقعی انبیایند. عارف بزرگ بایزید بسطامی (در مقام تأیید این مطلب علمای رسوم و صاحبان علوم رسمی حاصل از طریق فکر و نظر و بحث و جدال را مخاطب ساخته) می گوید شماها علوم خویش را از مردگان گرفته و هر مرده ای از مرده دیگری گرفته است (زیرا شما فاقد حیات حقیقی حاصل (ص ۵۱۰) از بلوغ به مرتبه کمال عقلی نظری و عقلی عملی می باشید) ولی من علم خویش را از حضرت حی لایموت (و از طریق ولایت گرفته ام و خدای متعال در مثل همین مقام پس از ذکر عده ای از انبیا و نام و نشان آنان می فرماید «اولئک الذین هدی الله فبهدهم اقتده» (اینان کسانی هستند که خداوند هدایتشان کرده، پس به روش ایشان اقتدا کن - سوره انعام، آیه ۹۰).

(پس خدای متعال نور نبوت و سر ولایت و حقیقت هدایت را در قلوب آنان به ودیعت سپرد) و آنان یکی پس از دیگری مردند و از این جهان رخت بر بستند، و خدای متعال که مقام نبوت و نور ولایت و هدایت را به آنان داده بود، از آنان به ارث باز گرفت و او بهترین وارثان است. و سپس همین هدایت را که انبیا را بدان رهنمون بود، به پیغمبر اکرم (ص) سپرد و او را به اسرار این هدایت واقف گردانید و بر همین منوال بقیه اولیای خدا نیز در این ایام به هدایت رسول اکرم و هدایت انبیای سلف، علم و آگاهی یافته و آنان نیز علوم خود را از خداوند متعال گرفتند، و خدای بزرگ از جانب خود به حکم رحمت و عنایتی که از پیش شامل آنان گشته بود، علم را در دلهای منور آنان قرار داد، و به آنان القا فرمود. همان طور که درباره بنده خاص خود حضرت خضر در قرآن می فرماید «آتیناه

رحمه من عندنا و علمناه من لدنا علما (سوره کهف، آیه ۶۵).

و باید دانست که این (وحی و نبوت در حیوانات هم ساری و جاری است. چنانکه در قرآن مجید می فرماید «و اوحی ربک الی النحل ان اتخذی من الجبال» (سوره نحل، آیه ۶۸) تا به آنجا که می فرماید «فاسلکی سنبیل ربک ذللاً» (سوره نحل، آیه ۶۹) پس آن کس را که خدای متعال زبان حیوانات و تسبیح و حمد و ثنای جمادات و نباتات را به او تعلیم داد و از کیفیت نماز و حمد و ثنای مخلوقات

و تسبیح آنان آگاهی یافت، به خوبی می داند که نبوت نیز ساری در کلیه موجودات است لکن اسم نبی و رسول بجز بر یکی از موجودات عالم (یعنی انسان کامل واجد شرایط مذکور در محل خود) و بر ملائکه، به خصوص آنان که جنبه رسالت از طرف خدا را دارند، اطلاق نمی شود و هر روحی از ارواح که مقام و مرتبه رسالت از طرف خدا ندارند، فقط روح است و لفظ ملک بر او اطلاق نمی گردد، مگر به نحو مجاز. زیرا لفظ ملک مشق از «اکوله» به معنی رسالت است» (ص ۵۱۱).

*پرسش: خاتمیت راهبرد راهبری دینی و تداوم راهبری راهبردی مدنی چه می باشد؟

* پرسش و پاسخ:

* مراتب سیاست چند مورد و کدامند؟

* اهم و ویژگیهای مراتب سه گانه ظاهری (حسی واقعی)، باطنی (ماهوی معنوی تجریدی) و

بنیادین - غایی (عقلی انتزاعی) سیاست چه میباشند؟

* انسان نوعست یا انواعست؟ چرا؟

* انواع انسان کدامند؟

* سیر نزولی و سیاست صعودی انسانی و مدنی؛ اجتماعی و سیاسی چه می باشد؟

* عمل سیاسی چه می باشد؟

* تعالیم سیاسی عقلی چه می باشد؟

* سیر تعالی یا تنازل انسانی و مدنی چه می باشد؟

* سعادت و شقاوت مدنی: تنبیه علی سبیل سعادت - تحصیل سعادت چه می باشد؟

* بنیان، بروز و برآمد سیاست توحیدی و سیاست غیر و ضد توحیدی؛ سیاست تکساحتی و

سیاست تنازعی چه می باشند؟

* صورت (ساختار راهبردی) بخشی - پذیری عقلی، تخیلی و حسی مدنی چه می باشد؟

* رابطه و نسبت ارزش بینش و منش درونی، با دانش، کنش و روش سیاسی بیرونی چه می باشد؟

* جهات حیوانی غریزی طبیعی بشری شبه انسان و انسان نما و سیاست های طبیعی تکساحتی و

تنازعی مادی و متدانی چه می باشد؟

* وحدت در عین کثرت و ثبات درین تحول من فردی و مای اجتماعی مدنی چه می باشد؟

* راهبرد راهنمایی دینی - راهنمایی راهبردی مدنی چه می باشد؟

* خلافت: حکومت، ریاست و سیاست مدنی جامع جاویدان جهانی چه می باشد؟

* منابع، روش ها و مراتب عقلی، خیالی و حسی انسانی و مدنی چه می باشند؟

* علم حقیقی و یقینی واقعی - در مقابل شناخت ظنی یا شبه علم و پنداره علمی واقعی نما - در

مقابله با شناخت توهمی یا علم کاذب یعنی واقعیت دروغین یا ضد واقعی چه می باشد؟

* گوهر نبوت [ریاست اول، ملک مؤسس نظام مدنی، راهبرد راهبری]: مجمع انوار عقلی، نفسی و

حسی انسانی و مدنی چه می باشد؟

* علم یقینی، ظنی و توهمی مدنی چه می باشد؟

- *شناخت راستین یا فلسفه و حکمت، شبه شناخت یا تفلسف سیاسی و ضد شناخت یا سوفیسم سیاسی چه می باشد؟
- *پیش گویی-پیش بینی؛ آینده پژوهی مدنی چه می باشد؟
- *منابع علمی-علم و حیانی سمعی، قلبی یا کشفی و حصولی یا کسبی انسانی و مدنی؛ اجتماعی و سیاسی چه می باشند؟
- *راهبرد راهبری دینی برای راهبری راهبردی مدنی چه می باشد؟
- *سیاست ملکوتی و غیر و ضد ملکوتی؛ طاعت دینی و طغیان مدنی چه می باشند؟
- *شالوده ها و شاخصه های راهبرد راهبری و راهنمایی چه می باشد؟
- *اساس و نقشه راه راهبری راهبردی دینی-مدنی؛ اجتماعی و سیاسی توحیدی متعالی چه می باشد؟
- *شالوده ها و شاخصه های(صفات) راهبری راهبردی بر اساس و در راستای راهبرد راهبری دینی-مدنی؛ اجتماعی و سیاسی توحیدی متعالی چه می باشند؟
- *نبوت(نقشه راه) دینی مدنی توحیدی چه می باشد؟
- *انسان مدنی چه می باشد؟
- *دین مدنی چه می باشد؟
- *سیاستگذار مدنی چه می باشد؟
- *عبادات مدنی چه می باشند؟
- *سیر مراتب متکامل انسانیت مدنی چه می باشند؟
- *حکمت و فلسفه سیاسات و حدود(دینی-مدنی؛ اجتماعی و سیاسی) چه می باشد؟
- *انواع رابطه و نسبت میان دیانت و سیاست چند مورد و کدامند؟
- *رابطه و نسبت نبوت و امامت، دیانت و سیاست، شریعت و دولت، اخلاق و قدرت، معنویت و مادیت مدنی؛ اجتماعی و سیاسی چه می باشد؟
- *حکمت و فلسفه عبادات مدنی چه می باشد؟
- *ارکان پنجگانه و حکمت اعمال(مدنی؛ اجتماعی و سیاسی)بسان خمس(مالیات مدنی)، جهاد(دفاع مدنی)، حج(همایش مدنی جهانی)،... چه می باشند؟
- *ضابطه(دینی-مدنی) تشخیص گناهان کبیره از گناهان صغیره(دینی-مدنی)چه می باشد؟
- *پیشرفت مدنی؛ سیاست توسعه اقتصادی، تعادل اجتماعی و تعالی فرهنگی؛ معنوی و اخلاقی چه می باشد؟
- *گفتمان و الگوی توسعه متعالی و متدانی چه می باشند؟

✽ظاهر و باطن و اول و آخر راهبرد راهبری راهبردی دینی مدنی؛ اجتماعی و سیاسی چه می باشد؟
✽ظاهر و باطن و اول و آخر شریعت: راهبرد راهبری راهبردی دینی مدنی؛ اجتماعی و سیاسی چه
می باشد؟

✽خاتمیت راهبرد راهبری دینی و تداوم راهبری راهبردی مدنی چه می باشد؟

پنجم. فقه سیاسی

الف. فقه سیاسی مشروطیت اسلامی سلطنت

تنبیه امت و تنزیه ملت: نایینی

نظریه و نظام سیاسی مشروطیت اسلامی:

آیت الله نایینی (قرن چهاردهم هجری)، به عنوان فقیه و مجتهدی اصولی، در عصر غیبت و در دوره مشروطیت، با نگاهی آسیب شناسانه و آسیب زدایانه، به طرح نظریه سیاسی پرداخته است. وی برای نخستین بار اثری مستقل فقه سیاسی شیعی در عصر جدید ارائه نمود. نایینی از پیشتازان اصلاح گری نوین سیاسی در ایران و جهان اسلامی می باشد. وی نظریه و نظام سیاسی مشروطیت اسلامی به صورتی منظم تنظیم و ارائه کرد. نظریه ای که بسان پیش درآمدی استوار بر مردم سالاری اسلامی مورد نظر حضرت امام خمینی (ره) در انقلاب اسلامی و نیز در نظام جمهوری اسلامی ایران محسوب می گردد. نظریه سیاسی نایینی، دارای دو رکن است؛ یکی آسیب شناسی سیاسی اسلامی ایران و جهان اسلام می باشد. وی جهل عمومی و استبداد و ظلم دولتی را منشاء همه آسیب های سیاسی تلقی می نمایند. دیگری مشروطیت اسلامی است. وی حکومت مشروط به قانون عدالت اسلامی و مبتنی بر آن را به عنوان آسیب زدایی و بهداشت و درمان سیاسی دانسته و معرفی می نمایند.

نایینی ابتدا به شکل بنیادین و جامعی به تجزیه و تحلیل پدیده «ظلم» و در حقیقت «جور» یا ستم سیاسی و استبداد به عنوان بدترین آسیب روی آورده است. وی برای نخستین بار موفق شد کلیات نظریه فقهی سیاسی شیعی در عصر غیبت را ترسیم و در قالب کتاب «تنبیه امه و تنزیه مله» خویش ارائه نماید. نگاه آسیب شناسانه سیاسی و اجتماعی او از همین عنوان اثر وی، هویداست. یعنی منزله کردن مکتب اسلام و عقاید اسلامی از تحریفاتی که بدان منتسب می سازند از یک سو و بیدارگری امت اسلامی از انحراف ناشی از آن ها از دیگر سو می باشد. کما این که به تعبیر خود وی «چون

وضع رساله برای تنبیه امت به ضروریات شریعت و تنزیه ملت از این زندقه و الحاد و بدعت است لهذا نامش را تنبیه‌الامه و تنزیه‌المله نهاده». اهم مواردی که مبین تحریفات در نظریه سیاسی اسلامی و غفلت و ناآگاهی امت از حقوق سیاسی خویش می باشد. تحریف و نا آگاهی که در نتیجه منجر به انحراف هم مردم و هم دولت شده است. انحرافی که حاصلی شوم همچون استبداد دولت را به عنوان بدترین آسیب سیاسی و اجتماعی بیار آورده است. بدین سبب ایران، جهان اسلام و امت اسلامی در عصر خویش را در آسیب زده ترین شرایط خویش تلقی نموده و آن ها را در حضيض ذلت، عقب ماندگی و وارفنگی می داند. به همین مناسبت، نظریه حکومت قدر متیقن و قدر مقدور اسلامی را در عصر غیبت، بسان برترین گزینه و علاج رفع یا کاهش وبه تعبیر خود وی؛ تحدید این بیماری یعنی ظلم و استبداد معرفی می نماید. حکومت قدر متیقن و قدر مقدور عبارت از؛ حکومت اسلامی به میزان فهم و دریافت ما از اسلام و به تناسب مقتضیات و مقدورات می باشد. وی «جهل» عمومی و ملی را مادر امراض و «استبداد» را بدترین مرض و در بردارنده و مسبب سایر آسیب های سیاسی و اجتماعی عموماً و بویژه در ایران، جهان شیعی و جهان اسلامی تلقی می نماید. در این گزینش و چینش توجه به محور مسایل و مقتضیات سیاسی در اندیشه نایینی، دسته بندی، طبقه بندی و بویژه ساختار موضوعی و مبانی، ارکان و نظام سیاسی در نظریه سیاسی او بخصوص از جهت نظریه سیاسی و بینش و دانش سیاسی و فقهی سیاسی حائز کمال اهمیت می باشد(*جهالت و استبداد در نظریه سیاسی نائینی چه میباشند؟). روش طرح و بررسی مسایل، استدلالی عقلی، استنادات شرعی و شواهد یا اسشهادات عینی و عملی یا عرفی و علمی سیاسی، نیز از حیث شناخت سیاسی و معرفت شناسی سیاسی و حتی روش شناسی علمی، فقهی و فلسفی سیاسی بسیار تعیین کننده است. بنابراین در تحلیل متن زیر و تفهم محتوای آن، شایسته و بایسته است هردوی حیثیات فوق، مد نظر و مورد توجه و تحقیق واقع گردند.

پیش درآمد) پیش فرضیه:

«مطالعین بر تواریخ عالم دانسته اند که ملل مسیحی و اروپاییان قبل از جنگ صلیبی چنانچه از تمام شعب حکمت علمی بی نصیب بودند همین قسم از علوم تمدنی و حکمت عملی و احکام سیاسی هم، یا بواسطه عدم تشریع آن ها در شرایع سابقه و یا از روی تحریف کتب سماوی و در دست نبودن آن ها بی بهره بودند، بعد از آن واقعه عظیم عدم فوزشان را بهمقصد عدم تمدن و بی علمی خود مستند دانستند، علاج این ام الامراض را اهم مقاصد خود قرار داده و عاشقانه در مقام طلب برآمدند. اصول تمدن و سیاسات اسلامی را از کتاب و سنت و فرامین صادره از حضرت شاه ولایت علیه افضل الصلوات و السلام و غیرها اخذ و در تواریخ سابق خود منصفانه بدان اعتراف و قصور عقل نوع بشر را از وصول بآن اصول و استناد تمام ترقیات فوق العاده حاصله و کمتر از نصف قرن اول را به متابعت و پیروی آن اقرار کردند».

ممکن است اشاره نایینی به مواردی بسان «آلبرت کبیر» استاد اکویناس بوده که در جهان و حوزه اسلامی و با منابع اسلامی تحصیل نمود. یا خود «سنت توماس اکویناس» (قرن ۱۳ م.) بزرگترین متکلم و الهی جهان مسیحیت حتی تا کنون، که شارح نظریات سیاسی ابن رشد محسوب می شد. وی قوانین چهارگانه (تکوینی، فطری، تشریعی و عرفی) سینوی را به تعبیر سیر حکمت در اروپا از این طریق گرفت و در الهیات عالی خود حتی با روش استشکالی اسلامیان و بر خلاف روش دیالکتیکی (جدلی) بروشنی تبیین نمود. همچنین امثال دانت، که اسلام را راه حل اروپا و غرب معرفی می نمود. روسو هم در کتاب قرارداد اجتماعی هم مدعی مردم سالار بودن اسلام و کارامدی آنست. تا گائتانو موسکا در کتاب تاریخ عقاید و مکتب های سیاسی، که مدعی نقش کلیدی جهان اسلام و دست آوردهای علمی و سیاسی آن، در تجدید حیات نوین غرب می باشد. به تعبیر نائینی؛ همچنان که اروپائیان «قصور عقل نوع بشر را از وصول به آن اصول» را مورد تاکید قرار می دهند. و «تمام ترقیات فوق العاده حاصله در کمتر از نصف قرن اول (هجری) را به متابعت و پیروی آن اصول سیاسی و مردم سالاری» می دانستند. کما این که «روسو» در کتاب «قرارداد اجتماعی» خویش با تصریح بر اینکه ادیان یا مردمیند، مدنی نیستند. یا مدنی اند و مردمی نیستند. وی تاکید میکند که اسلام تنها

«دین مدنی» و مردمی است. آنهم بصورت کامل و کارآمد می باشد. مردمی اعم از؛ مردم دار و بویژه مردم مدار یعنی مردمسالار یا جمهوری است. بویژه اینکه حکومت قانون می باشد. قانون نیز جنبه عمومی، مردمی و جمهوری دارد. به همین مناسبت در کتاب قرار داد اجتماعی در مبحث قانون و قانونگذار تصریح می نماید؛ «شریعت فرزندان اسماعیل (پیامبر اسلام-ص) کع از ده قرن پیش بر تما دنیا حکمفرما میباشد، هنوز هم از عظمت مردان بزرگی که آنرا تدوین نموده اند حکایت می کند. فلاسفه متکبر و روحانیون لجوج، این مردان بزرگ را شیادانی خوش شانس میدانند (که تمدنسازی نمودند). اما یک مرد سیاسی واقعی در تشکیلات آنها قریحه بزرگی را می بیند که موجد تأسیسات با دوام است» (قرارداد اجتماعی، روسو، ترجمه کیا، ص ۵۲). از جمله همین قانون، بیعت (قرارداد اجتماعی)، مسئولیت فردی، ... است. چنانکه به تعبیر وی؛ «هر کشوری را که به وسیله قانون اداره شود، جمهوری می نامم» (همان، ص ۴۶). بدین سبب «هر گونه حکومت مشروع، جمهوری است» (همان). نه برعکس! بر همین اساس و راستا مدعی می شود: «وقتی می گویم جمهوری مسیحی، اشتباه می کنم، این دو کلمه ضد و نقیض است» (قرارداد اجتماعی، روسو، ترجمه کیا، ص ۱۷۷). درحالی که در مورد نظریه و نظام سیاسی اسلامی تاکید می سازد؛ «حضرت محمد (ص) نظریات صحیح داشت و سازمان سیاسی خود را به خوبی تنظیم (کارآمد) نمود. تا زمانی که حکومت او در میان خلفای وی باقی بود، حکومت دینی و دنیوی یعنی شرعی (اسلامیت) و عرفی (جمهوریت) یکی بود و مملکت هم به خوبی (کارآمد) اداره می شد» (همان، ص ۱۷۲). وی ایستایی، واگرایی و چیرگی سایر کشور ها بر جهان اسلام را سستی در پایداری نظام مردم سالار دینی بر اساس نظریه سیاسی اسلام می داند (همان). تا کنون که امثال ساموئیل هانتینگتون در موج سوم دموکراسی، در پایین سده بیستم نیز تصریح می نماید: «دموکراسی کنفوسیوسی به روشنی یک قضیه متناقض است. اما معلوم نیست که «دموکراسی اسلامی» هم چنین باشد» (موج سوم دموکراسی، ص ۳۳۵). کما اینکه؛ «تساوی طلبی و اراده و اختیار از موضوعات اصلی اسلام است. ارنست گلنر نظرش این است که «فرهنگ متعالی اسلام دارای خصوصیات است-یگانه پرستی، حاکمیت اخلاق، فردگرایی، اعتقاد به نص (متن منشور مشترک یعنی قرآن و روایت)، اصول گرایی و پای بندی به دین، تساوی طلبی و مخالفت با

«مدیتیشن(واسطه گری میان خلق و خالق) و هیرارشی(سلسله مراتب طبقاتی)و اندکی از سحر-که به جرأت می توان گفت با پذیرش تجدد و نوگرایی سر توافق و سازگاری دارد»این خصوصیات بدین سان با خواستهای دمکراسی هم منطبق است»(همان، صص ۶-۳۳۵). چنانکه در عین حال؛ «اسلام هر گونه جدایی بین اجتماع دینی و اجتماع سیاسی را رد می کند و بدین ترتیب امور دنیوی و اخروی از یکدیگر منفک نیست. دین از سیاست جدا است. مشارکت سیاسی یک وظیفه دینی است»(همان، ص ۳۳۶). در نهایت علیرغم برخی تناقض نمایی های ظاهری میان اسلام و پیشرفت از سویی و میان اسلام و مردمسالاری از دیگر سوی؛ «آیین اسلام بدین ترتیب دارای اصولی است که می تواند با دمکراسی سازگار باشد یا نباشد»(همان). بدین ترتیب این ادعای نائینی بدور از حقیقت واقعیت نبوده و نمی باشد.

در تعبیر نائینی: «لکن حسن ممارست و مزاولت(کاربست جدی) وجودت(خوبی) استنباط و استخراج آنان و بالعکس سیر قهقرایی و گرفتاری اسلامیان بذل رقیب و اسارت طواغیت امت و معرضین از کتاب و سنت مآل امر طرفین را باین نتیجه مشهود و حالت حالیه منتهی ساخت حتی مبادی تاریخی سابق هم تدریجاً فراموش و تمکین نفوس ابیه مسلمین را از چنین اسارت و رقیب وحشیانه از لوازم اسلامیت پنداشتند و از این رو احکامش را با تمدن و عدالت که سرچشمه ترقیاتست منافی و با ضرورت عقل مستقل مخالف و مسلمانی را اساس خرابی ها شمردند. تا در این جزء زمان که بحمدالله تعالی و حسن تأیید او دوره سیر قهقرایی مسلمین به آخرین نقطه منتهی، و اسارت در تحت ارادات شهوانی جائزین را نوبت منقضی و رقیب منحوس ملعون را عمر به پایان رسید، عموم اسلامیان بحسن دلالت و هدایت پیشوایان روحانی از مقتضیات دین و آیین خود با خبر و آزادی خدا دادی خود را از ذل رقیب فراغه امت برخوردارده بحقوق مشروع ملی و مشارکت و مساواتشان در جمیع امور با جائزین پی بردند و در خلع طوق بندگی جباره و استفاده حقوق مغضوبه خود سمندروار از دریاها ی آتشین نیندیشیده ریختن خونهای طیبیه خود را در طریق این مقصد از اعظم موجبات سعادت و حیات ملی دانستند و ایثار در خون خود غلطیدن را بر حیات در اسارت ظالمین از فرمایش سرور

مظلومان علیه السلام که فرمود: «نفوس ابیه من ان تؤثر طاعه اللیام علی مصارع الکرام»، اقتباس کردند. صدور احکام حجج اسلام نجف اسرف که رؤسای شیعه جعفری مذهبند بر وجوب تحصیل این مشروع مقدس و تعقب آن بفتوای مشیخه اسلامیة اسلامبول که مرجع اهل سنت‌اند، برای برایت ساحت مقدس دین اسلام از چنین احکام جوریه مخالف با ضرورت عقل مستقل، حجتی شد ظاهر و لسان عیب جویانرا مقطوع ساخت لکن دسته گرگان آدمی خوار ایران چون برای ابقاء شجره خبیثه ظلم و استبداد و اغتصاب رقابت و اموال مسلمین وسیله و دست‌آویزی بهتر از اسم حفظ دین نیافتند، بنابراین نسبت ملعون فرعونیه که: اخافان یبدل دینکم گفت، از این اسم بی‌مسمی و لفظ خالی از سی رفع ید نکرده با فراغنه ایران همدست و کردند آنچه کردند!! شناع عهده ضحاک و چنگیز را تجدید و دینداریش خواندند، و سلب فعالیت مایشاء و حاکمیت ما یرید و عدم مسئولیت عما یفعل و نحو ذلک از صفات خاصه الهی عز اسمہ را از جابرین، با اسلامیت منافی شمردند، و از آلوده‌ساختن شرع قویم بچنین لکه ننگ و عار عظیم هیچ پروا نکرده در مجمع مسیحیان عیب‌جو، بدان اعلان و چنین ظلمی را بساحت مقدس نبوت ختمیه صلوات‌الله علیها، بلکه بذات اقدس احدیت تعالی شأنه، مستبدانه روا داشتند، درجه ظلم و استبداد را باین مقام متتهی و ظلم بخالق را وسیله ظلم بمخلوق قرار دادند، صدق‌الله العظیم و کذلک یقول: ثم کان عاقبه‌الذین اساءوا السوء ان کذبوا بآیات‌الله و کانوا بها یستهزؤن. جون بمقتضای حدیث صحیح: اذا ظهرت البدع فعلى العالم ان یظهر علمه و الافعلیه لعنه‌الله، سکوت از چنین زندقه و الحاد و لعب بدین مبین و عدم انتصار شریعت مقدس در دفع این ضیم و ظلم بین، خلاف تکلیف بلکه مساعدت و اعانتی در این ظلم است بنابراین این اقل خدام شرع انور در مقام ادای تکلیف و قیام باین خدمت برآمده لازم دانست مخالفت این زندقه و الحاد را با ضرورت دین اسلام آشکار سازد امید که بعون‌الله تعالی و حسن تأییده بدرجه قبول فایز و موجب سقوط از سایرین گردد و ما توفیقی الا بالله علیه توکلت والیه انیب وهو المساد للصواب. چون وضع رساله برای تنبیه امت بضروریات شریعت و تنزیه ملت از این زندقه و الحاد و بدعت است بنابراین نامش را تنبیه‌الامه و تنزیه‌المله نهاده و مقاصدش را در طی یک مقدمه، و رسم پنج فصل و خاتمه ایراد می‌نماییم».

*پرسش: عنوان و وجه نامگذاری، موضوع و مسئله اصلی کتاب و نظریه سیاسی نائینی چه می

باشد؟

درآمد (مقدمه - فرضیه: «تشریح حقیقت استبداد و مشروطیت دولت، و تحقیق قانون اساسی و مجلس شورای ملی و توضیح معنی حریت و مساوات است».

«بدانکه این معنی نزد جمیع امم مسلم و تمام عقلاء عالم بر آن متفقند که چنانچه استقامت نظام عالم و تعیش نوع بشر متوقف بسلطنت و سیاستی است خواه قایم به شخص واحد باشد یا به هیئت جمعیه و چه آنکه تصدی آن بحق باشد یا اغتصاب، بقهر باشد یا بوراثت یا با انتخاب، همین طور بالضروره معلوم است که حفظ شرف و استقلال و قومیت هر قومی هم چه آنکه راجع بامتیازات دینی باشد یا وطنیه منوط بقیام امارتشان است بنوع خودشان و الاجهات امتیازیه و ناموس اعظم دین و مذهب و شرف و استقلال وطن و قومیتشان بکلی نیست و نابود خواهد بود هر چند باعلی مدارج ثروت و مکنت و آبادانی و ترقی مملکت نایل شوند از این جهت است که در شریعت مطهره حفظ بیضه اسلام را اهم جمیع تکالیف و سلطنت اسلامیه را از وظایف و شیون امامت مقرر فرموده اند (تفصیل مطلب موکول به مباحث امامت و خارج از این مبحث است) واضحست که تمام جهات راجعه بتوقف نظام عالم باصل سلطنت و توقف حفظ شرف و قومیت هر قومی بامارت نوع خودشان منتهی بدو اصل است:

۱- حفظ نظامات داخله مملکت و تربیت نوع اهالی و رسانیدن هر دی حقی بحق خود و منع از تعدی و تجاوز آحاد ملت بعضهم علی بعض الی غیر ذلک از وظایف نوعی راجعه بمصالح داخلیه مملکت و ملت.

۲- تحفظ از مداخله اجانب و تحذر از حیل معموله در اینباب و تهیه قوه دفاعیه و استعدادات حربیه و غیر ذلک، اینمعنی ار در لسان متشرعین حفظ بیضه اسلام و سایر ملل حفظ وطنش خوانند و احکامیکه در شریعت مطهره برای اقامه این دو وظیفه مقرر است احکام سیاسی و تمدنیه جزء دوم

از حکمت عملی دانند. شدت اهتمام عظماء از سلاطین متقدمین فرس و روم در انتخاب حکماء کاخلین در علم و عمل برای وزارت و تصدی و قبول آنان هم با کمال تورع از ترفع قاهرانه از این جهت بوده، بلکه ابتدای جعل سلطنت و وضع خراج و ترتیب سایر قوای نوعی چه از انبیاء علیهم السلام بوده و یا از حکماء همه برای اقامه این وظایف و تمشیت این امور بوده، در شریعت مطهره هم با تکمیل نواقص و بیان شرایط و قیود آن بر همین وجه مفرد فرموده‌اند».

*پرسش: اصل و جهات ضرورت دولت، حکومت و نظام سیاسی در نظریه نائینی چه می‌باشد؟

قسمت سوم-نظریه و نظام سیاسی مشروطیت اسلامی:

آیت الله نائینی (قرن چهاردهم هجری)، به عنوان فقیه و مجتهدی اصولی پ، در عصر غیبت و در دوره مشروطیت، با نگاهی آسیب شناسانه و آسیب زدایانه، به طرح نظریه سیاسی پرداخته است. وی برای نخستین بار اثری مستقل فقه سیاسی شیعی در عصر جدید ارایه نمود. نائینی از پیش‌تازان اصلاح‌گری نوین سیاسی در ایران و جهان اسلامی می‌باشد. وی نظریه و نظام سیاسی مشروطیت اسلامی به صورتی منضبط تنظیم و به شکلی منسجم ارایه کرد. نظریه ای که بسان پیش‌درآمدی استوار بر مردم‌سالاری اسلامی مورد نظر حضرت امام خمینی (ره) در انقلاب اسلامی و نیز در نظام جمهوری اسلامی ایران محسوب می‌گردد. نظریه سیاسی نائینی، دارای دو رکن است؛ یکی آسیب شناسی سیاسی اسلامی ایران و جهان اسلام، و جهل عمومی و استبداد و ظلم دولتی را منشاء همه آسیب‌های سیاسی تلقی می‌نماید. دیگری مشروطیت اسلامی، یعنی حکومت مشروط به قانون عدالت اسلامی و مبتنی بر آن، به عنوان آسیب‌زدایی و بهداشت و درمان سیاسی. نائینی ابتدا به شکل بنیادین و جامعی به تجزیه و تحلیل پدیده «ظلم» و در حقیقت «جور» یا ستم سیاسی و استبداد به عنوان بدترین آسیب روی آورده است. وی برای نخستین بار موفق شد کلیات نظریه فقهی سیاسی شیعی در عصر غیبت را ترسیم و در قالب کتاب «تنبيه امه و تنزیه مله» خویش ارایه نماید. نگاه آسیب شناسانه سیاسی و اجتماعی او از همین عنوان اثر وی، هویدا است. یعنی منزله کردن مکتب اسلام و عقاید اسلامی از تحریفاتی که بدان منتسب می‌سازند از یک سو و بیدارگری امت اسلامی از انحراف ناشی از آن‌ها از دیگر سو می‌باشد. کما این که به تعبیر خود وی «چون وضع رساله برای تنبیه امت به ضروریات شریعت و تنزیه ملت از این زندقه و الحاد و بدعت است بنابراین نامش

را تنبیه‌الامه و تنزیه‌المله نهاده». اهم مواردی که مبین تحریفات در نظریه سیاسی اسلامی و غفلت و ناآگاهی امت از حقوق سیاسی خویش می باشد. تحریف و ناآگاهی که در نتیجه منجر به انحراف هم مردم و هم دولت شده است. انحرافی که حاصلی شوم همچون استبداد دولت را به عنوان بدترین آسیب سیاسی و اجتماعی ببار آورده است. بدین سبب ایران، جهان اسلام و امت اسلامی در عصر خویش را در آسیب زده ترین شرایط خویش تلقی نموده و آن ها را در حضيض ذلت، عقب ماندگی و وارفتگی می داند. به همین مناسبت، نظریه حکومت قدر متیقن و قدر مقدور اسلامی را در عصر غیبت، بسان برترین گزینه و علاج رفع یا کاهش و به تعبیر خود وی؛ تحدید این بیماری یعنی ظلم و استبداد معرفی می نماید. حکومت قدر متیقن و قدر مقدور عبارت از؛ حکومت اسلامی به میزان فهم و دریافت ما از اسلام و به تناسب مقتضیات و مقدرات می باشد. وی «جهل» عمومی و ملی را مادر امراض و «استبداد» را بدترین مرض و در بردارنده و مسبب سایر آسیب های سیاسی و اجتماعی عموماً و بویژه در ایران، جهان شیعی و جهان اسلامی تلقی می نماید. علامه نایینی در پیش مقدمه کتاب خویش با اشاره به کشورهای اروپایی و غربی در عصر خویش، تصریح می سازد؛ این ملت ها در قرون وسطی و تا پیش از رنسانس از «تمام شعب حکمت علمیه بی نصیب بودند، همین قسم از علوم تمدنی و حکمت عملی و احکام سیاسی هم، یا به واسطه عدم تشریع آنها در شرایع سابقه و یا از روی تحریف کتب سماوی و در دست نبودن آنها بی بهره بودند». لکن با شکست آنان در جنگ صلیبی ها در مقابل مسلمانان و «بعد از آن واقعه عظیم عدم فوزشان را به مقصد عدم تمدن و بی علمی خود مستند دانستند، علاج این ام‌الامراض را اهم مقاصد خود قرار داده و عاشقانه در مقام طلب برآمدند». از نگاه وی، بدرستی؛ «اصول تمدن و سیاسات اسلامی را از کتاب و سنت» و سایر منابع اسلامی از جمله نامه های سیاسی امام علی (ع) اخذ نمودند، کما این که «در تواریخ سابق خود منصفانه بدان اعتراف» می نمودند. به تاکید آیت الله نایینی؛ اما اروپائیان بدین حد بسنده نکردند، بلکه با استنباط درست و تمرین و تجربه و در نتیجه سیاست ورزی بهینه اروپائیان، موجبات ترقی و پیشرفت آنان فراهم گردید. این درحالی بود که برعکس «سیر قهقرایی و گرفتاری اسلامیان به ذل رقیب و اسارت؛ الف- طواغیت امت و ب- معرضین از کتاب و سنت» (همان). یعنی استبداد عارض شده بر امت اسلامی و خودکامگی آنانانی که از کتاب خدا و سنت رسول و امامان (ع) رو برتافته و به صورت خود رای عمل می نمودند، در نتیجه امت و جهان پیشرو اسلامی را، از تمدن، توسعه و

تعالی باز داشت و به بازگشت به جاهلیت نوین واداشت. در نتیجه سرنوشت و عاقبت، سرانجام و «مآل امر طرفین (جهان اسلام و مسلمانان، جهان غرب و اروپائیان) را به این نتیجه مشهود و حالت حالیه منتهی ساخت». یکی از کاروان پیشرفت و عزت و اقتدار و حتی توسعه اقتصادی باز ماند، و بلکه از زمان و مقتضیات عصر و نسل جدید واپس ماند. دیگری به مراحل پیشرفته ای در زمینه های علمی، فناوری، اقتصادی و سیاسی دست یافت. تا جایی که «حتی؛ الف- مبادی تاریخی سابق هم تدریجاً فراموش و ب- تمکین نفوس بلند منش و آزاده اندیش مسلمین را از چنین اسارت و رقیت وحشیانه از لوازم اسلامیت پنداشتند». یعنی پیروی از استبداد را توسط مسلمانان آزاده، توجیه شرعی نمودند. از آن بدتر «ج- احکامش را با تمدن و عدالت که سرچشمه ترقیاتست منافی و با ضرورت عقل مستقل مخالف» دانستند. بلکه «د- مسلمانی را اساس خرابی ها شمردند». ایشان بدین ترتیب سیر و ساختار آسیب ها و، آسیب زایی ها و عوامل آن را نمودار ساخته و نشان می دهد. آثار شوم این آسیب ها و آسیب زایی ها از یک سو و آسیب پذیری های متقابل سیاسی و اجتماعی، سبب شد که؛ ۱- «سیر قهقرایی مسلمین به آخرین نقطه منتهی» گردد، ۲- «اسارت در: الف- تحت ارادات شهوانی جائزین و ب- رقیت منحوس ملعون» ریشه دوانیده و مستحکم شود. وی مدعی می گردد؛ لکن «در این جزء زمان که بحمدالله تعالی و حسن تأیید او دور» این آسیب ها، به پایان آمده و «عموم اسلامیان به حسن دلالت و هدایت پیشوایان روحانی»، از سویی: اولاً- «از مقتضیات دین و آئین خود با خبر» گشته اند. ثانیاً - «آزادی خدا دادی خود را از ذل رقیت فراعنه امت» درک نموده و خواستار آنند. از جمله اینان؛ از سویی دیگر: ۱- «به حقوق مشروع ملی» و ۲- «مشارکت» و ۳- «مساواتشان در جمیع امور با جائزین پی بردند». اهم آسیب ها عبارتند از: ناآگاهی نسبت به نظریه و نظام سیاسی اسلام، عدم آزادی سیاسی، رقیت، استبداد و خودکامگی حکام، عدم آشنایی به حقوق مشروع ملی، عدم مشارکت سیاسی و عدم مساوات و بلکه تبعیض سیاسی و اجتماعی، که جملگی برخلاف انسانیت و اسلامیت بوده و با ملیت و سیاست درست سازگار نیستند. توجه مسلمانان به این آسیب های سیاسی و اجتماعی، سبب فرا رفتن مسلمانان از غفلت، خواب آلودگی و تفرقه پیشین گردیده است. در نتیجه "در؛ الف- خلع طوق بندگی جبار (جباران) و ب- استفاده حقوق مغضوب خود" را خواستار شده و در مطالبه این مطلوب، "سمندروار از دریاها و آتشی نیندیشیده، ریختن خون های پاک خود را در طریق این مقصد از اعظم موجبات سعادت و حیات ملی دانستند" (همان). تا حدی که برعکس غفلت و عافیت طلبی، سازش کاری و ذلت پذیری سیاسی و اجتماعی پیشین، این بیداری

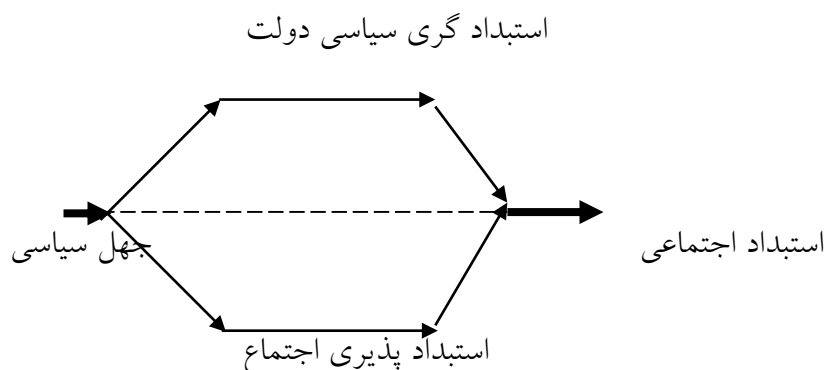
و شهادت طلبی سبب شده است تا "ایثار و در خون خود غلطیدن را بر حیات در اسارت ظالمین" ترجیح دهند. شعارهای شعور خیز و شور انگیز، که برخلاف آسیب ذلت پذیری، حرکت آفرین و عزت بخش که از سیرت و "فرمایش سرور مظلومان (ع)، امام حسین (ع) الهام گرفته اند، شعارهای تاریخ ساز مبنی بر این که انسان های آزاده، اطاعت و استبداد را نمی پذیرند. وی وحدت شیعه و اهل سنت را در این راستا بر خلاف تفرقه و تنازع مذهبی به عنوان یکی از آسیب های سیاسی و اجتماعی درون اسلامی عصر غیبت یاد آور می شوند. به همین مناسبت با تاکید بر ضرورت وحدت اسلامی تصریح می نماید؛ "الف- صدور احکام حجج اسلام نجف اشرف که رؤسای شیعه جعفری مذهبند بر وجوب تحصیل این مشروع مقدس" و ب- به دنبال آن "فتوای شیوخ اسلامی اسلامبول که مرجع اهل سنت اند، برای برائت ساحت مقدس دین اسلام از چنین احکام جور" که "مخالف با ضرورت عقل مستقل"، می باشد به عنوان حجتی ظاهر در استبداد ناگرایی و بلکه استبداد ستیزی اسلامی دانسته و آن را اساسی برای همگرایی و وحدت جهانی اسلام قلمداد می نماید. وی توجیه علمی و بویژه دینی ظلم و استبداد را آسیبی به مراتب بدتر از خود آسیب استبداد و ظلم تلقی می نماید. استبداد سیاسی، که از سردمداران آن به گرگان آدمی خوار تعبیر می کند، و نظریه پردازانی که پیشروان آن ها را پیروان استبداد دینی می خواند. به همین مناسبت می گوید؛ "دسته گرگان آدمی خوار ایران چون برای ابقاء شجره خبیث ظلم و استبداد و اغتصاب رقاب و اموال مسلمین وسیله و دست آویزی بهتر از اسم حفظ دین نیافتند"، به استفاده ابزاری از دین و اسلام بویژه برای توجیه ظلم و استبداد سیاسی پرداختند. وی معتقد است آمیختگی استبداد سیاسی و دینی و بخصوص تقویت استبداد سیاسی توسط استبداد دینی، آسیب و آسیب پذیری امت و جهان اسلام از جمله ایران را به شدت پیچیده، مشکل و مهلک ساخته است. اینان بدین ترتیب مانع تحدید دولت، مسئولیت و نظارت بر آن می گردند. جهل سیاسی مردم و مسلمانان نسبت به اسلام و نسبت به حقوق سیاسی و ملی خویش، توجیه شرعی برخی عالم نمایان درباری، سلطه گری و بی قانونی دولت ها، اهم مواردی است که ارکان آسیب استبداد سیاسی و بی عدالتی را تشکیل می دهند. بنابراین "درجه ظلم و استبداد را به این مقام منتهی و ظلم به خالق را وسیله ظلم به مخلوق قرار دادند". سوء استفاده از دین و سیاست و دولت، تکذیب آیات، حدود و حقوق و قوانین الهی و به استهزاء و به بازی گرفتن آن ها، از اهم ارکان استبداد سیاسی می باشند. از همه این دو آسیب تحریف و انحراف سیاسی و اجتماعی بدتر، سکوت و بی تفاوتی دانشمندانمانه برخی دانشمندان دینی و اسلامی و اندیشمندان

مسئول سیاسی و اجتماعی است. چرا که "چون به مقتضای حدیث صحیح: اذا ظهرت البدع فعلی العالم ان يظهر علمه و الافعلیه لعنه الله"، چون بدعت و ظلم ظاهر و حاکم گردد بر دانشمندان است که؛ ۱- سکوت از چنین: الف- زندقه و ب- الحاد و ج- بازیچه به دین مبین و ۲- عدم یاری شریعت مقدس در دفع این زشتی، زیان و ظلم روشن "نمایند زیرا که این چنین سکوتی؛ اولاً- خلاف تکلیف بلکه ثانیاً- مساعدت و اعانتی در این ظلم است". بنابراین علامه نایینی، جهل مردم و دولتمردان به حدود و حقوق خویش و متقابلاً عدم وقوف آن ها به وظایف و مسئولیت های، همراه با قدرت طلبی حکام را عامل دانسته و استبداد و عدم مشروطیت حکومت را آسیب سیاسی تلقی می نماید. کما این که فقدان قانون اساسی، حکومت قانون، مسئولیت پذیری دولت در قبال عملکرد خویش و نیز نبود مجلس شورای ملی را به نوبه خود، از آثار این استبداد و تقویت کننده پایه های آن می داند. عدم تساوی و عدم آزادی سیاسی ملت را در مقابل دولت، در تعامل با استبداد دانسته، از یک جهت علت استبداد و از دیگر سو معلول آن می خواند. به همین مناسبت دو نظریه و نظام سیاسی ملوکی و ولایی را از هم تفکیک نموده و در این زمینه مطرح می سازد؛ "کیفیت استیلا و تصرف سلطان در مملکت "یا تملیکی بوده و یا ولایتی است. در نگاه وی، بدرستی؛ در نظام، دولت و حاکمیت شاهی، استبدادی و ظالمانه، حاکم "مانند آحاد مالکین نسبت به اموال شخصی خود با مملکت و اهلش معامله فرماید". در این نظریه و نظام سیاسی ملک همان مالک محسوب شده و "مملکت را هرچه در آن است را مال خود انگارد" (همان). یعنی حکومت یا رابطه حاکم و مردم و در حقیقت رابطه حاکم و محکوم، بسان راکب و مرکوب و یا آکل و ماکول یعنی خورنده و خورده شده بوده بلکه به مثابه مخدوم و خادم است و به تعبیر وی همانند رابطه مالک با ملک و مملوک خود می باشد. در این نگاه حاکم تملیکی "اهلش را مانند عبید و اماء، بلکه اغنام و احشام برای مرادات و درک شهواتش مسخر و مخلوق پندارد". مردم، مال ملک و برده و کنیز او و بلکه گوسفند، در اختیار میل و هواهای او می باشند. در نتیجه؛ الف- "هر که را به این غرض وافی و در مقام تحصیلش فانی دید مقربش کند". کما این که برعکس، ب- "هر که را منافی یافت از مملکت که ملک شخصی خودش پنداشته تبعیدش نماید و یا اعدام و قطعه قطعه بخورد سکاانش دهد و یا گرگان خونخواره را به ریختن خونس ته ریش و به نهب و غارت اموالش و ادارشان نماید". همچنین "هر مالی را که خواهد از صاحبش انتزاع و یا به چپاولچیان اطرافیش بخشد". یا این که "هر حقی را که؛

الف- خواهد احقاق و ب- اگر خواهد پایمالش کند. بدین ترتیب، این چنین حاکم و دولتی، در این چنین نظام سیاسی و حکومتی استبدادی و خودکامه " در تمام مملکت به هر تصرفی مختار"(همان) و مطلقه بوده و براین اساس " خراج را هم؛ اولاً- از قبیل مال الاجاره و حق الارض ملک شخصی خود و ثانیاً- برای استیفاء در مصالح و اغراض شخصیه خود مصروف دارد"(همان). یعنی مالیات و عوارض را درآمد شخصی خود دانسته و آن را در راه خواسته های شخصی و به دلخواه خویش، هزینه می نماید. کما این که " اهتمامش در نظم و حفظ مملکت مثل سائر مالکین نسبت به مزارع و مستغلاتشان منوط به اراده و میل خودش باشد"(همان). در این صورت الف- " اگر خواهد نگهداری و ب- اگر خواهد به اندک چابلوسی به حریف بخشد و ج- یا برای تهیه مصارف سفر های بیهوده خوشگذرانی بفروشد و یا رهن گذارد". حتی در چنین شرایطی "اولاً- دست درازی به ناموس را هم اگر خواهد ترخیص و ب- بی ناموسی خود را بر ملاء سازد"(همان). بدتر از این آسیب های سیاسی، به تحمیق توده ها پرداخته و با تظاهر به دین، سعی در استفاده ابزاری از دین می کند. تازه " اعوانش مساعدتش کنند و تمام قوای مملکت را قوای قهر و استیلاء و شهوت و غضبش داند و بر طبق آن برانگیزانند"(همان) و بدین ترتیب به توجیه سیاسی و دینی آفت استبداد سیاسی می پردازند. آسیبی که خطر آن نه تنها کمتر از استبداد و آثار شوم آن نیست، بلکه تقویت کننده و تداوم بخش و تعمیق گر آسیب و آفت بنیان کن استبداد و خودکامگی می باشند. استبداد و خودکامگی تا حدی که ادعای عدم مسئولیت حاکم و شاه یا سلطان را میان می کشد. " لایسثل عما یفعل و هم یسئلون!!؟". در تعبیر نایینی "این قسم از سلطنت را چون؛ ۱- دل بخواهانه و ۲- از باب تصرف آحاد مالکین در املاک شخصیت خود و ۳- بر طبق اراده و میل شخصی سلطانت"(همان) در نتیجه "۱- تملکی (خودکامه) و ۲- استبدادی(خود رای) گویند". کما این که "۳- استبدادی (بردگی) و ۴- اعتسافی (خوخواهانه) و ۵- تسلیتی(خودمحور) و ۶- تحکمی(زورگویانانه) هم خوانند"(همان). بنابراین " صاحب این چنین سلطنت را؛ ۱- حاکم مطلق و ۲- حاکم به امر و ۳- مالک رقاب و ۴- ظالم و ۵- قهار و ۶- امثال ذلک نامند". کما این که " ملتی را که گرفتار چنین اسارت و مقهور به این ذلت باشند"(همان) این مقهوریت؛ اسارت، گرفتاری و مشکل بوده و تسلیم شدن و خو کردن ملت بدان استبداد پذیرش آن را، بدترین و فراگیر ترین آفت و آسیب اجتماعی می داند. بدین مناسبت مدعی می گردد؛ چنین ملت، مردم و اجتماعی را:

"۱- اسراء و ۲- اذلاء و ۳- ارقاء گویند"، یعنی ملت و مردم استبداد زده و استبداد پذیر، بسان اسیر بوده تا اینکه سیاسی و آزاده باشند. اینان ذلیل و تحت رقیّت و بردگی محسوب می گردند. به تاکید وی "هم به ملاحظه آنکه حالشان حال ایتام و صغاری است بی خبر از دارایی های مغضوب خود" بوده در نتیج تحقیر شدگان یا مستصغیرین که به معنی صغار و ایتام شمرده شدگانست، هم خوانده می شوند. بلکه به مناسبت آن که "این ملت مسخر و فانی در ارادات سلطانیشان" بوده و بهره آن ها "از حیات و هستی خود از قبیل بهره و حظ نباتات است" (همان)، یعنی فلسفه وجوی مردم "فقط برای قضاء حاجت دیگران مخلوق و حظ استقلالی از وجود خود ندارند" (همان). در نتیجه این چنین ملت و اجتماعی؛ اولاً- ۱- مظلوم، ۲- جاهل به حقوق و ۳- ظالم به نفس خود بوده، ثانیاً- آن ها "مستنبتین" (همان)، یعنی بسان گیاه های صحرایی محسوب می گردند. درجات تحکمی این قسم از سلطنت به اعتبار نیز متفاوت است. نظام ها و دولت های استبدادی؛ اول- از سویی "۱- اختلاف ملکات نفسانی، و ۲- الف- عقول و ب- ادراکات: سلاطین و دوم- اعوانشان" از سویی و از دیگر سوی "، به تناسب ۱- اختلاف ادراکات و ۲- علم و ۳- جهل اهل مملکت الف- به وظایف سلطنت و ب- حقوق خود" (همان). دوم- بسته به مبانی جهان بینی و ایدئولوژی سیاسی آن ها بویژه "درجات موحد یا مشرک بودنشان...مختلف" می باشند (همان). بویژه در زمینه آراء و بینش های آنان در زمینه؛ ۱- فاعلیت مایشاء و ۲- حاکمیت مایرید و ۳- عدم مسئولیت عما یفعل و ۴- مالکیت رقاب". یعنی خودکامگی، حاکمیت مطلقه و عدم مسئولیت و مالکیت حاکم و دولت که مبین حقیقت استبداد می باشد. در نظریه سیاسی وی؛ "آخرین درجه آن (خودکامگی) ادعای الوهیت است" (همان). این آفت آسیب زای سیاسی "تا هر درجه که قوه علمی اهل مملکت از تمکین آن استنکاف کند به همان حد واقف و الا به آخرین درجه هم (چنانچه از فراعنه سابق ه ظهور پیوست) منتهی خواهد بود". یعنی از سویی استبداد پذیری اجتماعی، جلب کننده و زمینه ساز و حداقل تقویت کننده و تداوم بخش استبداد سیاسی بوده و بین این دو سویه، تناسب و توازن برقرار است. در نتیجه استبداد سیاسی که استبداد پذیری اجتماعی شرایط رشد آن را فراهم می سازد، به نوبه خویش سبب ترویج روابط، نهاد ها و فرهنگی یا ناهنجاری های استبداد اجتماعی می گردد. آسیبی خطرناک که سبب جلب باز هم بیشتر استبداد سیاسی خواهد شد. در نگاه ایشان "اصل این شجره خبیث فقط همان بی علمی ملتست؛ اول- ۱- بوظائف سلطنت و ۲- حقوق مشترک نوعی و دوم- قوام آن به: ۱- عدم مسئولیت در ارتکابات و ۲- محاسبه و ۳- مراقبه در میانه نبودنست".

استبداد اجتماعی → استبداد سیاسی → استبداد پذیری → جهل سیاسی



برخلاف نظام ولایتی که؛ اولاً- "مقام: ۱- مالکیت و ۲- قاهریت و ۳- فاعلیت مایشاء و ۴- حاکمیت مایریداً صلاً در بین نباشد" (همان)، بلکه برعکس؛ ثانیاً- "اساس سلطنت فقط بر اقامه همان وظائف و مصالح نوعی متوقف بر وجود سلطنت مبتنی و استیلاء سلطان به همان اندازه محدود و تصرفش به عدم تجاوز از آن حد مقید و مشروط باشد" (همان). در نتیجه با توجه به "دسترسی نبودن به آن دامن مبارک" امام عصر (عج الله) در عصر غیبت، اهم این آسیب های سیاسی و اجتماعی موجودند. به منظور آسیب زایی و یا حداقل کاهش آسیب های سیاسی و اجتماعی، نظریه حکومت قدر متیقن و قدر مقدور اسلامی را ترسیم و ارایه می نمایند. چرا که در نهایت فقدان حاکمیت قانون و بویژه قانون عادلانه اسلام و نیز فقدان نظارت و کنترل بر حکام را در اشکال و در حقیقت دو آسیب سیاسی و اجتماعی می داند. مواردی که به سبب فقدان آن ها، نظام سیاسی، فاقد نیرو و نهاد بازدارنده یا تحدید کننده آفت و آسیب استبداد سیاسی دولت می باشد. بنابراین از این حیث آسیب سیاسی و حتی اجتماعی محسوب می شوند. وی براین اساس نخست به تشریح حقیقت استبداد و نفی آن پرداخته و آن گاه نظریه و سازمان مشروطیت دولت، اصول قانون اساسی و ارکان مجلس شورای ملی را بسان نظریه سیاسی اسلام با استفاده از نهادهای سیاسی نوین مورد تاکید قرار می دهد. وی فرای تبیین همه جانبه نظریه و نظام مشروطیت اسلامی و فرایند و نیز سازکار تحقق عملی و عینی آن، ارکان حقوق اساسی ملی را آزادی یا حریت و مساوات

عمومی دانسته با تبیین این دو به طرح و رفع شبهات سیاسی و دینی پیرامون آن ها، اقدام می نماید.

*پرسش: سلطنت مطلقه در تعبیر نائینی چه می باشد؟

*پرسش: ولایت سیاسی در تعبیر نائینی چه می باشد؟

*پرسش: حکومت قدر مقدور و قدر متیقن مشروطیت اسلامی سلطنت در نظریه سیاسی نائینی چه می باشد؟

الف- ضرورت عقلی و شرعی نظام سیاسی و دولت

در زمینه ضرورت دولت، اولاً- ضرورت دولت را عمومی، اسلام و عقلی می داند و در این زمینه تصریح می نماید که؛ "بدان که این معنی نزد جمیع امم مسلم و تمام عقلاء عالم بر آن متفقند که... استقامت نظام عالم و تعیش (زندگانی) نوع بشر متوقف به سلطنت و سیاستی است". صرف نظر از شکل آن فردی یا جمعی آن؛ "خواه قایم به شخص واحد باشد یا به هیئت جمعی" و فرای مشروعیت و عدم مشروعیت دولت؛ "چه آن که تصدی آن به حق باشد یا اغتصاب، به قهر باشد یا به وراثت یا با انتخاب". ثانیاً- برخاستگاه مردمی و داخلی دولت و حاکمیت تاکید می نماید؛ "بالضرورة معلوم است که حفظ شرف و استقلال و قومیت هر قومی هم چه آنکه راجع به امتیازات دینی باشد یا وطنی منوط به قیام امارتشان است به نوع خودشان" در غیر این صور در نظریه سیاسی وی؛ "الف- جهات امتیاز و ناموس اعظم دین و مذهب و ب- شرف و استقلال وطن و قومیتشان بکلی نیست و نابود خواهد بود هر چند به اعلی مدارج ثروت و مکنت و آبادانی و ترقی مملکت نایل شوند". از این جهت است که "در شریعت مطهر، حفظ نظام و قلمرو اسلام را اهم جمیع تکالیف" دانسته و برقرای حاکمیت و حکومت اسلام را از "وظایف و شئون امامت مقرر فرموده اند".

*پرسش: ضرورت عقلی و شرعی نظام سیاسی و دولت چه می باشد؟

ب- ارکان و حدود دوگانه حاکمیت و دولت:

سامان دهی و مدیریت امور داخلی کشور و دفاع در مقابل تهاجم و یا دخالت بیگانه، ارکان و حدود حاکمیت و دولت را تشکیل می دهند. به تعبیر وی؛

واضحست که تمام جهات راجع به: الف- توقف نظام عالم به اصل سلطنت و ب- توقف حفظ شرف و قومیت هر قومی به امارت نوع خودشان منتهی به دو اصل است". یعنی: اول- "۱- حفظ نظامات داخلی مملکت و ۲- تربیت نوع اهالی و ۳- رسانیدن هر ذی حقی به حق خود و ۴- منع از تعدی و تجاوز آحاد ملت برخی بر برخی دیگر و مانند این ها، از وظایف نوعی راجع به مصالح داخلی مملکت و ملت". دوم " ۱- تحفظ از مداخله اجانب و ۲- تحذر از حیل معمول در این باب و ۳- تهیه قوه دفاعی و استعدادات جنگی و غیر این ها"، که به تعبیر وی "این معنی در؛ الف- زبان متشرعین، حفظ بیضه اسلام و ب- سایر ملل، حفظ وطنش خوانند". کما این که " احکامی که در شریعت مطهر برای اقامه این دو وظیفه مقرر است احکام سیاسی و تمدنی (بوده و آن ها را) جزء دوم از حکمت عملی دانند". به همین سبب " شدت اهتمام سلاطین بزرگ متقدم فارس و روم در انتخاب حکماء کامل در علم و عمل برای وزارت و تصدی و قبول آنان هم با کمال تورع از ترفع قاهرانه از این جهت بوده"، یعنی اقتدار سیاسی مبتنی بر حکمت سیاسی و درعین پرهیز و بازدارندگی از خودکامگی و زور گویی سیاسی منظور نظر بوده است. بلکه " ابتدای جعل سلطنت و وضع خراج و ترتیب سایر قوای نوعی چه از انبیاء علیهم السلام بوده و یا از حکماء، همه برای اقامه این وظایف و تمشیت این امور بوده"، همان گونه که " در شریعت اسلام هم با تکمیل نواقص و بیان شرایط و قیود آن بر همین وجه مقرر فرموده اند".

*پرسش: ارکان و حدود حاکمیت و دولت در نظریه نائینی چند مورد و چه می باشند؟

ج- انواع دوگانه حاکمیت و نظام سیاسی:

وی دو نوع حاکمیت را به اعتبار نوع تصرف در کشور، قائل است. یکی ملوکی و ولایتی.

اول) حکومت ملوکی: یعنی نظام پادشاهی، سلطنتی و استبدادی که از هر حیث بویژه از جهت خودکامگی، ضد اسلامی محسوب می گردد. در این حکومت و نظام سیاسی؛ "مانند آحاد مالکین نسبت به اموال شخصی خود با مملکت و اهلش معامله می کند". بنابراین "مملکت را با همه امکانش مال خود انگارد و اهلش را مانند عبید و اماء، بلکه اغنام و احشام برای مرادات و درک شهواتش مسخر و مخلوق پندارد". در نتیجه الف- "هر که را به این غرض وافی و در مقام تحصیلش فانی دید مقربش کند"، و ب- "هر که را منافی یافت از مملکت که ملک شخصی خودش پنداشته تبعیدش نماید و یا اعدام و قطعه قطعه بخورد سکانش دهد و یا گرگان خونخواره را به ریختن خونس تهیرش و بنهب و غارت اموالش و ادارشان نماید". کمیت این که ج- "هر مالی را که خواهد از صاحبش انتزاع و یا به چپاولچیان اطرافیش بخشد". د- "هر حقی را که خواهد احقاق و اگر خواهد پایمالش کند" ه- "در تمام مملکت به هر تصرفی مختار". و- "خراج را هم از قبیل مال الاجاره و حق الارض ملک شخصی خود و برای استیفاء در مصالح و اغراض شخصیه خود مصروف دارد". ز- "اهتمامش در نظم و حفظ مملکت مثل سایر مالکین نسبت به مزارع و مستغلاتشان منوط به اراده و میل خودش باشد". در این مورد؛ ۱- "اگر خواهد نگهداری و ۲- اگر خواهد باندک چابلوسی به حریف بخشد و ۳- یا برای تهیه مصارف اسفار لهویه و خوشگذرانی بفروشد و یا رهن گذارد". حتی ح- "دست درازی به ناموس را هم اگر خواهد ترخیص و بی ناموسی خود را برملاء سازد". در عین حال باز هم؛ ۱- "با قدسیت و نحوها از صفات احدیت عزاسمه خود را تقدیس نماید". ۲- اعوانش مساعدتش کنند و تمام قوای مملکت را قوای قهر و استیلاء و شهوت و غضبش دانند و بر طبق آن برانگیزانند "لایسئل عما یفعل و هم یسئلون!!؟"، یعنی اصل عدم مسئولیت شاه و فراقانونی بودن او را مطرح می نمایند. شاه را "ظل الله" یعنی سایه خدا خوانده و سلطنت را موهبتی الهی دانسته که به شخص شاه عطا شده است. و حال این که سیاست و حکومت و دولت عادل و تابع قانون و حق، شبیه و سایه خداست و خدایگونه است. نه شاه ظالم، فاسق و ستم گری که ادعای خدایگانی و خدایی در زمین می نماید و همچون فرعون، شعار انا ربکم الاعلی سر می دهد. بنابراین "این قسم از سلطنت را چون دل بخواهانه و ارباب تصرف آحاد مالکین در

املاک شخصیت خود و بر طبق اراده و میل شخصی سلطانت بنابراین تملکی (ملوکی، ملکی و تملیکی) و استبدادی گویند و استعبادی و اعتسافی و تسلی و تحکمی هم خوانند و جهت تسمیه و مناسبت اسامی مذکور هم با مسمی ظاهر است صاحب این چنین سلطنت را حاکم مطلق و حاکم بامر و مالک رقاب و ظالم و قهار و امثال ذلک نامند، ملتی را که گرفتار چنین اسارت و مقهور به این ذلت باشند اُسرء و اذلاء و اَرقاء گویند، و هم به ملاحظه آنکه حالشان حال ایتم و صغاری است بی خبر از دارایی های مغضوب خود بنابراین مستصغرین (که به معنی صغار و ایتم شمرده شدگانست) هم خوانند، بلکه به مناسبت آنکه حظ این ملت مُسَخَّر و فانی در ادارات سلطانیشان از حیات و هستی خود از قبیل بهره و حظ نباتات است که فقط برای قضاء حاجت دیگران مخلوق و حظ استقلالی از وجود خود ندارند". بنابراین این چنین "ملت مظلوم جاهل به حقوق و ظالم به نفس خود را مستنبتین (که به معنی گیاه های صحرایی شناخته شدگان است) هم خوانند، درجات تحکمی این قسم از سلطنت به اعتبار اختلاف ملکات نفسانی، و عقول و ادراکات سلاطین و اعوانشان، و اختلاف ادراکات و علم و جهل اهل مملکت به وظایف سلطنت و حقوق خود، و درجات موحد یا مشرک بودنشان (در فاعلیت مایشاء و حاکمیت مایرید و عدم مسئولیت عما یفعل و مالکیت رقاب الی غیر ذلک از اسماء و صفات خاصه الهی، بلکه ذات احدیت تعالی شانه) مختلف، آخرین درجه آن ادعای الوهیت است و تاهر درجه که قوه علمیه اهل مملکت از تمکین آن استنکاف کند بهمان حد واقف و الا بآخرین درجه هم (چنانچه از فراغه سابقین بظهور پیوست) منتهی خواهد بود و به مقتضای "الناس علی دین ملوکهم" معامله نوع اهل مملکت هم با زیردستان خود به طبقاتهم همان معامله اعتسافی سلطان است با همه". در نظریه وی "اصل این شجره خبیث فقط همان بی علمی ملتست به وظایف سلطنت و حقوق مشترک نوعی و قوام آن بعدم مسئولیت در ارتکابات و محاسبه و مراقبه در میانه نبودنست".

دوم - حکومت ولایی اسلامی کامل: در این حکومت و نظام سیاسی؛ "مقام مالکیت و قاهریت و فاعلیت مایشاء و حاکمیت مایرید اصلاً در بین نباشد اساس سلطنت فقط بر اقامه همان وظایف و

مصالح نوعی متوقفبر وجود سلطنت مبتنی و استیلاء سلطان به همان اندازه محدود و تصرفش بعدم تجاوز از آن حد مقید و مشروط باشد". بدین ترتیب " این دو قسم از سلطنت هم به حسب حاق حقیقت مترتبه و هم در لوازم و آثار متمایزند چه مبنای قسم اول به جمیع مراتب و درجاتش بر قهر و تسخیر مملکت و اهلش در تحت ارادات دل‌بخواخانه سلطان و صرف قوای نوع از مالیه و غیرها در نیل مرادات خود و مسئول نبودن در ارتکابات مبتنی و متقوم است، هرچه نکرد باید ممنون بود! اگر کشت و مثله نکرد یا قطعه‌قطعه بخورد سکان نداد، یا به نهب اموال قناعت و متعرض ناموس نشد باید تشکر نمود! نسبت تمام اهالی بسطان نسبت عبید و اماء بلکه اقل از آن و بمنزله احشام و اغنام و حتی از آن هم پست‌تر و بمنزله نباتاتست که فقط فایده وجودیه آن‌ها دفع حاجت غیر و خود بهره و حظی از وجود خود ندارند بالجمله حقیقت این قسم از سلطنت به اختلاف درجاتش عبارت از خداوندی مملکت و اهلش (باختلاف درجات این خداوندی) خواهد بود به خلاف قسم دوم چه حقیقت واقع و لب آن عبارت است از ولایت بر اقامه وظایف راجع به نظم و حفظ مملکت نه مالکیت، و امانتی است نوعی در صرف قوای مملکت که قوای نوع است در این مصارف نه در شهوات خود، از این جهت اندازه استیلائی سلطان به مقدار ولایت بر امور مذکور محدود و تصرفش، چه به حق باشد یا به اغتصاب به عدم تجاوز از آن حد مشروط خواهد بود، آحاد ملت با شخص سلطان در امور مالی و غیرها از قوای نوعی شریک و نسبت همه به آن‌ها متساوی و یکسان و متصدیان امور همگی امین نوعند نا مالک و مخدوم و مانند سایر اعضاء و اجزاء در قیام به وظیفه امانت‌داری خود مسئول ملت و باندک تجاوز مأخوذ خواهند بود، و تمام افراد داخل مملکت به اقتضای مشارکت و مساواتشان در قوی و حقوق بر مؤاخذه و سؤال و اعتراض قادر و ایمن و در اظهار اعتراض خود آزاد و طوق مسخریت و مقهوریت در تحت ارادات شخصی سلطان و سایر متصدیان را در گردن نخواهند داشت، این قسم از سلطنت را مقیده و محدوده و عادله و مشروطه و مسئوله و دستوریه نامند" و وجه تسمیه به هریک هم ظاهر است. "قائم به چنین سلطنت را حافظ و حارس و قائم به قسط و مسئول و عادل" خوانده و، ملتی را که "متنعم به این نعمت و دارای چنین سلطنت باشند محتسین و اباه و احرار و احیاء خوانند"، مناسبت هر یک از اسامی مذکور هم

معلوم است. چون "حقیقت این قسم از سلطنت چنان چه دانستی از باب ولایت و امانت و مانند سایر اقسام ولایات و امانات به عدم تعدی و تفریط متقوم و محدود است، پس لامحاله حافظ این حقیقت و مانع از تبدلش به مالکیت مطلقه و رادع از تعدی و تفریط در آن مانند سایر اقسام ولایات و امانات به همان محاسبه و مراقبت و مسئولیت کامل (دولت) منحصر" می باشد. بالاترین وسیله‌ای که "برای حفظ این حقیقت و منع از تبدل و اداء این امانت و جلوگیری از اندک ارتکابات شهوانی و اعمال شایبه استبداد و استیثار متصور تواند بود همان عصمتی است که اصول مذهب ما طایفه امامیه بر اعتبارش در ولی نوعی مبتنی است". چراکه در حکومت کامل اسلامی "بالضروره معلوم است که با آن مقام والای عصمت و علوم‌لدینه و انخلاع از شهوات بهیمی و اجتماع سایر صفات لازم آن مقام اعلی که (احاطه تفصیل به آن ها خارج از اندازه عقول و ادراکات نوع است) مرحله اصابه واقع و عدم وقوع در منافیات و صلاح، حتی از روی خطا و اشتباه، هم چنین درجه محدودیت و محاسبه و مراقبه الهی عز اسمه و مسئولیت و ایثار والی تمام امت را بر خود (تا سایر وظایف) به جایی منتهی است، که لایصل الی ادراک حقیقتی احد ولا ینال کنهه عقل البشر " عقل عادی بشر و اندیشه عادی بشر کنه و عمق آند را نمی تواند تصور نماید..

سوم - حکومت مشروطیت اسلامی: یا نظام سیاسی و حکومت قدر متیقن و قدر مقدور اسلامی، یعنی حکومت به اندازه فهم و درک زمانی ما از اسلام و به تناسب توانمندی و امکانات و به اصطلاح به تناسب مقتضیات زمان." با دسترسی نبودن به آن دامن مبارک به ندرت تواند شد که شخص سلطان هم خودش مانند انوشیروان مستجمع کمالات و هم از امثال بوذرجمهر قوه علمی و هیئت مسدده و رادع نظاری انتخاب نموده برخود گمارد و اساس مراقب و محاسبه و مسئولیت را برپای دارد، لکن گذشته از آنکه باز هم به مشارکت و مساوات ملت با سلطان و سد ابواب استیثارات در امور مالی و غیرها و آزادی ملت در اعتراضات و غیرها غیروافی و از مقوله تفضل است نه از باب استحقاق، علاوه بر همه اینها مصداقش منحصر و نایاب تر از عنقاء و از کبریت احمراند، و رسمیت و اطرادش هم از ممتنعات است، غایت آنچه به حسب قوه بشری جامع این جهات و اقامه‌اش به

اطراد و رسمیت بجای آن قوه بازدارنده عصمت و حتی با مغضوبیت مقام هم ممکن و مجازی از آن حقیقت و سایه و صورتی از آن معنی و اقامت تواند بود موقوف بر دو امر است". یعنی یکی قانون اساسی به عنوان اساس قانونی و دیگری نهاد نظارتی متشکل از نیروهای آگاه سیاسی و منتخب مردم، می تواند تنظیم کننده نظام، حکومت و دولت بوده و بازدارنده آن از انحراف و تعدی از حدود و تجاوز به حقوق اساسی مردم و ملت باشد.

*پرسش: انواع دوگانه حاکمیت و نظام سیاسی در نظریه سیاسی نائینی چند مورد و چه می باشند؟

*پرسش: حکومت ملوکی در نظریه سیاسی نائینی چند مورد و چه می باشند؟

*پرسش: ولایت اسلامی کامل در نظریه سیاسی نائینی چند مورد و چه می باشند؟

*پرسش: مشروطیت اسلامی در نظریه سیاسی نائینی چند مورد و چه می باشند؟

مبانی دوگانه حکومت و نظام سیاسی مشروطیت اسلامی:

اول- قانون اساسی اسلامی

دوم- سازکار اعمال و نظارت سیاسی

اول " مرتب داشتن دستوری که به تحدید مذکور و تمیز مصالح نوعی که لازم است اقامه شوند، از آنه چه در آن حق مداخله و تعرض نیست، کاملاً وافی و کیفیت اقامه آن وظایف و درجه استیلاء سلطان و آزادی ملت و تشخیص کلیه حقوق طبقات اهل مملکت را موافق مقتضیات مذهب به طور رسمیت متضمن، و خروج از وظیفه نگهبانی و امانت داری به هریک از طرفین افراط و تفریط چون خیانت به نوع است مانند خیانت در سایر امانات رسماً موجب انعزال ابدی و سایر عقوبات مرتبه بر خیانت باشد، چون دستور مذکور در ابواب سیاسیه و نظامات نوعی به منزله رسایل عملی تقلید در ابواب عبادت و معاملات و مانند این ها و اساس حفظ محدودیت مبتنی بر عدم تخطی از آنست بنابراین نظامنامه و قانون اساسیش خوانند و در صحت و مشروعیت آن بعد از اشمال بر تمام جهات

راجع به تحدید مذکور و استقصاء جمیع مصالح لازمه نوعی جز عدم مخالفت فصولش با قوانین شرعی شرط دیگری معتبر نخواهد بود و مزید توضیح این امر و جهاتی که رعایتش در تمامیت این اساس لازمست بعد از این خواهد آمد انشاءالله تعالی."

دوم - "استوار داشتن اساس مراقبت و محاسبه و مسئولیت کامل به گماشتن هیئت مسدده و رادع نظارت از عقلاء و دانایان مملکت و خیرخواهان ملت که به حقوق مشترک بین الملل هم خبیر و به وظایف و مقتضیات سیاسی عصر هم آگاه باشند، برای محاسبه و مراقبت و نظارت در اقامه وظایف لازمه نوعی و جلوگیری از هرگونه تعدی و تفریط و مبعوثان ملت و قوه علمی مملکت عبارت از آنان و مجلس شورای ملی مجمع رسمی ایشان است.

محاسبه و مسئولیت کامل در صورتی متحقق و حافظ محدودیت و مانع از تبدل ولایت به مالکیت تواند بود که قاطبه متصدیان که قوه اجراییه‌اند در تحت نظارت و مسئولیت هیئت مبعوثان و آنان هم در تحت مراقبت و مسئول آحاد ملت باشند، فتور در هر یک از این دو مسئولیت اولی، و به تحکم و استبداد هیئت مبعوثان در صورت انتفاء مسئولیت اولی، و به تحکم و استبداد هیئت مبعوثان در صورت انتفاء مسئولیت دومین. مشروعیت نظارت هیئت منتخب مبعوثان بنابر اصول اهل سنت و جماعت که اختیارات اهل حل و عقد امت را در این امور متبع دانسته اند به نفس انتخاب ملت متحقق و متوقف بر امر دیگری نخواهد بود، اما بنا بر اصول ما طایفه امامی که این گونه امور نوعی و سیاست امور امت را از وظایف نواب عام عصر غیبت علی مغیبه السلام میدانیم اشتغال هیئت منتخب بر عده‌ای از مجتهدین عدول و یا مأذونین از قبل مجتهدی و تصحیح و تنفیذ و موافقتشان در آراء صادره برای مشروعیتش کافیهست و مزید توضیح این مطلب هم بعد از این خواهد آمد انشاءالله تعالی."

*پرسش: مبانی حکومت و نظام سیاسی مشروطیت اسلامی در نظریه سیاسی نائینی چند مورد و چه می باشند؟

*پرسش: قانون اساسی اسلامی در نظریه سیاسی نائینی چه می باشد؟

*پرسش: سازکار اعمال و نظارت سیاسی در نظریه سیاسی نائینی چه می باشد؟

ارکان دوگانه مشروطیت اسلامی: آزادی و مساوات

"چنانچه اساس قسم اول بر استعباد و استرقاق رقاب ملت در تحت ارادات خودسرانه و عدم مشارکت فضلا از مساواتشان با سلطان مبتنی و عدم مسئولیت هم متفرع بر آن است، اساس قسم دوم هم بر آزادی از این عبودیت، و مشارکت و مساوات آحاد ملت حتی با شخص ولی نوعی در جمیع نوعیات مبتنی و مسئولیت هم از فروع آنست و در کلام مجید الهی عزاسمه و فرمایشات صادره از معصومین صلوات الله علیهم، در مواقع عدیده همین مقهوریت در تحت حکومت خودسرانه جائزین را به عبودیت که نقطه مقابل این حریت است تعبیر و پیروان دین اسلام را به تخلیص حاکمیت شان از این ذلت هدایت فرموده اند".

استبداد سیاسی و دینی:

"بعض از علماء فن که استبداد را به سیاسی و دینی منقسم نموده و هر دو را مرتبط بهم و حافظ یک دیگر و با هم توأم دانسته اند! و معلوم شد که قلع این شجره خبیث و تخلص از این رقیت پست که وسیله - آن فقط با التفات و تنبه ملت منحصر است - در قسم اول، اسهل و در قسم دوم در غایت صعوبت و بالتبع موجب صعوبت علاج قسم اول هم خواهد بود، روزگار سیاه ما ایرانیان هم بهم آمیختگی و حافظ و مقوم همدیگر بودن، این دو شعبه استبداد و استعباد را عیناً مشهود ساخت، و کشف حقیقت این به هم آمیختگی و مقوم بیکدیگر بودن این دو شعبه و جهت صعوبت علاج شعبه دوم و سرایشش به شعبه اولی، بعد از این در خاتمه در طی شرح قوای استبداد و طریق تخلص از آن خواهد آمد انشاء الله تعالی".

آزادی: "بالجمله تمکین از تحکّمات خودسرانه طواغیت امت و راه زنان ملت نه تنها ظلم به نفس و محروم داشتن خود است از اعظم مواهب الهی عزاسمه، بلکه به نص کلام مجید الهی تعالی شأنه،

و فرمایشات مقدس معصومین صلوات الله علیه، عبودیت آنان از مراتب شرک به ذات احدیت تقدست اسمائه است در مالکیت و حاکمیت مایرید و فاعلیت ما یشاء، و عدم مسئولیت عما یفعل، الی غیرذلک از اسماء و صفات خاصه الهی جل جلاله، و غاصب این مقام نه تنها ظالم به عباد و غاصب مقام ولایت است از صاحبش بلکه به موجب نصوص مقدس مذکور، غاصب رداء کبریایی و ظالم بساحت احدیت عزت کبریایی هم خواهد بود، و بالعکس آزادی ازین رقیبت خبیث خسیس علاوه بر آنکه موجب خروج از نشاء نباتیت و ورطه بهمیت است به عالم شرف و مجد انسانیت، از مراتب و شئون توحید و از لوازم ایمان بوحدانیت در مقام اسما و صفات خاصه هم مندرج است، از این جهت است که استفاد حریت مغضوب امم و تخلص رقابشان از این رقیبت منحوس و متمتع فرمود نشان به آزادی خدادادی از اهم مقاصد انبیاء علیهم السلام بوده "است. حضرت موسی کلیم و هارون علی نبینا و آله و علیهم السلام، به نص آیه مبارک: "فارسل معنا بنی اسرائیل و لاتعذبهم"، "بنی اسرائیل را آزاد نما و با ماروانه ساز و آن ها را شکنجه ننما". فقط تخلص رقاب بنی اسرائیل از اسارت و عذاب فرعونیان و آزادانه با خود بردنشان به ارض مقدس را خواستار بودند، و بقاء ملک و دوام عزتش را (چنانچه در همان خطبه مبارک قاصعه تصریح فرموده) التزام نمودند و عدم اجابت، و تعقیب فرعونیان برای بازگشت اسارت وار آن ها به مصر، به جدایی آنان و آزادی اسرائیلیان منجر گردید. در همان خطبه مبارک قاصعه (بعد از آن فرمایشی که سابقاً نقل کردیم) تخلص بنی اسمعیل و بنی اسرائیل را از ذل رقیبت کسری های ایران و قیصرهای روم، از فواید بعثت حضرت خاتم النبیین صلی الله علیه و آله الطاهرین احصاء فرموده اند، التا سائر مواردی از آنچه در تواریخ ثبت و از اخبار مستفاد است".

مساوات: "مساوات تمام افراد ملت با شخص والی در جمیع حقوق و احکام، و شدت اهتمام حضرت ختمی مرتبت صلواته علیه و اله را در استحکام این اساس سعادت امت، از سیره مقدس حضرتش توان فهمید".

"اینها همه برای حفظ این رکن اعظم و خروج از عهده مسئولیت مرتبه برآنست، برای پیروی و متابعت همین سنت و سیره مأخوذه از انبیاء و اولیاء علیهم افضل الصلوه و السلام است که در این عصر فرخنده (که عصر سعادت یقضا و انقضاء دوره اسارت و انت هاء سیر قهقرایی اسلامیانست بعونه تعالی باید شمرد) ربانیین فقهاء روحانیین و رؤساء مذهب جعفری علی مشیده افضل الصلوه و السلام، هم در استنفاذ حریت و حقوق غصب شده مسلمین و تخلیص رقابشان از ذل رقیت و اسارت جائزین همان همت مجدانه را مطابق همان سیره مقدس مبارکه مبذول، و بر طبق دستور مقرر در شریعت مطهره: "مالا یدرک کله لا یتدرک کله"، اگر حکومت کامل اسلامی نمی توانیم، به طور کلی نیز نباید از آن صرف نظر نمود بلکه بایسته و شایسته است به اندازه فهم و توان خود به اسلامی کردن حکومت پرداخته و" در تحویل سلطنت جائزه غاصبه از نحوه اولی (که علاوه بر تمام خرابی های عیان، اصل دولت اسلامی را هم به انقراض عاجل مشرف نموده است) به نحوه دوم، که برطرف کننده اکثر مواد فساد و مانع استیلاء کفار بر بلاد است، به مجاهدت لازمه در حفظ بیضه اسلام را مصروف فرموده و میفرمایند، بدیهی است تنبیه غیرتمندان اسلام به آزادی رقابشان از رقیت جائزین و مشارکت و مساواتشان در تمام نوعیات مملکت با غاصبین و پی بردن به خطرات مترتبه بر استبداد و فعال مایشاء بودن ظالمین برای جدشان در طلب و شوقشان به مطلب بزرگترین وسیله و قوی ترین سبب است"، بنابراین همان شعبه استبداد دینی به اقتضای همان وظیفه مقام خود که حفظ شجره خبیث استبداد را به اسم حفظ دین قدیما و جدیدا متکفل بوده و هست و خطاب مستطاب: "و لاتلبسواالحق بالباطل و تکتّمواالحق و انتم تعلمون" را مانند مخاطبین اولین آن پس پشت انداخت و این دو اصل سعادت و سرمایه حیات امت، یعنی آزادی و مساوات را (که دانستی حفظ حقوق ملی و مسئولیت و لاه و غیرها همه مترتب بر آن ها است) محض تنفر و صرف قلوب و پی نبردن ملت به مطلوب به صورت های زشت قبیح دیگر جلوه گر ساخت! اما حریت مظلوم مغضوب ملت از ذل رقیت جائزین را (که دانستی از اعظم مواهب الهی عزاسمه بر این نوع و اعتصابش در اسلام از بدع شجره ملعون عمرعاص، و استنفاذش از غاصبین از اهم مقاصد انبیاء و اولیاء علیهم السلام بود) بموهومش خواندن قناعت نکردند و به صورت بی مانعی اهل فسق و ملحدين در تظاهر به منکرات

و اشاعه کفریات و تجری مبدعین در اظهار بدع و زندقه و الحادش جلوه دادند، حتی بیحجاب بیرون آمدن زنان و نحوذالک از آنچه بداستان استبداد و مشروطیت دولت از بحر اخضر بی ربطتر است (و مسیحیان به واسطه منع مذهبی نداشتن از آن، چه دولتشان مثل روس مستبد باشد یا مثل فرانسه و انگلیس شورویه علی ای حال در ارتکابش بلامانعند) از لوازم و مقتضیات این حریت ملعون غصب شده شمردند! و اما مساوات در قوی و حقوق و سایر نوعیات را (که شنیدی اشرف کاینات صلی الله علیه و اله محض استحکام این سعادت امت، کتفهای مبارکرا در چنان حال شدت مرض برای استیفاء قصاص ادعایی گشود و حضرت شاه ولایت علیه افضل الصلوه والسلام هم برای رفع ید نفرمودن از آن و تسویه فیما بین سابقین بدریین با ایرانیان تازه مسلمان، آنه همه محنت ها کشید تا عاقبت در محراب عبادت شربت شهادت نوشید) بصورت مساوات مسلمین با اهل ذمه در ابواب توارث و تناکح و قصاص و دیاتش در آوردند، و بلکه مساواه اصناف مکلفین مانند بالغ و نابالغ و عاقل و مجنون و صحیح و مریض و مختار و مضطر و مؤسر و معسر و قادر و عاجز الی غیرذلک - از آنچه اختلاف آن ها منشأ اختلاف تکالیف و احکام و بداستان مشروطیت و استبداد از فلک اطلس ابعاد است، اهم از مقتضیاتش شمرده اند.

بالجمله چون سرمایه سعادت و حیات ملی و محدودیت سلطنت و مسئولیت مقومه آن و حفظ حقوق ملی همه، منتهی با این دو اصل است - بنابراین این دو موهبت عظمای الهی عز اسمه را به چنین صورت های قبیح در آوردند، غافل از آنکه آفتاب را به کل (و به گل) اندودن محال و دهنه دریای نیل را به بیل مسدود ساختن از ابلهی است. ملت ایران هرچند چشم و گوش بسته و از مقتضیات دین و ضروریات مذهب به واسطه گمان ماها بی خبر، و به حقوق ملی و آزادی از این رقیب ملعون و مساوات با غاصبین حریت، و حقوقشان پی نبرده و جز مسخریت برای خوش گذرانی و چپاول مفت خوران معمم و کلاهی، رتبه و مقامی برای خود تصور نکرده، حتی بی ربط بودن این امور را با اساس مشروطیت و تحدید استبداد جائزین هم برنخورده باشند، معهذا کله این مقدار را خوب می فهمند که این همه جانبازی های عقلا و دانایان و غیرتمندان مملکت بطبقاتهم، من العلماء

و الخيار والتجار و غیرهم، در استنقاذ حریت و مساوات، برای فرستادن نوامیس خود بی حجاب به بازار و مواصلت با یهود و نصاری و تسویه فیما بین امثال بالغ و نابالغ و نحو ذلک در تکالیف، و بی مانعی اهل فسق و مبدعین در تظاهر به منکرات و اشاعه کفریات و شبیه این ها نخواهد بود، و رؤساء و پیشوایان مذهب هم جز بر آنچه حفظ بیضه اسلام و حراست ممالک اسلامی برآن متوقف باشد چنین احکام اکیده و تصریح به آن که مخالفت به منزله محاربه با امام زمان ارواحنا فداه است نخواهند فرمود، این دسته جباره و طواغیت امت و محو کنندگان احکام شریعت و رواج دهندگان انحاء فسوق و فجور در مملکت را هم خوب شناخته و می دانند که در این ارتکابات شنیع چنگیزی جز حفظ مقام مالکیت رقاب و فاعلیت مایشاء و حاکمیت مایرید و عدم مسئولیت عما یفعل، مقصد و هم دیگری اصلاً به خاطرشان نرسیده و در نظر ندارند، و هم چنین اتصاف ما در روایت احتجاج برای علماء سوء و راه زنان دین مبین و گمراه کنندگان ضعفای مسلمین تعداد فرموده و در آخر همه میفرماید: "اولئک اضر علی ضعفاء شیعتنا من جیش یزید لعنه الله علی الحسین علیه السلام کما ینبغی" فهمیده و می دانند: که از این درجه همدستی با ظالمین دردمان چه و مقصدمان چیست؟! خود را در عنوان آیه مبارکه: "واذا اخذ الله میثاق الذین اوتوا الكتاب لتبیته للناس و لا تکتُمونه فنبذوه وراء ظهورهم و اشتروا به ثمناً قليلاً فبئس ما یشترون" مندرج ساختیم و بالاخره جز افتضاح ابدی و خزی دارین و عذاب الیم الهی سودی نخواهیم برد. "سنه الله فی الذین خلوا من قبل ولن تجد لسنة الله تبدیلاً". خوبست عنان قلم را از شرح این فضیحت که تبعاتش هرچه باشد باز هم عاید بنوع است گرفته، کشف حقیقت این مغالطات را به موقع خود احاله و به فهرست مندرجات فصول پنجگانه، مقدمه را ختم کنیم و اجمال آن بدین ترتیب است:

اول- آنکه حقیقت سلطنت مجعول در دین اسلام و سایر شرایع و ادیان بلکه نزد حکماء و عقلاء غیر متدینین عالم قدیم و جدیداً همه بوجه دوم (ولایی) مجعول است، و تحویلش به وحه اول مطلقاً از بدع ظالمانه طواغیت امم و اعصار است.

دوم- آنکه در این عصر غیبت که دست امت از دامان عصمت کوتاه و مقام ولایت و نیابت نواب عام («ولایت فقیه») در اقامه وظایف مذکور هم مغضوب و انتزاعش غیر مقدور است، آیا ارجاعش از نحوه اولی که ظلم زاید و غضب اندر غضب است بنحوه دوم و تحدید استیلاء جوری به قدر ممکن واجب است؟ و یا آن که مغضوبیت موجب سقوط این تکلیفست؟

سیم- آنکه بر تقدیر لزوم تحدید مذکور آیا همین مشروطیت رسمی که دانستی رکن مقوش دو امر و وسیله تحدید منحصر در آنست متعین و خالی از محذور است یا نه؟

چهارم- در ذکر بعضی از وساوس و مغالطات القایی و دفع آن ها.

پنجم- در بیان شرایط صحت و مشروعیت مداخله مبعوثان ملت در این باب و وظیفه عملی آنان بر وجه اجمال".

*پرسش: ارکان مشروطیت اسلامی در نظریه سیاسی نائینی چند و چه می باشند؟

*پرسش: آزادی در نظریه سیاسی نائینی چه می باشد؟

*پرسش: مساوات در نظریه سیاسی نائینی چه می باشد؟

فصل اول- ولایت نه سلطنت:

"در توضیح امر اول و کلام در آن در دو مقامست:

اول- در بیان اصل محدودیت استیلاء و سلطنت مجعول در جمیع شرایع و ادیان باقامه همان وظایف و مصالح لازم نوعی.

دوم- در کشف درجه این محدودیت و حقیقت آن".

اول- اصل محدودیت سیاسی دولت: "از آنچه در مقدمه گذشت ظاهر و هویداست: چه بعد از آنکه دانستی اصل تأسیس سلطنت و ترتیب قوی و وضع خراج و غیر ذلک همه برای حفظ و نظم

مملکت و شبانی گله و تربیت نوع و رعایت رعیت است، نه از برای قضاء شهوات و درک مرادات
 گرگان آدمی خوار و تسخیر و استعباد رقاب ملت در تحت ارادات خودسرانه، لامحاله سلطنت مجعول
 در هر شریعت و بلکه نزد هر عاقل چه به حق تصدی شود یا به اغتصاب، عبارت از امانت‌داری نوع
 و ولایت بر نظم و حفظ و اقامه سایر وظایف راجع به نگهداری خواهد بود، نه از باب قاهریت و
 مالکیت و دل‌بخواهانه حکمرانی در بلاد و فیما بین عباد، و در حقیقت از قبیل تولیت بعض موقوف
 علیهم در نظم و حفظ موقوفه مشترک و تسویه فیما بین ارباب حقوق و رسانیدن هر ذی‌حقی به حق
 خود است. نه از باب تملک در بخواهانه و تصرف شخص متصدی، از این جهت است که در زبان
 ائمه و علما اسلام؛ سلطان را بولی و والی و راعی، و ملت را برعیت تعبیر فرموده‌اند، از روی همین
 مبنی و اساس، حقیقت سلطنت عبارت از ولایت بر حفظ و نظم و به منزله شبانی گله است، بنابراین
 به نصب الهی عزاسمه، که مالک حقیقی و ولی بالذات و معطی ولایاتست موقوف، و تفصیل مطلب
 به مباحث امامت موکول است؛ چونکه دانستی قهر و تسخیر رقاب ملت در تحت تحکیمات
 خودسرانه، علاوه بر آنکه از بدترین و زشت‌ترین انحاء ظلم و طغیان و سرکشی در زمین و اغتصاب
 رداء کبریایی و با اهم مقاصد انبیاء علیهم‌السلام هم منافست، پس اهمال و سکوت از قلع چنین
 شجره خبیث در هیچ یک از ادیان سابق هم اصلاً متحمل نخواهد بود، بلکه از آیه مبارک: "قالت یا
 ایهاالملاء افتونی فی امری ما کنت قاطعه امرأ حتی تشهدون" که از زبان ملکه سبا حکایت فرموده‌اند
 ظاهر است که با اینکه قومش آفتاب‌پرست بوده‌اند مع‌هذا اراده حکومتشان شورایی عمومی بوده نه
 استبدادی، حتی از آیه مبارک: "فتنازعوا امرهم بینهم و اسرو النجوی"، که داستان مشورت فرعونیان
 را در امر حضرت کلیم و هارون علی نبینا و آله و علیه‌السلام و منتهی شدن مذاکره علنی ایشان را در
 این باب به مذاکره سری، حکایت فرموده، استفاده توان کرد که - چنانچه رفتار دولت انگلیس فعلاً
 تبعیض آمیز بوده و نسبت به ملت انگلیسی چون کاملاً بیدارند مسئله و شوروی، و نسبت به اسراء
 و اذلاء هندوستان و غیرها از ممالک اسلامی که به واسطه بی‌حسی و خواب‌گران، گرفتار چنین
 اسارت و باز هم در خوابند، استبدادی و استبدادی است - همین‌طور رفتار دولت فرعونیه هم با وجود
 ادعای الوهیت با این وجود تبعیض آمیز بوده و نسبت به قبطیان که قومش بودند شوروی و نسبت

به اسباط بنی اسرائیل استعبادی بوده و آیه: "يستضعف طایفه منهم" (فرعون طایفه ای از آنان را ضعیف می نمود)، هم مفید همین معنی است. علی کل حال رجوع حقیقت سلطنت اسلامی، بلکه در جمیع شرایع و ادیان، به باب امانت و ولایت یک حد مشترکین در حقوق مشترک نوعی، بدون هیچ مزیت برای شخص متصدی، و محدودیت آن از تبدیل به مستبدانه و تحکم دلخواهانه و قهر، از اظهر ضروریات دین اسلام، بلکه تمام شرایع و ادیانست، و استناد تمام تجاوزات دلخواهانه و حکمرانی ها، قدیماً و جدیداً ب تغلب و طغیان فراعنه و طواغیت امم از واضحاتست. به موجب حدیث نبوی متواتر بین الامه، و اتفاق تواریخ اسلامی، بر وقوع اخبار غیبی نبوت، مبین شد که: مبدء تحویل سلطنت اسلامی از نحو دوم ولایتی به اول استیلاء معاویه و رسیدن سرشاخه های شجره ملعون در روایت قرآن به تعداد شوم سی نفر بود و سلطنت شوم استبدادی از آنان موروثست".

دوم - حدود و حقیقت محدودیت سیاسی:

"اما امر دوم: از آنچه سابقاً گذشت اجمالاً مبین شد، و دانستی که به مقتضای آنچه اساس مذهب ما طایفه امامی بر آن مبتنی و کلمه الهی عصمت را در ولایت بر سیاست امور امت معتبر دانستیم، و وجه این محدودیت فقط نه بر همان خودسرانه تحکم و مستبدانه ارتکاب نداشتن واقف و به همین اندازه مقصور است، بلکه اجمالاً دانستی که تا به کجا منتهی است. اما بنا بر اصول اهل سنت که نه عصمت و نه نصب الهی عزاسمه هیچ یک را لازم ندانسته و بیعت اهل حل و عقد این امت را موجب انعقادش دانستند، هر چند درجه محدودیت به جایی که مذهب ما مقتضی است منتهی نباشد، لکن عدم تخطی از کتاب و سنت و سیره مقدس نبوی صلی الله علیه و آله را در نفس عقد بیعت شرط لازم الذکر و اندک تخلف دلخواهانه ارتکاب و حکمرانی را، مخالف مقام و منصب دانسته و در لزوم جلوگیری متفق شدند، علی هذا محدودیت سلطنت اسلامی به همان درجه اولی که عبارت از خودسرانه ارتکاب و استیثار نداشتن است. با اغماض از مرحله اهلیت متصدی و اغماض از آنچه لازمه مقام عصمت و خاصه مذهب ما است، قدر مسلم بین دو فرقه و متیقن بر اساس هر دو مذهب و متفق علیه امت و از ضروریات دین اسلام است، و چونکه حفظ این درجه مسلم بین امت به حسب

قوه بشری عادتاً ممکن و مانند سایر درجات آن که به مذهب ما مخصوص و جز قوه عاصمه عصمت حافظش نتواند بود متعذر نیست بنابراین لزوم حفظش را بهر وسیله که ممکن شود خصوصاً با تصدی غاصب هیچ مسلمان مظهر شهادتین نتواند انکار نماید، الا "ان یخرج من ملتنا و یستدین بغير دیننا"، در غیر این صورت از ملت و دیانت اسلام خارج است."

*پرسش: محدودیت و حدود حکومت در نظریه سیاسی نائینی چه می باشد؟

فصل دوم- ضرورت اصلاح گری سیاسی:

"در تنقیح امر دوم است و باید سه مطلب از باب مقدمه بیان شود:

اول- آنکه در باب نهی از منکر به ضرورت دین معلومست که چنانچه شخص واحد فرضاً در آن واحد منکرات عدیده را مرتکب شود ردعش از هر یک از آن ها تکلیفی است مستقل و غیر مرتبط به تمکن از ردع و منع از سایر آنچه که مرتکب است.

دویم- آنکه از جمله قطعیات مذهب ما طایفه امامی این است که در این عصر غیبت علی مغیبه السلام، آنچه از ولایات نوعی را که عدم رضاء شارع مقدس به اهمال (و فروگذاری) آن حتی- در این زمینه- معلوم باشد وظایف حسبیه نامیده و نیابت فقهاء عصر غیبت را در آن قدر متیقن و ثابت دانستیم حتی با عدم ثبوت نیابت عامه در جمیع مناسبت، و چون عدم رضاء شارع مقدس به اختلاط نظام و از بین رفتن بیضه اسلام بلکه اهمیت وظایف راجع به حفظ و نظم ممالک اسلامی از تمام امور و حسبیه از او ضح قطعیات است. بنابراین ثبوت نیابت فقهاء و نواب عام عصر غیبت در اقامه وظایف مذکور از قطعیات مذهب خواهد بود.

سیم- آنکه در ابواب ولایات بر امثال اوقاف عام و خاص و غیرها از آنچه راجع به باب ولایاتست، این معنی نزد تمام علماء اسلام مسلم و از قطعیاتست که: چنانچه غاصبی عدوانا در آن ها تصرف و تجاوز نماید و رفع یدش رأساً ممکن نباشد، لکن با ترتیبات عملی و گماشتن هیئت نظاری می توان تصرفش را تحدید و موقوفه غصب شده را مثلاً از حیف و میل و صرف در شهواتش

کلا یا بعضاً، صیانت نمود البته وجوب آن بدیهی و خلاف در آن نه تنها از علماء متشرعین بلکه از عقلاء دهرین هم هیچ متصور و متحمل نخواهد بود.

چون این سه مطلب روشن شد مجال شبهه و تشکیک در وجوب تحویل سلطنت جائز غاصب از نحوه اولی به نحوه دوم با عدم معذوریت از ید از آن باقی نخواهد بود چه، بعد از آنکه دانستی که نحوه اولی هم اغتصاب رداء کبریایی عزاسمه و ظلم به ساحت اقدس احدیت است و هم اغتصاب مقام ولایت و ظلم به ناحیه مقدس امامت صلوات الله علیه و هم اغتصاب مقام ولایت و ظلم به ناحیه مقدس امامت صلوات الله علیه و هم اغتصاب رقاب و بلاد و ظلم در باره عباداست به خلاف نحوه دوم که ظلم و اغتصابش فقط به مقام مقدس امامت راجع و از آن دو ظلم و غضب دیگر خالی است: پس حقیقت تحویل و تبدیل سلطنت جائز عبارت از کوتاه نموده و تحدید استیلاء جوری و ردع از آن دو ظلم و غضب زاید خواهد بود، نه از باب رفع یک فرد از ظلم و وضع فرد به این دیگر کمتر از اول، و به عبارت روشن تر آن که تصرفات نحوه دوم فقط به همان مقدار نظم و حفظ مملکت مصور، و تصرفات نحوه اولی زیاده و اضعاف آنست و بر هیچ حدهم واقف و مقصور نیست، و تبدیل نحوه سلطنت عبارتست از منع و ردع از این زیادت ها، به تقریب و بیان دیگر آنکه: تصرفات نحوه دوم همان تصرفات و لایتی است که ولایت در آن ها چنانچه بیان نمودیم برای اهلش شرعاً ثابت و با عدم اهلیت متصدی هم از قبیل مداخله غیر متولی شرعی است در امر موقوفه که به وسیله نظارت از حیف و میل صیانت شود و با صدور اذن، از ناحیه کسی که ولایت اذن دارد، لباس مشروعیت هم تواند پوشید و از اغتصاب و ظلم به مقام امامت و ولایت هم به وسیله اذن مذکور خارج تواند شد مانند متنجس بالعرض است که به وسیله همین اذن قابل تطهیر تواند بود، و تصرفات نحوه اولی به عکس مذکور و ظلمی است قبیح بالذات و غیر لایق برای لباس مشروعیت و صدور اذن در آن اصلاً جایز نیست و از قبیل تملک غاصب نفس عین موقوفه را و ابطال رسم و قفیت آن و مانند نفس اعیان نجاساتست که تا در محل باقی است اصلاً قابل طهارت نتواند بود، مگر بعد از برطرف شدن و تبدیل و تحویل نحوه سلطنت به عینه همان داستان گماشتن نظارت است

برای صیانت موقوفه غصب شده و تحدید تصرفات غاصب بر موجبات صلاح آن و رفع نحوه تصرف تملیکی او که غصبی است زاید و الزامش به مقتضای وقف و منعش از حیف و میل و صرف در شهوات خود از قبیل برطرف سازی عین نجاست است از محل متجنس، چقدر مناسب است رویای صادقه که خود این اقل خدام شرع انور در همین خلال دیده و متضمن همین تشبیه است ضمناً درج شود. چند شب قبل از این در عالم رؤیا خدمت مرحوم آیه الله آقای حاجی میرزا حسین تهرانی قدس سره نجل مرحوم حاجی میرزا خلیل طاب رمسه، مشرف شدم، پس از التفات برحلت ایشان و گرفتن طرفین رداء مبارکشان برای استفاده، و امتناع ایشان از جواب راجعه به عالم موت و نشاء برزخ و آخرت، و تمکین از جواب مسایل دیگر، سؤالاتی عرض شد آن مرحوم از زبان مبارک ولی عصر ارواحنا فداء نقل جواب فرمودند، پس از ختم آن ها عرض کردم اهتمامات شما را در خصوص مشروطیت چه فرمودند؟ حاصل عبارت جواب این بود؛ حضرت فرمودند: مشروطه اسمش تازه است مطلب که قدیمی است. مثالی که متضمن به تشبیه باب که شرحش در نظرم نماند ذکر فرمود، بعد با این عبارت گفتند: حضرت فرمودند: مشروطه مثل آنست که کنیز سیاهی را که دستش هم آلوده باشد به شستن دست وادارش نمایند. چه قدر این مثال مبارک منطبق بر مطلب بوده و چه سهل است!!!

که به هیچ خاطری نرسیده و بر صحت رؤیاء علاوه بر قراین قطعی دیگر اماره واضح است. سیاهی کنیز اشاره است به غصبیت اصل تصدی، و آلودگی دست اشاره به همان غصب زاید. مشروطیت چون برطرف سازنده آنست بنابراین به شستن ید غاصبانه متصدی تشبیهش فرموده اند. بالجمله حفظ همان درجه مسلم از محدودیت سلطنت اسلامی که دانستی متفق علیه امت و از ضروریات اسلام است علاوه بر آنکه فی نفسه از اهم تکالیف نوع مسلمین و از اعظم نوامیس دین مبین است- در صورت مغضوبیت مقام و تصدی و تعدی غاصب-چنانچه نسبت بحالت حالیه ایران- ضروری مذهب مامی باشد و از جهات عدیده دیگر، که اجمالاً اشاره شد، در عنوان امر به معروف و نهی از منکر و حفظ نفوس و اعراض و اموال مسلمین و دفع تطاول ظالمین هم مندرج است. با

اغماض از تمام مذکورات، تمام سیاسیین و مطلعین بر اوضاع عالم از الاسلامیین و غیرهم، بر این معنی معتقدند که: هم‌چنانکه مبدء طبیعی آن چنان ترقی و نفوذ اسلام در صدر اول- که در کمتر از نصف قرن به چه سرعت و سیر و به کجا منتهی شد- همین عادل و شورایی بودن سلطنت اسلامی و آزادی و مساوات آحاد مسلمین با اشخاص خلفاء و بطانه و خواص ایشان در حقوق و احکام بود، همینطور مبدءاً طبیعی این چنین تنزل مسلمین و تفوق ملل مسیحی بر آنان هم که بیشتر ممالکشان را بردند و هیچ نمانده که جز این حداقل باقی مانده را هم ببرند، همین اسارت و رقیت مسلمین در تحت حکومت استعبادی موروث از معاویه، و فوز آنانست به حکومت مسئله اقتباس شده از شرع مسلمین، و چنانچه باز هم مسلمانان از این سیکرت و غفلت بخود نیایند و کمافی‌السابق در ذلت عبودیت فراعنه امت و چپاول چیان مملکت باقی بمانند، چندی نخواهد گذشت که العیاذ بالله تعالی- مانند مسلمین معظم آفریقا و اغلب ممالک آسیا و غیرذلک، نعمت شرف و استقلال قومیت و سلطنت اسلامی را از دست داده و در تحت حکومت نصاری اسیر، و دوره‌ای نخواهد گشت که مانند اهالی اندلس و غیرها، اسلامیتشان به نصرانیت و مساجدشان کنیسه و اذانشان به ناقوس و شعایر اسلامی به زنا، بلکه اصل زبانشان هم مانند آنان مبدل و روضه منوره امام هشمتان هم پایمال نصاری خواهد گشت، "وقی الله المسلمین عنه ولا ارانا الله ذالک"، مگر خدا حفظ کند. گذشته از کمال بداهت و وضوح این امر و حصول تمام مبادی و مقدمات قریب به مطلب- حتی پرداختن همسایگان جنوبی و شمالی به نقشه تقسیم مملکت میان خودشان- و کثرت مشاهده نظایر و اشباه آن؛ پس لااقل این ها از لوازم تحذر و هوشیاری اند. براین اساس بدیهی است که تحویل سلطنت جائز غاصب از نحوه ظالمانه اولی بنحوه عادله دوم، علاوه بر تمام موارد مذکور، موجب حفظ بیضه اسلام و صیانت حوزه مسلمین است از استیلاء کفار، از این جهت از اهم فرایض خواهد بود".

*پرسش: ضرورت اصلاحگری سیاسی در نظریه نائینی چه می باشد؟

فصل سیم- مشروطیت سیاسی اسلامی؛ مشارکت، مشورت و نظارت سیاسی

"در تحقیق امر سیم، توضیح آن موقوف بیان سه امر است؛

اول آنکه - چنانکه دانستی حقیقت سلطنت اسلامی عبارت از ولایت بر سیاست امور امت - و به چه اندازه محدود است - همین طور ابتناء اساسش هم نظر به مشارکت تمام ملت در نوعیات مملکت بر مشورت با عقلاء امت که عبارت از همن شورای عمومی ملی است، - نه تنها با خصوص بطانه و خواص شخص والی، که شورای درباریش خوانند، به نص کلام مجید الهی عزاسمه و سیره مقدس نبویه صلی الله علیه و اله، که تا زمان استیلای معویه محفوظ بود، این حقیقت از مسلمات اسلامی است. و دلالت آیه مبارک؛ "و شاورهم فی الامر"، که عقل کل و نفس عصمت را بدان مخاطب و به مشورت با عقلاء امت مکلف فرموده‌اند بر این مطلب در کمال بدهت و ظهور است، چه بالضروره معلوم است مرجع ضمیر جمیع نوع امت و قاطبه مهاجرین و انصار است، نه اشخاص خاصه، و تخصیص آن بخصوص عقلاء و ادبا؛ به حل و عقد از روی مناسبت حکمی و قرینه مقامی خواهد بود، نه از باب صراحت لفظی، و دلالت کلمه مبارک - فی الامر - که مفرد محلی و مفید عموم اطلاقی است، بر اینکه متعلق مشورت مقرر در شریعت مطهر، کلیه امور سیاسی است، هم در غایت وضوح، و خروج احکام الهی عزاسمه از این عموم از باب تخصص است نه تخصیص و آیه مبارک: "و امرهم شوری بینهم" اگرچه فی نفسه بر زیاده از رحجان مشورت دلیل نباشد، لکن دلالتش بر آنکه وضع امور نوعی بر آنست که به مشورت نوع برگزار شود، در کمال ظهور است، سیره مقدس نبویه صلی الله علیه و اله در مشورت با اصحاب: "واشیروا علی اصحابی"، فرمودن در حوادث را، کتب سیرت مشروحاً متضمن و موافقت آن حضرت با ارایه اکثر به جایی منتهی بود که حتی در غزوه احد، با این که رأی مبارک شخص حضرتش با جماعتی از اصحاب عدم خروج از مدینه مشرفه را ترجیح فرمود، و بعد هم همه دانستند که صلاح و صواب همان بود، با این وجود چون اکثریت آراء بر خروج مستقر بود از این رو با آنان موافقت و آن همه مصایب بزرگ را تحمل فرمود. عدم تخطی خلفاء اولین از این سیره مقدس و ترقیات فوق العاده مترتب بر آن هم از وقایع صدر اول تفصیلاً معلوم است. حضرت شاه ولایت علیه افضل الصلوات والسلام هم در طی خطبه مبارک که در بیان حقوق والی بر رعیت بر والی در صفین انشاء فرموده بقاطبه حاضرین (که عددشانرا از پنجاه هزار نفر کمتر نگفت هاند) میفرماید: "فلا تکلمونی بما تکلم به الجباره و لا تتحفظوا منی بما يتحفظ به

عنداهل البادره و لا تخالطونی بالمصانعه و لا تظنوا بی استثقلا فی حق قیل لی و لا التماس اعظام
 لنفسی، فانه من استثقل الحق ان یقال له او العدل ان یرض علیه کان العمل بهما علیه اثقل فلا تکفوا
 عن مقاله بحق او مشوقه بعدل". آن حضرت ضمن نهی رفتار و روابط جباران، حق و عدل را اساس
 روابط سیاسی و بنیان حکومت خویش معرفی می نمایند.

"چقدر سزاوار است ما مدعیان مقام والای تشیع اندکی در سرپای این کلام مبارک تأمل کنیم و از
 روی واقع و حقیقت رسی و الغاء اغراض نفسانی این مطلب را بفهمیم: که این درجه اهتمام حضرتش
 در رفع ابهت و هیبت مقام خلافت از قلوب امت و تکمیل اعلی درجات آزادی آنان، و ترغیب و
 تحریصشان بر عرض هر گونه اعتراض و مشورت، و در عداد حقوق والی بر رعیت و یا حقوق
 رعیت بر والی شمردن آن، همچنین "اشیروا علی اصحابی" فرمودن های اشرف کاینات صلی الله علیه
 و اله بر طبق امر الهی عزاسمه - برای چه مطلب بود؟ اگر با وجود مقام والی عصمت و استغناء از
 تمام عالم در درک و انجام درست امور، معهذا بر رعایت تحفظ از خطاء و اشتباه چنین اهتمام
 فرموده اند برای هشدار و پرهیز آنان از این ناهنجاری سیاسی بوده است. پس لازم است که لااقل
 برای منع از تجاوزات عمدی، این اساس سعادت را استوار داریم، و اگر از برای تنزیه سلطنت حقه
 ولایتی از مجرد تشبه صوری به سلطنت های استبدادی فراعنه و طواغیت امم و حفظ اساس مسئولیت
 و شوریات آن، و تحفظ بر آن دو اصل طیب و طاهر، حریت، و مساوات آحاد امت با مقام والای
 خلافت بوده، کما این که ظاهر بوده و بلکه متعین است، پس البته لازم است نحوه سلطنت اسلامی
 را اگر چه متصدی مغتصب باشد به قدر قوه تحفظ کنیم، و اگر محض تعلیم امت و از برای سرمشق
 و لاه و قضاء و عمال، و به غرض التزام آنان به رفتار بر این خط مشی و عدم تخلف از این دستورعمل
 بوده پس لازمست آن را تعلیم کنیم. در هر حال زهی اسف و حسرت که ما ظالم پرستان عصر و حاملان
 شعبه استبداد دینی چه قدر از مدالیل کتاب و سنت و احکام شریعت و سیره پیغمبر و امام خود بی
 خبریم؟! و ه بجای آن که شورای عمومی ملی را "هذه بضاعتنا ردت الینا" بگوییم (و به قدر توان
 تحقیق ببخشیم) با اسلامیت مخالفش می شماریم و حتی آیه واضح الدلالت سابق را هم گویا در کتاب

مجید الهی عزاسمه هرگز نخوانده؟! و یا به مفادش برنخورده؟! یا آن که به واسطه منافاتش با شهوات و شعبه استبداد و استعباد خودمان داستان: "بذفریق من الذین اوتوا الكتاب کتاب الله وراء ظهورهم کانهم لا یعملون" (مفاد کتاب را نادیده انگاشتیم)، را تجدیدی نمودیم.

دویم آنکه در این زمینه که دستمان نه تنها از دامان عصمت بلکه از ملکه تقوی و عدالت و علم متصدیان هم کوتاه و به ضد حقیقی و نقطه مقابل آن ها گرفتاریم، هم چنان که به ضرورت معلوم است حفظ همان درجه مسلم از محدودیت سلطنت اسلامی که دانستی مورد اتفاق امته بوده و از ضروریات دین اسلام است، و هم چنین صیانت این اساس شوروبیتی که به نص کتاب و سنت و سیره مقدس دانستی که ثابت و از قطعیتست، جز به گماشتن مسدد و رادع خارجی که به قدر قوه بشری بجای آن قوه عاصمه الهی عزاسمه و لا اقل جانشین قوه عقلی و ملکه عدالت و تقوی تواند بود، غیر ممکن و به صرافت طبع این نوع متصدیان عادتاً از محالات و مانند حراست گوسفند را به گرگ وا گذاشتن، و انتظار سردی از آتش داشتن، از این رو وجوب گماشتن هیئت مذکور، (چنانچه گذشت) بدیهی و غیر قابل انکار است، همین طور به ضرورت معلوم است که قوه مسدد و رادع خارجی (عینی و عملی)، وقتی مؤثر و مفید و جانشین قوای نفسانی تواند بود که بر همان وجهی که ارادات نفسی در تحت ملکات و ادراکات و منبعث از آن ها است، همان طور طبقات متصدیان هم فقط عبارت از قوه اجرایی مملکت، و در تحت ترجیحات قوه مسدد و علمی و منبعث از آن باشند، و هم در صورتی اطراپذیر و غیرقابل تخلف تواند بود، که اصل اساس دولت و وضع سلطنت به طور رسمیت و قانونیت بر همین وجه مبتنی شده، و به وسیله بیداری و هشیاری و حکمت علمی عقلاء ملت جمیع قوای استبدادی (که شرحش در خاتمه خواهد آمد مسلوب) و ابواب تخلص و چاره مسدود باشد و الا قوای ملعون استبدادی حتماً تحرک یافته و آتش طاغوتی حکما زبانه خواهد کشید و مآل امر لامحاله به جان ما ایرانیان خانمان ویران مؤدی خواهد شد.

سیم- بعد از آنکه به موجب همین تشریح مبین شد و دانستی که گماشتن قوه و هیئت مسدده، بنابر اصول مذهب ماطایفه امامی قدر مقدور از جانشینی قوه عاصمه عصمت است، و بنابر

مبانی اهل سنت به جای قوه علمی و ملکه تقوی و عدالت - حافظ نحوه سلطنت اسلامی از تبدل، و مراقبت در عدم تجاوز از حدود و متوقف بر آن، و منحصر در آنست؛ پس البته رکن اعظم این تحفظ و اصل اهم این مراقبت مرتب داشتن دستور آنست که (به همان ترتیبی که اجمالاً در مقدمه گذشت) به تمیز وظایف نوعی لازم از آنچه در آن حق مداخله نیست کاملاً وافی، و تفصیل حدود مذکور را بر وفق مقتضیات مذهب به طور قانونیت و بر وجه رسمیت متضمن باشد، و الا بدون دستور مذکور البته مراقبت و محافظت متصدیان مانند محمول بلا موضوع بوده و از قبیل سر بی صاحب تراشیدن خواهد بود. بالجمله چنان که ضبط اعمال مقلدین در ابواب عبادات و معاملات بدون آنکه رسایل علمی در دست و اعمال شبانه روزی خود را بر آن منطبق کنند از ممتنعاست، همین طور در امور سیاسی و نوعیات مملکت هم ضبط رفتار متصدیان و در تحت مراقبت و مسئولیت بودنشان بدون ترتیب دستور مذکور از ممتنعاست، و در حقیقت پایه و اساس حفظ محدودیت و مسئولیت مبتنی بر آن، و اصل اصیل در این باب، و مقدمه منحصراً مطلب است، از این جهت واجب است، چون این سه مطلب آن گونه که بایسته و شایسته بود، مبین شد، و دانستی که حفظ نحوه سلطنت اسلامی از تبدل و تحفظ محدودیت و مسئولیت و شورویت و سایر مقومات ولایتی بودن آن جز به ترتیب دستور محدود کننده، و گماشتن هیئت مسدد، عادتاً از ممتنعاست و دانستی که گماشتن هیئت مسدد در این باب نه تنها برای واداری به اقامه وظایف لازم و منع از تجاوزات و فقط از باب گماشتن هیئت نظارت است برای حفظ امثال موقوفه غضب شده از تطاول و چپاول غاصب، بلکه خیلی دقیق تر و لطف تر و بالاتر از آن، و بنابر اصول مذهب ما قدر مقدور از جانشین قوه عاصمه عصمت، و بنابر مبانی اهل سنت به جای قوه علمی و ملکه تقوی و عدالت است، و دانستی که این جانشینی وقتی متحقق و کاملاً صورت پذیر گردد که بر همان وجهی که ارادات نفسانی منبعث از ملکات و ادراکاتست، هیئت مسدده هم در مملکت دارای این مرتبه و منشأ همین اثر باشد، بعد از تنبه و التفات به این معانی و مبانی تمامیت این ترتیب و مقوم بودن حفظ نحوه سلطنت اسلامی، به این دو رکن مقوم و مسئولیت مترتبه بر آن دو اصل مبارک - حریت و مساوات - و متوقف بودن این جانشینی به همین تجزیه قوای مملکت، و مأذون بودن تمام این مبانی، پس از رد هر یک از فروع باصل خودش

از شرع قویم اسلام، خاصه از مقتضیات مذهب ماطایفه امامی، چه قدر بدیهی و عدم انطباق تحدید استیلاء جوری که وجوبش در فصل سابق از جهات عدیده مبین شد، جز بر این ترتیب چه قدر ضروری است!!

به درستی دقت استنباط و حسن استخراج اول حکیمی که به این معانی برخوردیده (یعنی متسکیو و تفکیک قوای سه گانه) و مسئولیت و شورایی و مقید و مشروطیت و محدود بودن نحوه سلطنت عادلانه ولایتی و ابتناء اساسش را بر آن دو اصل مبارک (حریت و مساوات) و مسئولیت مترتبه بر آن ها، و متوقف بودن حفظ مقوماتش را با این دو رکن مقوم، از آنچه بیان نمودیم استفاده و استنباط نموده، و به طور قانونیت و بروجہ اطراد و رسمیت هم به چنین تمامیت مرتبش ساخت و امکان اقامه قوه مسدد و رادع خارجی، را به جای قوه بازدارنده عصمت و لاقلم ملکه تقوی و علم و عدالت از کیفیت برانگیختن ارادات نفس از ملکات و ادراکات استخراج نمود، و به وسیله تجزیه قوای مملکت و محدود نمودن شغل متصدیان به فقط قوه اجراییه تحت آراء قوه مسدده و مسئولیت آن، و آنان هم مسئول آحاد ملت بودن وجود خارجیش داد، زهی مایه شرف و افتخارش و بسی موجب سربزیری و غبطه ما مردم است، !!!

با این که بحمدالله تعالی و حسن تأییده از مثل یک کلمه مبارک: "لاتنقض الیقین بالشک"، یقین را با شک نشکسته و نقص ننماید، آن همه قواعد لطیف که استخراج نمودیم، از مقتضیات مبانی و اصول مذهب و مایه امتیازمان از سایر فرق چنین غافل و ابتلای به اسارت و رقیت طواغیت امت را تا زمان فرج عجل الله تعالی ایامه، به کلی بی علاج پنداشته اصلاً در این وادی داخل نشدیم و دیگران در پی بردن به مقتضیات آن مبانی و تخلص رقابشان از این اسارت منحوس گوی سبقت از ما ربودند، و مبداء طبیعی آن چنان ترقی و نفوذ را از سیاسات اسلامی اخذ و به وسیله درستی استنباط و حسن تفریع و اجتهاد سیاسی این چنین فروع صحیحہ بر آن مرتب، و به همان نتایج برتر نایل شدند!! و ما مسلمانان به واپس برگشتیم حال هم که بعد این همه گرفتاری، اندک تنبہی (نسبت به واپسمانی خویش) حاصل و مقتضیات احکام دین و اصول مذهبمان را با کمال سربزیری از دیگران

اخذ و مصداق - "هذه بضاعتنا ردت إلينا"، شدیم بازهم جهال و ظالم پرستان عصر و حاملان شعبه استبداد دینی درجه هم‌دستی با ظالمین را به آخرین نقطه منتهی رسانیده و سلب، فعالیت مایشاء و حاکمیت مایرید، و مالکیت رقاب، و عدم مسئولیت عمایفعل، از جائزین را با اسلامیت و قرآن منافی شمردند، همانا بر طبق اراده استبدادی خود و محض هم‌دستی با جائزین مذهبی تازه اختراع نموده اسمش را اسلام و اساسش را بر تشریک طواغیت امت با ذات احدیت، تقدست اسمایه در صفات مذکور مبتنی ساختند!!! و کتاب (نویسندگان و نظریه پردازان) جور و استبدادی هم که به مقتضای: "ان الشیاطین لیوحون الی اولیائهم"، از کفرستان روسیه برایشان نازل که متضمن این دستورالعمل های جوری و مبتنی بر همین مبانی است، قرآن آسمانیش خواندند و به هم‌دستی با طواغیت امت مستظهر و در جهان اسلام به چنین خلاف ضروری واضح تظاهر و چنین نغمه ها سرودند و داستان: "اجعل الالهة الهآ واحدا ان هذا لشی عجاب ما سمعنا بهذا فی المله الاخره ان هذا الا اختلاق" را تجدید نمودند".

*پرسش: مشروطیت سیاسی اسلامی؛ مشارکت، مشورت و نظارت سیاسی چه می باشد؟

فصل چهارم - شبهات سیاسی:

"وساوس و شبهات القایی و رفع آن ها هرچند با وضوح آنکه اساس این وساوس به هم‌دستی با جباران و طواغیت مبتنی و ناشی از همان شعبه استبداد دینی و به غرض حفظ شجره خبیث استبداد و محض به بردگی و به بندگی کشانیدن عباد است. بنابراین مستغنی از تعرض، و جواب و اعتناء به آن خروج از وظیفه و بعید از صوابست، لکن به ملاحظه آنکه مبدا ملل بیگانه و غیر مطلعین به احکام شرعی این اباطیل مستبدانه مغرضانه را در عداد اقوال علماء اسلام شمارند و چنین واضحات ضروری را در شریعت مطهر قابل اختلاف و در نزد متشرعین محل خلاف پنداشته زبان طعن به دین مبین گشایند، بنابراین عجالتا در این مختصر به دفع وساوس راجع به اصول و مقدمات این اساس سعادت اکتفاء، و استقصاء و دفع بقیه اباطیل را با این که اوقات اشرف از آن است، بهمقاله جداگانه ای موکول میداریم. چون دانستی که اساس ولایتی و عادل بودن نحوه سلطنت چه آنکه به حق تصدی

شود یا به اغتصاب بآن دو اصل طیب و طاهر- حریت و مساوات- مبتنی و حفظ شورویت و محدودیت و سایر مقوماتش هم به ترتیب دستور اساسی و عقد مجلس شورای ملی متوقف است، بنابراین مغالطات راجع به هریک از آن دو اصل مبارک و این دو رکن مقوم جداگانه بیان شده و به دفعش می پردازیم.

اول، مغالطه راجع باصل مبارک حریت است

دویم: مغالطه راجع به اصل طاهر مساواتست

سیم- مغالطات راجع به ترتیب اصل دستور محدد(یعنی قانون اساسی و هیئت نظارت) است."

*پرسش و پاسخ:

*عنوان و وجه نامگذاری، موضوع و مسئله اصلی کتاب و نظریه سیاسی نائینی چه می

باشد؟

*اصل و جهات ضرورت دولت، حکومت و نظام سیاسی در نظریه نائینی چه میباشد؟

*سلطنت مطلقه در تعبیر نائینی چه می باشد؟

*ولایت سیاسی در تعبیر نائینی چه می باشد؟

*حکومت قدر مقدور و قدر متیقن مشروطیت اسلامی سلطنت در نظریه سیاسی نائینی چه می

باشد؟

*ضرورت عقلی و شرعی نظام سیاسی و دولت چه می باشد؟

*ارکان و حدود حاکمیت و دولت در نظریه نائینی چند مورد و چه می باشند؟

*انواع دوگانه حاکمیت و نظام سیاسی در نظریه سیاسی نائینی چند مورد و چه می باشند؟

*حکومت ملوکی در نظریه سیاسی نائینی چند مورد و چه می باشند؟

*ولایت اسلامی کامل در نظریه سیاسی نائینی چند مورد و چه می باشند؟

*مشروطیت اسلامی در نظریه سیاسی نائینی چند مورد و چه می باشند؟

*مبانی حکومت و نظام سیاسی مشروطیت اسلامی در نظریه سیاسی نائینی چند مورد و چه می

باشند؟

*قانون اساسی اسلامی در نظریه سیاسی نائینی چه می باشد؟

*سازکار اعمال و نظارت سیاسی در نظریه سیاسی نائینی چه می باشد؟

*ارکان مشروطیت اسلامی در نظریه سیاسی نائینی چند و چه می باشند؟

*آزادی در نظریه سیاسی نائینی چه می باشد؟

*مساوات در نظریه سیاسی نائینی چه می باشد؟

*محدودیت و حدود حکومت در نظریه سیاسی نائینی چه می باشد؟

*ضرورت اصلاحگری سیاسی در نظریه نائینی چه می باشد؟

*مشروطیت سیاسی اسلامی؛ مشارکت، مشورت و نظارت سیاسی چه می باشد؟

*شباهات سیاسی از نگاه نائینی چند مورد و چه می باشند؟

*شبیه آزادی سیاسی و پاسخ آن از نظریه نائینی چه می باشد؟

❖ شبهه مساوات سیاسی و پاسخ آن از نظریه نائینی چه می باشد؟

❖ شبهه قانون اساسی و هیئت نظارت سیاسی و پاسخ آن از نظریه نائینی چه می باشد؟

الف. فقه سیاسی انقلاب اسلامی و نظام جمهوری اسلامی

گزیده کتاب ولایت فقیه امام خمینی (ره)

ششم. حکمت مدنی حیات معقول

(فرای حیات طبیعی محض)

علامه محمد تقی جعفری

نفی زندگی طبیعی محض

پیشتر از قافله انسانیت و برخی از اشخاص، خواستار «حیات معقول» برای بشریت بوده‌اند، مانند پیامبران و رشدیافتگان عقلی و وجدانی که به شکل‌های گوناگون در جامعه‌ها ظهور نموده‌اند. آنان همه تلاش و کوشش خود را صرف آشنا ساختن مردم با ماهیت زندگی طبیعی محض و حقیقت «حیات معقول» نموده‌اند، تا بتوانند از تعداد کاروانیان زندگی طبیعی محض کاسته، بر قافله خواستاران «حیات معقول» بیفزایند.

به عبارت کلی‌تر: از آغاز تاریخ انسانی، عوامل متعددی وجود داشته است که تفسیر و توجیه زندگی را بالاتر از آن‌که مردم معمولی در آن غوطه‌ورند، ضروری دیده، در عملی ساختن این تفسیر و توجیه، نهایت تلاش و تکاپو را انجام داده است. از آن جمله:

۱- ادیان حقّه الهی که به فاصله‌های کم و بیش، به وسیله پیامبران الهی در جوامع تبلیغ شده است. ادیان الهی اصرار شدید دارند: نباید پدیده «حیات» را اسیر خواسته‌های طبیعی مردم قرار داد و از رشد آن جلوگیری کرد. این پدیده با عظمت، همان‌گونه که از مسیر طبیعت محض عبور نموده، به مرحله عالی احساس و «خودگردانی» و گسترش ابعاد بر طبیعت و باز شدن استعدادهای متنوع رسیده است، نباید با تلقین این مسئله که: نهایت حرکت و گردیدن همین است و بس، از حرکت و رشد او باز بماند. ادیان حقّه الهی، نه تنها هیچ واقعیتی را از زندگی بشری منها نکرده‌اند و همواره دستور اکید به باز شدن استعدادهای متنوع بشری در رابطه با طبیعت و هم‌نوع خود داده‌اند، بلکه حتی لذایذ و خوشی‌های طبیعی و جسمانی انسانی را نیز منکر نشده‌اند.

نهایت امر این‌که: هماهنگ ساختن آن‌ها را به گونه‌ای دیگر - که استعدادها (حیات معقول، ص: ۱۸)

مانع رشد آن‌ها نشوند - گوشزد کرده، برای بهره‌برداری از لذایذ و خوشی‌ها، منطقی معقول مطرح نموده‌اند. همه دستورات و قواعد دینی، برای این منظور بوده است که پدیده زندگی از حرکت کردن به پیش متوقف نشود:

نیک بنگر ما نشسته می‌رویم

می‌بینی قاصدِ جای نُویم؟^۱

دستورات و قواعد دینی، بشر را در روی خطی که از مشیتِ ازلی تا جهان ابدی کشیده شده است، همواره در حال حرکت می‌بیند:

ما ز دریاییم و دریا می‌رویم

ما ز بالاییم و بالا می‌رویم^۲

۲- مشاهده عینیِ نتایجِ غوطه‌ور شدن در «زندگی طبیعی محض»، چیز دیگری جز گرفتن چیزهایی از طبیعت و بازگرداندن به آن را نشان نمی‌دهد. به این معنا که: آدمی با محدود شدن در زندگی طبیعی محض که از کانال یک نر و یک ماده عبور کرده، چشم به دنیا گشوده است، حاصلی جز پیچیدن و باز شدن در گردبادهای قوانین طبیعت نمی‌باشد، آن گونه که به قول صائب تبریزی:

هر کس آمد در غم آباد جهان چون گردباد

روزگاری خاک خورد، آخر به هم پیچید و رفت

یا به قول دیگری:

بر صفحه هستی چو قلم می‌گذریم

حرف غم خود کرده رقم می‌گذریم

زین بحرِ پر آشوب که به پایان است

پیوسته چو موج از پی هم می‌گذریم

نتیجه دردناک‌تر و بلکه مهلک‌تر از نتیجه بالا، این است: محصولی که زندگی طبیعی محض برای انسان‌ها به ارمغان آورده، تکاپو و تنازع در راه بقاء بوده که تا امروز اجازه نداده است اکثریت چشم‌گیر مردم جوامع، از تاریخ (ص ۱۹) طبیعی حیوانات به تاریخ انسانی انسان‌ها گام بگذارند. این، یک جریان تصادفی و سطحی نیست که ما هیچ صفحه‌ای از صفحات تاریخ بشری را نمی‌بینیم، جز این که در میان همه سطرهای صفحات آن، یک سطر با مایع خون نوشته شده است. حتی سطرهایی هم که زندگی بدون تضاد و تراحم را نوشته، بیش‌تر کلماتش با مفاهیم «جبری» یا «چه باید کرد؟» پر شده است.

^۱ - مثنوی معنوی، دفتر ششم.

^۲ - دیوان شمس تبریزی.

عامل دوم موجب شده است خردمندان و حکمای راستین، به پیروی از پیامبران، به این موضوع بیندیشند که زندگی انسانی باید تفسیر و توجیه شود.

۳- عوامل درونی بسیار اصلی وجود دارد که برای همه جوامع و فرهنگ‌ها با اصطلاحات گوناگون مطرح است، مانند: «عقل سلیم»، «فطرت صاف»، «وجدان آگاه»، «دل» و غیر آن. این عوامل، از ضرورت تحول زندگی طبیعی محض به زندگی عالی خبر می‌دهد، تا استعدادها و نهادهای نهفته را در انسان شکوفا نماید و وحدت عالی حیات بشر را تحقق بخشد.

۴- مطالعه همه جانبه سرگذشت عینی جوامع، بدون تعارفات معمولی، نتیجه‌ای جز کلافه شدن و سرگیجی در پی نخواهد داشت. عذرخواهی از این ابهام و عدم امکان تفسیر منطقی حیات بشری، با داشتن همه استعدادهای مفید و سازنده، به این‌که: «انسان یک موجود پیچیده است و نمی‌توان چنین موجودی را با سرگذشت حیات یک بعدی دیگر حیوانات مقایسه کرد»، عذری قابل قبول نیست، زیرا در امتداد تاریخ طولانی که پشت سر گذاشته‌ایم، بسیاری از انسان‌ها را دیده‌ایم که زندگی آنان «حیات معقول» بوده است و یا ابعادی از این حیات را دارا گشته‌اند.

کاروان پیامبران و اولیاء خدا و رشدیافتگان حکمت‌گرا، دوشادوش کاروان بسیار انبوه غوطه‌ور در زندگی طبیعی محض، همواره در حال حرکت بوده است. باید بدانیم که کاروان رشدیافتگان از همین انسان‌ها تشکیل شده است (ص ۲۰). بر خلاف تخیلات بدبینانه بعضی از اشخاص، رشدیافتگان در «حیات معقول»، موجوداتی استثنایی نبوده‌اند. هم‌چنین، ماهیت آنان نیز مغایر با ماهیت عشاق زندگی طبیعی محض نبوده است، بلکه برعکس، باید بگوییم: این غوطه‌وران در زندگی طبیعی محض بوده‌اند که با قربانی کردن عقل، وجدان و دیگر استعدادهای انسانی که در خود داشته‌اند، از مسیر طبیعی انسانیت منحرف شده‌اند.

به عبارت دیگر: قانون طبیعت حیات انسانی، با وجود آن استعدادهای و مختصات، «حیات معقول» بوده است، نه زندگی طبیعی محض. از این‌رو، حقیقت این است که غوطه‌وران در زندگی طبیعی محض، مخالف قانون حرکت می‌کنند، نه این‌که رشدیافتگان، انسان‌ها و مردمی استثنایی باشند.

عوامل تقسیم‌بندی زندگی

عواملی که موجب تقسیم شدن زندگی انسان‌ها به «زندگی طبیعی محض» و «حیات معقول» می‌شود، عبارتند از:

۱- عامل درونی. این عامل، شامل غرایز طبیعی انسانی است که در جوشش و فعالیت‌های خود، هیچ اصل و قانونی را به رسمیت نمی‌شناسند.

غرایز تنها طالب اشباع شدن هستند و مطالبه‌شان بسیار قوی و جدی است. برای تعدیل این جوشش و مطالبه، عاملی جز قدرت شخصیت انسانی وجود ندارد که فعالیت عقل و وجدان را اصیل تلقی کرده و راهنمایی و توجیه آن دو را جدی تلقی نماید.

۲- عامل بیرونی. این عامل، شامل روابط زندگی اجتماعی است که ضرورت آن‌ها از ضرورت خود زندگی اجتماعی ناشی می‌شود.

حقیقت این است که انسان با داشتن استعدادها و امتیازات بسیار عالی، در اصلاح و نظم زندگی اجتماعی خود، ضعفی اسف‌انگیز نشان داده است، به این (ص ۲۱) معنی که: بشر در راه به‌دست آوردن مزایای زندگی اجتماعی خود، مقداری از استعدادها و نهادهای بسیار با اهمیت فردی‌اش را از دست داده است. این دو عامل باعث شده است مردم در زندگی خود به دو دسته مهم تقسیم شوند:

۱- اشخاصی که از تعدیل جوشش و فعالیت‌های غرایز طبیعی احساس ناتوانی نموده، اشباع آن غرایز را متن حقیقی زندگی خویش قرار داده، در زندگی اجتماعی نیز تسلیم قالب‌های مفاهیم و اصول ساخته‌شده برای هم‌زیستی محض شده‌اند. اینان، در اصل، جزو کاروانیان «زندگی طبیعی محض» می‌باشند که متأسفانه بیش‌تر مردم را در طول تاریخ تشکیل می‌دهد.

۲- اشخاصی که فعالیت عقل و وجدان را اصیل تلقی نموده، خود را ملزم به بارور ساختن استعدادها و امتیازات مغزی و روانی دیده‌اند.

از طرف دیگر، این رشدیافتگان در میان قالب‌هایی که زندگی اجتماعی برای آنان ساخته است، برده مطلق نگشته، آن دسته از ضرورت‌های مربوط به قالب‌های اجتماعی را پذیرفته‌اند که آن‌ها را تنها به عنوان ضرورت‌های غیر قابل دگرگونی تلقی نموده‌اند. در عین حال، آن‌ها همواره یک تلاش درونی را برای به‌دست آوردن نیرویی که برای تعدیل آن قالب‌ها در مسیر رشد اجتماعی مناسب باشد، دارا می‌باشند. اینان، کاروانیان «حیات معقول» هستند که از نظر شمارش کمی در اقلیت، ولی از دیدگاه شناخت حیات و ارزش‌های آن و هم‌چنین از دیدگاه آرامش معقول روانی و داشتن قدرت برای تفسیر جدی حیات، در مرحله عالی انسانی قرار دارند.

اگر بخواهیم مسئله گرایش و رضایت به «زندگی طبیعی محض» را- که متأسفانه بیش تر مردم طرفدار آن هستند- تحلیل نماییم، به این نتیجه خواهیم رسید که: انسان‌های رشدیافته و برخوردار از «حیات معقول»، نه از نظر بیولوژی با غوطه‌وران در «زندگی طبیعی محض» تفاوت دارند، و نه از نظر (ص ۲۲) فیزیولوژی و اصول اساسی پسیکولوژی؛ هر دو گروه انسانند، چنان‌که **نرون** و **سقراط** از یک تعریف (تعریف واحد) برای انسان برخوردارند. این اشتراک در تعریف که تنها بازگوکننده «طبیعت ابتدایی انسان آن‌چنان که هست» می‌باشد، موجب شده است «طبیعت انسان، آن‌چنان که باید» از نظرها دور بماند؛ بلکه حتی گاه به‌عنوان اخلاق بی‌رنگ برای تحقق بخشیدن به تحکیم «طبیعت ابتدایی انسانی، آن‌چنان که هست» نیز استخدام شود!!

هنگامی که انسان با این تعریف وارد قلمرو زندگی اجتماعی می‌شود، اگر همه استعدادها و امتیازات وجودی او نیز از حالت بالقوه بودن، به حالت بالفعل برسد، با قید ارتباط با دیگر افراد اجتماع شکل می‌گیرد، زیرا طبیعت زندگی اجتماعی هرگز نمی‌گذارد استعداد فردی در خلأ محض شکوفا شود. اما در عین حال، انسان از تفکر در این‌که این استعداد از مختصات فردی‌اش بوده، هرگز به کلی صرف‌نظر نمی‌کند، با این‌که زندگی اجتماعی را به‌عنوان «یک ضرورت مورد رضایت» تلقی می‌نماید.

از این تحلیل به یک نتیجه بسیار قابل توجه می‌رسیم: زندگی اجتماعی به‌وسیله گردانندگانش، معمولاً سرنوشت انسان‌ها را با نظر به یکی از دو نوع:

«زندگی طبیعی محض» و «حیات معقول» در اختیار دارد. و ما می‌دانیم که تلاش‌های مستمر زندگی اجتماعی و گردانندگان آن در تاریخ بشری، معمولاً در راه تحقق بخشیدن به خود زندگی اجتماعی بوده است، نه در راه ساختن انسان‌ها برای ورود به «حیات معقول» که به هر شکل ممکن بر هشیاری، تعقل و وجدان آزاد انسان‌ها می‌افزاید.

متفکرانی مانند **امیل دورکیم**، با اعتقاد به «اصالت اجتماع»، راه افراط در پیش گرفته و این حقیقت را مورد توجه قرار نداده‌اند که: گره‌های حل‌نشده‌ی رابطه فرد و اجتماع، از همین افراطگرایی‌ها ناشی می‌شود که حتی خود مسائل (ص: ۲۳) اجتماعی را نیز با مشکلاتی عمیق مواجه می‌سازد. این متفکران می‌باید بهتر از همه بدانند که زندگی اجتماعی با اصول و قوانینی که به صورت جبر برای خود وضع نموده و آن‌ها را به اجرا درمی‌آورد، کاری با بایستگی‌ها و شایستگی‌هایی ندارد که آدمی را موفق به تفسیر معقول حیات شخصی نماید.

فریادِ «انسان‌ها همه برادر و برابرند» در قرن‌های اخیر، در میان همه فضای جوامع طنین‌انداز شده است، ولی از ترس این‌که گویندگان این شعار به «اخلاق‌گرایی» متهم نشوند، از ضمیمه کردن جمله: «و همواره باید برای به‌دست آوردن فضیلت و وجدان آزاد بکوشند»، امتناع می‌ورزند. اکنون باید دید اعتقاد به اصالت افراطی زندگی اجتماعی از یک طرف و احساس بی‌اساس ناتوانی مردم معمولی از تعدیل غرایز طبیعی در راه تقویت تعقل و وجدان کمال‌جو از طرف دیگر، چه نتایجی را در گذرگاه قرون و اعصار به‌بار آورده است؟! بررسی این نتایج، مقدمه دوم ما خواهد بود. هم‌چنین، با نظر به این نتایج، ادعای این‌که بشر به‌صورت مستمر و همیشگی در تکامل عقلانی گام می‌گذارد، حتماً باید مورد تجدید نظر قرار بگیرد!^۳

ادعای تکامل

آیا با نظر همه جانبه به سرگذشت بشر و مسائلی که تا امروز با آن روبه‌رو بوده است، ادعای «تکامل عقلانی» امری قابل پذیرش است، یا ادعای مذکور، شعاری برای تسلیت دادن به انسان‌های کمال‌جو و عاشق رشد است که با درهم پیچیده شدن مسائل بشری روبه‌رو شده و دچار بدبینی می‌شوند؟ ما کارهای بسیار بزرگی را که بشر خصوصاً در دوران‌های جدید انجام داده و از جمله در صنعت و فناوری، پیشرفت‌های چشم‌گیر و خیره‌کننده‌ای داشته (ص ۲۴)

است، به هیچ وجه مورد تردید و انکار قرار نمی‌دهیم، بلکه با در نظر گرفتن استعدادها و امتیازات با ارزش انسانی که از هزاران سال پیش تاکنون در این موجود سراغ داریم، این مسئله را مطرح می‌کنیم: آیا بشر در مسیر تحولات طبیعی خود، به طرف تکامل عقلانی در «حیات معقول» پیش می‌رود، یا از آغاز تلاش و تکاپو، در مسیر تاریخ حیات طبیعی محض حرکت می‌کند؟

اگر بخواهیم به این مسئله پاسخ واقعی مستند به شواهد عینی بدهیم و به حماسه‌سرایی‌ها و تعارفات متکی به نوعی خودپرستی، در تعظیم جمعی که شخص خودپرست جزئی از آن است، اعتنایی نکنیم، باید مسائل موجود بشری را در قرن‌ها زندگی طبیعی مطرح نماییم که گریبان‌گیرش شده است.

^۳ - روشن است که بحث ما، درباره تکامل عقلانی و تجدید نظر در این نوع از تکامل است.

در این مبحث، با قیاس‌های متکی به اصول پیش‌ساخته ارسطویی و مسائل تجریدی مربوط به استنباط‌های شخصی، وارد بحث نمی‌شویم، چرا که با اندک مطالعه صمیمانه‌ای، می‌توان این مسائل را در آثار قلمی و اعتراف‌های شفاهی متفکران جوامع امروزی مشاهده کرد.^۴

پیش از شروع طرح مسائل جاری در تاریخ «زندگی طبیعی محض» انسان‌ها، این نکته را یادآور می‌شویم که: هرگز در صدد القاء عدم ضرورت یا ابطال «زندگی طبیعی محض» نیستیم، زیرا چنین کاری، جز انکار واقعیت عقلانی، وجدانی، نبوغ‌های سازنده، کمال‌جویی و برخورداری از عشق‌های حقیقی که خود را تا مرحله وسیله‌ای برای وصول به حقایق بالا می‌برد، نمی‌تواند در مجرای «زندگی طبیعی محض» اسیر نموده، آن همه استعدادها و (ص ۲۵)

(۱) - کتاب‌هایی مانند: «هشت گناه بزرگ انسان متمدن»، تألیف کنراد لورنتس، ترجمه محمود بهزاد و فرامرز بهزاد. «جهان مسلح، جهان گرسنه»، نوشته ویلی برانت. «انسان موجود ناشناخته»، تألیف آلکسیس کارل، ترجمه دبیری. «فلسفه پوچی»، تألیف آلبرکامو، و دیگر کتاب‌ها و مقاله‌هایی که در «فلسفه پوچی» نوشته شده است. کتاب «تمدن و دوی آن» را اینجانب ندیده‌ام، ولی فرازهایی از آن را توسط اهل تحقیق شنیده‌ام.

امتیازات را خنثی نماید.

به عبارت دیگر، می‌خواهیم بگوییم: باید از «انسان آن‌چنان‌که هست»، «انسان آن‌چنان‌که باید» را بخواهیم. ما این توقّع و تلاش را از «سنگ آن‌چنان‌که هست» نداریم و نمی‌گوییم «سنگ باید تعقل نموده، باید دارای وجدان آزاد و از عشق‌های سازنده برخوردار باشد»، بلکه از انسان «آن‌چنان‌که هست» که در این هستی خود، دارای قوه گردیدن‌های چند بعدی می‌باشد، انسان بالفعل را از نظر همان گردیدن‌ها می‌خواهیم. اگر این خواست و تلاش را متوقف بسازیم و انسان را خلاصه کنیم در آنچه که تاریخ طبیعی‌اش نشان می‌دهد، بدون شک راه آینده بشری، ادامه همین راه زندگی طبیعی محض خواهد بود که تا امروز پیموده شده است؛ البته به استثنای کاروان پر تلاش اقلیت که توانسته‌اند زندگی طبیعی محض را به «حیات معقول» مبدل بسازند.

^۴ - کتاب‌هایی مانند: «هشت گناه بزرگ انسان متمدن»، تألیف کنراد لورنتس، ترجمه محمود بهزاد و فرامرز بهزاد. «جهان مسلح، جهان گرسنه»، نوشته ویلی برانت. «انسان موجود ناشناخته»، تألیف آلکسیس کارل، ترجمه دبیری. «فلسفه پوچی»، تألیف آلبرکامو، و دیگر کتاب‌ها و مقاله‌هایی که در «فلسفه پوچی» نوشته شده است. کتاب «تمدن و دوی آن» را اینجانب ندیده‌ام، ولی فرازهایی از آن را توسط اهل تحقیق شنیده‌ام.

اکنون به طرح مسائلی می‌پردازیم که در مسیر «تاریخ زندگی طبیعی» گریبان‌گیر انسان بوده است.^۵

یک- آیا هشیاری یکی از عالی‌ترین محصولات مغز بشری به شمار نمی‌رود؟ گمان نمی‌رود حتی یک انسان‌شناس پیدا شود و چنین پاسخ بدهد که: هشیاری یکی از عالی‌ترین محصولات مغز بشری نیست، زیرا برای درک این حقیقت که: «هر که او آگاه‌تر با جان‌تر است»، احتیاجی به تلاش فکری و تجارب بی‌شمار وجود ندارد. با این حال، ما درس‌طرح‌های کارنامه تاریخ حیات طبیعی چنین می‌خوانیم:

جمله عالم ز اختیار و هستِ خود می‌گریزد در سرِ سرمستِ خود

(۱)- اگر جلال‌الدین مولوی می‌خواست این مسائل را مطرح کند، نخست بیت زیر را می‌گفت:

ز آن حدیث تلخ می‌گویم تو را تا ز تلخی‌ها فرو شویم تو را

ما هم در این مبحث، این بیت را با نظر به وضع روانی او در بیان دردها برای شناخت درمان‌های انسان‌ها، متذکر شویم. (ص ۲۶)

تا دمی از هوشیاری وا رهند ننگِ خمر و بنگ بر خود می‌نهند
جمله دانسته که این هستی فخ است ذکر و فکرِ اختیاری دوزخ است
می‌گریزند از خودی در بی‌خودی یا به مستی یا به شغل ای مُهتدی^۶

^۵ - اگر جلال‌الدین مولوی می‌خواست این مسائل را مطرح کند، نخست بیت زیر را می‌گفت:

ز آن حدیث تلخ می‌گویم تو را تا ز تلخی‌ها فرو شویم تو را

ما هم در این مبحث، این بیت را با نظر به وضع روانی او در بیان دردها برای شناخت درمان‌های انسان‌ها، متذکر شویم.

^۶ - مثنوی معنوی، دفتر ششم.

آری، و با این تخیل موقت، به این خیال دلخوش می‌دارند که: قوانین عالم هستی که تنها با آگاهی و هشپاری می‌توان آن‌ها را وسیله «حیات معقول» قرار داد، از هم گسیخته‌اند! نمی‌دانند انسان که صیدشده زنجیر این قوانین است، نمی‌تواند با گزیدن زنجیر آن قوانین، حلقه‌های آن را از هم بگسلد:

رسن را می‌گری ای صید بسته نبرد این رسن هیچ از گزیدن^۷

دو- رخت بر بستن عشق‌های سازنده و به وجود آورنده خیرها و کمال‌ها از فرهنگ عینی بشری و اسارت او در چنگال هوی و هوس‌های بی‌اساس. ما اگر بتوانیم همه گام‌های بزرگی را که بشر در ارتباط با جهان و هم‌نوع خویش برداشته است، به عوامل اولیه آن‌ها تحلیل نماییم، بدون کم‌ترین تردید به این نتیجه خواهیم رسید که: عامل اصیل و ذاتی آن گام‌ها، عشق حقیقی انسانی بوده و بس:

عشق امر کلّ، ما رقعہ ای، او قلزم ما قطره ای

او صد دلیل آورده و ما کرده استدلال‌ها^۸

غیر این معقول‌ها، معقول‌ها یابی اندر عشق با فرّ و بها^۹

در تاریخ بشری، کار بزرگی که «آزادی» و «اختیار» آن را اشباع کرده باشد، چه در قلمرو ماده و مادیات و چه در قلمرو معنی و معنویات، بدون عشق (ص ۲۷)

(۱)- مثنوی معنوی، دفتر ششم.

(۲)- دیوان شمس تبریزی.

(۳)- دیوان شمس تبریزی.

(۴)- مثنوی معنوی، دفتر پنجم.

^۷- دیوان شمس تبریزی.

^۸- دیوان شمس

^۹- مثنوی معنوی، دفتر پنجم.

حقیقی به وجود نیامده است، در صورتی که در تاریخ طبیعی محض انسان‌ها، «عشق» در مورد یک پدیده روانی ناشی از جوشش غریزه جنسی به کار برده می‌شود که در عالم حیوانات نیز وجود دارد. شاید این حسّ و جوشش، در انواعی از حیوانات دارای لذتی بیش‌تر هم بوده باشد. در تاریخ طبیعی محض، «عشق» بدین صورت نیز می‌تواند مورد نظر قرار بگیرد: قرار گرفتن ناآگاه در جاذبه شدید یک موضوع، مانند مقام و ثروت و شهرت اجتماعی و امثال آن.

می‌توان گفت: حتّی همین جاذبه جنسی میان نر و ماده انسانی نیز معنای واقعی خود را به خوبی نشان نداده است؛ آن معنای واقعی که می‌گوید:

در شب‌های عشق، آن‌جا که نهال زندگی کاشته می‌شود، مشعل فروزان حیات در گذرگاه ابدیت دست به دست می‌گردد.^{۱۰}

همان‌گونه که مشاهده می‌شود، این عمل در اکثر قریب به اتفاق مردم، در اثر تحریک مکانیسم حیات صورت می‌گیرد، نه با تحرّک از ناحیه انگیزه‌ها و لذا یذ بسیار والا که از تصور اجرای فرمان خلقت در کارگاه هستی برمی‌آید.

سه- رویاروی قرار دادن حق با قدرت! و به وجود آوردن و ادامه دادن مسئله‌ای به نام: «آیا حق پیروز است یا قدرت؟» که به نظر ما، رسواکننده‌ترین اعترافی است که کاروانیان تاریخ طبیعی انسان درباره عقب‌گرد خود به‌سوی قلمرو طبیعت ناخودآگاه ابراز می‌نماید.

مگر قدرت اساسی‌ترین عامل حرکت و نمودهای دو قلمرو جهان و انسان نیست؟ به‌طور قطع، قدرت و نیرو، اساسی‌ترین عامل گردیدن جهان هستی است. این جمله افراطی را کنار می‌گذاریم که **وایتهد** از **افلاطون** نقل کرده است: «هستی یعنی قوّه»، ولی این جمله را مطرح می‌کنیم که در منابع معتبر اسلامی (ص ۲۸) مشاهده می‌شود: **لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ**، (قدرتی وجود ندارد، مگر این که مستند به خداست).

اینک، باید بررسی کرد که انسان مدّعی تکامل، چگونه این بزرگ‌ترین وسیله الهی برای هرگونه حرکت و گردیدن را، رویاروی یکدیگر قرار داده و می‌گوید: «آیا حق پیروز است یا قدرت؟» او با طرح این مسئله، در ضمن اعتراف می‌کند که: قدرت باطل است، یا حداقل قدرت در دست انسان، مساوی باطل است. بدین ترتیب، می‌توانیم بگوییم: انسان موجودی است که عملاً نتوانسته حساب خود را با قدرت تسویه منطقی نماید و این مسئله شرم‌آور را طرح نکند.

^{۱۰} - نصف اول جمله، از گوته آلمانی بوده، و از «مشعل فروزان حیات...» تا انتهای جمله، توسط استاد محمدتقی جعفری اضافه شده است.

علاوه بر این، طرح همین مسئله، رنگِ درخشانِ «حق» را به صورت اسفانگیزی مات کرده، آن را به صورت تابلویی درآورده است تا در دیوار اتاق نصب شود و کسانی را که «قدرت» از پای درآورده است، با تماشای آن به خود تسلیت بدهند.

چهار- هزاران سال است انسان درباره شناخت و بررسی خود، از دیدگاه‌های مختلف می‌کوشد، فلسفه‌ها به وجود می‌آورد و علوم انسانی را به میدان می‌کشد. او میلیون‌ها تجربه و تتبع و اندیشه را نیز در این راه به کار انداخته است. اما با همه این تکاپوها و تحقیقات، انسان هنوز نمی‌داند آن «خود» چیست که اگر آن را درست بشناسد، دردها و اندوه‌ها و تلفاتِ نابه‌جای خود را تقلیل داده، دست‌کم یک روز در عمرش از خواب بیدار شود تا صبح‌گاهِ آن روز را «صبح سعادت واقعی» بنامد.

پنج- اگرچه با دلایل علمی و وجدانی برای انسان ثابت شده که «خودپرستی» و «خودمحوری» آن تورم روانی است که تباه‌کننده «خود حقیقی» و دیگر انسان‌هاست، با این حال، انسان تا امروز نتوانسته است دوی این بیماریِ مهلک را پیدا کند. اگر هم داروی حیات‌بخشِ آن را به‌وسیله دین و (ص ۲۹) اخلاق پیدا کرده باشد، هنوز قدرت به کار بردن آن را در خود ندارد. آیا تا به حال در این مسئله اسفانگیز اندیشیده‌اید که: انسان در گذرگاه تاریخ طبیعی که تا امروز پشت سر گذاشته، اگر مقدار کمی از همه فرصت‌ها و انرژی‌های مغزی و روانی را که در راه خودپرستی و خودنمایی از دست داده است، در راه اصلاح و تعدیل خود به کار می‌برد، سطح تکاملِ او امروز به کجا رسیده بود؟

اسفانگیزتر از این خسارت، این است: انسان موجودی است که با اصرار به ادامه تاریخ طبیعی خود، به جای این‌که در راه خیر و کمال به تکاپو بیفتد، برای مسابقه در شرّ و فساد، دنیا را به صورت میدانی وسیع درآورده است، تا آن‌جا که می‌توان گفت: اگر در یک صفحه از تاریخ خواندید، یا از کسی شنیدید: یک فرد از انسان به دیگری یک سیلی زد، اگر جمله بعدی چنین باشد که: فرد دوم، سیلی‌زننده را از پای درآورد و کشت، هیچ تعجبی نخواهید کرد!! بلکه تعجب شما زمانی به وجود خواهد آمد که جمله بعدی چنین باشد: خورنده سیلی، از ضارب اغماض کرد، یا یک سیلی به عنوان حق انتقام به صورت ضارب نواخت، نه یک سیلی به اضافه یک دشنام!

می‌گویند: یکی از مأمورین دولتی، وارد محل مأموریت خود شد. زمانی که با بعضی از افراد حوزه مأموریتش ارتباط برقرار کرد، دید وضع اخلاقی آنان غیر متعادل است. در جمعی که با آنان نشسته بود، گفت: اگر شما خر هستید، من آخر از شما هستم! او کلمه «خر» را با صیغه افعال التفضیل عربی (خرترم) به کار برد! متأسفانه تاریخ حیات طبیعی انسان‌ها اغلب بدین گونه گذشته و می‌گذرد که یک

یا چند نفر، بر مبنای عوامل بی‌پایه هوی‌پرستی، شرّ و فسادِ به راه می‌اندازند و طرف مقابل در راه مرتفع ساختن آن شرّ و فساد، کوشش نمی‌نماید، بلکه مانند مثال بالا می‌خواهد در مقابل «خر»، موقعیت «خرتر» به خود بگیرد، نه موقعیت انسانی. گویی شرّ و فساد محدود، بهانه‌ای است برای به (ص ۳۰) راه انداختن امواجی نامحدود از شرّ و فساد که در درون ذخیره کرده بود!!

شش - اشتباه و خطاکاریِ همیشگی در پدیده شخصیت‌ها و عدم ارزیابی صحیح درباره آن‌ها، تا آن‌جا که در مواردی فراوان، افراط یا تفریط در ارزیابی شخصیت‌ها موجب به هم خوردن اصول و قوانین و ارزش‌های مفید می‌شود.

هفت - محدودنگریِ اغلب مردانِ دانش‌های معمولی که از عشق خیالی به موضوع مورد تحقیق و کاوش آنان ناشی می‌شود. محدودنگریِ ناشی از عشق‌بازی، معمولاً در علوم مربوط به انسان (علوم انسانی)، وارد میدان فرهنگ بشری می‌شود و دمار از روزگارِ معرفتی او درمی‌آورد.

به عنوان مثال، کاربرد «قوّه» و «قدرت» در روبنای حیات طبیعی انسان‌ها، او را به شدّت به خود جلب می‌نماید. این جاذبه و جلب شدن، او را عاشق قدرت و قوّه می‌سازد و در نتیجه، او این فرمول منحوس را به دست انسان می‌دهد که:

«انسان، گرگ یا صیاد انسان است»!!^{۱۱} این متفکر چون عاشق شده است، به هیچ وجه حاضر نخواهد شد ابعادی دیگر را در انسان سراغ بگیرد. بدین‌سان، در مقام تعریف انسان خواهد گفت: «انسان یعنی: گرگ یا صیاد انسان» به عنوان تعریف انسان!! آن دیگری هم که فعالیت جنسی انسان را مورد عشق و علاقه خود قرار داده است، اگر از وی پرسید: تعریف انسان چیست؟ خواهد گفت:

«انسان موجودی است که غریزه جنسی، همه موجودیّتِ او است»!!^{۱۲} بدین ترتیب، تاریخ حیات طبیعی، انسان را برای هر متفکری، یک موجود خاص نمایش می‌دهد که از دیدگاه متفکری دیگر غلط می‌باشد.

هشت - کاری که تاریخ حیات طبیعی انسان‌ها تا امروز درباره روابط انسانی انجام داده است، در این فرمول خلاصه می‌شود: پیوستن یک انسان به انسانی (ص ۳۱) دیگر، بر ملاک احتیاج مادی شخصی و گسیختن آنان از یکدیگر، بر مبنای سود شخصی!

^{۱۱} - این جمله از توماس هابس است.

^{۱۲} - این عبارت، از اعتقادات زیگموند فروید می‌باشد.

نُه- تاریخ حیات طبیعی انسان‌ها، تنها به خون‌ریزی و حق‌کشی دفع فاسد به افسد قناعت نمی‌کند، بلکه برای توجیه این نابکاری‌ها، فلسفه هم می‌بافد و آن‌گاه آن را با یک شکل واقع‌نما- که در جنگل‌ها دیده می‌شود- با فرمول: «دنیا جایگاه تنازع قوی و ضعیف است»، به نمایش فلسفی درمی‌آورد!!

ده- هنوز آدمی نتوانسته است هدف دیدن خود و وسیله دیدن دیگری را به مرحله عالی «همگان هدف» یا «همگان وسیله» در راه آرمان‌های انسانی یا هر انسانی دارای دو بعد: هدفی و وسیله‌ای است، تکامل و اعتلاء ببخشد.

یازده- اختلال‌های گُنشی سیستم‌های زنده. این، همان دلیل تکامل است! که **کنراد لورنتس** در کتاب هشت گناه بزرگ انسان متمدن به صورت مشروح مورد بررسی قرار داده است.

دوازده- ویران ساختن محیط زندگی و تبدیل مناظر زیبای طبیعت و فضای حیات‌بخش زمین، به کارخانه‌های اسلحه‌سازی و جولان عوامل مرگ انسان‌ها، علاوه بر صرف با ارزش‌ترین انرژی‌های مغزی و مادی برای تخریب آبادی‌هایی که تجسم‌هایی از امواج حیات انسان‌ها، آن‌ها را ساخته و پرداخته است، و برای ریختن خون‌های فرزندان بنی آدم که از کانال پستان‌های مادران، با عواطف الهی در صورت شیر از گلوی آنان فرو رفته، به خون تبدیل می‌شود.

سیزده- حل نشدن معمای مرد و زن و رویاروی قرار گرفتن این دو صنف، پس از تحریک با عامل جنسی به نام «عشق و علاقه حقیقی»، تا آن‌جا که برخی از روان‌شناسان درباره امکان هماهنگی منطقی مرد و زن، این عبارت را بیان کرده‌اند (ص ۳۲):

احتمال هماهنگی منطقی و همه جانبه یک مرد و زن به عنوان دو همسر، همان اندازه است که یک سیب را دو نصف کنند و هر یک از آن دو را، به گوشه‌ای از یک جنگل بسیار وسیع بیندازند. آن‌گاه بادی بوزد و این دو نصف سیب را به هم پیوند دهد!!^{۱۳}

چهارده- رقابت و تضاد آدمی با خویشتن، با شکل‌های گوناگون، بدون توجه به این که این رقابت و تضاد به جای این که همواره سازنده باشد، گُشنده بوده است.

^{۱۳} - بنگرید به: ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، ج ۱۱ / بحث هماهنگی زن و مرد.

پانزده- منتفی شدن احساس هر گونه وحدت عالی در شئون حیاتی و روانی که تحول شخصیت به «خود» های بی رنگ و بی اصل را نتیجه می دهد.

شانزده- ناتوانی اسفانگیز صاحب نظران علوم انسانی از تحقیق های کافی درباره حیات روانی انسان ها، با حفظ وحدت این پدیده.

به عنوان مثال، می توانیم به تحقیقات بسیار دامنه دار درباره غریزه جنسی، کاوش های فراوان درباره تفکرات منطقی، تلاش های فراوان برای توصیف و تفسیر اراده، دقت کاری های بسیار قابل توجه درباره هر یک از عوامل: هوش، تداعی معانی، تجسیم، ابعاد حقوقی، وضع اقتصادی، تأثیر و تأثرات سیاسی و فعالیت های هنری و صدها پدیده دیگر اشاره نماییم که از مختصات حیات روانی انسان ها به شمار می رود و هر یک از این مختصات را به گونه ای مرزبندی نموده اند که گویی آن ها اشتراکی در یک وحدت عالی ندارند؛ غافل از این که حیات روانی انسان ها علاوه بر آن واحدهای تجربه ای قراردادی، یک وحدت بسیار عالی دارد که با همان وحدت می تواند در مسیر تحول تکاملی به جریان بیفتد، نه با اجزاء گسیخته از یکدیگر که به محض گسیخته شدن، حیات روانی (ص ۳۳) را از دست می دهند.^{۱۴}

هفده- تحول تدریجی شخصیت های مستقل انسانی به شخصیت های بی رنگ و بی اصل که هر رنگ و عنصری که به خود می گیرد، در مجرای جبر و ناخودآگاهی خواهد بود.

هجده- سستی احساسات و عواطف انسانی که به تدریج «کس» ها را به «چیز» ها تبدیل می نماید. حاصل این تبدیل نیز از دست دادن استقلال شخصیت و تسلیم شدن در برابر عوامل قوی تر است، بدون این که شخصیت بتواند برای مقاومت و استقلال خود، در صدد تحصیل قدرت برآید. نتیجه تباه کننده ای که این جریان به دنبال خود می آورد، عبارت است از: تباهی «خودگردانی» که مهم ترین تمایز جانداران با عالم بی جان است.

نوزده- بدترین بهره برداری از اصل «هدف و وسیله»، به معنای تجویز ارتکاب هر عملی در راه به دست آوردن هر گونه هدفی که برای قدرت مند مطلوب جلوه نموده است و بی اعتنایی به این قانون ضروری که: آن هدف، وسیله ای را قربانی خود می نماید که دارای عظمت و ارزش آن وسیله بوده، دارای امتیازی بالاتر باشد که با قربانی شدن وسیله، خسارتی پیش نیاید.

^{۱۴} - این گونه معرفت های تجزیه ای شبیه این است که: ماهی را از آب بیرون آورید، سپس آن را قطعه قطعه کرده، در تابه ای که روی آتش گذاشته اید، قطعاتش را برای شناخت مختصات این جاندار بگذارید.

آری، بی‌تردید تاریخ حیاتِ طبیعیِ محضِ انسان‌ها نمی‌تواند از اصلِ «هدف و وسیله» به صورت منطقی بهره‌برداری نماید، هم‌چنان که تا امروز نتوانسته است. دلیل این ناتوانی بسیار روشن است و هیچ ابهامی ندارد، زیرا حیاتِ طبیعیِ خود را می‌خواهد و بس! و در اشباع این خودخواهی که مطلوبِ مطلق (ص ۳۴) حیاتِ طبیعی است، هیچ مرز قانونی را میان هدف و وسیله نمی‌شناسد.

بیست - تباهی وراثتی.^{۱۵}

بیست و یک - سنت‌شکنی‌های بی‌علت و متزلزل شدن پایه‌های حیات‌بخشِ فرهنگ‌های اصیل که بر پایه «پویایی» و «هدف‌داری» استوار است.

بیست و دو - گم کردن هدف و فلسفه زندگی و نیز گرایش به پوچی در شکل‌های مختلفش که تنها با جبرِ مکانیسمِ نیرومندِ پدیده حیات به میدان کشیده می‌شود.

بیست و سه - بی‌اطمینانی و نگرانی از آینده. یکی از متفکران، از این موضوع تحت عنوان «اضطراب مرض قرن بیستم» یاد کرده است.

بیست و چهار - از دست رفتن اعتبار و عدم اشتیاق به جهان‌بینی‌ها که از ناتوانی متفکرین از توضیح دیدگاه‌های جهان‌بینیِ خود ناشی می‌شود. اگر متفکران می‌توانستند با تشخیص و معین ساختن عینک خاصی که به چشم خود زده‌اند، برداشت خود را از جهان‌بینی مطرح نمایند، مردم را زیر رگبار تناقض‌های جهان‌بینی خود افسرده نمی‌ساختند.

بیست و پنج - «فردا» گرایِ ناشی از بریده شدن از امروز و دیروز و متلاشی ساختن واقعیت با قطعاتِ بُرنده زمان. می‌توان گفت: بشر در گذرگاه تاریخ حیاتِ طبیعیِ خود، چند هزار سال است که با برخورداری از مقداری هشیاری، در «فردا» ها زندگی می‌کند، زیرا واقعیتِ چهره خود را در زیر پرده‌های «حیاتِ طبیعیِ محض» پوشانده است. در نتیجه، او خود را در خلأ دیروز و امروز احساس کرده، راحتی خود را نیز در فرداهای موهوم سراغ می‌گیرد. به عبارت دیگر: از دیروز و امروز، پناهگاهی جز فردا را ندیده، به سوی آن خزیده است.

گروهی دیگر هم به امید برآورده شدن آرمان‌ها در فردایی که در راه است، در اعماقِ سطوحِ روانیِ خود فرو رفته، برای خود یک فردای آرمانی می‌سازند. (ص ۳۵)

^{۱۵} - بنگرید به: هشت گناه بزرگ انسان متمدن، اثر کنراد لورنتس.

شاعری می‌گوید:

عمر من شد برخی^{۱۶} فردای من وای از این فردای ناپیدای من^{۱۷}

بیست و شش - بیماریِ مرگبار «از خود بیگانگی».

بیست و هفت - ناتوانیِ گردانندگان جامعه‌ها از عمل به عهد و پیمان‌هایی که برای تصدّی مقام مدیریت، به مردم خود می‌دهند و عدم تعیینِ حدودِ حقیقیِ اختیاراتِ مدیریت‌های جامعه‌ها. البته آلفرد نورث وایتهد این عدم تعیین را به گره‌خوردگیِ خودِ طبیعتِ بشری نسبت داده است:.

Human Nature is so complex that plans for societ yare to stat esmen not
.worth even the price of the defect paper

۱۸.

طبیعت بشری، چنان پیچیده و گره خورده است که همه برنامه‌های اصلاحی که نوشته می‌شود، در نزد زمامدار، حتی از کاغذ باطل شده به‌وسیله نوشتن برنامه روی آن نیز بی‌ارزش‌تر است.

بیست و هشت - بلا تکلیفی هنر و گم شدن رسالت سازنده‌ای که این مقوله نیز به صورت پویا و هدف‌دار می‌تواند به عهده بگیرد.

بیست و نه - ناتوانی اسف‌انگیز در تفسیر و توجیه نسبی‌ها و مطلق‌ها. این موضوع، یک فلسفه علمی و فلسفی محض نیست که مجهول ماندن آن، ضرری به خود حیات و مختصّاتِ مطلوبِ آن وارد نسازد، بلکه مسئله‌ای است که فرد و جامعه‌ای نمی‌تواند بدون تصفیه آن، موقعیت‌های مادی و معنوی خود را به شکل منطقی تنظیم و توجیه نماید.

سی - مسائل ضروری حیات برای اکثریت قریب به اتفاق مردم که در حیات (ص ۳۶)

(۱) - برخی / قربان و قربانی. فرهنگ معین، ج ۱، حرف باء.

^{۱۶} - برخی / قربان و قربانی. فرهنگ معین، ج ۱، حرف باء.

^{۱۷} - این بیت، از ناظرزاده کرمانی است.

^{۱۸} - سرگذشت اندیشه‌ها (saedI foser utnevda)، متن انگلیسی / ۳۱.

(۲) - این بیت، از ناظرزاده کرمانی است.

(۳) - سرگذشت اندیشه‌ها (saedI foser utnevda)، متن انگلیسی / ۳۱.

طبیعی محض زندگی می‌کنند، از روی تقلید و تأثر از یکدیگر پذیرفته می‌شود.

این مسائل ضروری هفت مسئله است:^{۱۹}

مسئله یکم - «من» در عین حال که در میان عوامل محیطی و اجتماعی و پدیده‌های ارثی درونی و عوامل ریشه‌دار زندگی می‌کنم، درباره زندگی، یک احساس شخصی دارم و آن این که: این منم که زندگی می‌کنم، لذت می‌برم، درد می‌کشم، تکاپو می‌کنم و به قانون‌ها و قراردادهای عمل می‌نمایم. خلاصه: با این که در میان عوامل یادشده غوطه‌ورم، آن عوامل نمی‌تواند من را به گونه‌ای محو و نابود بسازد که هیچ احساسی درباره حیات شخصی خودم نداشته باشم.

با این مشاهده قطعی درباره حیات شخصی، چه باید بکنم؟ آیا باید این حیات شخصی را نیز به تقلید از دیگران بپذیرم؟

همان گونه که گفتیم، متأسفانه در امتداد تاریخ حیات طبیعی محض چنین بوده و اکنون نیز چنین است و آن گونه که به نظر می‌رسد، در آینده نیز چنین خواهد بود که: حیات شخصی و اراده آن را باید از دیگران گرفت!

مسئله دوم - مشاهدات بدیهی و دلایل لازم و کافی اثبات می‌کند که: حیات من در این برهه از زمان که زندگی می‌کنم، امری تصادفی نبوده، بلکه از گذرگاه پر پیچ و خم میلیاردها رویداد در طبیعت، از کانالی معین عبور کرده و به این موقعیت فعلی رسیده است. من اگر هم نتوانم به هفت میلیون «چرا» ی مطرح شده از آغاز حیات پاسخ بدهم، دست کم باید یک تفسیر و توجیه منطقی برای اقناع خودم داشته باشم تا بدانم حیات من در این برهه از تاریخ بشری، در امتداد تاریخ کیهانی چه موقعیتی دارد؟

مسئله سوم - هدف نهایی و فلسفه قابل قبول زندگی چیست؟ به استثنای عده‌ای محدود در هر قرن از قرون و اعصار، متأسفانه همه مردمی که در حیات (ص ۳۷)

(۱) - برای اطلاعات بیش‌تر بنگرید به: ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، ج ۷ / ۲۱ و ۲۲.

^{۱۹} - برای اطلاعات بیش‌تر بنگرید به: ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، ج ۷ / ۲۱ و ۲۲.

طبیعی محض حرکت می‌کنند، این هدف و فلسفه را با تقلید تعیین می‌نمایند.

مسئله چهارم - چون انواعی بی‌شمار از چگونگی‌های زندگی انسان‌ها را مشاهده می‌کنم که به دو نوع عمده: «حیات قابل تفسیر منطقی»، و «حیات یله و رها شده در میان عوامل طبیعت و خواسته‌ها و تمایلات هم‌نوعان» تقسیم می‌شوند، کدام یک از این دو نوع زندگی را من باید بپذیرم و با کدامین دلیل متقن و غیر قابل تردید، این پذیرش را منطقی تلقی کنم؟ مسلّم است که انتخاب یکی از این دو نوع عمده نیز معمولاً با تقلید صورت می‌گیرد.

مسئله پنجم - آیا در دنیا، این سؤال‌ها مطرح است که: «از کجا آمده‌ام، برای چه آمده‌ام، و به کجا می‌روم؟» آری، این سؤال‌ها قطعاً مطرح است. پاسخ استدلالی این سؤال‌ها چیست؟ متأسفانه پاسخ این سؤال‌ها نیز با منتفی کردن اصل آن مبنی بر این‌که چنین سؤال‌هایی وجود ندارد، با تقلید برگزار می‌شود.

مسئله ششم - آیا می‌توان راهی را برای تعدیل امتیازات سودمند و مواد معیشت که با دست بشر استخراج می‌شود، پیشنهاد کرد تا مورد عشق و علاقه همه انسان‌ها، یا دست‌کم مورد خواست تعداد قابل توجه انسان‌ها باشد، و احتیاجی به توسل به زور و قدرت و فریب‌کاری نباشد؟ آیا می‌توان دارندگان امتیازات مستند به استعدادهای شخصی را، از روی دلیل این‌گونه قانع ساخت:

امتیازاتی را که به دست آورده‌اید، باید در راه صلاح خود و دیگر انسان‌ها به کار بیندازید؟ آیا لزوم تعدیل امتیازات، تاکنون به حماسه‌ها و تقلید از عده‌ای انگشت‌شمار از پیشتازان بشری متکی نبوده است؟

مسئله هفتم - صرف نظر از یقین صد در صد به نظم و معقول بودن جریان‌های جهان هستی که در آن زندگی می‌کنم، نوعی نگرانی در خود می‌بینم که موضوعش بسیار جدی است. این نگرانی ناشی از احتمال (حداقل) منطقی وابستگی وجود من به موجود برین و در حقیقت کوک‌کننده این ساعت (ص ۳۸) بزرگ است که «جهان هستی» نامیده می‌شود. این نگرانی جدی را چگونه باید حل و فصل نماییم؟ متأسفانه تسویه حساب با این نگرانی ناشی از احتمال منطقی بسیار جدی و محرک نیز اغلب با تقلید صورت می‌گیرد.

سی و یک - آیا حیات طبیعی محض می‌تواند برای تعلیم و تربیت کودکان و جوانان ما در راه به دست آوردن یک زندگی پاکیزه و اشباع شده، خطوطی را با اختیار ترسیم کند تا پس از سپری شدن سالیان عمر و مستهلک ساختن حیات و انرژی‌های آن، نگوید:

بلکه بر عکس، با بررسی و تحلیل سرگذشت خود، همه رویدادها و موقعیت‌های زندگی خود را آبیاری شده با منطق و عشق ببیند.

سی و دو- تاریخ حیات طبیعی محض، تا امروز پدیده با عظمت «آزادی» و «اختیار» را چنان در ابهام و پیچیدگی گذرانده است که هنگام طرح این پدیده‌ها، سخنی جز «باری به هر جهت» به میدان نمی‌آورد و به جای حلّ و فصل احساس مقدس آزادی و اختیار، تنها به این قناعت می‌کند: برویم! اما این که چگونه برویم و کجا برویم، مسئله‌ای است که باید در صندوق ذهن فلاسفه زیر و رو شود و ارتباطی به ما ندارد!

سی و سه- خودکشی و افزایش تعداد آن در هر دو نوع خودکشی طبیعی و خودکشی روانی، نمی‌تواند برای حیات طبیعی محض تعجب‌انگیز باشد، زیرا منطق حیات طبیعی، قانون علّیت (علّت و معلول) را به صورتی مخصوص به خود تفسیر می‌کند تا شما نتوانید این سؤال را مطرح کنید: چرا خود با این که موجود است، علت نابودی خود را در خود به وجود می‌آورد، بدون این که در این نابودی، مبدل به «خود» عالی‌تر و یا دست‌کم به یک «خود» از گونه‌ای دیگر تبدیل گردد! (ص ۳۹)

سی و چهار- ناتوانی زندگی طبیعی محض از برقرار ساختن روابط منطقی هماهنگ با وجدانی آزاد میان مواد معیشت و انسان‌ها، با در نظر گرفتن اندیشه‌های قانونی و همه احساسات و عواطف اصیل انسانی.

سی و پنج- آیا بدون تعارفات معمولی می‌توان ادعا کرد: زندگی طبیعی محض توانسته است رابطه فرد و اجتماع و دو قلمرو زندگی آن دو را، به صورت منطقی و انسانی تنظیم نماید؟! آنچه مشاهدات تاریخی جریان زندگی عینی دو طرف رابطه (فرد و اجتماع) نشان می‌دهد، این است: استعدادها و نهادهای فردی انسان‌ها - نه به عنوان یک فرد موجود در خلأ، بلکه به عنوان ماهیت انسانی در زندگی اجتماعی - یا به کلی حذف می‌شود و یا صرفاً آن نوع از استعدادها و نهادها را به فعلیت می‌رساند که قالب‌های زندگی اجتماعی تعیین می‌نماید.

در این جا، برای توضیح این مسئله، جمله‌ای را که بعضی از مطلقین به ژان پل سارتر نسبت داده و نقل کرده‌اند و اینجانب نیز در صحت آن تردید دارم، نقل کنیم:

انسان تاریخ دارد، ولی نهاد ندارد!

یعنی: آنچه انسان دارد، همان است که در زندگی اجتماعی به فعلیت می‌رسد و سپس به حلقه‌های زنجیر تاریخ می‌پیوندد. ملاحظه می‌شود که این جمله، چگونه انسان را به قالب‌های زندگی اجتماعی تحویل می‌دهد و سپس بدون این که مجالی برای بروز استعدادهایی بدهد که در جوامع و محیط‌های بازتر شکوفا می‌شود، به دست تاریخ می‌سپارد. مسئله این است که: چه باید کرد تا به فعلیت رسیدن استعدادها و امتیازها، با برخورداری از مزایای زندگی اجتماعی، به حذف نبوغ‌ها و آزادی‌ها و احساسات و عواطف اصیل منتهی نشود. پاسخ و چاره این مسئله در تنظیم فردیت افراد به زندگی اجتماعی، در (ص ۴۰) حدّ لازم و کافی دیده نمی‌شود. به نظر می‌رسد، بیش‌ترین آه و ناله‌هایی که تاریخ بشری از هشیاران در میان مستان در دفتر خود ثبت نموده، به نادانی آنان درباره رازهای اصلی جهان هستی مربوط نبوده است، بلکه مستند به این بوده که: آیا ضرورت یا شایستگی داشته که انسان با همه استعدادها و نهادهایی که دارا می‌باشد، تنها با یک قیافه نیم‌رخ از میان صدها چهره با ارزش، در قالب‌های زندگی اجتماعی ریخته شود و سپس به بستر تاریخ بخزد؟!

به عنوان مثال، آیا **ابوذر غفاری** همان است که عوامل محیط و اجتماع او را در خود فشرده، ولی تاریخ تنها نموده‌هایی محدود، اما در نهایت عظمت برای هشیاران در میان مستان از وی نشان می‌دهد؟! آیا **سقراط** با همه نهادهایش، به واقع همان است که تاریخ یونان از قالب‌های اجتماعی خود گرفته و به ما فقط سَم شوکران نشان داده است؟!

سی و شش - آیا انسان امروزی، تکامل یافته **ارسطوی** پیری است که از نظر ارزش‌های معرفتی هنوز نشانه‌هایی از جوانی در رخسار دارد و در میان انبوه موهای سفیدش، موهای مشکی دیده می‌شود؟ آیا واقعاً مغز ریاضی‌دانان و هندسه‌دانان امروزی، تکامل یافته‌تر از مغز **اقلیدس** است؟ آیا امروزه مغزهای ما برای اثبات واقعیت جهان در برابر **برکلی**، منطقی‌تر از **ابوریحان بیرونی**، **ابن سینا**، **ابن خلدون** و **جلال‌الدین مولوی** کار می‌کند؟

سی و هفت - آیا حیات طبیعی محض، توانسته است مرزهای منطقه ممنوع‌الورودِ جان‌های آدمیان را مشخص نماید؟

سی و هشت - چون مبنای حیات طبیعی محض بر تراحم انسان‌ها با یکدیگر استوار است - همان‌گونه که در شعار فلسفی! **توماس هابس** دیده‌ایم که می‌گوید: «انسان گرگ انسان است» - بنابراین، حیات مجبور شده است بیش‌ترین انرژی‌های مغزی و روانی و عضلانی خود را در راه برداشتن موانع

و(ص ۴۱)عوامل مزاحم خود صرف نماید. چنین است که در نتیجه نمی‌تواند انرژی و نیروی کافی مغزی و روانی و عضلانی خود را، برای درک «حیات معقول و راه‌های رسیدن به آن» صرف نماید.

سی و نه- از آن‌رو که واقعیت‌های علمی در حیات طبیعی محض - که محصول استخدام همه قوای مغزی، روانی و عضلانی برای تنظیم ابعاد مادی وجود انسانی است - نمی‌تواند پاسخ‌گوی قانع‌کننده اشتیاق به کمالات بالاتر از خور و خواب و خشم و شهوت باشد، طلایه‌داران «حیات طبیعی محض» مجبور می‌شوند علاوه بر به رسمیت شناختن وسایل تحذیر، مطلق‌هایی را نیز بسازند و بپردازند و در معرض افکار بشری قرار بدهند و با این مطلق‌های ذهنی محض، اشتیاق سوزان به کمال مطلق را خاموش و یا به صورت کاذب اشباع نمایند.

چهل - یکی از مختصات بسیار بدیهی «حیات طبیعی محض» این بوده که اغلب تلاش‌های بشری، در راه باز کردن میدان برای زندگی در میان تراحم هم‌نوع خود صورت می‌گیرد، به گونه‌ای که می‌توان ادعا کرد: بشر برای باز کردن میدان زندگی در میان عوامل مزاحم طبیعت، کم‌تر دچار تلفات - به معنای عمومی آن - بوده است، تا برای باز کردن میدان زندگی در میدان عوامل مزاحم انسان‌نماها. با این حال، امثال هربرت اسپنسر با تمام آسودگی خاطر می‌گویند: بشر در سیر تاریخی خود، در مجرای تکامل حرکت می‌کند!! دیگر نباید وقتی می‌شنویم: هر چه تراحم یک فرد یا یک قومی با انسان‌های دیگر گشوده‌تر باشد، برای به‌دست آوردن نام قهرمانی شایسته‌تر جلوه کرده است! این هم یک دلیل دیگر برای اثبات صحت شعاری که می‌گوید: بشر در مجرای تکامل عقلانی گام برمی‌دارد!

چهل و یک- قطعی است که هشیاران انسان‌شناس و انسان‌دوست، درباره(ص ۴۲)شیوع دروغ و ابراز خلاف واقع، در شکل‌های ساده و پیچیده، در جامعه‌های انسانی هیچ سخنی ندارند، جز این‌که بگویند: حیات طبیعی محض همین است که می‌بینید! این حیات طبیعی، چون هدفی جز گسترش و نفوذ «خود طبیعی» در همه واقعیات انسانی و طبیعی در راه ارضای خواسته‌های طبیعی ندارد، از این‌رو، واقعیت‌ها هر چه باشد، در استخدام خود طبیعی در حیات طبیعی قرار می‌گیرد. به همین خاطر است که «راست و دروغ»، «حق و باطل»، «خوب و بد»، «زشت و زیبا»، «خیر و شر» و به‌طور کلی «من» و ارتباط صحیح آن با «جز من»، در قاموس «حیات طبیعی» از اصالتی برخوردار نمی‌باشد، در صورتی که این حقایق متضاد، در رابطه انسان با جهان و هم‌نوع خود، از ذات آدمی برمی‌خیزند و ظهور پیدا می‌کنند.

چهل و دو- کاهش یا اختلال شهود و ذوق زیباییابی، خصوصاً زیبایی‌های عالم طبیعت که برای گذشتگان ما بسیار زیبا بوده است. همه اجزاء و مناظر آن زیبا و جالب بود که تلخی‌ها و ناگواری‌های

زندگی را از بین می‌برد و به زندگی لطف و جاذبیت بسیار عالی می‌بخشید. یک منظره زیبای طبیعی، در همه سطوح روانی انسان‌ها هیجان و نشاط به وجود می‌آورد. فرو رفتن در زندگی طبیعی محض و تماشای رژه‌های متنوع آهن‌ها و فولادها در زندگی ماشینی، همراه با قشری بسیار ضخیم، سطح آگاهی‌های ناب و دریافت‌های شهودی و ذوقی زیبایی را چنان مستور کرده و پوشانده است که فعالیت آن، آگاهی‌ها و شهودها و ذوق‌ها را خشی و را کد نموده است، چنان که گویی گل‌ها و ریاحین و چمن‌زارها و مرغزارها و مناظر عالی کوهسارها و حتی آسمان لاجوردین، با داشتن آن منظره حیرت‌انگیز، همان نیست که حیات و ذهن و سطوح روانی ما را می‌نواخت و در دامان عطرافشان و پر مهر خود می‌پروراند.

چهل و سه - نقض تعهدها. اگر تاریخ بشری مسیر تکاملی را می‌پیمود، (ص ۴۳) عظمت شخصیت خود را درک و دریافت می‌کرد و آن همه نقض تعهدها، چه در میان خود افراد جامعه و چه در میان جوامع و دولت‌ها با یکدیگر وجود نداشت.

متأسفانه سراسر تاریخ ما موجودات تکامل‌یافته، پر از نقض و دغل‌بازی در تعهدها و حيله‌گری‌ها برای مختل ساختن آنهاست!^{۲۰}

آن‌چه مطرح کردیم، نمونه‌ای از مختصات حیات طبیعی بوده، به خوبی می‌تواند ادعای گروهی از متفکران دوران اخیر را که به تکامل عقلانی روانی بشر اصرار می‌ورزند، باطل نماید.

سیاست در حیات معقول

«این مسئله برای همه روشن است که: در قاموس بشری هیچ کلمه‌ای مانند کلمه «سیاست» از جهت تعریف و عمل عینی، گرفتار تناقض‌های شگفت‌انگیز نبوده و نیست! اگر بخواهیم سیاست را از دیدگاه انسان‌های آگاه و خردمندی تعریف کنیم که موجودیت انسان را به رسمیت می‌شناسند، تعریف سیاست چنین خواهد بود: «مدیریت زندگی انسان‌ها، در راه وصول به بهترین هدف‌های مادی و معنوی». اما اگر عمل عینی سیاست‌مداران معمولی را - که با کمال تأسفک اکثریت چشم‌گیر متصدیان امور سیاسی را تشکیل می‌دهند - در نظر بگیریم، با شرم‌آورترین و اسف‌انگیزترین جریان‌ها روبه‌رو خواهیم شد. این روح اصلی جریان عبارت است از: تنزل دادن زندگی «کس‌ها» به حرکت «چیزها» که قابل هر نوع بازی است!!

^{۲۰} - شماره «چهل و دو» و «چهل و سه»، از حاشیه‌های استاد جعفری بر چاپ اول می‌باشد.

این که سیاست همواره با تناقض شرم‌آور حرکت می‌کند، صرفاً برای اشخاصی تعجب‌آور است که از حقیقتِ «حیات طبیعی محض» اطلاعی ندارند، در صورتی که برای آگاهان از حقیقت و مختصاتِ حیاتِ پست، سیاست هنگامی شگفت‌انگیز است که تناقض مزبور را نداشته باشد! آری، شگفت‌انگیز است، زیرا وقتی حیات بشری نمی‌خواهد از چارچوب «حُب ذات» و «صیانت ذات» بیرون بیاید تا موجودی دیگر به نام «انسان» را به رسمیت بشناسد، طبیعی است که چنین حیاتی اگر از نظر قوا و استعدادهای مغزی، روانی و عضلانی در رتبه عالی‌ترین درجات قرار گرفته باشد، نتیجه‌ای جز گسترش و استحکام همان چارچوب نخواهد داشت. حال، اگر شما بخواهید مدیریت (ص ۱۳۸) زندگی اجتماعی انسان‌ها را به دست چنین انسانی بسپارید، اگر آن سیاست‌مرد به انسان‌هایی که شما آن‌ها را به دست او سپرده‌اید، مانند «چیزهایی متحرک» ننگرد، تناقضی است شگفت‌انگیز از این که افعی سیاه، ناگهان به یک انسان بسیار زیبا صورت، عادل سیرت و عارفی از خود رسته مبدل گردد!

خدایا! این چه سخنی است که می‌گوییم؟ به راستی، آیا چنین جریانی در قاموس زندگی اجتماعی بشری وجود دارد؟ آیا این، یک سخن بی‌محتوا نیست؟ آیا گوینده این سخن، از آن سوی کهکشان‌ها آمده، یا مانند قارچ از زمین روییده است که هیچ خبری از انسان ندارد؟

خدایا! چنین نباشد که گوینده این سخن، به بیماری «بدبینی» مبتلا شده باشد؟ ولی همه می‌دانیم که هیچ یک از این مسائل صحت ندارد، و این سخنی کاملاً صدق و حق است. اگر نیازی به دلیل دارید، به یکی از کتابخانه‌ها مراجعه کنید و کتاب شهریار تألیف [ماکیاولی](#) را بردارید، ورق بزنید و اگر آن را ندارید، کافی است لحظاتی چند با سیاست‌مداران حرفه‌ای معمولی بنشینید و صحبت کنید، به شرط این که محتویات درونی‌شان را با قیافه انسانی خودتان دگرگون نسازید، زیرا اگر بفهمند شما می‌خواهید سخنانی درباره حرفه کیمیاگری آن‌ها بشنوید که «کَس» ها را در یک لحظه به «چیز» ها مبدل می‌سازد، و نیز می‌خواهید با تحقیر و توهین در ایشان بنگرید که این‌ها چه موجوداتی هستند اعجازگر که با یک موج فکرِ ناچیز، «کَس» را به «چیز» مبدل می‌نمایند، قطعاً سخنانی ابراز خواهند کرد که حتی شخصیت کسانی مثل: [اویس قرنی](#) و [ابوذر غفاری](#) نیز در برابر شخصیت آن‌ها رنگ خود را می‌بازد^{۲۱} (ص ۱۳۹).

^{۲۱} - البته ما با این تحلیل مختصر درباره حرفه سیاست، نمی‌خواهیم همه کسانی را که به این حرفه پرداخته‌اند، محکوم کنیم، زیرا وجود سیاست‌مدارانِ عالی‌مقامی که کوشش خود را در راه تبدیل «چیزها» به «کَس‌ها» مبذول نموده و چه بسا جان‌های خود را در این راه باخته‌اند، در دوران گذشته و معاصر می‌بینیم و می‌پذیریم و صمیمانه‌ترین درود خود را بر جان‌های آنان تقدیم می‌داریم.

مطلب خیلی روشن است و احتیاجی به تفصیل بیش تر ندارد. من در گذشته متوجه نبودم **ماکیاولی** درباره فلسفه سیاسی، با نظر به «حیات طبیعی محض»، منطقی ترین سخن را نوشته است. خیانت و جنایتی که انسان شناسانِ انسان دوست به ماکیاولی نسبت می دهند، از این روست که این شخص، حتی یک لحظه نیز درباره «حیات معقول» انسان ها و امکان به وجود آوردن آن در اجتماعات بشری به وسیله پیشتازان و رهبران رشد یافته نیندیشیده است.

ماکیاولی بیش از آن که درباره حیات انسان ها و استعداد های عظیم آن بیندیشد، محتویاتِ درونی خود را که از **سزار بورژیا** گرفته، توصیف کرده و نوشته است. او مدیریتِ زندگی طبیعی محضِ انسان هایی را که هرگز از قلعه پولادین «حُبّ ذات» بیرون نمی آیند، مطرح کرده و چنین گمان کرده است که:

اگر به این قلعه پولادین وسعت بدهد و دیوارهای آن را طلاکاری نماید، به بهشت برین تبدیل خواهد شد!!

اما در مقابل، سیاست در «حیات معقول» هدفی دارد، مبدئی و مسیری.

هدفش کمک و ایجاد عواملِ حیاتِ آگاهانه ای است که نیروها و فعالیت های جبری و جبرنمایِ زندگی طبیعی را با برخورداری از رشدِ آزادی شکوفان شده در اختیار تنظیم نماید. مبدأ حرکتش عبارت است از: شکافتن قلعه پولادینِ «صیانت ذات»، «حُبّ ذات» و رها ساختن چشمه حیات در مسیر طبیعی و واقعی خود. مسیرش نیز عبارت است از: گردیدن های مستمر شخصیت انسانی برای ورود به هدف اعلای زندگی.

اگر یک سیاست مدار بگوید: «چنین چیزی امکان پذیر نیست و انسانی که خود را در گذرگاه قرون و اعصار به ما نشان می دهد، تاب و طاقت چنین حیاتی (ص ۱۴۰) را ندارد»، بی شک او یا از حقیقتِ انسان بی خبر است، یا برای توجیه حرفه خود، از **ماکیاولی** استمداد کرده، دروغ می گوید. مگر همین انسان ها در راه رسیدن به موقعیت های بالاتر در «حیات طبیعی محض»، تفکرهای بسیار دقیق از خود نشان نداده اند؟

مگر همین انسان ها، برای رسیدن به آرمان های «خود طبیعی» شان، تکاپوها و گذشت های محیر العقول انجام نداده اند؟ مگر همین انسان ها نیستند که برای به دست آوردن محبوبیت پوشالی، از آن قوای مغزی عقلانی و ذوقی سرشار استفاده نکرده اند که اگر آن ها را در راه به دست آوردن «حیات معقول» صرف می کردند، می توانستند جامعه خود را اصلاح نمایند؟!

بعضی از این شخصیت‌ها، از چنان قوای عالی مغزی و رشد منطقی محض برخوردار بوده‌اند که اگر آن را در قابل درک ساختن و پذیرش «حیات معقول» به کار می‌انداختند، به نظر می‌رسد سیر تاریخ «حیات طبیعی محض» ما را دگرگون نموده، بشر را برای ورود به تاریخ انسانی آماده می‌کردند.

این رسالت، از زمانی شروع خواهد شد که متصدیان کارهای سیاسی، به واقع بپذیرند که تعهد دارند «چیز» ها را به «کس» ها مبدل بسازند.

*پرسش و پاسخ:

*پرسش: زندگی طبیعی محض در نظریه علامه جعفری چه می باشد؟

*پرسش: سیاست طبیعی محض در نظریه علامه جعفری چه می باشد؟

*پرسش: زندگی معقول در نظریه علامه جعفری چه می باشد؟

*پرسش: سیاست معقول در نظریه علامه جعفری چه می باشد؟

