

# بر ترازوی نقد

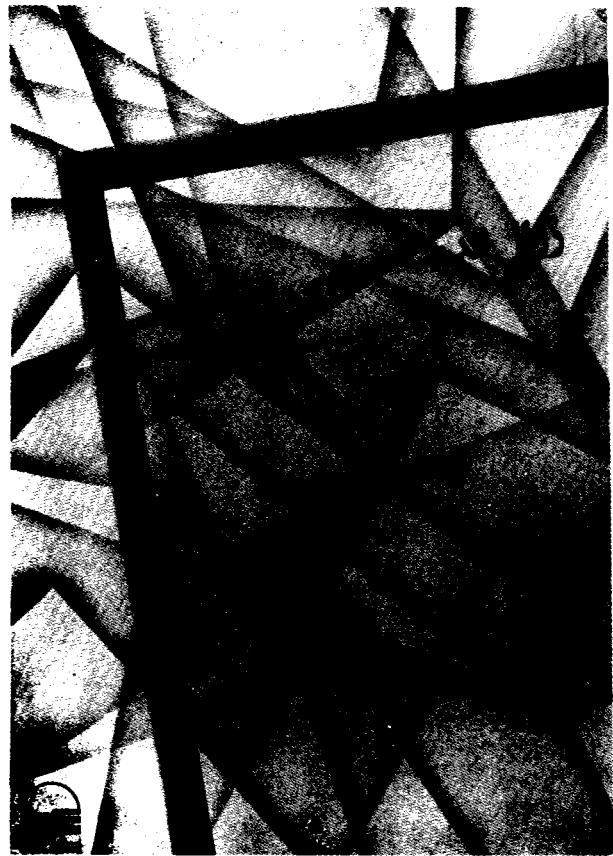
نقد و بررسی کتاب

«زوال اندیشه سیاسی در ایران»

دکتر احمد دوست محمدی

## مقدمه

«زوال اندیشه سیاسی در ایران»، در واقع ادعایی است که سید «جواد طباطبایی»، در کتابی با همین عنوان، مطرح کرده است. او در این کتاب مدعی شده است که از بدو ورود اسلام به ایران، اندیشه و فلسفه سیاسی در «ایران‌شهر» سیری نزولی را آغاز و منحنی زوال را طی کرده است و امروز، نه تنها به وضع انحطاط آمیزی افتاده، بلکه به تعبیر «طباطبایی»، «در هاویه نادانی و قشریت هبوط» (ص ۲۵۷)<sup>(۱)</sup> میل کرده است. به عبارت دیگر، او می‌خواهد بگوید که اساساً اندیشه سیاسی، فلسفی و عقلی، در تفکر اسلامی جایی ندارد و به همین دلیل، از همان آغاز که مسلمانان و به تعبیر خودش، «تازیان»؛ ایران باستان و نظام شاهنشاهی را فتح کردند؛ چیزی جز زوال، انحطاط، جهالت و قشریت با خود به ارمغان نیاوردند.



طباطبایی، درباره هدف از نوشتن این کتاب، با اشاره به فصلی در کتاب قبلی اش، تحت عنوان "زوال اندیشه سیاسی در ایران"، می‌گوید:

«در آن فصل از زوال اندیشه سیاسی در ایران سخن گفته بودم، اما در این دفتر بر آن بوده‌ام تا برپایه آن سخنان و تفصیل آن بحث، از ورای فکر زوال اندیشه سیاسی به مفهوم بنیادین انحطاط و تاریخ نظری آن گذر کنم. در واقع، موضوع این دفتر آغازیدن به طرح مفهوم انحطاط و تدوین نظریه‌ای درباره آن مفهوم است. البته، این دفتر تنها می‌تواند آغازکننده چنین کوششی باشد وگرنه چنین کار سترگی - در شرایطی که - هیچ یک از مقدمات و مبانی نظری برای انجام نیک چنین پژوهش ژرف و پر دامنه را در اختیار نداریم [!] - در توان یک تن و بهر حال نگارنده این سطور نیست: این مهم در آینده‌ای نامعلوم و به دست توانای فیلسوفی به انجام خواهد رسید که ظهور او تاکنون پس از نزدیک به چهار سده که از تعطیل اندیشه در ایران زمین می‌گذرد، به عهده تعویق افتاده است.» (ص ۱۰)

منظور طباطبایی از «نزدیک به چهار سده» «زوال اندیشه سیاسی به مفهوم بنیادین انحطاط»، همان دورانی است که اندیشه سیاسی شیعه مبنای حکومت و سیاست در ایران قرار گرفته است. یعنی از آغاز حکومت صفویه او می‌خواهد بگوید که با رسمیت یافتن و تا حدودی حاکم شدن اندیشه سیاسی مکتب شیعه در ایران، زوال و انحطاط سیاسی در ایران آغاز شده و هنوز هم ادامه دارد و امروز به آن دچار هستیم. در همین باره می‌گوید:

«گذار از وضعیت انحطاط جز از مجرای اندیشیدن درباره آن امکان‌پذیر نخواهد شد و اگر تاکنون در این باره نیندیشیده‌ایم، به معنای آن نیست که خار انحطاط در سراسر پیکر تاریخ فرهنگ و تمدن ایرانی نخلیده است، بلکه با توجه به تجربه مغرب زمین که از همان آغاز، یعنی سبیده دم فرهنگ یونانی، به انحطاط اندیشیده است، می‌توان گفت که فقدان مفهوم انحطاط

در یک فرهنگ، بیانگر عدم انحطاط نیست، بلکه عین آن است.» (ص ۱۰)

واقعیت این است که طباطبایی در تحریر این کتاب، سه هدف عمده را تعقیب کرده است:

اولین هدف وی این بوده است که ثابت کند، تفکر فلسفی و سیاسی برای اولین بار در تاریخ حیات بشر، در غرب و به همت و پیشگامی متفکرانی نظیر «افلاطون» و «ارسطو»، ابتکار و ابداع شده است. وی زایشگاه اصلی تفکر فلسفی را یونان تصور کرده است و در این خصوص می‌گوید:

... سیاست - حتی به معنایی که در دوره جدید فهمیده شده - از نوآوری‌های یونانیان بوده است. همچنانکه فلسفه، یعنی اندیشه عقلانی غیرملنزم به ادیان و اسطوره‌ها [توجه کنید که ادیان را همتراز و همانند افسانه‌ها، که عقل در آنها جایی ندارد، قرار داده است] را نخستین بار، یونانیان تأسیس کردند و در واقع، تاریخ فلسفه - اعم از مسیحی، اسلامی و ... به معنای دقیق کلمه، جز تاریخ بسط فلسفه یونانی در میان اقوام دیگر نبوده است...» (ص ۱۵)

حال آنکه این حقیقتی انکارپذیر است زیرا اولاً، داستان اندیشه فلسفی، همزمان با وجود انسان است. به این معنا که انسان از همان ابتدای خلقت فکر می‌کرده، به خود فرو می‌رفته، در مقام تحقیق و بررسی برمی‌آمده و پی‌جویی و بحث می‌کرده است. ثانیاً مقارن با روزگاری است که انسان می‌خواسته اندیشه و آرای او شامل جهان و هستی، مظاهر طبیعت و نظامی که حوادث طبیعی را به هم مرتبط می‌ساخته، و متفرعات و پراکنده‌های طبیعت را جمع می‌کرده است، بشود.

... حداکثر اطلاع ما از این موضوع، این است که افکار فلسفی، چندین قرن قبل از میلاد مسیح، یعنی روزگاری که یونان مرکز نورانی پرتوافکنی فلسفه بود؛ وجود داشته است. به علاوه ما یقین داریم؛ فلسفه‌های یونانی، مثل فلسفه افلاطون و ارسطو یا "فلسفه رواقیون" یا دیگران، نتیجه سیر فلسفه در دوران گوناگون قبل از

یونانیان و حاصل و ثمره تفکر عدّه بسیاری بوده است که بعد از طی مراحل متعدد، چندین قرن بر دوره فلاسفه یونان پیشی داشته است. البته در خصوص هر موجودی این جریان طبیعی است. فکر و معرفت نیز از جمله کاینات هستند که تابع این قانون طبیعی و نظام تحول و تطوّرند و به طور حتم مراحل زیاد و مختلفی را می‌گذرانند تا بر اثر برخوردها و واکنشها و تحولات سیر طبیعی خود را طی کنند.

بنابراین بدهی است این پختگی که در فلسفه یونان خاصه فلسفه افلاطون و ارسطو، دانسته می‌شود؛ دوره نخستین کوشش فکری نیست و طبعاً خلاصه افکار فلاسفه پیشین در آنها یافت می‌شود چه آنکه با تأمل و بحث در قعر بوت‌های فکر بشری گذاخته شده است و بر اثر تحقیق و مطالعه بسیار، رفته رفته تهذیب شده و از نآودان اعصار و قرون به تدریج در مغز حکما و فلاسفه یونان ریخته، و در بوتّه افکار زیر و رو شده، قوام گرفته، و با عقول فلاسفه یونان برخورد کرده و از آن فعل و انفعالات خلاصه قابل تعقل و قبولی از نوع افکار درخشان انسانی به دست داده است.<sup>(۲)</sup>

ثانیاً، برخلاف ادعای طباطبایی، تاریخ و سیر فلسفه در دوره اسلامی، صرفاً «بسط فلسفه یونانی» نبوده است؛ بلکه همان گونه که استاد «شهید مطهری»، در بحث «سیر فلسفه در اسلام»، بیان کرده‌اند؛ بسیاری از مسائل فلسفی بوده‌اند که فلاسفه اسلامی، نظیر فارابی، ابن سینا، خواجه نصیرالدین طوسی، میرداماد و صدرالمآلهین آنها را «تکمیل کرده»، یا «تغییر محتوا» داده‌اند، به گونه‌ای که «گر تو بینی شناسیش باز» و یا «مسائل مستحدث» هستند که «حتی نام و عنوانش تازه و بی سابقه است و در دوره‌های قبل از اسلام به هیچ شکل مطرح نبوده است و منحصرأ در جهان اسلام طرح شده است» و «هم روح افلاطون از آن بی خبر است و هم روح ارسطو».<sup>(۳)</sup>

دومین و در واقع اصلترین هدف طباطبایی از نوشتن این کتاب، بی اعتبار کردن اندیشه و فلسفه سیاسی شیعه

و تخریب مبانی فکری نظام سیاسی حاکم بر جامعه اسلامی ماست. مشکلی که طباطبایی، به دلیل تحصیل و تنفس در جوّ علمی غرب و دوری از فرهنگ و معارف اسلامی، به آن دچار شده؛ این است که تفکر صرفاً استدلالی فلسفی و اندیشه محض عقلی را مبنای همه معارف بشری، از جمله معرفت سیاسی، تلقی کرده است و برای معارف فوق عقول اعتباری قائل نیست. به همین دلیل مکتب تشیع را که در فلسفه سیاسی به وحی و غیب اعتقاد دارد، به صورتی غیر محققانه، غیرعالمانه و غیرعادلانه مورد هجوم قرار داده است. ما در این نوشته ثابت خواهیم کرد که شیوه عقلی و صرفاً استدلالی، به تنهایی به لحاظ کسب معارف حقه کافی نیست و طریقه مطمئن تر دیگری نیز برای دستیابی به معرفت حقیقی وجود دارد و آن طریقه کشف و شهود و عرفان - یعنی از راه دل - است.

سومین، امانه آخرین، هدف مهم طباطبایی از تحریر این کتاب ترویج و تمجید از اندیشه ایرانی شهری، شاهی آرمانی و تمدن و فرهنگ ایران باستان است.

او، از یک سو به اندیشه و فلسفه سیاسی شیعه با اوصافی چون قشریت، جاهلیت و غیرعقلانی؛ حمله می‌کند و از سوی دیگر، به عبث و به گونه‌ای التقاطی، سعی می‌کند «امامت» را همان پادشاهی جلوه داده و به نظام شاهنشاهی تقدس «امامت»، بدهد. طباطبایی اگر از چند فیلسوف شیعه تمجید و تقدیر می‌کند، به این دلیل است که اینان، به زعم وی، اولاً به فلاسفه یونان «اقتدا» کرده و تفکر صرف فلسفی داشته‌اند و ثانیاً فلاسفه ایرانی «دوره اسلامی ایران شهر» بوده‌اند که «عصر زرین تاریخ و فرهنگ ایرانی» را، آن هم در حد یک «نیمروز»، رقم زده‌اند. وی درباره «ویژگی ققنوس‌وار تمدن و فرهنگ ایرانی»، فقره ذیل را از تاریخ نویس ایرانی تحلیل‌گر «دو قرن سکوت»، شاهد می‌گیرد:

اعراب ایران در یک دوره ضعف و انحطاط سیاسی و اداری آن فتح کردند، اندکی بعد از فتح آن، خود کم و بیش مسخر تمدن و فرهنگ ایران شدند و یک قرن بیش

طول نکشید که قتنوس ایران از خاکسترهای گذشته آن سربرآورد و آهنگ نازه‌ای ساز کرد. به این گونه، با طلوع عباسیان و پیدایش بغداد در مقابل دمشق، عصر عربی خالص در حکومت اسلامی به پایان آمد و رؤیای تجدید گذشته‌ها، یک چند خاطر موالی ایرانی را دوباره نوازش داد. (ص ۸۹)

طباطبایی این سه هدف را در صفحه صفحه کتاب خود تعقیب کرده است و ما در بررسی و نقد محتوایی کتاب، این موضوع را ثابت خواهیم کرد.

### بررسی و نقد متن کتاب

#### مروری اجمالی

طباطبایی، برای نمایش سیر و زوال و انحطاط اندیشه سیاسی در ایران کتاب خود را در سه بخش و هر بخش را در چند فصل تنظیم کرده است. بخش نخست را «سپیده دم» اندیشه سیاسی نام نهاده و آن دورانی است که، به زعم و گمان ایشان، «اندیشه سیاسی»، همچون تفکر فلسفی، برای نخستین بار در تاریخ بشر در یونان «زایش» یافت و با فلسفه سیاسی افلاطون و ارسطو تغذیه شد، رشد کرد و به کمال رسید.

بخش دوم را «نیمروز اندیشه سیاسی در آغاز دوره اسلامی» ایران‌شهر نامیده است. منظور طباطبایی از این عنوان این است که اندیشه سیاسی در آغاز دوره اسلام، عمری به درازای یک «نیمروز» بیشتر نداشته و تازه آن هم دوره‌ای بوده است که چند فیلسوف مسلمان، نظیر فارابی، ابن مسکویه، ابوالحسن عامری و بوعلی سینا به عنوان شاخصهای اصلی تفکر سیاسی در اسلام، به فلاسفه یونان «اقتدا» کردند. به عبارت دیگر، منظور طباطبایی این است که اگر این چند تن در تاریخ اندیشه سیاسی ایران حرفی برای گفتن داشته‌اند؛ تکرار، تبیین، تفسیر و تأثیر فلسفه سیاسی افلاطون و ارسطو بوده است و گرنه سخن بیشتری نداشته‌اند. ما در آینده بی‌پایگی این نظر را ثابت خواهیم کرد.

طباطبایی سومین بخش کتاب خود را «شامگاه زوال

اندیشه سیاسی در ایران» نام نهاده و منظور او دورانی است که در آن خواجه نصیرالدین طوسی، جلال‌الدین دوانی، صدرالدین شیرازی و ملاهادی سبزواری، ایران را در «سده‌های طولانی هبوط در هاویه نادانی و قشریت» ساقط کرده‌اند.

حال که با ترکیب کلی مطالب کتاب آشنا شدید، اجازه بدهید بر فصل فصل کتاب نگاه عمیقتری بیندازیم. شایان ذکر است که ما در بررسی فصلهای گوناگون کتاب، به همه جزئیات نمی‌پردازیم؛ بلکه بیشتر سعی می‌کنیم نکات اساسی و مهم هر فصل را متذکر شویم و آنها را مورد نقد قرار دهیم.

بخش نخست: سپیده‌دم؛ سیاست در اندیشه یونانی همان‌گونه که اشاره شد، بخش اول کتاب طباطبایی تحت عنوان «سپیده‌دم سیاست در اندیشه یونانی»، شامل سه فصل است.

فصل نخست را با مطلبی تحت عنوان «زایش اندیشه سیاسی» آغاز کرده است و چنانکه گفته شد؛ مدعی است که تفکر سیاسی و سیاست را اولین بار «یونانیان» بنیان نهادند. به عبارت دیگر، طباطبایی برای اینکه خواننده خود را خلع سلاح کند؛ اولین کاری که کرده این است که آمده و برای سیاست و اندیشه سیاسی معیار و ملاک داده و آن معیار و ملاک نیز همانا «سیاست در اندیشه یونان» است که بر فلسفه و عقل محض استوار است. او در تعریف و تمجید از اندیشه خردورزانه و انسان مدارانه (اومانستی) یونان می‌گوید:

«... زایش خرد یونانی، در حدود سده‌های هشتم و هفتم پیش از میلاد در شرایطی امکان‌پذیر شد که اندیشه نو توانست خود را از اساطیرالاولین و دریافتی صرفاً دینی جدا کرده و از آن فراتر رود.» (ص ۱۶)

ملاحظه می‌کنید که مبنای معرفت سیاسی برای طباطبایی خردی است که نه تنها خود را از قید افسانه و «دریافتی صرفاً دینی» رها کرده، بلکه از آن فراتر هم رفته است. به این ترتیب، طباطبایی از همان آغاز، معرفت

دینی را در ردیف افسانه قرار داده و آن را نفی کرده است و جایی برای آن در جهان اندیشه، به ویژه، اندیشه سیاسی، قائل نشده است. یعنی، اولاً دین را از سیاست جدا کرده، ثانیاً سیاست خرد مدارانه یونان را معیار و ملاک قرار داده و به دنبال آن، هر اندیشه‌ای که معرفت صرف فلسفی و استدلالی را برای شناخت فلسفه خلقت کافی نمی‌دانسته است از جمله اندیشه معرفت دینی و به طور اخص، اندیشه سیاسی شیعه را منشأ سقوط و انحطاط اندیشه سیاسی تلقی کرده است!

فصل دوم بخش «سپیده دم» اندیشه سیاسی، به افلاطون اختصاص یافته که در آن به پاره‌ای از اندیشه‌های فلسفی و سیاسی افلاطون پرداخته است که در اینجا برای ما اهمیت چندانی ندارد. اما نکته شایان توجه در این فصل این است که طباطبایی، به غلط، افلاطون را «بنیانگذار فلسفه و بنابراین، فلسفه سیاسی» (ص ۳۱) و «استاد همه فیلسوفان دوره اسلامی [!]» (ص ۳۳) نامیده و ضمناً مدعی است که این شاگردان مسلمان استاد فلسفه یونانی «از درک روح راستین فلسفه سیاسی افلاطون ناتوان» بوده‌اند (ص ۵۶) و به این ترتیب، می‌خواهد بگوید که «همه فیلسوفان دوره اسلامی»، از کندی و فارابی گرفته تا ابن‌سینا و ابن‌مسکویه و خواجه نصیرالدین طوسی و تا جلال‌الدین دوانی و میرداماد و ملاصدرا و عبدالرزاق لاهیجی و حاج ملاهدی سبزواری، فلسفه سیاسی راستین افلاطونی را نفهمیده‌اند و به همین دلیل امروز دچار انحطاط فکری شده‌ایم، در هاویۀ هبوط افتاده‌ایم! در همین رابطه می‌گوید:

افلاطون که یونانیان او را با توجه به جایگاه بلند و پراهمیت در اندیشه فلسفی، با خدایان [!] مقایسه کرده و او را «خداگونه» می‌دانستند، در دریافت دوره اسلامی به «افلاطون الهی» و اهل الهیات تبدیل شد و کمترین سخنی که می‌توان در مورد این ارزیابی گفت، آن است که چنین دریافتی از افلاطون و اندیشه فلسفی او از بنیاد با شخص و اندیشه او سازگاری نداشته؛ (ص ۳۲)

در حالی که گفتیم، فلاسفه مسلمان نه تنها افکار افلاطون و ارسطو و به طور کلی فلسفه یونانی را درست فهمیدند، بلکه آن را تکمیل و در بسیاری مسائل، افکار نوبی را، که قبلاً در فلسفه یونانی هرگز مطرح نشده بود؛ به مباحث فلسفی اضافه کردند. بالاتر از آن، فلاسفه مسلمان، دقیقاً بر مبنای اعتقاد به اتقان و امتیاز تعلیمات وحیانی فراعقلانیتی اسلامی، پایه‌های چوبین مذهب صرفاً استدلالی را به شدت متزلزل ساختند.<sup>(۴)</sup>

و سرانجام فصل آخر بخش «سپیده دم» اندیشه سیاسی را «ارسطو» رقم زده است. در این فصل طباطبایی اولاً، همچون فصل پیشین، ادعای باطل خود را مبنی بر ناتوانی فلاسفه اسلامی از درک درست فلسفه ارسطو با تأکید بیشتری تکرار کرده و اندیشه فلسفی اسلامی را به دور کردن «اندیشه فلسفی ایرانی» از اصالت ایرانیش متهم نموده و بدتر از همه، شریعت و فلسفه اسلامی را به جزم اندیشی و بسته بودن افق فکری منتسب کرده است. بخوانید:

تفسیر فیلسوفان دوره اسلامی، از اندیشه فلسفی ارسطو، از دریافت آنان از نوشته‌های افلاطونی، نسبت به جوهر اندیشه معلم اول بیگانه‌تر بود. با چشم‌پوشی از دوره ایرانی شهری تاریخ اندیشه فلسفی، می‌توان گفت که نزدیک به دوازده سده است که اندیشه فلسفی ایرانی دوره اسلامی، با بیشترین نوشته‌های ارسطو، از راه ترجمه‌های تازی زبان [!] آشنایی به هم رسانده است، اما با بسط اندیشه فلسفی ایرانی و سیطره دوگانه شریعت و اندیشه عرفانی که به تدریج جانشین فلسفه عقلی یونانی و بویژه ارسطویی شد، اندیشه فلسفی ایرانی نیز از اصل خود دور ماند و روزگار وصل خود را بازنجست. حتی چنین به نظر می‌رسد که این روزگار وصل هرگز وجود نداشته، زیرا در دوره اسلامی نیز، همچون فلسفه مسیحی سده‌های میان در مغرب زمین [منظور دوران جهالت قرون وسطایی مغرب زمین است]، آشنایی با ارسطو راستین هرگز به درستی ممکن نشد. (ص ۶۱)

و در ادامه می‌خوانید:

«... می‌توان گفت که انتقال اندیشه معلم اول، به دلیل سرشت ویژه خود که از بنیاد با جزمیت احکام شریعت مسیحی و اسلامی [!] و بسته بودن منظومه فکری تدوین شده در درون دینهای سامی ناسازگار است، غیرممکن بوده است. (ص ۶۲)

همان‌گونه که ملاحظه می‌کنید، طباطبایی، با چشم‌پوشی از خدمات بارز و فلسفه و علمای مسلمان به اعتلا و رشد فرهنگ و تمدن جامعه بشری کرده‌اند و بدون اعتنا به اعترافات مکرر و متعدد بسیاری از مستشرقان منصف به این مطلب، با یک سلسله جملات، تعابیر و کلمات ادبیاتی و دهن‌پرکن، تفکر سیاسی اسلام را به جزمیت و بسته بودن متهم کرده است.

حال باید گفت که بخش اول کتاب طباطبایی بجز مطالبی که در بالا به آنها پرداختیم، حرف مهم دیگری ندارد و بیشتر تبیین، تعریف و تمجید از سیاست و حکومت در یونان باستان و جهان‌بینی‌های فلاسفه آن دوران است که به زعم طباطبایی، باید به عنوان معیار و ملاک تفکر فلسفی و سیاسی، برای همیشه تاریخ و همه جوامع بشری، الگو و اسوه حسنه باشد! الگوی مطلوب تفکر سیاسی برای طباطبایی، همان‌گونه که پیشتر گفتیم، الگوی سیاست خردمدارانه و انسان‌فکوری (اومانستی) یونانی است.

#### بخش دوم: نیمروز اندیشه سیاسی در آغاز دور اسلامی

در این بخش، طباطبایی مدعی است که اندیشه فلسفی و سیاسی، از ابتدای ورود اسلام به ایران، تنها یک نیمروز، یعنی حداکثر تا اواخر قرن پنجم، تا حدودی تالو و درخشندگی داشته و دلیلش نیز به تعبیر خودش این بوده است که «فلاسفه ایرانی دروه اسلامی»، پس از دو قرن سکوت «در برابر جمله تازیان»، با ترجمه و مطالعه آثار فلاسفه یونانی و کمک‌گرفتن از آرای فلسفی آنان، توانستند تا حدودی از جزمیت شریعت

کاسته، آن را توجیه عقلی کنند! به عبارت دیگر، از نظر طباطبایی، «اگر بود و نبود فلسفه و فلاسفه یونانی، از این نیمروز هم در اندیشه سیاسی ایران خبری نبود!»

این بخش، شامل چهار فصل است. فصل اول این بخش، بحثی است تحت عنوان «از بامداد اسلام تا نیمروز سقوط ایران زمین» که در ذیل به آن خواهیم پرداخت. در فصل دوم، سوم و چهارم این بخش به ترتیب «اندیشه سیاسی فارابی»، «اخلاق مدنی مسکویه رازی» و اندیشه‌های سیاسی «از ابوالحسن عامری تا ابوعلی سینا» اجمالاً بررسی شده است. به عبارت دیگر، از نظرگاه طباطبایی «نیمروز» اندیشه سیاسی ایران، بعد از «دو قرن سکوت» اندیشمندان ایرانی، با ظهور اندیشه «فارابی» در اواخر قرن سوم آغاز شده و پس از گذراندن حدود سه قرن، با پایان دوره بوعلی سینا، غروب کرده و وارد «تاریکهای ... شب ژرف دیجور» (ص ۲۵۷) شده است!

در مقدمه گفته شد که یکی از اهداف طباطبایی از تحریر این کتاب، تأکید بر اندیشه ایران‌شهری، تأیید ناسیونالیسم (ملی‌گرایی) و نژادپرستی ایرانی و تبلیغ نظام حکومتی موروثی یا همان شاهی آرمانی است. طباطبایی، در فصل اول این بخش، تحت عنوان «از بامداد اسلام تا نیمروز سقوط ایران زمین»، به وضوح این هدف را دنبال کرده است.

او در این مقاله، اولاً، با ظرافت و زیرکی خاصی، دوره اسلامی ایران را بخشی از اندیشه ایران‌شهری دانسته است و در این باره می‌گوید:

«جریانهای تاریخ اندیشه دوره اسلامی نیز در تداوم اندیشه ایران‌شهری و در چالش با اندیشه‌ای تدوین شد که توجیه مشروعیت خلافت دایر مدار آن بود.» (ص ۸۷)

ثانیاً، ورود اسلام به ایران را، «پیروزی تازیان» و «همسان با یورش مغولان» به ایران و به منزله سقوط ایران زمین تلقی کرده و حتی مدعی است که زمینه‌ساز یورش مغولان نیز اسلام بوده است. بالاتر از آن،

طباطبایی مدعی است که از روزی که اسلام پایش را به ایران گذاشت جز زوال اندیشه هیچ حاصل دیگری برای ایران به همراه نداشته است. امروز نیز که از درک «تجدد» ناتوان مانده ایم؛ مسبب اصلی اسلام است! او می‌گوید:

«هر دیدگاهی را که نسبت به وضع کنونی و حوادث آن داشته باشیم، به ناگزیر نمی‌توانیم از بررسی تحولاتی که بر ایران زمین گذشته، روی برتافته و بار سنگین ارزیابی جدی آن را به دوش بگیریم. تحول دوگانه تاریخ و اندیشه، از سقوط شاهنشاهی ساسانیان تا سقوط ایران زمین، به دنبال یورش مغولان، تنها در محدوده این نخستین هفت سده تاریخ و فرهنگ ایرانی قابل بررسی و ارزیابی است، زیرا سده‌های پس از سقوط ایران زمین تا واپسین دهه‌های آماده شدن مقدمات جنبش مشروطه خواهی و شاید بحران، بن‌بست و شکست آرمانهای مشروطه‌خواهی و همراهی با آن شکست تجدد، در نهایت، به نوعی، ریشه در مرده ریگ نخستین سده‌های دوره اسلامی دارد.» (ص ۸۸)

حال، آرمانهای مشروطه‌خواهی واقعاً چه بوده. چه طیفهای فکری در آن جنبش چه اهدافی را تعقیب می‌کردند؛ کدام بر حق و کدام بر باطل بودند و نظایر اینها، سؤالاتی است که به نظر می‌رسد طباطبایی پاسخ درستی برای آنها ندارد و اگر هم دارد تنها نوعی برداشت غلط از قیام مشروطیت است.

طباطبایی به لحاظ تأکید بر مدعای خود، بحث را این گونه ادامه می‌دهد:

«دوره‌ای که ما آن را پراهمیت‌ترین و سرنوشت‌سازترین دوره تاریخ ایران می‌نامیم، از دیدگاههای متفاوتی از سوی پژوهشگران غربی مورد بحث قرار گرفته و جای تأسف است که تاکنون از سوی محققان ایرانی که به ناگزیر پی آمده‌های حوادثی را که مورد نظر ماست تحمل می‌کنند، در این زمینه کوششی نشده است. البته شاید بتوان گفت که این وضعیت، خود دلیلی بر این مدعاست که آنچه با چیرگی ترکان و روی‌گردان شدن از دستاوردهای عصر زرین فرهنگ ایرانی [یعنی

فرهنگ زرین شاهنشاهی ایران باستان] اتفاق افتاد، برای تحول تاریخی آتی ایران سرنوشت‌ساز بوده است، زیرا با این چیرگی، چنانچه خواهد آمد، دوره بی‌خوبی و ناخودآگاهی بنیادین انسان ایرانی [این یعنی همان ناسیونالیسم شکست خورده‌ای که به آن اشاره کردیم] آغاز می‌شود و با گذشت زمان، تا فراهم شدن مقدمات جنبش مشروطه خواهی و حتی فراتر از آن، این گسست از خویشتن [ایرانی] و گریز از آگاهی و خردمندی، چنان گسترده‌ای پیدا کرده است که هنوز هم حتی جمع و بررسی داده‌های آن نیز بر ما ممکن نیست.» (صص ۸۸-۹)

به عبارت دیگر به زعم طباطبایی، دوره‌ای که در آن به سر می‌بریم؛ دوره «گسست از خویشتن ایرانی و گریز از آگاهی و خردمندی» است. زیرا بر فلسفه و اندیشه سیاسی شیعه امامیه، که زیربنای تفکر صرف فلسفی - همان فلسفه‌ای که دایر مدارش عقل جز/وی بشری و مذهب (انسان‌محوری و لادینی) است - را به شدت متزلزل ساخت، استوار است. ما در این باره، بویژه در بررسی افکار شیخ طوسی و صدرالمتألهین مطالب بیشتری را عنوان خواهیم کرد.

طباطبایی در ادامه این فصل، چنانکه اشاره شد، با عبارات و جملاتی چون «عصر زرین فرهنگ ایرانی»؛ «چالش عنصر ایرانی با دستگاه خلافت»؛ «تبدیل خلافت به سلطنت از مجرای تقلید الگوی شاهنشاهی ایرانیان»؛ «برآمدن سلسله‌هایی از خاندانهای ایرانی تبار...»؛ «طاهریان، به مدت نیم سده، ... نخستین حکومت موروثی را در بازگشت به اندیشه شاهی در ایران باستان و در مخالفت با اصول حکومتی اسلام ایجاد کردند» و خلاصه تمجید و تقدیر مصرانه از (به تعبیر خودش) خاندانهای ایرانی تباری که در دوره اسلامی تاریخ ایران زمین از الگوی شاهنشاهی و حکومت موروثی تقلید کردند؛ مانند صفاریان، شاید بتوان گفت؛ با نوعی تعصبات غیرعالمانه غیرعاقلانه، به ترویج اندیشه و یا اندیشه‌هایی می‌پردازد که در جهان

اندیشه‌های سیاسی امروز، به قول معروف، محلی از اعراب ندارد. هیچ عقل سلیمی نمی‌پذیرد که خانواده‌ای از تبار و نژاد خاصی، بدون هیچ ویژگی دیگری و صرفاً با تکیه بر زور شمشیر، دهها و یا صدها سال حکومت بر مردم را در خاندان خود موروثی کند. طباطبایی به منظور تأیید دیدگاه خود، از کتاب «تاریخ سیستان»، «حکایتی نغز [!] آورده است:

... یعقوب گفت: امیرالمؤمنین را به بغداد نه این تیغ نشاندهست؟ گفتند: بلی! گفت: مرا بدین جایگاه نیز هم این تیغ نشانند، عهد من و آن امیرالمؤمنین یکی است. (ص ۹۵)

تناقض آشکاری که در افکار سیاسی طباطبایی وجود دارد این است که وی، از یک سو، اندیشه سیاسی و سیاست و حکومت در غرب را به عنوان الگویی که در آن حقوق سیاسی مردم تأمین می‌شود؛ ستایش و تقدیر قرار می‌دهد و، از سوی دیگر، نظام شاهی آرمانی را که در آن حکومت حق موروثی یک خاندان است و مردم در تعیین حاکم آن هیچ نقشی ندارند، ترویج و تجویز می‌کند!

طباطبایی در این فصل همچنان هدف تخریب زیربنای فکری شیعه امامیه را تعقیب و به نقل از «ملک‌الشعراى بهار»، حکومت شیعی دوازده امامی آل‌بویه را «رافضی» یعنی شیعیان بدعت‌گزار، تندرو، یاغی و حتی نامسلمانان معرفی کرده است و می‌گوید آل بویه:

«مذهب رافضی و باطنی آشکار کردند و فلسفه؛ و مسلمانی را پیش ایشان وقعی نماند، تا خدای تعالی سلطان محمود... را رحمت‌الله بر ایشان گماشت.» (ص ۹)

فصل اول بخش «نیمروز اندیشه سیاسی در ایران»، حقایق و واقعیت‌های دیگری را هم تحریف کرده است که فعلاً به همین مقدار بسنده می‌شود. فصل دوم بخش «نیمروز» به «اندیشه سیاسی فارابی» اختصاص یافته است.

طباطبایی در این فصل فارابی را «نخستین اندیشمند بزرگ دوره اسلامی» ایران زمین معرفی می‌کند که «در تاریخ اندیشه فلسفی ایرانی به دنبال سکوت دوستان ساله‌ای برآمد که وجدان ایرانی از آشخورهای اندیشه و معنویت ایرانشهری خود به دور افتاده... بود.» (صص ۱۱۸-۱۱۹)

او در ادامه، با تکیه بر تبار ایرانی فارابی می‌گوید: «به‌درستی می‌توان او را نخستین اندیشمند دوره اسلامی ایران نامید.»

طباطبایی (به قول خودش) فکر می‌کند فارابی به دلیل ایرانی بودن؛ اندیشه شاهی آرمانی داشتن و ناسیونالیستی فکر کردن؛ جزو فلاسفه بزرگ، ایران دوره اسلامی به حساب می‌آید. اگر فارابی به سلطنت و شاهی آرمانی اعتقاد داشت که شیعه نمی‌بود و اگر شیعه بودن فارابی صرفاً جنبه اعتقادی و احساس داشته است؛ پس نباید او را «فیلسوف» نامید. او فیلسوفی شیعه بود. به این دلیل که ویژگی‌هایی را که برای حاکم لازم می‌دانست؛ در وجود امام شیعیان یافته بود. در کتاب «فلاسفه شیعه»، درباره اندیشه سیاسی فارابی می‌خوانیم:

«... شروط و حدود و اوصافی که برای رئیس مدینه فاضله شمرده است همان اوصافی است که امام از نظر شیعه امامی باید متصف بدان باشد. مثلاً می‌گوید: رئیس مدینه فاضله باید به مقتضای طبیعت و فطرت شایسته مقامی باشد که به او سپرده می‌شود و ممکن است این مقام برای هر انسانی اتفاق بیفتد [به نقل از الفارابی بیان] و می‌گوید: وظیفه و شغل کشورداری رئیس مدینه فاضله باید مقرون به وحی الاهی باشد و آزا و افعال او در مدینه فاضله به وحی خدا باشد، و این وحی به دو صورت یا به یکی از دو صورت ممکن است: اول آنکه تمام کارهایی که باید بشود به او وحی شود و مقدر هم باشد، دوم آنکه خودش آنها را به وسیله قوه‌ای که از وحی به او می‌رسد و وحی کننده‌اش خداست استنباط کند و تمام شرایط و خصوصیات را که برای اداره مدینه



فاضله و بررسی آراء و اعمال فاضله است از این دو راه به دست آورد، یا قسمتی از آنها را از طریق اول و قسمتی را از طریق دوم به دست آورد [به نقل از «تاریخ الفلسفه فی الاسلام»]. این مطالب را که او برای رئیس مدینه فاضله لازم دانسته، با افکار شیعه همانندی دارد، زیرا شیعه معتقد است که هرکس نمی‌تواند امام باشد. بلکه امام باید کسی باشد که خداوند او را به کرامت خود مکرم داشته و او را به امامت برگزیده است، این اختصاص یا به وسیله تصریح از طرف رسول(ص) یا به وسیله تصریحی است که نشأت تصریح رسول اکرم(ص) است» (۵)

به دنبال فقره‌ای که نقل شد، به نقل از دکتر «فروخ»، به نقل از «الفارابیان»، آمده است:

«به طور واضح اثر امامت، بنا بر مذهب تشیع، در صفات و خصالی که فارابی در شخص رئیس مدینه فاضله قائل است، مشاهده می‌شود.» (۶)

به عبارت دیگر، فارابی رهبری و امامت جامعه را مختص انسان کاملی می‌داند که به منبع وحی متصل است. یعنی، فارابی در عین حالی که فیلسوف بود و براساس همان فلسفه‌ای که در آن تسلط داشت؛ دریافته بود که رئیس مدینه فاضله، بدون اتصال به منبع وحی، قادر به اداره جامعه مدنی نیست.

خود طباطبایی با آنکه فارابی را یک فیلسوف شیعه دوازده امامی می‌داند، اما به عبث می‌کوشد، به مخاطبش این طور القا کند که فارابی، در زمینه اندیشه سیاسی به معلم اول «اقتدا» کرده و پیرو مذهب صرفاً استدلالی ارسطویی و به تعبیر امروزیها، مسلمانی سکولار بوده است. در حالی که فارابی یک فیلسوف مسلمان شیعه بود. حال آنکه:

«... سخت نسبت به طرز استدلال ارسطویی وفادار بود و آن را کلید هرگونه بحث علمی می‌دانست، و با وجود آنکه در مسائل علم‌النفس از پیروان بسیار نزدیک معلم اول بود، به هیچ وجه نمی‌توان او را یک ارسطویی تمام عیار دانست. بلکه درصدد آن بود که حکمت

افلاطون و ارسطو را با هم درمی‌آمیزد و یکی کند، و مانند تقریباً همه حکمای اسلامی اعتقاد داشت که حکمتی که توسط این دو حکیم بیان شده، در مبدأ به وحی می‌رسد، و به همین جهت ممکن نیست که میان نظرهای آن دو تناقض کامل بوده باشد. به این منظور چندین کتاب نوشت که معروفترین آنها کتاب الجمع بین رایسی الحکیمین، افلاطون الالهی و ارسطو طالیس است.» (۷)

طباطبایی در ادامه اصرار خود مبنی بر زمینی و انسانی کردن حکومت، نبوت را فلسفه‌ای صرف و امانت را تفسیر صرفاً فلسفی از رئیس مدینه فاضله توسط فارابی فیلسوف ارسطویی تلقی کرده است و مدعی است:

«با توجه به یگانگی نبی، حکیم و انسان کامل [!] و اینکه ریاست مدینه فاضله فارابی به چنین شخصی تفویض شده است که در غیاب او مدینه به ناچار دستخوش تلاشی و تباهی خواهد شد، می‌توان گفت که ادامه نوعی نبوت فلسفی، لازمه طرح مدینه فاضله است و بنابراین، اثبات حکمت، ملازم با طرح مدینه فاضله و طرح مدینه فاضله، مشروط بر اثبات حکمت است. بدین سان، مسئله امامت، به گونه‌ای که نزد شیعیان درک شد، و تفسیر فلسفی آن، چنانکه در نوشته‌های ابوفارابی آمده است، در واقع، می‌توانست راه برون رفت از بحرانی باشد که دو وجه خلافت زمان فارابی با آن دست به گریبان بود. ابونصر فارابی، اندیشمند ایرانی، بنیادگذار فلسفه در دوره اسلامی و نخستین اندیشمند بحران ژرفی بود که سیاست و به تبع آن اندیشه دوره اسلامی [ایران‌شهر] را می‌توانست به ورطه زوال و نابودی بکشاند.»

طباطبایی در ادامه همین مطلب، این طور گمانه زنی می‌کند:

«گمان ما این است که بنیادگذاری اندیشه فلسفی در دوره اسلامی توسط فارابی، بیشتر از آنکه مدیون تلقی جدیدی از وجود باشد، با توجه به درک فلسفی بحرانی

قابل توضیح است که می‌توانست پایان بخش دوره اسلامی باشد. اندیشه فلسفی فارابی نیز همچون اندیشه فلسفی افلاطون پیش از هر چیز در کوره بحران سیاسی زمانه خود گذاخته و آب داده شد و بنابراین، اندیشه‌ای سیاسی است، اما حکیم ایرانی و فیلسوف یونانی به درستی به این نکته پی‌بردند که بیرون آمدن از جنبه بحران سیاسی، از نوعی که دموکراسی آتنی و خلافت اسلامی در آن درگیر شده بود، جز از مجرای درک فلسفی چاره‌اندیشی نمی‌توان شد.» (صص ۱۲۱-۱۲۰)

به این ترتیب ملاحظه می‌کنید که همه‌چیز، حتی فلسفه امامت فیلسوف شیعه سر از فلسفه یونان درمی‌آورد و بار دیگر فلسفه صرفاً استدلالی و غیرملتمزم به دیانت دایر مدار اندیشه سیاسی می‌شود. طباطبایی در ادامه گمانه زنی‌های خود که کمترین اثر آن تضعیف اندیشه سیاسی شیعه است؛ همچنان بر بحران و انحطاط اندیشه سیاسی در دوره و مدینه‌های اسلامی و تلاش فارابی به لحاظ خارج کردن اندیشه سیاسی اسلام و به طور خاص شیعه، از «بحران ژرف سیاست دوره اسلامی» اصرار ورزیده و مدعی است:

«به گمان ما فارابی با نوشتن کتاب آرای اهل مدینه فاضله در واقع، سعی کرده است به اجمال بر این نکته تأکید ورزد که مدینه‌های دوره اسلامی را، به دلیل اینکه از حکمت دور مانده‌اند، فاضله نمی‌داند و اگر فارابی را به عنوان مؤسس فلسفه در دوره اسلامی [و نه یک فیلسوف مسلمان شیعه] پذیرفته‌ایم، به این دلیل است که او دریافت مدینه بی‌حکمت دیر یا زود دستخوش تباهی خواهد شد.» (ص ۱۲۷)

حال آنکه همان گونه که گفتیم «فارابی» خصلتهای رئیس مدینه فاضله را در «امام» شیعه جمع می‌دید و آن را عین حکمت می‌دانست.

طباطبایی در ادامه این فصل به بررسی برخی از آرا و افکار فارابی پرداخته و همچنان به تحریف اندیشه سیاسی فارابی و تعبیر و تفسیرهای گمان‌گونه و غلط از اندیشه‌های این فیلسوف و حکیم بزرگ شیعه مبادرت

کرده است.

طباطبایی در فصل دوم بخش «نیمروز»، سیر زوال اندیشه سیاسی در ایران را که به زعم وی، امروز به ورطه انحطاط و سقوط افتاده است به «اخلاق مدنی مسکویه رازی» اختصاص داده است. او در این فصل نیز در چارچوب تنگ اندیشه ایرانی‌شهری خود، ابن‌مسکویه رازی را «یکی از بزرگترین نماینده‌گان خرد ایرانی، در دروه اسلامی» (ص ۱۴۷) معرفی می‌کند. اولاً معلوم نیست منظور طباطبایی از «خرد ایرانی» چیست؟ آیا خرد ایرانی با خرد غیرایرانی فرق می‌کند؟ آیا خرد ایرانی مزیت خاصی در مقایسه با خرده‌های مثلاً فرانسوی و یا آمریکایی دارد؟ اصلاً خرد ایرانی چیست؟ اگر منظور عقل ایرانی است که در همه ملت‌ها صاحبان خرده‌های بزرگ فراوان بوده‌اند. انسان به صرف اینکه برحسب اتفاق در منطقه جغرافیایی خاصی از زمین زندگی می‌کند؛ به خودی خود دارای مزیت و کرامت بیشتر نیست. امتیاز انسانها به ممتاز بودن نحوه نگرش آنان به جهان هستی و به فلسفه‌ای که برای جهان هستی قائل هستند؛ بستگی دارد. نه به اینکه کجایی هستند. جالب توجه است که خود طباطبایی، فقره‌ای از کتاب «الحکمة الخالده» - که به غلط به «جاویدان خرد» ترجمه شده است و ترجمه صحیح آن «حکمت جاویدان» است - نقل می‌کند که به روشنی حاکی از این است که خود «ابن مسکویه» بین عقلها و خرده‌های ملت‌های مختلف فرقی نمی‌گذاشته است آنجا که می‌گوید:

«و غرض آن است که دانسته شود که عقول همه ملت‌ها راه یگانه‌ای را می‌پیماید که با گوناگونی کشورها و گذشت زمان، دستخوش دگرگونی نمی‌شود...» (ص ۱۵۰)

ثانیاً درست است که «ابن مسکویه» اهل «ری» بود؛ اما امتیاز و برجستگی او به دلیل ایرانی بودن او نیست. ابن مسکویه یک فیلسوف مسلمان شیعه است که به سبب اندیشه‌های نغز منبعث از فلسفه سیاسی شیعی‌اش، در جایگاه «اعیان علما و اعلام فلاسفه» قرار گرفته است.<sup>(۸)</sup>

طباطبایی مدعی است که مسکویه، یک اندیشمند ایرانی در دوره اسلامی،

«... با بازگشتی به اخلاق نیکو ماخسی ارسطو و جمع سخن او با دریافت شیعی و اسلامی، به نظریه خود درباره امامت و فرمانروایی، از سویی صبغه‌ای این جهانی و سیاسی و از سوی دیگر، با تأکید بر یگانگی امامت و پادشاهی، طنبینی ایران‌شهری داده است.» (ص ۱۶۰)

درست است که این مسکویه از اخلاق نیکو ماخسی ارسطو و همچنین از آرای "افلاطون" و "جالینوس" تأثیر پذیرفته است اما اگر در اندیشه سیاسی، پیرو فلسفه محض ارسطویی بود و اگر به آرمان پادشاهی و اندیشه ایران‌شهری و به زمینی بودن سیاست و فرمانروایی اعتقاد داشت. مسلمان نمی‌شد و شیعه نبود. این مسکویه به این دلیل به اندیشه سیاسی شیعه اعتقاد پیدا کرد که قائل به وجود "عصمت" در امام بود<sup>(۹)</sup> و عصمت خصلتی نیست که بتوان آن را در وجود هر فرمانروا یا پادشاهی پیدا کرد. به عبارت دیگر این مسکویه نیز مانند فارابی، بر این عقیده بود که امام و رهبر جامعه باید به منبع وحی متصل باشد و عقل "جزوی" را برای اداره جامعه بشری کافی نمی‌داندست. طباطبایی، که خردگرایی، تکیه بر عقل جزوی و تفسیر فلسفی جهان هستی را دایر مدار هرگونه معرفت، از جمله معرفت سیاسی، تلقی می‌کند؛ حتی دین اسلام را در صورتی باور می‌کند که در چارچوب تفسیر فلسفی و مدنی بگنجد. در غیر این صورت غیرعقلی است و از پشتوانه استدلالی قوی برخوردار نیست! او مدعی است که:

«دیانت مسکویه رازی، دیانتی مدنی است و او دیانت را همچون شریعتنامه نویسان، در اصالت و استقلال آن، بررسی نمی‌کند، بلکه از دیدگاه "انس طبیعی" یا "جامعه‌پذیری طبیعی" انسان، به تفسیر احکام شریعت می‌پردازد. این تفسیر فلسفی و مدنی از دیانت، در دوره‌ای از تاریخ ایران زمین امکان‌پذیر شد

که فلسفه، دایر مدار همه دانشها و خرد، ضابطه سنجش همه امور بود و دیانت نمی‌توانست استثنایی خلاف قاعده [عقلی] باشد. ... در واقع، فلسفه از دیدگاه مسکویه و همه خردگرایان اهل فلسفه، برترین دانش، در جهت شناخت حقیقت است و بنابراین، روح دیانت به عنوان معرفتی که صاحب شریعت از طریق وحی دریافتی است نمی‌تواند با حکمت راستین [منظور حکمت عقلی است و نه حکمت الهی] سازگار و هماهنگ نباشد.» (ص ۱۵۳)

به عبارت دیگر، طباطبایی معتقد است که اگر وحی با عقل سازگار و هماهنگ نباشد، از دایره معرفت و حقیقت خارج است! از نظر وی حدود شریعت و صحت و سقم وحی نیز با میزان عقول جزوی سنجیده می‌شود. در این صورت، سؤال این است که طباطبایی وجود شریف محمد مصطفی (ص) را که انسانی امی بود و هرگز به مکتب نرفته بود، اما کتابی آورد که منشأ همه علوم در همه دورانها و مکانها بوده، هست و خواهد بود؛ چگونه تعبیر و تفسیر عقلی و فلسفی می‌کند؟ آیا او می‌تواند به این سؤال پاسخ دهد که حضرتش که مکتب نرفت و خط ننوشت، چگونه مسئله آموز صد مدرّس شد؟! اینجاست که باید گفت: پای استدلالیان چوبین بود

پای چوبین سخت بی‌تمکین بود! طباطبایی در این فصل، همچون فصلهای پیشین، به تفکر در افق بسته اندیشه ایران‌شهری ادامه داده است و عقل و نقل و شریعت و دیانت و فلسفه و تمدن را در درون حصار بلند مرزهای ایران زمین و خرد ایرانی محدود می‌کند:

«توضیح درباره هماهنگی عقل و نقل و سازگاری شریعت و فلسفه، که با تفسیر فلسفی و مدنی شریعت و نقل، انجام شده است، در واقع، تأکیدی بر این نکته پراهمیت است که در عصر زرین فرهنگ ایرانی با جمعی که میان خردگرایی اندیشه ایران‌شهری و یونانی امکان‌پذیر شد، تفسیری فلسفی و مدنی از روح دیانت

ارائه شد و همین امر، به نوبه خود، توجه به افتهای باز  
فرزانگی و خردمندی جهانی را ممکن ساخت. (صص  
۱۵۳-۴)

سؤال دیگری که طباطبایی باید به آن پاسخ دهد این  
است که آیا "اندیشه ایرانی شهری" در تضاد کامل با  
"جهانی" فکر کردن نیست؟ آیا این دو با هم جمع  
می شوند؟

یکی دیگر از تحریفهای طباطبایی از افکار و آرای  
ابن مسکویه این است که از گفته‌ها و نوشته‌های مسکویه  
تعبیر و تفسیرهای غلط نموده و استنباطها و  
استنتاجهای عجیب و غریب کرده است. مثلاً با نقل چند  
جمله از "تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق" ابن  
مسکویه، مدعی است که:

«مسکویه عناصری از اندیشه یونانی و ایرانی شهری را،  
با تردستی بسیار، با عنصر شیعی - اسلامی اندیشه  
اخلاقی و مدنی خود جمع کرده و نظریه‌ای بدیع، درباره  
امامت ارائه می‌کند.» (ص ۱۶۱)

طباطبایی سپس این فخره را نقل می‌کند:

«کسی که به پاسداری سنت و دیگر وظایف شرع قیام  
کند تا بنیان شرع دچار تلاشی نشود، امام نامیده می‌شود  
و صناعت او، صناعت پادشاهی است (هو الامام و  
صناعة هی صناعة الملک). پیشینان، تنها، کسی را  
پادشاه می‌نامیدند که پاسداری دین و نگهدارنده مراتب،  
فرمانها و منهیات آن باشد؛ ولی پادشاهی که از  
پاسداری دین سرباز می‌زد، او را پادشاه سلطه‌گر  
می‌نامیدند (فیسمونه متغلباً) و او را شایسته پادشاهی  
نمی‌دانستند. اما دین، نهادی الهی است که مردم را با  
جلب رضایت آنان به برترین سعادت هدایت می‌کند و  
پادشاه، پاسدار این نهاد الهی و احکام آن است.» (ص  
۱۶۱)

طباطبایی، پس از نقل قطعه فوق از ابن مسکویه، این  
گونه نتیجه‌گیری می‌کند:

«در این فخره بایستی به سه نکته اساسی توجه داشت:  
نخست اینکه مسکویه مفهوم شیعی امامت را به عنوان

پاسداری از شریعت و جانشینی صاحب شریعت به کار  
گرفته است، اما بلافاصله مفهوم شیعی امامت را با  
اندیشه ایرانی شهری پادشاهی جمع می‌کند: امامت، با  
پادشاهی پیشینان یکی است، زیرا در نظر اینان پادشاه  
دینار، پاسدار عدالت و نگهدارنده برابری در شهر...  
[بود]. نکته سوم اینکه، مسکویه، در واپسین بخش از  
فخره‌ای که آورده، با سود جستن از اندیشه ایرانی شهری و  
یونانی، پرتوی نو بر معنای امامت می‌افکند. مفهوم  
امامت، در نزد مسکویه، ... دریافتی ویژه از امامت  
شیعی است و نه امامت تغلیبه اهل سنت و جماعت،  
زیرا اصل، در شاهی آرمانی اندیشه ایرانی شهری، بر جلب  
رضایت مردم بود، همچنانکه امامت، شیعی به معنی  
ولایت و دوستی است نه اعمال قهر و زور، چنانکه نهاد  
خلافت بود.» (صص ۱۶۱-۲)

این نتیجه‌گیری طباطبایی از گفته‌های ابن مسکویه،  
دارای دو ایراد و یا اشکال اساسی است: اولاً، ابن  
مسکویه به هیچ وجه امامت را با پادشاهی ایرانی شهری  
یکسان نمی‌دانست. از نظر مسکویه کسی که برای یاری  
دین قیام می‌کند باید دین‌شناس باشد. پادشاهی که دین  
خود را نشناسد؛ نمی‌تواند آن را یاری کند. و درست به  
همین دلیل ابن مسکویه فیلسوفی شیعه بود. او معتقد  
بود که "دینیار" باید کسی باشد که دین را آورده و یا به  
وسیله آورنده دین نصب شده باشد. به عبارت دیگر،  
مسکویه کسی را امام، رهبر، فرمانروان، سلطان، حاکم،  
ملک و یا رئیس می‌دانست که دارای ویژگیها و  
خصلت‌های پیامبر(ص) و علی(ع) باشد. به همین دلیل  
کتاب "حکمة الخالده" یا "حکمت جاویدان" را با  
ستایش پروردگار و سلام و صلوات بر محمد(ص) و  
"اله الطیبین الاخیار"، که همان اهل بیت پیامبر باشند؛  
آغاز کرده است. ابن مسکویه پیامبر را به دلیل اینکه با  
عالم غیب ارتباط داشت و انسانی کامل بود و در عین  
حال کسی که این انسان کامل را نصب کرده بود از مقام  
عصمت برخوردار بوده است، شایسته رهبری، ریاست،  
حکومت و یا امامت می‌دانست و به همین علل شاهزاده

را برای این کار مناسب نمی‌دانست.

ثانیاً، طباطبایی امامت را "ولایت"، به معنی "دوستی" و "رضایت" مردم، معنا کرده است و سپس نتیجه‌گیری می‌کند که در شاهی آرمانی اندیشه ایرانی‌شهری همچون خشنودی و شاه دوستی مردم تحصیل می‌شود. پس شاه همان امام است و امام همان شاه! حال آنکه در فلسفه سیاسی اسلام و شیعه که مذهب ابن مسکویه بود؛ مهمترین ویژگی امام دین‌شناسی اوست و نه صرفاً خاندان و تبار او؛ شیعه، با استدلالی حکیمانه، معتقد است که امام جمعه یا رئیس مدینه باید کسی باشد که "افقه" است. یعنی بیشترین فهم و درک را از قرآن و سنت دارا باشد و به شیوه‌ای کاملاً استدلالی و عقلی در دفاع از مبانی نظری شریعت حقه الهی مجاهده کند و این در حقیقت پاسداری از حریم دین است.

ابن مسکویه کسی است که استاد البشر، متکلم، فیلسوف و نابغه عالم تشیع، نصیرالدین طوسی که در کتاب اخلاق ناصری خود، کتاب "تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق" او را بسیار ستوده، از روش وی پیروی کرده و سخت تحت تأثیر او قرار گرفته است، می‌گوید:

«جانم فدای کتابی که همه فضایل را در خود جای داده و ضامن تکمیل اخلاق عموم مردم است؛ مؤلف آن کتاب حق را بدون پیرایه بیان کرده، با آنکه پیش از آن حق در خفا و کمون بود؛ نام آن را طهارت گذاشته و با این نام حق معنای آن را ادا کرده است. و چیزی از آن فروگذار نکرده و کوشش ممکن را در این امر نموده است، خدای به او اجر دهد چون در ارشاد و راهنمایی مردم برخلاف حق چیزی نگفته است.» (۱۰)

آخرین فصل بخش «نیمروز» اندیشه سیاسی در آغاز دوره اسلامی ایران کتاب مورد بحث، با بررسی اندیشه‌های "ابوالحسن عامری" و "ابوعلی سینا" به پایان رسیده است. طباطبایی بخش اعظم این فصل را به بررسی گزیده‌هایی از آرای عامری اختصاص داده است و این در حالی است که افکار فیلسوف بزرگ و نامداری

چون شیخ‌الرئیس را تنها در چند صفحه و بسیار مجمل و ناقص بررسی کرده است.

در این فصل هم طباطبایی همان حرفه‌هایی را که درباره فارابی و ابن مسکویه زده است؛ تکرار کرده و مطلب تازه‌ای ندارد. او با همان سبک و سیاق قبلی، بر تعلق "ابوالحسن عامری نیشابوری"، "حکیم نامدار ایرانی"، به "عصر زرین فرهنگ ایرانی" اصرار ورزیده و "جایگاه" والای او را در مجموع تاریخ اندیشه سیاسی ایران ستایش کرده است. تقدیر طباطبایی از عامری صرفاً به این دلیل است که به زعم ایشان، عامری ادامه‌دهنده "اندیشه اخلاقی یونانی و ایرانی‌شهری... در اوج عصر زرین فرهنگ ایرانی" بوده است. (ص ۱۷۸)

طباطبایی همچنین مدعی است که دیانت عامری نیز مبنای صرفاً استدلالی، فلسفی و عقلی داشته و در سیاست، به فراتر از درک عقل جزوی، مانند عالم غیب، اعتقادی نداشته است. به همین سبب مدعی است که:

بدیهی است که دفاع از برترها با آنچه عامری "مناقب" اسلام می‌نامد؛ نه به دین عجایب، که به "دین حق" یا "دین صحیح" مربوط می‌شود که از نظر عامری فیلسوف، طبیعتاً با "رأی صریح" و "عقل صریح" یکی است. (ص ۱۸۰)

منظور طباطبایی این است که عامری نیز دینی را قبول دارد که در چارچوب عقل جزوی بگنجد و با فلسفه محض و صرفاً استدلالی فهم شود. وی ستیز عامری با "فلسفه ستیزان" را شاهدهی بر مدعای خود می‌داند. حال آنکه درست است که عامری با مخالفان فلسفه مخالف بود، اما این به معنای آن نیست که وی فلسفه را معیار و ملاک نهایی معرفت و درک فلسفی را، نهایی می‌دانست. این درست است که عامری "اقتضای عقل و برهان" را با "محتوای مدلول دین حق" یکی می‌دانست (ص ۱۸۱)، اما این دلیل بر آن نیست که عامری عقل و شرع را هم سنگ و هم عرض تلقی می‌کرد. زیرا اگر عامری عقل را با شرع مساوی می‌دانست؛ شیعه نمی‌بود. عامری شیعه بود برای اینکه در مقوله سیاست، به فراعقلانی و به امامتی که باید

ریشه در عالم غیب داشته باشد؛ یعنی عالمی که عقل جزوی از درک آن عاجز است، اعتقاد داشت. به عبارت دیگر، عامری معتقد بود که درست است که عقل و شرع با هم تعارض ندارند، اما آنجا که عقل قدش نمی‌رسد و پایش لنگ است؛ شرع دستش را می‌گیرد و او را هدایت می‌کند. یعنی، از نظر عامری، ملاک شرع است، نه عقل محض؛ به قول علامه "اقبال لاهوری":

از من ای باد صباگویی به دانای فرنگ

عقل تا پرگشوده است گرفتارتر است  
طباطبایی، با تکرار و تأکید بر این ادعای خود که عامری، از دیانت درکی صرفاً فلسفی داشته است، مدعی است که "عامری مذهبش به حنفی نزدیک، اندیشه سیاسی‌اش از نظریه "استصلاح" و به تعبیر امروزی، "مصلحت عمومی" متأثر و قائل "به اعمال رأی و نظر... در میان امت اسلام" بوده است. (ص ۱۸۲)

به عبارت دیگر، طباطبایی، با تعبیر و تفسیرهای ابهام‌آمیز و مغالطه‌آمیز خود از نظریه‌های سیاسی و فلسفی عامری؛ می‌خواهد بگوید که حدود دیانت را مصلحت عمومی و آرا و دیدگاه‌های مردم تعیین می‌کند و دیانت در چارچوب تفسیری مدنی آن درک شدنی است. یعنی طبق مصلحت عمومی و خواسته‌ها و آرای مردم می‌توان در دیانت و یا شریعت دست برد و آن را قبض و بسط داد. حال آنکه عامری فیلسوفی شیعه بود و از مکتب یک فیلسوف بزرگ شیعه یعنی "ابوزید بلخی"، تلمذ کرده بود و در تفکر فلسفی و سیاسی شیعه، این دین و شریعت است که حدود تعیین می‌کند، نه آرا و مصلحت عامه؛ به واقع این اسلام است که حدود تعیین می‌کند و قانون می‌دهد؛ نه آرا و مصلحت عامه؛ البته اسلام برای مصلحت عمومی و اصلاح زندگی مردم آمده است و عین مصلحت مردم است. اما این شرع است که مصلحت مردم را تعیین می‌کند و صلاح و صواب آنها را تشخیص می‌دهد. به عبارت دیگر، "مصلحت عمومی" با میزان و معیار شرع سنجیده می‌شود و نه برعکس. در واقع، طباطبایی

همان حرفهایی را می‌زدند که مشروطه خواهان سکولار در "نهضت مشروطه" می‌زدند که می‌گفتند پارلمان و قوانین پارلمانی حتی می‌تواند حدود شرع را تعیین کند و مرحوم "شیخ فضل‌الله نوری" در مخالفت با چنین تفکر انسان مدارانه‌ای شریعت گوارای شهادت سرکشید. به نظر می‌رسد بعضی مایل اند رجعت کرده و بار دیگر تکرار تاریخ سیاه فتنه مشروطه غیرمشروع را در این سرزمین نظاره‌گر شده و سر شیخ فضل‌الله دیگری را بر سر دار ببینند.

وانگهی، عامری، طبق فقه‌ای که خود طباطبایی از او نقل کرده، تأکید کرده است که "عقول صحیح" فقط می‌توانند "فروع" را از "اصول" استخراج کنند؛ نه اینکه "اصول" را تعیین کنند (ص ۴-۱۸۳). به عبارت دیگر، از نظر عامری "عقول صحیح" باید در چارچوب "اصول" دیانت و شریعت عمل کنند؛ نه اینکه حدود شریعت را تعیین نمایند.

و اما نکته‌ای که لازم است در اینجا به مجمل به آن اشاره کرد و شامل حال همه فلاسفه شیعه نیز می‌شود اینکه ما در بحث از اندیشه‌های عامری به هیچ وجه مدعی نیستیم که همه آرا و اندیشه‌های وی دقیقاً منطبق با نظریه‌های سیاسی تشیع سرخ علوی بوده است. او فیلسوفی شیعه بود، اما این به آن معنا نیست که در نظریه پردازیهایش از خطا مصون بوده است. عامری معصوم نبود. ما فقط می‌گوییم که عامری "شیعه" بود یعنی معتقد بود که حدود، چارچوب اصول و قانون زندگی باید از منبع وحی نازل شده باشد و عقول جزوی قادر به تعیین اصل و قانون برای اداره حیات بشر نیستند. به علاوه اینکه، عامری جزو فلاسفه طراز اول شیعه هم نبود و به هیچ وجه نمی‌توان همه نظریه‌های او را دقیقاً منطبق با مبانی تفکر سیاسی شیعه دانست.

آخرین موضوعی که طباطبایی در فصل مورد بحث فعلی ما به آن پرداخته، آرای سیاسی "ابوعلی سینا" است. نکته جالب توجه در اینجا اینکه عامری جزو فلاسفه درجه دوم و سوم شیعه بوده است ولی طباطبایی بخش

اعظم این فصل را به بررسی آرای عامری اختصاص داده و از شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا، که یکی از نامدارترین فلاسفه شیعه است و جا داشته حداقل در حدود دیگر فلاسفه آرای بلند کلامی و فلسفی‌اش مورد بحث قرار گیرد، تنها در چند صفحه و آن هم بسیار مجمل و تحریف‌آمیز، صحبت کرده است.

طباطبایی در ادامه تعبیر و تفسیرهای غلط و جهت‌دار خود از اندیشه‌های سیاسی فلاسفه شیعه و بزرگ کردن نقاط ضعف آنها در نظریه پردازیهای سیاسیشان، به نقل از یک محقق گمنام غربی، ابتدا مدعی می‌شود که "پیامبر واضح قانون شریعت" بوده است و سپس نبوت، قانونگذاری و یا تشریح را از سیاست "اداره امور مدینه" و یا تدبیر جدا نموده است، نتیجه می‌گیرد که:

«نیازی به گفتن نیست که ابن سینا سعی می‌کند تا توجیهی برای هماهنگی میان ضرورت تشریح اسلامی و تأسیس و اداره مدینه پیدا کند، هر چند که ... اثبات پیوند و هماهنگی میان نبوت و سیاست، چندان موجه به نظر نمی‌رسد.» (ص ۷-۱۹۶)

در پاسخ به این ادعاهای طباطبایی، باید گفت: اولاً، پیامبران هیچوقت از خودشان قانون وضع نکرده‌اند. بلکه همگی حاملان قانون الهی و از سرسپردگان به دین خدا بوده‌اند. به عبارت دیگر، در اندیشه‌های سیاسی توحیدی، قانونگذار خداست و همه انسانها، حتی پیامبران الهی، همچون سایر اعضای اجتماع، تابع قانون آسمانی هستند و نه واضع قانون<sup>(۱۱)</sup>

ثانیاً، به نظر ما تلاش به منظور گسستن پیوند میان نبوت و سیاست و یا تشریح از تدبیر امور مدینه، بیهوده است. شارع مقدس قانون را برای این وضع کرده است که برای تدبیر امور جامعه بشری پیاده شود. شریعتی که اجرا نشود؛ عبث است. اجرای شریعت نیز به مجری و مدیر و مدبّر نیاز دارد و مدیری مدبر است که آگاهی کامل از شریعت داشته باشد و کسی از شریعت آگاهی کامل دارد که آن را آورده است و کسی می‌تواند شریعت خدا را بیاورد که به منبع وحی متصل باشد و او همان

نبی است. پس، به قول "امام خمینی (ره)" سیاست شغل انبیاست.

ثالثاً، خود "ابوعلی سینا" هم اعتقاد به جدایی نبوت از سیاست نداشته است و اگر چنین بود، شیعه نبود. ابوعلی خود می‌گوید:

«این شخص که پیامبر است کسی نیست که مثل او در هر وقت به وجود آید و وجود مکرر پیدا کند زیرا آن ماده‌ای که چنین کمالی را می‌پذیرد در بعضی از مزاجها به وجود می‌آید و کم است. بنابراین به ناچار واجب است که رسول و پیامبر خدا به منظور ابقاء شریعت و سنت خود در اموری که متعلق به مصالح انسانیت است، تدبیری بزرگ بیندیشد.»<sup>(۱۲)</sup>

ابوعلی در جای دیگر می‌گوید:

«... نبی از جانب خدا فرستاده شده است و بنا بر حکمت الهی، ارسال رسول لازم و واجب است و هر آنچه را که رسول تشریح می‌کند در حقیقت تشریح آن از طرف خدا واجب شده است.»<sup>(۱۳)</sup>

زیرا "ابوعلی" می‌داند که پیامبر از روی هوی و هوس سخنی نمی‌گوید و آنچه می‌گوید جز وحی الهی نیست.<sup>(۱۴)</sup> این همان اعتقاد شیعه در باب خلافت است که می‌گوید؛ اصلح این است که پیامبر خود جانشینش را تعیین کند. ابوعلی نیز دقیقاً به دلیل تفکر فلسفی و سیاسی شیعی‌اش، به این امر تصریح کرده است. آنجا که می‌گوید:

«تعیین جانشین از راه نص به صواب نزدیکتر است زیرا این کار مانع از تفرقه و دوگانگی و نزاع و اختلاف می‌شود.»<sup>(۱۵)</sup>

چهارمین، اما نه آخرین مطلبی که لازم است درباره "ابن سینا" گفته شود این است که برخلاف تصور بسیاری و برخلاف ادعاهای طباطبایی، ابوعلی سینا، نه تنها در مطالعه آثار شارحان افکار ارسطو مستغرق نشد و از افلاطون و ارسطو دنباله روی نکرد؛ بلکه او می‌گفت:

«آنچه بر کتابهای قدما شرح نوشته‌اند ما را بس است و اینکه وقت آن است که ما خود فلسفه خاصی برای

خویش به وجود آوریم» (۱۶)

بوعلی، برخلاف برخی از فلاسفه شیعه، مانند فارابی، همه آرای فلاسفه یونان را قبول نداشت و برای خود مکتب مستقلی داشت که همان مکتب شیعه بود. «ابن رشد» در حق او گفته است:

«در کتاب شفاء مطالبی است که از ارسطو به ما نرسیده است و تنها ابن سینا از میان فلاسفه بر آن عقیده رفته و با اصول فلسفه یونان به مخالفت برخاسته است.» (۱۷)

با وجود این، طباطبایی، با بینش و نگرش نشأت گرفته از تفکر سکولاریستی و غربی خود، چون ابن سینا در فلسفه سیاسی به فلسفه‌ای مستقل، یعنی به وحی، اعتقاد داشت، مدعی است که با ابن سینا «حکمت علمی ... در بن بست الهیات دوره اسلامی به سرایشی هبوط» رانده شد. (ص ۱۱۹) و سپس بحث را این گونه خاتمه می‌دهد:

«با ابن سینا، استقلال بحث سیاسی از میان رفت و اندیشه فلسفی در ایران نتوانست خود را از سیطره الهیات، به گونه‌ای که با ابن سینا تدوین شد، رها کرده و قلمروهایی غیر از وجود مطلق را مورد توجه و تأمل قرار دهد. از این دیدگاه، به نظر ما، دوره شکوفایی اندیشه فلسفی در ایران، با مرگ ابن سینا به پایان رسید و در این دوره تنها فارابی و تا حدی فیلسوفانی همچون ابوالحسن عامری نیشابوری و مسکویه رازی بودند که توانستند گام‌های در جهت طرح پرسشهای بنیادین زمان خود و زندگی اجتماعی و سیاسی برداشته و این پرسشها را در درون منظومه‌ای از اندیشه فلسفی طرح کنند. اما به هر حال، این دوره کوتاه، دولت مستعجل بود و با مرگ ابن سینا، هزاره‌ای آغاز شد که هزاره امتناع اندیشه سیاسی و بدیهه پردازی در عمل سیاسی بود و نمی‌توانست سده‌هایی هبوط‌گریزناپذیر را به دنبال نداشته باشد.» (ص ۱۹۹)

به این ترتیب، طباطبایی بوعلی را که در اندیشه فلسفی و فلسفه سیاسی خود صاحب مکتب بود و به

مکتب یونان اقتدا نکرده بود و مرتبه علمش به مراتب از فارابی و عامری و ابن مسکویه بالاتر بود؛ در مرتبه پایین‌تری ارزیابی می‌کند و مدعی است که با فوت بوعلی، اندیشه سیاسی ایران دوره زوال را آغاز کرد، راه انحطاط پیمود، به سرایشی هبوط سقوط کرد و ما امروز «شامگاه» تاریک سیر زوال اندیشه سیاسی در ایران را سپری می‌کنیم!

بخش سوم: «شامگاه» زوال اندیشه سیاسی در ایران همان گونه که ملاحظه می‌کنید، طباطبایی بخش پایانی کتاب خود را «شامگاه» سیر زوال، انحطاط و هبوط اندیشه سیاسی در ایران نام نهاده است و منظورش این است که «نیمروز» اندیشه سیاسی «دوره اسلامی» ایران، که تازه آن هم به زعم طباطبایی، در پرتو افکار فلاسفه یونان درخشید، با فوت ابن سینا، به دوران تاریک اندیشه سیاسی پای نهاد و امروز نیز که فلسفه سیاسی شیعه بر این سرزمین حاکم شده است، چیزی جز ادامه همان دوران تاریکی و جهل سیاسی مشاهده نمی‌شود.

در این بخش، طباطبایی، صدمه نهایی را بر پیکره نظام و تفکر سیاسی شیعه و استوانه‌های نظری آن وارد کرده است. او دورانی را شامگاه تاریک جهل اندیشه سیاسی نامیده است که متفکران، متکلمان و فلاسفه بزرگی همچون خواجه نصیر طوسی، قطب‌الدین رازی، شیخ بهایی، عبدالرزاق لاهیجی، میرداماد، ملاصدرا، حاج‌ملاهادی سبزواری، امام خمینی (ره)، که شناخت رفیع افکار و اندیشه‌هایشان عرصه‌ای نیست که امثال طباطبایی و استادان غریبش بتوانند در آن وارد شوند؛ می‌زیسته‌اند و هم اینان بودند که با آبیاری نهال نوپای شیعه، زمینه‌های استواری درخت تنومند نظام سیاسی شیعه را در این سرزمین فراهم کردند. نظامی که امروز در عرصه برخورد اندیشه‌ها حرف اول را می‌زند و به همین دلیل، از درون و بیرون، ظالمانه‌ترین حملات و «شبیخون فرهنگی» به آن شده است.

طباطبایی، بخش «شامگاه» کتابش را در سه فصل و



یک نتیجه‌گیری تدوین کرده است و در فصل اول، با عنوان "خواجه نصیر طوسی و تدوین نظام حکمت عملی"، به بررسی و نقد احوال و اندیشه‌های خواجه می‌پردازد. وی با اشاره به پیوندهای ناروشن او [خواجه] با "مغولان" و نیز "شخصیت پیچیده" خواجه، در واقع، او را اسماعیلی باطنی مذهب معرفی می‌کند و مدعی است که خواجه:

«... در خدمت شیعیان اسماعیلی قرار گرفت و به جایگاه بلند یکی از پراهمیت‌ترین نظریه پردازان آن دست یافت.» (ص ۲۰۹)

حال آنکه:

«طوسی، بی‌شک، شیعه امامی و اثناعشری بوده، تألیفات او در علم کلام که مشتمل بر مسائل امامت است تصریح به امامت ائمه دوازده‌گانه و عصمت آنان می‌کند.» (۱۸)

"شیخ نعمه" بحث شیعه‌بودن شیخ طوسی را این گونه ادامه می‌دهد:

«به هر حال امکان دارد که خواجه، آنگاه که در پناه اسماعیلیان می‌زیست، به مذهب "اسماعیلیه" گردیده باشد. همچنانکه امکان دارد اسماعیلیان طوسی را برخلاف میل او ناچار مجبور کرده باشند و ارجح هم همین است. خواجه نیز برای حفظ جان و تقیه از آنان آثاری را به رشته تحریر درآورد که هم مطابق مذهب اسماعیلیه و هم موافق مذهب خود او بود، و... خواجه طوسی مجبور شد نزد اسماعیلیان زندانی‌وار بماند و دلیل آن این است که به مجرد خراب شدن قلعه‌های اسماعیلیان و از بین بردن آنها، خواجه طوسی آشکارا خود را شیعه امامی اثناعشری خواند. این مطلب دلالت بر آن دارد که از روی تقیه کتمان مذهب می‌کرده است. به علاوه به مجرد ورود به بغداد با رئیس علمای شیعه آن دوران نجم‌الدین معروف به محقق حلی در شهر حله ملاقات کرد و در مجلس درس او حضور یافت.» (۱۹)

طباطبایی، در ادامه تخریب شخصیت این فیلسوف نامدار شیعه (که به "استادالبشر" معروف است) خواجه

را شریک جرم و جنایت مغولان دانسته و او را به همدستی با مغولان در تلاشی بساط اسماعیلیان متهم کرده است. وی با اشاره به فروافتادن خواجه در "چاه قلعه کهن دز و الموت"، مدعی می‌شود که:

«در جنین شرایطی، طبیعی است که خواجه، از تلاشی بساط جدید به دست هلاکوخان مغول، استقبال کرده و تا جایی که می‌توانسته زمینه آن را فراهم کرده باشد، همین طور، خواجه، به همراه خان مغول، ... فاصله دردناک و غرقه به خون میان قلعه‌های متلاشی اسماعیلیان تا بصره و بغداد را، که ناهمواریهایی فراهم آمده از پشته‌های پیکرهای چندین هزار زن و کودک از دم تیغ آبداده مغولان گذشته، داشت، پیموده و هرگز از ارائه وحشتناکترین و باور نکردنی‌ترین رهنمودها - برای وجدان یک مسلمان سده هفتم - همچون جواز نمدمالی خلیفه سنی، به دست هلاکوی ملحد، اندیشه‌ای به خود راه نداد.» (ص ۲۰۹)

طباطبایی غیرمنصفانه شیخ طوسی را به شرکت در جنایات مغولها متهم می‌کند. حال آنکه، شیخ، به علت مکانت علمی و ارزش فکری خود توانست در شمار خواص "هلاکو" درآید و نه تنها از خرابیهای بیشتر جهان اسلام که باعث آن مغولها بودند؛ جلوگیری کند؛ بلکه آنان را در خدمت و در شمار حامیان اسلام درآورد. برای اثبات بطلان اتهامات طباطبایی درباره شیخ طوسی و به منظور پرهیز از اطالة کلام و بدون هرگونه شرح و تفسیری شایان است به نتایج مطالعات و تحقیقات جناب "شیخ نعمه" در این خصوص پرداخته شود؛ دکتر علی اکبر فیاض می‌گوید:

«نهضت اسلامی در آن دوره به اوج عظمت خود رسیده بود و آنان، اسماعیلیه، را در بررسی و تحقیق فلسفه و قیام به امور آن، حظی وافر بود تا برای تقریر اصول و اثبات دعوی خود از آن استفاده کنند. در قلعه الموت کتابخانه بزرگ و معتبری فراهم کرده بودند که به دست مغولان بر باد رفت و مردی با آنان، اسماعیلان، همکاری می‌کرد که از بزرگترین مردانی بود که پس از

ابن سینا به علوم عقلی اشتغال ورزید و او نصیرالدین طوسی بود. گویی مقدر شده بود که او میراث و یادگارهای اسلام را از دست مغول نجات دهد... هلاکو امر اوقات کشور را به او واگذار کرد و خواجه طوسی در مقام ضبط آنها برآمد و درآمد اوقات را صرف مدارس و مراکز علمی می‌کرد و علما و حکما را گردآوری کرد و با همکاری آنان رصدخانه بزرگی در مراغه آذربایجان ساخت و کتابخانه‌ای هم در جنب آن ایجاد کرد که گویند چهارصد هزار جلد کتاب داشت.

روندلس مستشرق می‌گوید: «طوسی در مراغه به هلاکو پیشنهاد کرد که فرمانده فاتح نباید به خرابکاری اکتفا کند و به آن قانع شود. آن مرد مغول منظور فحوای گفتار طوسی را درک کرد و به طوسی دستور داد رصدخانه عظیمی روی تپه شمالی مراغه برپا سازد و این عمل در دوازده سال انجام یافت و در خلال این مدت زیجی را جمع آوری کرد که پس از مرگ هلاکو تکمیل شد و معروف به زیج ایلخانی است... و کتابخانه بزرگی به آن ضمیمه کرد و کتابهایی را که از کتابخانه‌های بغداد غارت کرده بودند در آنجا گردآوری کرد.» (۲۰)

طباطبایی در بحث راجع به حکمت عملی شیخ طوسی، مدعی است که حکمت عملی خواجه در واقع تکمیل طرحی است که: [نخستین بار ابن سینا، و او هم با اقتدای به فلاسفه یونان، تدوین کرد] و «به طور عمده، به میراث اندیشه فلسفی یونانی تعلق دارد.» وی در ادامه تأکید می‌کند که «همه حکمت عملی خواجه، در بهترین حالت، تقلیدی از آرای فیلسوفان پیشین است...» (صص ۲۱۲-۳)

در پاسخ به این ادعاهای واهی، باید گفت که اولاً شیخ طوسی نه میراث خوار اندیشه فلسفی یونان بود و نه میراث‌دار آن؛ شیخ در مکتب تشیع رشد کرده بود و هرگز به فلاسفه یونان اقتدا نکرد. او به علم لدنی و معرفتی فراعقلانی اعتقاد داشت و به همین لحاظ فلسفه سیاسی شیعه دوازده امامی را پذیرفته بود. در کتاب فلاسفه شیعه می‌خوانیم:

«ارزش آرای خواجه و رد نظریه یونانیان، از آن جهت است که نظریه خواجه نظریه مستقل و آزادی است که متین‌ترین قاعده مستقل یونانی را بر هم ریخته، یعنی همان قاعده‌ای را که تا دوره خود خواجه از پایه‌های متین و مستحکمی بود که آن را قابل نقض نمی‌دانستند... از طرف دیگر خواجه نصیرالدین طوسی نظریه‌ای را که پایه افسانه‌های خرافی یونان بود، و جمعی از فلاسفه مسلمانان هم آن را از یونانیان گرفته بودند، به کلی از میان برداشت و با نقض نظریه یونانی افسانه عقول عشره و ملحقات آن از دسته آرای که در هیئت قدیم عنوان می‌شد و می‌گفتند افلاک زنده و عاقلند، و دارای فکر و مدیر امور هستند، همه را از پایه منهدم و ویران ساخت، و اساس هیئت قدیم را پیش از ولادت کوپرنیک و گالیله، به چند قرن، بر هم ریخت. امری که در این باب عجیب است این است که خواجه از ملاک همان قاعده استفاده کرده و دلیل بر نقض آن آورده است.» (۲۱)

ثانیاً، درست است که شیخ طوسی «به دفاع از وی [ابن سینا] پرداخت و دوباره فلسفه ابن سینا را رواج داد و به رد کردن براهین مخالفان وی برخاست» و «... با شرح استادانه خویش بر اشارات ابن سینا مکتب رقیب اشراق، یعنی مکتب مشاء را زنده کرد» (۲۲)، در عین حال، «در بعضی مسائل، و از جمله مسئله علم خدا بر جهان، تحت تأثیر مکتب اشراق بوده است. در این مسئله آشکارا رأی ابن سینا را طرد کرده و بر مذهب سهروردی رفته است.» (۲۳)

طباطبایی همچنین مدعی است که شیخ طوسی از فلسفه سیاسی و یا حکمت عملی بی‌بهره بوده و نظریه جدایی دین از سیاست و اندیشه از عمل را تثبیت کرده است. او می‌گوید:

«جایگاه خواجه، در تاریخ حکمت عملی، از این حیث پراهمیت است که در واقع اخلاق ناصری، خاستگاه بی‌معنا شدن حکمت عملی است، همچنانکه رفتار سیاسی و نیز اندیشه او سرآغاز تثبیت نظری جدایی نظر و عمل در دوره اسلامی است.» (ص ۲۱۳)

این ادعاهای طباطبایی، حداقل حاکی از این است که وی شناخت درستی از مقام برجسته علمی این نابغه شیعه ندارد. به نظر می‌رسد طباطبایی، شیخ طوسی را فقط با اخلاق ناصری‌اش می‌شناسد، حال آنکه این کتاب از آثار فکری درجه دوم و سوم طوسی است که در آغاز شکوفایی نبوغ فکرش، یعنی در دوران اقامت اجباریش در قلاع "اسماعیلیه" به رشته تحریر درآمده است و مهمتر از اینها، تلخیصی است از کتاب "طهارت النفس" ابن مسکویه که بحث آن اساساً درباره اخلاق است و نه در فلسفه سیاسی و حکمت علمی؛ به علاوه آن گونه که "شیخ نعمه" در کتاب "فلاسفه شیعه" آورده است؛ اصل این کتاب نیز گم شده است. به عبارت دیگر، این کتابی که طباطبایی مبنای معرفی و بررسی اندیشه سیاسی شیخ طوسی قرار داده است به هیچ عنوان نماینده فلسفه و تفکر سیاسی شیخ نیست. به منظور دست یافتن به اندیشه‌های بلند کلامی، فلسفی و سیاسی شیخ لازم است به دیگر آثار به مراتب مهمتر شیخ، نظیر "تجربیدالاعتقاد" که یکی از پرارزشترین کتابها در کلام است، یا کتاب "تحریر الکلام" وی که مباحث مربوط به امور عامه، جواهر و اعراض، اثبات صانع و صفات او، نبوت، امامت و معاد را در آن به بهترین وجهی تدوین و تنظیم کرده است؛ رجوع کرد و از آنها بهره برد. اما ظاهراً به نظر می‌رسد طباطبایی این کار را نکرده است.

و اما اینکه رفتار و اندیشه طوسی "سراغاز جدایی دین از سیاست در دوره اسلامی است"، کلامی کاملاً بی پایه است. اولاً خود اسلام به هیچ وجه قائل به جدایی نظر از عمل یا دیانت از سیاست نیست. این از بدیهیات و حقایق کتب آسمانی اسلام است و قرآن و سنت پیامبر(ص) به روشنی به این مطلب صراحت دارد. ثانیاً نه رفتار و نه اندیشه طوسی هیچ‌کدام حاکی از جدایی دیانت از سیاست نیست. خواجه در اندیشه همواره یک مسلمان شیعه دوازده‌امامی بوده و در تفکر فلسفی شیعه سیاست عین دیانت است. "شیعه" یعنی

کسی که معتقد است عمل، تدبیر و سیاست ریشه در اندیشه و دیانت دارد. "شیعه" یعنی کسی که، با استدلالی حکیمانه، معتقد است امام، رهبر، پیشوا و مدیر جامعه را باید دین خدا تعیین کند. "شیعه" یعنی کسی که معتقد به نص و نه نصب و نسب است. پس خواجه، در قالب یک متکلم، فیلسوف و عالم مبرز و ممتاز شیعه نمی‌توانست قائل به جدایی دیانت از سیاست باشد.

رفتار سیاسی خواجه را به هیچ وجه نمی‌توان مغایر با موازین مذهب شیعی‌اش تلقی کرد. او همان‌گونه که پیشتر گفتیم، در دوره‌ای و در مواردی، همچون امامان هدی، مجبور شده است و یا مناسب دیده است که تقیه کند تا بهتر دین خود را حفظ کند. شیخ طوسی اگر تقیه نمی‌کرد، از قلاع اسماعیلیه و از تیغ خونریز مغولان جان سالم بدر نمی‌برد و امروز به عنوان یک فیلسوف و متکلم ممتاز شیعه مطرح نبود. البته ما به هیچ وجه مدعی نیستیم که شیخ طوسی معصوم بود؛ او خود قائل به وجود عصمت فقط در امامان معصوم بود. اما مدعی هستیم که متفکران و محققان صاحب نام عالم، آنها که عالمانه و عادلانه قضاوت کرده‌اند، مقام علمی و خدمات باارزش شیخ طوسی به جامعه بشری را ستایش فراوان کرده‌اند. (۲۴)

طباطبایی، در ادامه فصل اول "شامگاه" سیر زوال اندیشه سیاسی در ایران، همچنان به تحریف و تحلیلهای غلط و گمراه‌کننده از شخصیت و اندیشه شیخ طوسی پرداخته و آسمان و ریسمان به هم بافته است. طباطبایی در فصل دوم بخش "شامگاه" سیر زوال انحطاط اندیشه سیاسی در ایران، تحت عنوان "جلال‌الدین دوانی و سقوط حکمت عملی در سیاستنامه نویسی" آرا و فلسفه سیاسی یکی دیگر از علما و فلاسفه بزرگ شیعه، "محمد بن اسعد کازرونی" معروف به علامه دوانی، را مورد هجوم قرار داده است. او در این فصل، قبل از پرداختن به اندیشه سیاسی دوانی، بار دیگر، با تأکید بر اهمیت "دریافت فلسفی از

دیانت" و "سازگار" کردن آن با "الزامات عقل" به تداوم "تعارض میان عقل و شرع" اشاره و شریعت و همچنین عرفان و تصوّف را ذاتاً خردستیز و منحط معرفی کرده است:

«... این وضعیت، که دریافت فلسفی دیانت [که، به زعم طباطبایی، با ابن مسکویه رازی آغاز شده بود] به تدریج، اما برای همیشه، در آغاز از سوی اهل شریعت و آن گاه از سوی اهل عرفان، از میدان اندیشه به بیرون رانده شد، هنوز مورد تأمل جدی قرار نگرفته و اثرات آن برای تحول آتی تاریخ و فرهنگ ایرانی، خردمندانه بررسی نشده است. ما هنوز میراث خوار وضعیتی هستیم که در آن صوفیان به متفکران قوم تبدیل شدند و به همین دلیل - و شاید ناآگاهانه - عرفان را والاترین تجلی روح ایرانی می‌دانیم و بدیهی است که این ارزیابی خود ناشی از چیرگی همه سوبه دریافت عرفانی بر دیگر صورتهای اندیشه ایرانی است و نشانه‌ای از فروپاشی ایران زمین و آغاز انحطاط به شمار می‌رود.» (ص ۲۳۲)

پیش از این، در چند مورد، در باب رابطه بین عقل و شرع در اسلام مختصراً مطالبی گفته شده است. بحث مبسوط آن نیز در صفحات آینده، در بررسی آرا و افکار "صدرالمآلهین" خواهد آمد. اما مطلب جدیدی که طباطبایی، در واقع به لحاظ آماده کردن زمینه حمله به "ملاصدرا" در فصل بعدی، در اینجا عنوان کرده است که درک و فهم عارفانه از جهان هستی را نابخردانه و ضدعقل تعریف می‌کند. حال آنکه قضیه برعکس است. یعنی، چنین برداشتی از عرفان و تصوّف خردستیزانه و غیرعاقلانه است. چه درک عقلی تنها یکی از راههای کسب معرفت حقیقی است. خداوند همان‌گونه که به بشر عقل داده و او را به مدد عقل بر بسیاری از حقایق عالم هستی دست پیدا می‌کند، به او قلب هم داده است. بوده‌اند نوابغی که از راه قلب به معرفت‌الله و به علم حق رسیده‌اند و در جهان اندیشه‌ها مقامات بالایی به خود اختصاص داده‌اند. این حقیقتی

انکارناپذیر است که انسان با تکیه صرف بر عقل جزوی قادر به درک همه حقایق جهان هستی نیست. خیلی‌ها ابتدا از راه دل به حقایق پی‌برده‌اند و هیچ تعارضی هم با درک عقلی پیدا نکرده‌اند. سرانجام اندکی این دو را جمع کرده‌اند و تلفیق این دو راه را در قالب تنها راه دستیابی به معرفت حقه توصیه کرده‌اند که نقطه اوج این تفکر در اندیشه فلسفی «ملاصدرا» متجلی است و ما در این باره در صفحات آینده بیشتر صحبت خواهیم کرد. استاد «شهید مطهری»، با تقسیم عرفان به دو بخش عملی و نظری، می‌گوید:

«عرفان نظری به تفسیر هستی می‌پردازد. عرفان در این بخش خود همانند فلسفه الهی است که در مقام تفسیر و توضیح هستی است، و همچنانکه فلسفه الهی برای خود موضوع، مبادی و مسائل معرفی می‌کند، عرفان نیز موضوع و مسائل و مبادی معرفی می‌نماید. ولی البته فلسفه در استدلالات خود تنها به مبادی و اصول عقلی تکیه می‌کند و عرفان مبادی و اصول به اصطلاح کنفی را مایه استدلال قرار می‌دهد و آنگاه آنها را با زبان عقل توضیح می‌دهد.» (۲۵)

ابزار کار فیلسوف عقل و منطق و استدلال است، ولی ابزار کار عارف، دل و مجاهده و تصفیه و تهذیب و حرکت و تکاپو در باطن است.» (۲۶)

استاد شهید، با تقسیم روشهای فکری اسلامی به چهار روش فلسفی استدلالی مشائی، فلسفی اشراقی، سلوکی عرفانی و استدلالی کلامی، در تعریف روش عرفانی، می‌گوید:

«روش عرفان و تصوّف فقط و فقط بر تصفیه نفس بر اساس سلوک‌الی‌الله و تقرب به حق تا مرحله وصول به حقیقت تکیه دارد و به هیچ‌وجه اعتمادی به استدلالات عقلی ندارد. این روش پای استدلالیان را چوبین می‌داند. به حسب این روش، هدف تنها کشف حقیقت نیست، بلکه رسیدن به حقیقت است.»

روش عرفانی پیروان زیادی دارد و عرفای نامداری در جهان اسلام ظهور کرده‌اند. از آن جمله با یزید

بسطامی، حلاج، شبلی، جنید بغدادی، ذالنون مصری، ابوسعید ابوالخیر، خواجه عبدالله انصاری، ابوطالب مکی، ابونصر سراج، ابوالقاسم قشیری، محی الدین عربی اندلسی، ابن فارض مصری، مولوی رومی را باید نام برد. مظهر و نماینده کامل عرفان اسلامی که عرفان را به صورت یک علم مضبوط درآورد و پس از او هرکس آمده تحت تأثیر شدید او بوده است؛ «محبی الدین عربی» است. (۲۷)

همان‌گونه که گفته شد؛ کسب معرفت از راه دل، همچون کسب معرفت از راه عقل، یکی از راههای شناخت است و می‌تواند به همان معرفت و حقیقتی برسد که بسیاری دیگر از راه عقل به آن دست یافته‌اند. در کتاب سه حکیم مسلمان، در بخشی راجع به جایگاه رفیع محی الدین عربی، به عنوان «عالیترین شارح عرفان اسلامی»، می‌خوانیم:

«تصوف - به عنوان راهی برای رسیدن به مقام کمال معنوی و معرفت - جنبه درونی وحی اسلامی است که در واقع قلب حقیقت درونی یا باطنی آن به شمار می‌رود. درست است که این نام در دوره متأخری پیدا شده و بعضی از ظواهر آن از معتقدات نو افلاطونی گرفته شده است، ولی حقیقت تصوف و اصول عقاید و روشهای آن به آغاز وحی می‌رسد، و با معنی و صورت اسلام، به آن نحو که در قرآن کریم، یعنی محسوسترین و مجسمترین شکل اصول عقاید اسلامی، آمده ارتباط بسیار محکم دارد. در نظر کسی که در تصوف وارد می‌شود، و همچون «سالک طریقت» زندگی می‌کند، نخستین و کاملترین عارف پیغمبر اسلام، حضرت محمد صلی الله علیه و آله و سلم؛ و پس از وی حضرت علی بن طالب علیه السلام است که عالیترین نماینده باطن اسلام بوده است...

... امامان شیعه (ع) در دو قرن اول اسلام از این لحاظ اهمیت دارند، مخصوصاً هشت امام اول در مرحله نخستین تصوف تأثیر اساسی داشته‌اند. در تشیع، که در واقع «اسلام علی» است و مبنای آن بر تأیید

علی علیه السلام به عنوان خلیفه معنوی و صوری پیغمبر است، ائمه حاملان نور محمدی و نماینده باطنی پیغمبر (ص) به شماره می‌روند... چند تن از امامان از خود تألیفاتی عالی از عرفان اسلامی بر جای گذاشته‌اند که نهج البلاغه حضرت علی (ع) و صحیفه سجاده حضرت زین العابدین از آن میان شهرت بیشتر دارند.» (۲۸)

به این ترتیب، ملاحظه می‌شود که این ادعای طباطبایی، که «دریافت فلسفی از دیانت» توسط عرفان از میدان اندیشه به بیرون رانده شده است؛ نه تنها بر هیچ مبنای عاقلانه‌ای استوار نیست، بلکه در واقع، رد و قدح بخش مهمی از دستاوردهای فکری بشری و ضربه‌ای بر اندیشه اسلامی و بویژه، تفکر شیعی است. همان‌گونه که در آغاز گفتیم، همه هم طباطبایی و استادان غربی فلسفه سیاسی اش حمله به فلسفه سیاسی شیعه و تحریف، تحقیر و تخریب آن در عرصه برخورد اندیشه‌هاست. در اینجا این سؤال به ذهن متبادر می‌شود که آیا طباطبایی یک مسلمان شیعه است؟ اگر جواب مثبت است، پس چرا تفکر شیعه را این‌گونه ظالمانه و به بهانه‌های مختلف مورد هجوم قرار داده است؟ آیا او از زبان خودی حرف می‌زند یا از زبان بیگانه؟

طباطبایی، در ادامه این فصل و به منظور ارائه یک چهره خردستیز و منحط فکری از «جلال الدین دوانی»، همان شیوه غلطی را که در فصل پیشین در معرفی مقام فکری خواجه نصیر به کار برده بود و در آن افکار و آرای او را با تکیه به تنها یک اثر درجه چندم فکریش، «اخلاق ناصری»، مورد قضاوتها و ارزیابیهای بی‌پایه قرار داده بود، به کار می‌گیرد. او برای معرفی جایگاه فکری «جلال الدین دوانی» در جهان اندیشه‌ها، تنها یکی از آثار درجه دوم و سوم دوانی، یعنی «اخلاق جلالی» را مبنای ارزیابیها، تحلیلها، قضاوتها و اتهامات غرض‌ورزانه خود قرار داده است. حال آنکه این فیلسوف بزرگ شیعه، که به دلیل مقام بالای علمیش در میان فلاسفه شیعه به «علامه دوانی» مشهور است؛ بیش از سی اثر فکری دارد

که بیشتر آنها در فلسفه، منطق و کلام است. نظیر حواشی قدیم و جدید وی بر «شرح تجرید الاعتقاد» - شرحی که علامه حلی بر «تجرید الاعتقاد» شیخ طوسی، که گفتیم جزو معتبرترین کتب کلامی شیعه است، نوشته است. «شرح هیاکل النور» سهروردی، در حکمت؛ «حاشیه کتاب المحاکمات» جرجانی، در فلسفه؛ «رساله‌ای در تعریف علم کلام»؛ «رساله نورالهدایه»، که در آن تشیع خود را اعلام کرده است؛ و نظایر آن.

بدون تردید علامه دوانی یکی از فلاسفه صاحب نام در شیعه است و فلاسفه هم عصر و متأخر وی مقام والای او را در فلسفه ستایش و یا به آن اعتراف کرده‌اند. از جمله در کتاب «فلاسفه شیعه» می‌خوانیم:

قاضی نورالله در کتاب خود «مجالس المؤمنین»... او [دوانی] را در عداد فضلاء شیعه امامیه آورده و به عنوان اعتراض بر میرزا صدرالدین شیرازی [معروف به امیرابوالمعالی شیرازی، که ملاصدرا در کتاب اسفار خود به برخی از آرای وی پرداخته] مطالبی را که دوانی در حاشیه خود بر شرح تجرید نوشته است تأیید نموده است، چنانکه سیدمحسن امین در «اعیان الشیعه» و شیخ تهرانی در الذریعه در ضمن نقل تألیفات او این نکته را متذکر شده است. (۲۹)

طباطبایی، با یک مقدمه چینی و تحلیل بدون پشتوانه علمی و یک سلسله رطب و یابسی که به هم می‌بافد؛ علامه دوانی را، که به هر حال یکی از نمایندگان اندیشه و فلسفه سیاسی در شیعه است، و در واقع، شیعه را، به التقاط متهم کرده است؛ همچون خواجه نصیر، یکی از مسببان تعطیل و زوال اندیشه سیاسی در ایران دوره اسلامی و تهی کننده اندیشه سیاسی ایران از حکمت عملی - که طباطبایی آن را میراث جاودان فلاسفه یونان برای جامعه بشری می‌پندارد - معرفی می‌کند.

«جلال‌الدین دوانی، بارزترین نماینده این دوره التقاط جریانهای گوناگون اندیشه سیاسی، در دوره اسلامی ایران، بود و هم‌او، چنانکه پایین‌تر خواهد آمد، در «اخلاق جلالی» صورت کاملی از این التقاط ارائه کرد، ...

«اخلاق جلالی» دوانی در پایان راهی قرار داشت که به روشنی با خواجه نصیرطوسی آغاز شده بود، اما پیش از خواجه نیز، با پایان عصر زرین فرهنگ ایران و حتی در همان عصر، زوالی محتوم آغاز شده بود که می‌بایستی در نهایت به تعطیل اندیشه و زوال اندیشه سیاسی می‌رسید.» (ص ۲۳۶)

چرا طباطبایی علامه دوانی را نمونه کامل التقاط و یکی از مصادیق انحطاط اندیشه می‌نامد؟ زیرا به زعم طباطبایی، وی به تلاش بیهوده‌ای برای جمع حکمت اشراق و حکمت عملی دست زده است. طباطبایی اصولاً اسلام را عاری از فلسفه سیاسی تلقی کرده و جمع بین دیانت، که باز به زعم او با واقعیات زندگی اجتماعی بیگانه است و حکمت که عین سیاست مدن است و تازه آن هم به زعم طباطبایی، میراث اندیشه‌های یونانشهری و ایرانشهری است؛ تلاشی بی‌ثمر تلقی می‌کند. (صص ۷-۲۳۶) حال آنکه، گفتیم عرفان و درک عرفانی از جهان هستی نه تنها به هیچ وجه در تضاد با درک فلسفی و عقلی نیست، بلکه این دو مکمل یکدیگر هستند. اما طباطبایی به این دلیل این ادعای باطل را در اینجا مطرح می‌کند که در فصل بعد، بتواند، با تکیه بر همین زمینه‌چینی‌های بیهوده به «ملاصدرا»، عارف و فیلسوف بزرگ شیعه، هجوم برد. طباطبایی با عرفان و درک عرفانی مخالف است برای اینکه در مکتب غرب تعلیم دیده است و غربیها از عرفان بی‌بهره بوده و مداخله وحی و نبوت را در سیاست و شریعت از اساس منکر هستند؛ برای اینکه آنان سکولار هستند، یعنی سیاست را از دیانت جدا و مداخله خدا را در امر تشریح و تدبیر جامعه، نعوذبالله، بی‌مورد می‌دانند. زیرا می‌خواهند خود خدایی کنند. ولی آیا بشر به تنهایی و بدون استعانت از مبدأ همه خلقتها و بدون یاری گرفتن از خالق این بشر و این جهان هستی می‌تواند راه خود را پیدا کند؟

اگر چنین است؛ چرا امروز اکثر مردم روی زمین خدا را می‌پرستند؟ چرا اگر از اکثر مردم سؤال کنی خدای تو

کیست نمی‌گویند عمر و زید و کانت و لاک و مارکس و هگل و نیچه و پوپر؛ بلکه پاسخ می‌دهند خدای واحد خالق من و ما و همه این جهان است. درباره تأثیر عرفان و عرفای نامدار در ارتقای سطح اندیشه و دانش بشری، در گذشته صحبت شد و در این خصوص به مطالب بیشتری نیاز نیست.

طباطبایی، در ادامه هجوم خود به فلسفه و حکمت محکم شیعه و فلاسفه نامدار آن، درباره دو فیلسوف بزرگ شیعه و در عین حال تبلیغ و ترویج اندیشه سکولاریستی غرب و اندیشه ایران‌شهری، چنین قلم فرسایی می‌کند:

«با توجه به آنچه پیش از این، درباره سرشت بحث‌های نظری یونانیان، درباره اخلاق و سیاست و ارتباط فلسفه و سیاست، در نزد فیلسوفان یونانی گفته شد و نیز با تکیه بر اشاره به سیر عمومی تاریخ ایران و فرهنگ آن، در دوره اسلامی، می‌توان تا اندازه‌ای، بی‌حاصل بودن کوشش‌های خواجه نصیرالدین و جلال‌الدین دوانی را روشن کرد. با خواجه نصیرطوسی، مجموعه حکمت عملی، به‌طور کلی، به اخلاق فروکاسته شده و بحث سیاست مدن، به زایده‌ای تبدیل شد که به دنبال بحث تهذیب اخلاق آورده می‌شد. کوشش جلال‌الدین نیز - که قصد داشت «اخلاق ناصری» را با «چاشنی ذوقیات اهل کشف و شهود»، «ترمیمی و تنمیمی» کند [یعنی، فلسفه را با عرفان درآمیزد] - آخرین ضربه کاری را بر پیکر فلسفه سیاسی، چنانکه یونانیان و با اقتدای به آنها، فارابی طرح کرده بود، وارد نمود. بدین‌سان، آنچه با اسم بی‌مسمای «سیاست مدن» به عنوان زایده تهذیب اخلاق، در کتاب‌های حکمت عملی، آورده شد، طرح فلسفه سیاست، از دیدگاه اخلاقیات بود و این امر، داغ انحطاط و زوالی را بر جبین داشت که اندیشه فلسفی دوره متأخر اسلام، در دام آن گرفتار آمده بود.» (صص ۲۳۷-۸)

به عبارت دیگر، به زعم طباطبایی، ایران‌شهر دوره اسلامی، دوره زوال و انحطاط اندیشه سیاسی را با

خواجه نصیر آغاز کرده، با دوانی در آستانه سقوط قرار گرفته و در عصر ملاصدرا در «هاویه نادانی» هبوط کرده است. آیا هیچ عقل سالمی می‌پذیرد که فلاسفه نامداری چون شیخ طوسی، محقق دوانی، محقق حلی، محقق کرکی، میرداماد، ملاصدرا، حاج ملاهادی سبزواری و... فاقد بینش فلسفی بوده‌اند؟ آیا اینان به سیاست کاری نداشته‌اند؟ آیا طباطبایی می‌داند که فیلسوف شیعه کیست؟ اصلاً اختلاف شیعه با دیگر مذاهب مهم اسلامی بر سر سیاست است و اینکه رئیس، رهبر، پیشوا و اما مدینه اسلامی باید دارای چه ویژگی‌هایی باشد.

«شیعه» یعنی کسی که معتقد است رئیس مدینه فاضله اسلامی یا باید از سوی خدای مداین و یا توسط برگزیده او نصب شود. شیعه عقل جزوی را برای سیاست مدن و یا تدبیر مدینه لازم اما کافی نمی‌داند. عقل جزوی تاکنون هرگز نتوانسته است به همه معارف حقه دست پیدا کند امروز هم که بشر در اوج شکوفایی و حاکمیت علوم عقلی بسر می‌برد اما ابهاماتش بیشتر از معلوماتش است. وانگهی، این حد از مدنیتی که امروز جامعه بشری میراث‌خوار آن است؛ حاصل تدبیر پیامبران الهی بوده است و اگر جامعه بشری در مجموع راه رشد را پیموده است، اسباب هدایتش احکام و معارف الهی بوده است که برگزیده گانش به بشر عرضه کرده‌اند.

کوتاه سخن اینکه چهره‌ای که طباطبایی از «علامه دوانی» ارائه می‌دهد؛ بسیار مخدوش است و این از دو حالت، و یا ترکیبی از این دو حالت، خارج نیست: او یا شناخت درستی از مراتب علمی و جایگاه بلند این فیلسوف شیعه در جهان اندیشه‌ها ندارد و یا اینکه دانسته در صدد تخریب ارکان و بنیاد فلسفه سیاسی شیعه بوده است.

طباطبایی در ادامه بررسی آرای دوانی، پاره‌ای از دیدگاه‌های او را به نقل از کتاب «اخلاق جلالی» گزینش کرده و با تعبیر و تفسیرهایی که بتواند او را به اهداف مورد نظرش، - که در مقدمه به آنها اشاره شد؛ - برساند،

این فصل را به پایان برده است.

بخش «شامگاه» سیر زوال اندیشه سیاسی در ایران «با فصلی تحت عنوان» از صدرالدین شیرازی تا ملاهادی سبزواری» به پایان رسیده است. همان‌گونه که قبلاً متذکر شدیم، طباطبایی عصر «هبوط» اندیشه سیاسی در «هاویه نادانی و قشریت» را دورانی می‌داند که با ملاصدرا آغاز شده، با ملاهادی سبزواری ادامه یافته و هنوز هم ادامه دارد.

طباطبایی در این فصل غیرمنصفانه‌ترین و زشت‌ترین حمله را به رکن اندیشه و فلسفه سیاسی شیعه در قرون اخیر، یعنی صدرالمآلهین و استادان و شاگردان بلند آوازه اش روا داشته است. طباطبایی، در حالی که حتی یک جمله از آرا و اندیشه‌های ملاصدرا را در فلسفه و اندیشه سیاسی نقل نکرده و در حالی که به نظر می‌رسد کمترین آشنایی را با افکار بلند و مقام ولای فکری این برجسته‌ترین متفکر شیعه نداشته است؛ او را به بهانه اینکه عقل را با عرفان درآمیخته و «الزامات شریعت» را «بر بحث عقلی» چیره کرده است، به بی‌اعتنایی به عقل، خردستیزی و بدتر از آن، قشریگری و نادانی متهم می‌کند و مدعی است:

«... در دوره متأخر اسلامی، رابطه میان شرع و عقل دستخوش دگرگونی ژرفی شد که یکی از وجوه پراهمیت آن، چیره شدن الزامات شریعت بر بحث عقلی و ارائه دریافت نویی از مباحث عقلی مطابق شیوه بحث غیرعقلانی بود. این بی‌اعتنایی به عقل را در تمدن اسلامی، در آغاز، اهل تصوف بنیاد نهادند و با جریان خردستیزی که آنان به جریان عمده اندیشه دوره اسلامی تبدیل کردند، در واقع، راه را برای تحول بعدی در جهت زوال اندیشه خردگرایی و به دنبال آن سقوط همه سویه تمدنی که از دیدگاه فرهنگی توان باز تولید و تثبیت شالوده خود را از دست داده بود، هموار کردند.

صدرالدین شیرازی، میراث خوار وضعیتی بود که به دنبال جمع میان شریعت و تصوف ایجاد شد.» (ص ۲۶۸)

همان‌گونه که ملاحظه می‌کنید، طباطبایی شریعت و

اسلام را «غیر عقلانی» و اهل عرفان و تصوف را «خرد ستیز» معرفی کرده و با تکیه بر همین پندار غلط و با این تصور که ملاصدرا عارفی خلوت‌نشین و صوفی دنیاگیز بیش نبوده است او را به پشت پازدن به هستی و به بی‌اعتنایی به عقل و فلسفه - البته به مفهوم غریبش - متهم می‌کند.

در باب رابطه بین عقل و شرع، فلسفه و عرفان و معارف عقلی و عرفانی به اندازه کافی صحبت شد و هیچ نیازی نیست بیش از این راجع به ارتباط منطقی و عقلانی شرع و فلسفه و عرفان مباحثی مطرح شده و بی‌پایگی ادعاهای طباطبایی در این زمینه اظهر من الشمس است. اما سؤال این است که چرا طباطبایی یک شخصیت، اگر نگوییم بی‌نظیر اما، کم‌نظیری مانند صدرالمآلهین را این‌گونه مورد اتهام و هجوم غیرعالمانه و غیرعقلانه، غرض‌ورزانه خود قرار داده است؟ جواب این سؤال کاملاً روشن است. علت اصلی حمله طباطبایی به ملاصدرا این است که وی نه بر روش مشائیان نه بر طریقه اشراقیون رفت. او می‌گفت:

«بهر آن است که به طریقه ما که طریقه ترکیبی و حاصل از درآمیختگی طریقه متألهین حکما و پرمایگان عرفاست بگردند.» (۳۰)

ملاصدرا نه فلسفه و مباحث عقلی محض را برای کسب معرفت حقه کافی می‌دانست و نه ذوق و شهود و عرفان صرف را؛ او در جایی در «اسفار» به صراحت می‌گوید:

«عادت صوفیان این است که به مجرد ذوق و وجدان اکتفا می‌کنند، ولی ما هرچه دلیل و برهان بر وجود آن نداشته باشیم، به‌طور کامل اعتماد نمی‌کنیم.» (۳۱)

سپس در جای دیگری در «اسفار» توصیه می‌کند:

«خود را به ترهات صوفیه مشغول مدار و به گفتارهای فیلسوف نمایان اعتماد مکن. خداوند ما و شما را، ای دوست من، از شر این دو دسته حفظ کند و هیچگاه ما و آنها را ولو برای یک چشم به هم زدن با یکدیگر جمع نکند.» (۳۲)

آری، علت اصلی دشمنیهای غرب و دست پروردگار با



بزرگانی چون ملاصدرا این است که وی روش جدیدی را، بدون اینکه به هیچ‌کس دیگری اقتدا کند؛ ابتکار کرد و از این نظر در نوع خود بی‌نظیر بود. حضرت «آیه‌آ... خامنه‌ای»، رهبر حکیم و فرزانه انقلاب اسلامی، در همین باره می‌فرمایند:

«آرای فلسفی صدرالمتألهین، روان، شیرین و دارای اختصاصات منحصر فردی است. یعنی در میان فلاسفه الهی، انصافاً و بی‌زیگیهای فلسفه ملاصدرا بی‌نظیر است مجموعه این اختصاصات در هیچ فلسفه‌ای جمع نشده است...»

...ملاصدرا در فلسفه خود بین چیزهای جمع‌نشده جمع کرده است، چون فلسفه او عقلی و ذوقی و شرعی است. این سه چیز برحسب عادی با هم جمع نمی‌شوند. عقل و ذوق با همدیگر قابل جمع نیستند. عقل منطقی، استدلالی و خشک است ولی فلسفه ذوقی، با پرتو و افاضه و نورانیت و مانند آن است و قاعدتاً اینها با یکدیگر قابل جمع نیست. ولی او این دو را با هم جمع کرده و آن وقت این فلسفه عقلی، ذوقی را بر مبنای شرع مقدس پایه‌گذاری کرده است که این چیز مهمی است.» (۳۳)

بله، همان‌گونه که رهبر معظم انقلاب نیز اشاره کرده‌اند، «صدرالمتألهین»، هیچ تضاد و تعارضی بین شریعت و دیانت با عقل و فلسفه مشاهده نمی‌کرد. بلکه معتقد بود که اینها با هم جمع‌شدنی هستند و خلاصه نظریه‌اش این بود که عقل و شرع در همه قضایای فلسفی به هم می‌رسند. او در «اسفار» این موضوع را تصریح می‌کند و می‌گوید:

«از شریعت حقه الهی به دور است که احکام آن مصدر معارف یقینی ضروری نباشد. وای به حال فلسفه‌ای که قوانین آن مطابق کتاب و سنت نباشد.» (۳۴)

اما، یک نکته حائز اهمیت در باب فلسفه ملاصدرا این است که - همان که از جمله اخیرش هم برمی‌آید، - او فلسفه را با عرفان و یا عقل را با وحی در عرض هم قرار نمی‌دهد. صدرالمتألهین کشف و شهود و وحی را برای

کسب معارف حقه الهی ابزار مطمئن‌تری می‌داند و شاهدش هم پیامبر امی اسلام است که به مکتب نرفت و خط نوشت، اما با تابش انوار معرفت الهی بر جانش، مسأله‌آموز صد مدرس شد. صدرالمتألهین معتقد است که هر جا پای عقل لنگ است، وحی و شرع دستش را می‌گیرد و او را به جلو هدایت می‌کند. او در کتاب «مفاتیح الغیب» در مشهد هشتم از مصباح سوم گفته است:

«بسیاری از منسوبان به علم، منکر علم لدنی هستند که اهل سلوک و عرفا بدان اعتماد می‌کنند و آن را قویتر و محکمتر از سایر علوم می‌دانند.

این منکران می‌گویند: علم فقط از راه تعلم یا از راه تفکر و رویه حاصل می‌شود.» (۳۵)

و در «اسفار» در ذم علوم عقلی می‌گوید:

علم آنها فقط در حدود نظرها و بحثهایی است که با این دسته مردم شکاک بازی می‌کند، آیندگان آنها برگزشتگان لعن و نفرین می‌کنند و هیچگاه با هم سازش ندارند، بلکه هر دسته‌ای دسته دیگر را لعن می‌کند. «کلمه دخلت امة لعنت اختها.» (۳۶)

ملاصدرا معتقد است که معرفت حق جز از راه کشف و شهود حاصل نمی‌شود، همچنان‌که برای انبیا، اوصیا و عرفا حاصل شده است. او در «المشاعر»، که با وجود کوچکی حجم، جزو سودمندترین آثار او در عرفان است؛ می‌گوید:

سخن من در این کتاب نه از مجادله متکلمان مایه می‌گیرد نه با تقلید عامیانه طرف نسبت است. و حتی بر مباحثات فلسفی و خیالات صوفیانه نیز متکی نیست. بلکه نتیجه غور و بررسی در آیات خدا و تفکر و تدبر بر در ملکوت عالم است، با انقطاعی شدید از آنچه فیلسوفان یافته‌اند و هم جماعتی دیگر ندانسته به نشخوار آن می‌پردازند. چرا که من حقیقت حکمت را یافته‌ام و از محدوده یافته‌ها و برداشته‌های ذهن دیگران بی‌نیازم.» (۳۷)

بله، طباطبایی به این علت این‌همه توهین و اتهام به

قشریت و جهالت را به این نابغه عالم شیعه رو داشته که او ساخته و پرداخته‌های عقول جزوی بشری را که دایر مدار معرفت مادی غربی است، به مستدلترین وجهی زیر سؤال برده و آنها را قیل و مقال بی‌حاصل دانسته است. چنانکه در آغاز رساله معروف «الحکمة العرشیه» آورده است:

«در این رساله مختصری از مسائل ربوبی و معارف الهی نبشته‌ام. چونان حقایقی که خداوند از دربخشندگی و بنده‌نوازی، سینه‌ام را به تجلی آنها روشن کرده است. و گرنه دست کوتاه فکری‌بای جمهور فضلاً تاکنون به این ذرّوة اعلا نرسیده. من در این کتاب، گوهرهایی را در بازار علم به شری می‌گذارم که سوده‌یی از آن را در گنجینه هیچیک از حکیمان پرآوازه و فلاسفه نام‌آور نتوان جست، که اینان به سرچشمه حکمت نرفته، از شربت زلال معرفت نجشیده و از انوار معارف جز سایه و شبی ندیده‌اند. چرا که در می‌کده عشق را نکوبیده به زیارت مرشد رازدان آگاه و خضر راه فائز نشده‌اند و ناچار از نشئه شراب توحید به سرابی ساخته، نقد عمر در قیل و قال باخته‌اند.» (۳۸)

طباطبایی ملاصدرا را، به دلیل بعد عرفانی و بلکه به دلیل غالب بودن عنصر و عامل اشراق و عرفان بر افکار و آرای وی، به نداشتن اندیشه سیاسی و بالاتر از آن، به عنوان «واپسین نماینده... اوج انحطاط اندیشه سیاسی در ایران» معرفی کرده (ص ۲۷۲)، مدعی است:

«در قلمرو اندیشه سیاسی، صدرالدین شیرازی، تنها از دیدگاه زوال و انحطاط آن اهمیت دارد. او که همه کوشش خود را به «اثبات معاد جسمانی» مصروف داشته بود [!]. از تأمل در معاش انسانها، به‌طور کلی، غافل ماند.» (ص ۲۷۱)

به راستی، اگر عرفان حقیقی به معنای گوشه‌نشینی، دنیا‌گریزی، بی‌اعتنایی به معاش انسان و تدبیر جامعه است؛ پس چرا رسول گرامی اسلام (ص)، که در اوج عرفان بود، در اولین فرصتی که پیدا شد در مدینه تشکیل حکومت داد و خود در رأس آن قرار گرفت؟ چرا

«علی(ع)»، که هم از سرچشمه عرفان الهی کسب فیض کرده بود و هم، به تعبیر ابن‌سینا، عقل محض بود، پس از اینکه مردم از او خواستند، زمام تدبیر امور را به دست گرفت؟ آیا اینان به امور زندگی و معاش مردم بی‌اعتنا بودند؟ البته، این درست که ملاصدرا سالها از اجتماع فاصله گرفت. اما این انزوا به این مفهوم نبود که به سعادت مردم و جامعه نمی‌اندیشید. اولاً، همان‌گونه که بارها گفته‌ایم، ملاصدرا متفکری شیعه بود و به هیچ وجه نمی‌توان گفت که او فلسفه سیاسی نداشته است. اصلاً شیعه اختلافش با دیگر مذاهب مهم اسلامی سرریاست، امامت و یا رهبری جامعه مدینه است. ثانیاً صدرالمتألهین، حکیم الهی عادی نبود. او در صدر قرارداد است. او به معارفی دست یافته بود که او را بیش از همه معاصرینش به شریعت حقه الهی نزدیک کرده بود. لذا بسیاری حرف او را نمی‌فهمیدند و او را مورد بدترین جفاها و اهانتها قرار می‌دادند به همین سبب یک چند به قول خودش از مردم نادان برید. ملاصدرا در مقدمه «اسفار»، علت عزلت‌گزینی خویش را این‌گونه تشریح می‌کند:

... چون وضع را بدان منوال دید که زمانه از مردم شایسته خالی مانده و اهل معرفت نادر شده و عدالت از بین مردم رفته و آراء باطل شیوع پیدا کرده بود به همین جهت از ابتدای زمان روی گردانید و ناچار شد تا در بعضی از نواحی عزلت اختیار کند. پس با افسردگی خاطر و شکسته بالی و ناامیدی به گوشه‌ای رفت و به عبادت مشغول شد و از تدریس دست برداشت و از تألیفات خود منصرف شد، زیرا تدریس و مطالعه و تألیف اموری است که احتیاج به فکر آرام و بی‌تشویش و خیالی راحت و دور از موجبات اختلال و ملال دارد و نیز به فراغت بال نیازمند است و این امور برای کسی که از اهل زمانه چیزها می‌بیند و بی‌انصافیها نسبت به خود مشاهده می‌کند و زورگوئیها می‌شنود، آماده نیست. دیدن اینکه مردم پست در مقامهای ارجمند باشند و بزرگان در پستی به سربرند و ترجیح اراذل بر

افاضل و تظاهر جهال به صورت علما و خود نمایی کردن به جای مردم مطلع و خبیر و بالاخره مشاهده قبايح و مفساد، موجبات اصلی انصراف از مطالعه و تحریر است... (۳۹)

امانکته بسیار حائز اهمیت و اعجاب انگیز در ارتباط با این عزلت‌گزینی ملاصدرا این است که او در همین خلوت و انزوا بود که به اوجی از عرفان رسید که توانست معتبرترین اثر فکریش، یعنی «اسفار» را به رشته تحریر در آورد. این کتاب حاوی تمامی افکار و آرای فلسفی و عرفانی اوست و بیشتر کتابهایی که بعداً نوشته، در واقع، سرچشمه آنها همین «اسفار» است حضرت آیت الله خامنه‌ای، در این زمینه می‌فرماید:

جهت دومی که آن هم واقعاً درکار ملاصدرا یک شگفتی است، آنکه ایشان این منبع عظیم عقلی و فلسفی بزرگ را از استاد فرانگرفته است؛ بلکه از ریاضت و خلوت گرفته است. ایشان شاگرد میرداماد [که مشائی مسلک بود] بوده، اما میرداماد با این حرفها سروکار ندارد. مسئله میرداماد مسئله دیگری است و دوران خلوت و انزوای ایشان هم بعد از دوران تلمذ میرداماد و دیگران بوده است. علی‌الظاهر ایشان شاگردی برخی بزرگان را کرده و بعد به شیراز رفته و دچار آن اهانتها و هتک‌ها شده و بعداً اجباراً گریخته و به صورت انزوا در گوشه‌ای مشغول زندگی شده است. ظاهر قضایای ایشان این است. در آن دوران انزوا بوده که این فیوضات به قلب او رسیده و «اسفار» را نگاشته است. این مسئله عجیبی است که اول «اسفار» نوشته است. هرکس بخواهد یک کتاب بزرگی بنویسد، به عنوان شروع، اول مختصر آن را می‌نویسد... درحالی که ظاهراً ملاصدرا «شواهد الربوبیه»، «مشاعر» و دیگر کتب مهم را بعداً نوشته است. درحقیقت هرکدام از اینها یک مسئله از «اسفار» را تأکید و تکیه کرده است. اول کتاب اصلی «اسفار» را نگاشته است... (۴۰)

با این اوصاف، طباطبایی که کمترین شناخت را از منزلت رفیع فکری این نابغه شیعه داشته و درواقع، از

درک و دستیابی به اوج قله تفکر وی عاجز بوده است، این فیلسوف، عارف و حکیم متأله را با اوصافی چون نادانی، قشریت، منحط، جزم‌اندیش، خرد ستیز، دنیاگریز، ناآگاه از سیاست و بی‌اعتنا به سعادت جامعه توصیف و تعریف کرده و غیرعالمانه‌ترین، غیرعادلانه‌ترین، خردستیزانه‌ترین، غرض‌ورزانه‌ترین و نارواترین ارزیابی و داوری را در حق وی روا داشته است. طباطبایی بدون شناخت درستی از ملاصدرا مدعی است:

«صدرالدین شیرازی، واپسین نماینده اندیشه عقلی و اوج انحطاط اندیشه سیاسی در ایران بود و در میان پیروان مکتب او، هیچ اندیشمند با اهمیتی، نه دراندیشه فلسفی و نه در تأمل در سیاست به وجود نیامد. اندک اشارات شاگرد و داماد او، عبدالرزاق لاهیجی در مهمترین اثر کلامی متأخر، «گوهر مراد»، درباره حکمت عملی، التقاطی از مباحث اخلاق مسکویه رازی و بحث سیاسات ابن‌سیناست، که بویژه بحث مربوط به سیاست با اقتدای به آخرین بخش الهیات شفای ابن‌سینا، در ذیل بحث درباره نبوت آورده است.» (ص ۲۷۲)

#### حال آنکه

«صدرالمتألهین شاگردانی مبرز در رشته‌های فکری و فلسفی داشت که پیشوایان نهضت فلسفی در عصر خود بودند. مشهورترین آنها دو داماد دانشمند او: یکی حکیم محدث معروف به ملامحسن فیض کاشانی و دیگری حکیم عبدالرزاق لاهیجی معروف به فیاض صاحب «شوارق‌الالهام» بودند.» (۴۱)

طباطبایی بحث مربوط به ملاصدرا را با این جملات به پایان می‌برد:

با مرگ صدرالدین شیرازی در اندیشه فلسفی و سیاسی تحولی با اهمیت صورت نگرفت، بلکه دوره‌ای آغاز شد که نزدیک به سه سده، یعنی تا آماده شدن مقدمات جنبش مشروطه‌خواهی و حتی فراتر از آن، حاشیه و تعلیقه نویسی، سگه رایج زمان شد و بدین‌سان، کاری‌ترین ضربه‌ها بر پیکر اندیشه عقلی در ایران وارد

آمد. در این دوره از تاریخ اندیشه فلسفی ایران، تنها حاج ملاهادی سبزواری از اهمیتی نسبی برخوردار بود، اما او نیز از دیدگاه تحول آتی اندیشه فلسفی در ایران فاقد اهمیت بود» [۱]. (ص ۲۷۳)

چنین قضاوتها و اظهارنظرهای بی پایه‌ای در باب مقام و منزلت فکری ملاصدرا، و شاگردان و پیروان مکتب او حداقل حاکی از شناخت ناصحیح طباطبایی و استادان او از این فیلسوف بی نظیر شیعه است. مقام معظم رهبری در همین خصوص می‌فرمایند:

«در فضا و مدارس فلسفی غرب، ملاصدرای درکار نیست و کانه آنان در باب فلاسفه اسلامی، از ابن سینا و ابن رشد به این طرف نمی‌آیند و ملاصدرای به این عظمت شناخته شده نیست که واقعاً جای تأسف دارد.» (۴۲)

### پی‌نوشتها

- ۱- طباطبایی، سید جواد: زوال اندیشه سیاسی در ایران، (تهران، انتشارات کوبر، چاپ دوم، ۱۳۷۵).
- ۲- «فلاسفه شیعه»، شیخ عبدالله نعمه، ترجمه سید جعفر غضبان، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، تهران، ۱۳۶۷، صص ۱۷-۱۸. توضیح این مطلب خالی از اهمیت نیست که علامه شیخ محمدجواد مغنیه، در مقدمه‌اش بر این کتاب، ضمن تجلیل فراوان از شیخ نعمه و ستایش جامعیت علمی وی، می‌گوید: «در این کتاب که چهارمین اثر ایشان است، شرح حال قریب شصت تن یا بیشتر از فلاسفه شیعه آمده است و مؤلف با بیانی واضح جنبه‌های مختلف فلسفه و آراء آنها را شرح داده و با اعداد و ارقام، درجه نفوذ و پیشرفت علمی آنها را در این زمینه ثابت کرده‌اند. به طوری که خواننده این کتاب پس از مطالعه آن یقین می‌کند که فیلسوفان شیعه، به حد اعلا در پیشرفت تمدن و فرهنگ اسلامی و انسان شرکت داشته‌اند.»، ص ۳.
- ۳- برای توضیح بیشتر در این زمینه، نگاه کنید به «مجموعه آثار» استاد شهید مطهری، جلد ۵، صص ۲۲-۳۲.
- ۴- در این زمینه می‌توانید از جمله به کتاب «سه حکیم مسلمان»، سید حسین نصر، ترجمه احمد آرام، انتشارات (شرکت سهامی کتاب جیبی، ۱۳۷۱)، بویژه صص ۶۱-۴ رجوع کنید.
- ۵- فلاسفه شیعه، همان، صص ۴-۳۰۳.
- ۶- همان، صص ۴۰۴.
- ۷- سه حکیم مسلمان، ص ۱۶.
- ۸- فلاسفه شیعه، همان، ص ۱۷۰.
- ۹- همان، ۱۷۷.

- ۱۰- همان، ۱۸۵.
- ۱۱- برای توضیح بیشتر، به بحثی که امام خمینی (ره)، در همین زمینه، در بحث حکومت اسلامی در کتاب «نامه‌ای از امام موسوی، کاشف‌الغطا، بی تا، بی نا، صفحات ۵۵-۵۲، مطرح کرده‌اند، رجوع کنید.
- ۱۲- فلاسفه شیعه، همان، ص ۱۵۴ (به نقل از شفاء، جلد ۲، ص ۱۳ و الهیات شفا، فصل سوم، ص ۴۶۸).
- ۱۳- همان (به نقل از شفاء، ص ۶۵۰).
- ۱۴- و ما یناطق عن الهوی ان هو الا وحی یوحی (نجم/ ۳-۴)
- ۱۵- فلاسفه شیعه، همان (به نقل از آخر فصل الاهیات شفاء و کتاب توفیق‌التطبیق، ص ۶۷).
- ۱۶- همان، صص ۹-۱۵۸.
- ۱۷- همان، ص ۱۵۹ (به نقل از الفار بیان، ص ۳۸).
- ۱۸- همان، ص ۲۸۰.
- ۱۹- برای آشنایی بیشتر در اجبار شیخ طوسی به پناه آوردن به قلاع اسماعیلیان و ناراحتی و دلنگی او از زندگی با آنان به فلاسفه شیعه، همان، صص ۵-۲۸۳، رجوع کنید.
- ۲۰- همان، ص ۲۸۷.
- ۲۱- همان، صص ۸-۲۹۷.
- ۲۲- سه حکم مسلمان، صص ۵۴ و ۹۴ و ۹۵.
- ۲۳- سه حکم مسلمان، صص ۵۴ و ۹۴ و ۹۵.
- ۲۴-
- ۲۵- مطهری، آشنایی با علوم اسلامی، جلد دوم (کلام عرفان - حکمت عملی)، انتشارات صدرا، ۱۳۶۷، ص ۸۹.
- ۲۶- همان، ص ۹۱.
- ۲۷- مطهری، آشنایی با علوم اسلامی، جلد اول (منطق و فلسفه)، انتشارات صدرا، ۱۳۶۷، صص ۱۸۰-۱۷۵.
- ۲۸- سه حکیم مسلمان صص ۱۰۳-۹۹.
- ۲۹- فلاسفه شیعه، صص ۹-۲۴۵.
- ۳۰- فلاسفه شیعه، همان، ص ۴۸۲.
- ۳۱- همان.
- ۳۲- همان.
- ۳۳- مجله «خردنامه صدرا»، شماره سوم، فروردین ۱۳۵۷، صص ۳-۴.
- ۳۴- فلاسفه شیعه، همان، ص ۴۸۲.
- ۳۵- همان، ص ۴۸۱.
- ۳۶- همان ۲-۴۸۱.
- ۳۷- برداشتی از مشاعر ملاصدرا، سید حسن امین، مؤسسه انتشارات فراهانی، ۱۳۵۳، ص ۶.
- ۳۸- همان، صص ۸-۷.
- ۳۹- فلاسفه شیعه، همان، ص ۴۸۰.
- ۴۰- خردنامه صدرا، همان.
- ۴۱- فلاسفه شیعه، همان، صفحه ۴۷۹.
- ۴۲- خردنامه صدرا، همان، ص ۳.