

زوال اندیشهٔ سیاسی در ایران
به‌واد طباطبائی

سرشناسه: طباطبائی، سیدجواد، ۱۳۲۴.
عنوان و نام پدیدآور: زوال اندیشه سیاسی در ایران / جواد طباطبائی.
مشخصات نشر: تهران: مینوی خرد، -۱۳۹۶.
مشخصات ظاهری: ۶۰۶ ص.
شابک: ۳-۱۲-۶۲۲۰-۶۰۰-۹۷۸
وضعیت فهرست نویسی: فیبا
موضوع: علوم سیاسی - ایران - تاریخ
Political Science - Iran - History
موضوع: علوم سیاسی - فلسفه
Political Science - Philosophy
موضوع: رده بندی کنگره: ۳۹۶ ۱۳ ط ۹ الف / JAA۸۴
رده بندی دیویی: ۳۲۰/۹۵۵
شماره کتابشناسی ملی: ۴۹۵۷۷۲۹



انتشارات مینوی خرد

زوال اندیشه سیاسی در ایران

جواد طباطبائی

طراح جلد: مهران زمانی

ناظر چاپ: مصطفی حسینی

چاپ: آرمانسا، صحافی: ژئوف

۱۰۰۰ نسخه

چاپ اول ۱۳۹۶

حقوق چاپ و نشر محفوظ است

انتشارات مینوی خرد، بلوار میرداماد، خیابان شاه نظری

خیابان دوم، شماره ۲۲ / واحد ۲۲

تلفن: ۲۲۲۵۷۷۱۶ ■ ۲۲۲۵۶۹۴۲ ■ ۲۲۹۲۲۰۱۱

شابک: ۳-۱۲-۶۲۲۰-۶۰۰-۹۷۸

فهرست مطالب

۹	دیباچه بر نسخه دوم
۳۳	اختصارات
۳۵	بخش نخست
۳۵	سیاست در اندیشه یونانی
۳۷	فصل نخست
۳۷	زایش اندیش سیاسی
۶۳	فصل دوم
۶۳	افلاطون و بنیادگذار فلسفه سیاسی
۱۰۹	فصل سوم
۱۰۹	ارسطو و پایان فلسفه سیاسی یونانی
۱۳۷	بخش دوم
۱۳۷	بسط فلسفه سیاسی در دوره اسلامی
۱۳۹	فصل چهارم
۱۳۹	از بامداد اسلام تا یورش مغولان
۱۷۷	فصل پنجم
۱۷۷	فارابی مؤسس و «اغراض» فیلسوفان یونانی
۲۲۹	فصل ششم
۲۲۹	اخلاق مدنی مسکویه رازی
۲۶۵	فصل هفتم
۲۶۵	از ابوالحسن عامری تا ابوعلی سینا
۲۹۵	بخش سوم
۲۹۵	زوال اندیشه سیاسی در ایران
۲۹۷	فصل هشتم
۲۹۷	خواجه نصیر طوسی و تدوین نظام حکمت عملی
۳۲۳	فصل نهم

۳۲۳	 دانشنامه فلسفی قطب‌الدین شیرازی
۳۴۳	 فصل دهم
۳۴۳	 جلال‌الدین دوانی و پایان حکمت عملی
۳۷۵	 فصل یازدهم
۳۷۵	 از صدرالدین شیرازی تا ملاهادی سبزواری
۴۰۷	 فصل دوازدهم
۴۰۷	 یلسان ایرانی و فهم «اغراض» حکمت عملی
۴۴۳	 فصل سیزدهم
۴۴۳	 بحثی در ره‌اندیشیدن سیاسی
۴۷۳	 خانه
۴۷۳	 تأملی در برخی بنیادین
۵۶۵	 کتابنامه
۵۸۵	 نمایه

دیباچه بر نسخه دوم

این نسخه دوم زوال اندیشه سیاسی در ایران تنها متن منقح تری از کتابی با همین عنوان است که ویراست نخست آن دو دهه و ویراست دوم آن نیز دهه‌ای پیش انتشار پیدا کرده بود. پیش از آن که به توضیحی درباره این نسخه دوم بپردازم، یادآوری می‌کنم که ده رشته ویراست نخست، که در سال ۱۳۷۳ منتشر شد، سه سال پیش از آن آماده شده بود، اما دشواری‌هایی که برای نگارنده به دنبال فراغت از کار در این متن فلسفه ایران پیش آمد، مانع از آن شد که کارمند دون پایه آن نهاد پژوهشی مطمئن باشد با بهره جستن از همه یادداشت‌هایی که فراهم آورده بود، و با بازبینی‌هایی متن، تحریر کاملی از آن عرضه کند. چاپ نخست این دفتر به سبب بی‌توجهی ناظران به اشکالات فنی، که در مواردی اخلالی در خواندن متن ایجاد می‌کرد، خالی نبود و تجدید چاپ‌های دیگر آن نیز از برخی جهات بدتر از چاپ نخست به دست خوانندگان رسید.^۱ از زمانی که نگارنده این دفتر را، به دنبال فراغتی که از خدمت به دستگاهی پیدا کرد، مجالی حاصل شد، در پی آن بود تا با بازبینی و بازنویسی برخی از فقرات ویراست کامل تری از آن فراهم آورد. این مجال، نخست، در سال ۱۳۸۱ و ساله در

۱. با پوزش از خوانندگان، باید یادآوری کنم که در بازنویسی متن این نسخه دوم که متن ویراست دوم را با دقت بیشتری خواندم، متوجه شدم که وضع این ویراست دوم نیز به دلیل بی‌توجهی ناشر از ویراست نخست بهتر نیست. من نمونه سفید متن را از ایالات متحده آمریکا به ناشر فرستاده و از او خواسته بودم یک ویراستار آشنا به مباحث متن آن را بخواند و خطاهای حروف نگاری را بر طرف کند. با توزیعی که در متن چاپ شده متوجه شدم که برخی اشکالات تصحیح نشده و این امر را با ویراستاری که متن را خوانده بود در میان گذاشتم، اما معلوم شد که خود او نیز متوجه شده بوده که ناشر بسیاری از اشتباه‌های حروف نگاری را که ویراستار در اختیار او گذاشته بود، در متن وارد نکرده است.

پاریس، در سال‌های ۷۶ و ۷۷، آنگاه، در برلین و، دیگر بار، در سال ۸۲ خورشیدی، در پاریس پیش آمد که نگارنده این سطور مجبور شد به مناسبت‌های دیگری به مباحث مطرح شده در این دفتر بازگردد. برخی از یادداشت‌ها پیش از آن، در زمان پژوهش درباره این دفتر، فراهم آمده بود و با دسترسی به ویراست‌ها و ترجمه‌های جدیدتر متن‌ها، و نیز پژوهش‌هایی که درباره فلسفه سیاسی یونانی در دهه‌های اخیر صورت گرفته است، بازنویسی‌های از این دفتر امکان‌پذیر شد. زوال اندیشه، بویژه زوال اندیشه سیاسی، که موضوع این سرنوشت، از مهم‌ترین مباحث تاریخ و تاریخ اندیشه در ایران است و از این رو نگارنده در نوشتن دو دفتر دیگری که به دنبال انتشار ویراست نخست زوال اندیشه سیاسی در ایران، با عنوان‌های ابن خلدون و علوم اجتماعی و نظام الملک طوسی، به چارچوب دامن تأمل در این مباحث را رهانکرد. در این هر دو دفتر، وجوه از زوال اندیشه و اندیشه سیاسی در متنی از تاریخ انحطاط ایران راهنمای پژوهشگران و کنشگران بررسی‌های نگارنده بود و این پژوهش و تأمل در جلد نخست، ملحقه ایران با عنوان دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط ایران نیز دنبال شده است.

اصل این رساله مقاله‌ای بود که نخستین بار به عنوان فصل پنجم درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، سه دهه پیش نوشته شد و در سال‌هایی پس از آن منتشر شد. طرحی که از آن فصل که در آغاز در نظر داشتیم سخت ابتدایی و ساده‌انگارانه بود. فکر اصلی از دهه‌ای پیش از آن در ذهن من پیدا شده بود، اما آن‌گاه که در اوایل سال‌های شصت خورشیدی به پژوهش و نوشتن آغاز کردم، با پیشرفت کار، به گوشه‌های ناشناخته آن پی بردم. با انتشار ویراست نخست درآمدی فلسفی ...، که خلاصه‌ای از دستاوردهای پژوهش‌های سال‌های پیش از آن درباره فلسفه سیاسی به عنوان فصل پنجم در اختیار خواننده قرار گرفت، به تدریج، دریافتی از گستره این بحث پیدا کردم و تصمیم گرفتم آن فصل را بازنویسی کنم و با وارد کردن همه موادی که برای آن فصل گردآورده

بودم، به صورت رساله‌ای مستقل، در دسترس خواننده قرار دهم. دو ویراست نخست زوال اندیشه سیاسی در ایران خلاصه‌ای از همان پژوهش‌ها بود، اما با پیشرفتی که در پژوهش‌های من حاصل شد، بویژه با دسترسی به منابع کتابخانه‌های مهم اروپا و آشنایی با تحقیقات جدید پیرامون مباحث این رساله، به تدریج، تصویری از اشکالات آن دو ویراست نخست پیدا کردم. حاصل آن پژوهش‌ها این نسخه دوم است که، اگرچه می‌تواند هم‌چون ویراست جدیدی از آن رساله قدیم به شمار آید، اما با توجه به توضیحی که در این صفحات مقدماتی می‌آورم، ترجیح داده‌ام آن را نسخه دوم بنامم. این نسخه دوم، که به احتمال بسیار زیاد واپسین ویراست نیز باشد، در واقع، به‌رغم عنوان آن، و بیشتر موادی که در فصل‌های آن آورده‌ام، نسخه‌ای جدید است. دو ویراست نخست این رساله پژوهش من ناحیه‌ای از تاریخ اندیشه سیاسی ایران بود، یعنی تنها به وجوهی از تاریخ اندیشه ایرانی می‌پرداخت و از همان نخستین چاپ نیز واکنش‌های موافق و مخالف بسیاری را در پی داشت. رده‌ای بر آن نوشته شد و هم‌زمان با آن نیز بررسی و ردّ دیدگاه‌های مطرح شده در آن موضوع طرحی مفصل قرار گرفت که تاکنون چندین مجلد به عنوان حاصل آن طرح انتشار پیدا کرده است. همین رده‌نویسی در دانشگاه تهران نیز از دیدگاه دیگری دنبال و رساله‌هایی نوشته شد که برخی از آن‌ها نیز انتشار پیدا کرده و در دسترس علاقه‌مندان قرار دارد. این‌که من به اشاره‌ای گذرا به این طرح در این صفحات مقدماتی بسنده کرده‌ام و در متن این نسخه دوم درباره‌ی یک از رساله‌هایی که از صوادر آن طرح بزرگ بودند بحث نخواهم کرد، از ایراد است که در نوشتن آن مجموعه معیارهای پژوهش علمی رعایت نشده است. منظورم این است که نمی‌توانسته است رعایت شود، زیرا کمابیش هیچ‌یک از نویسندگان آن‌ها تخصصی در اندیشه سیاسی نداشته‌اند و بدیهی است که از آن نوشته‌ها بیشتر از آن‌که آبی برای نهاد متولی طرح فراهم آید، نانی برای نویسندگان به دست آمده است. البته، من نیز اعتقاد دارم که هر آن‌کس که

دندان می‌دهد، نان نیز می‌دهد، اما این نوع وظیفه‌خواری را مندرج در تحت «تولید» علم، بویژه از نوع «بومی» آن، نمی‌دانم. شمار آن‌چه تاکنون من از این رده‌ها دیده‌ام، چنان‌که گفتم، به چند ده مجلد می‌رسد و تردیدی نیست که در برخی از آن‌ها به نکته‌ای و اشاره‌ای - البته، در کمیابی کبریت احمر - می‌توان برخورد، اما سبب این‌که من درباره مطالب هیچ یک از آن‌ها بحثی نخواهم کرد، این نکته اساسی است که، به نظر من، اگر بتوانم این نکته را به درستی توضیح دهم، همه آن‌ها به نوعی «ایدئولوژیکی» هستند. بهتر بگویم، برخی از آن‌ها بیانیه‌هایی «ایدئولوژیکی» هستند، اگرچه همه آن‌ها به عنوان بیانیه‌های «ایدئولوژیکی» نوشته نشده‌اند. من از این حیث در آن رساله‌ها جز ایدئولوژی نمی‌توانم یوت در نویسنده‌گان آن‌ها به سائقه عصبیتی و غیرتی در نوشته من جز ایدئولوژی نتوانم تعریف کنم. بحث درباره «زوال اندیشه» صدور - یا بیشتر از آن، پخش - بیانیه‌ای ایدئولوژیک نیست، بحثی علمی است، حتی اگر بتوان بر همه مباحث آن مناقشه کرد. اما داد که نادرست بوده‌اند. به اجمال، یادآوری می‌کنم که فرق بنیادین میان بیانیه ایدئولوژیک و تحقیق علمی این است که بیانیه نویسی ناظر بر مناسبات قرار دارد، اما تحقیق علمی چنین نیست. منظورم این نیست که تحقیق علمی هیچ نسبتی با مناسبات قدرت ندارد؛ بلکه می‌خواهم بگویم که اصل در صدور بیانیه ایدئولوژیک قرار گرفتن در جایی در مناسبات قدرت است تا بواسطه چنین بیهیای بتوان رابطه نیروها را به نفع یک طرف مناسبات قدرت بر هم زد. اهل ایدئولوژی، کسی اگر در کسوت علم و پارسایی باشند، آغازکننده هر بحثی را که در مناسبات قدرت نتواند آب به آسیاب آن‌ها بریزد، لاجرم، دشمن ایدئولوژیک خود می‌دانند و به هر بهانه‌ای، بر آن سخنان مناقشه می‌کنند. موضوع ایدئولوژی حقیقت علمی نیست که ناظر بر صحت و سقم امور و ضابطه‌های پژوهش در آن باشد، بلکه میدانی است که آرایش رابطه نیروها در آن دگرگون می‌شود. برای اهل ایدئولوژی اهمیتی ندارد که جایگاه حقیقت کجاست، بلکه مهم این است که

جایی که دوستان ما قرار دارند، کجاست؟ در این میدان، ضابطه حقیقت جبهه‌ای است که ما در آن قرار داریم. از آن‌جا که رستگاری بیرون از جبهه ما ممکن نیست، آن‌که بیرون آن قرار داشته باشد، هر جایی که ایستاده باشد، دشمن به شمار می‌آید. چنین دیدگاهی درباره علم سابقه‌ای طولانی در تاریخ معاصر دارد: در سده بیستم، احزاب بسیاری، که به عنوان حزب «به آن‌چه داشتند خوش بود بودند»، در بی‌خبری از امور انسانی و بی‌اعتنایی به آن امور، ایدئولوژی را در علم درآمیخته‌اند و بر سر آنان نیز همان آمده است که امروزه خود بیش از سخاوتان چنین دیدگاهی، و بهتر از آنان، می‌دانند. مهم‌ترین ویژگی اهل ایدئولوژی این است که هیچ چیزی را جز از پشت شیشه کبود مناسبات قدرت نمی‌توانند دید. این امری نیست که اهل ایدئولوژی آن را انکار کنند، اما آن‌چه آنان نمی‌توانند از پشت «پرده پندار» ببینند این است که برای این‌که پیکان تیر نقادی‌های دشمنان بر تن نهال نجو ایدئولوژی آنان ننشیند، هر مخالفی را به ایدئولوژیکی بودن منتسب می‌کنند تا مباد بی‌بی درگیرد و، از آن‌جا که در مواردی از ترس خورندگان برهان قاطع آنان حرفی صادر نمی‌شود، و بحثی در نمی‌گیرد، همیشه می‌توان این توهم را داشت که بی‌مزن با ماست! مهم این نیست که فاصله مخالف ما و قدرت «بین‌المشرقین و المغربین» است، زیرا این نسبت‌ها برای آن است که بحثی درنگیرد تا سیه‌روی نشود. آن‌که در او غش باشد! وانگهی، اهل ایدئولوژی، در «پرده پندار» ایدئولوژی، نقشی را می‌بیند که می‌خواهند ببینند؛ در جستجوی توطئه‌ای هستند و شگفت این‌که آن را پیدا می‌کنند و شگفت‌تر این‌که هیچ چیزی را که آبی به آسیاب آنان نریزد، نمی‌بینند! هیچ رساله‌ای از متولیان «دوام اندیشه سیاسی»، که همان مخالفان «زوال اندیشه سیاسی» باشند، صادر نشده است که در جای‌جای آن‌ها همه این ایرادها وجود نداشته باشد. افزون بر این، از آن‌جا که ایدئولوژی ناظر بر مناسبات قدرت است، تاریخ ندارد، زیرا رابطه نیروها جز در زمان حال دگرگون نمی‌شود. از این‌رو، اهل ایدئولوژی، به خلاف نظر بندیتو کروجچه، «هر

تاریخی را تاریخ معاصر» نمی‌دانند، بلکه از گذشته تصویری با ضابطه منافع جبهه ما در زمان حال عرضه می‌کنند. اهمیتی ندارد که گذشتگان در کدام جبهه بوده‌اند، یا، به عنوان جستجوگران حقیقت، بر آن بودند که حقیقت در هیچ جبهه‌ای جز افق باز حقیقت جای نمی‌گیرد؛ مهم این است که جبهه ما، حتی پیش از آن‌که ما کسوت وجود بر تن کرده باشیم، جبهه حق بوده است. آن‌که حتی پیش از ما با ما نبوده، به ضرورت، جز دشمن ما نمی‌توانسته است بوده باشد. با این مقدمات موقتی و گذرا، به مخالفان نظریه زوال اندیشه برآمدیم. با توضیحی درباره موردی از اهل ایدئولوژی بیاورم و از فرصت استفاده می‌کنم. نکته مهمی نیز در تاریخ اندیشه اشاره کنم. آن‌چه متولیان دفاع از «دوام اندیشه سیاسی» نمی‌توانسته‌اند بفهمند، به شرط فهمیدن معنای «دوام»، معنای «زوال» را چون نفهمیده‌اند که «زوال» مفهومی در تاریخ اندیشه است، آن را با صورت مفهومی در ایدئولوژی قدرت تفسیر کرده‌اند. در ذیل مفهوم «زوال»، من همین «دوام اندیشه» را نیز توضیح داده‌ام، اما این مایه فارسی می‌دانستم که بدانم ترکیب «دوام اندیشه سیاسی» بیشتر از آن‌که عنوانی برای بحثی جدی در زوال یا تداوم اندیشه باشد، هم‌چون مطایبه‌ای برای انبساط خاطر می‌نماید و خواننده نمی‌تواند دریابد که اندیشه «بادوام» چگونه اندیشه‌ای است. من واژه «تداوم» را به مناسبت برگزیدم، اما نه در تعارض با آن زوال، در عنوان فرعی رساله‌ای با عنوان «خواجہ نظام‌الملک، به کار برده‌ام، اما گویا متولیان دفاع از «دوام اندیشه سیاسی»، برای این‌که بتوانند اندیشه سیاسی خود را صادر کنند، ترجیح داده‌اند وارد این نکته‌های ظریف - که مندرج در تحت معقولات برای آنان است - نشوند.

اگر من زوال را در معنایی که متولیان «دوام اندیشه سیاسی» در ایران فهمیده‌اند، به کار می‌بردم، تعارضی میان آن دو عنوان «گفتار در تداوم فرهنگی ایران» و «زوال اندیشه سیاسی» وجود می‌داشت، اما هم‌چنان‌که در «زوال» به وجهی از «تداوم» نظر داشتم، در پس پشت بحث من درباره «تداوم» نیز

دریافتی از «زوال» پنهان بود. در این دفتر، بحث من ناظر بر تداوم اندیشه سیاسی در ایران در زوال است، یعنی این که پیوندهای اندیشه سیاسی - بویژه فلسفه سیاسی - در تداوم زوال اندیشیدن، از فارابی تا صدرالدین شیرازی و تا نویسندگان خرده پای نیمه دوم فرمانروایی صفویان و دوره قاجاری، با «فلسفه امور انسانی»^۱ - به گفته ارسطو در اخلاق نیکوماخی - گسیخت و رشته های «مؤسسه فلسفه در دوره اسلامی» در «علم مدنی» در سیاستنامه نویسی های صاحبان روضه الانوار عباسی و تحفه الملوک پنبه شد. من ویراست نخست رساله درباره زوال را در فریاد دره های سیر روزانه خورشید، به عمد، به سه بخش «سپیده دم»، «نیمروز» و «شاگاه» تقسیم کرده بودم تا، به تعبیری که در عنوان یکی از کتاب های ماکس هورکهایمر آمده،^۲ «کسوف عقل» در اندیشیدن سیاسی ایرانی را برجسته کرده باشم. اگر من نیز «زوال» را به معنای نابود شدن - و حتی، مانند چیز نویس آن کتاب معاد افقاند - فهمیده بودم، در این صورت اندیشه سیاسی، به عنوان قلمروی از اندیشه گذشته ای منسوخ، به موضوع باستان شناسی تبدیل می شد. تردیدی نیست که از سده های پیش اندیشه سیاسی در نظام سنت قدمایی ایران در قلمرو باستان شناسی قرار نمی گیرد و، بنابراین، بخشی از پلکان قصر داریوش در موزه باستان شناسی نیست، مایه شگفتی بینندگان می شود، اما هیچ ربطی به نظام معماری کنونی ندارد. در هیچ کسی از پله های آن بالا نخواهد رفت. امروزه، با گستی که در نظام گمناهی یونانیان در دوره مسیحی ایجاد شده، نسبت عامه یونانیان با فیلسوفان آتن را نمیتوان از نسبت ما با دوره باستان تاریخ ایران قیاس گرفت. عامه یونانیان، حتی مردمان فرهیخته ای که توان خواندن رساله های افلاطون و ارسطو را داشته باشند، اگرچه شمار آنان بسیار اندک است، بدیهی است که به افلاطون و ارسطو افتخار می کنند، اما نظام اندیشیدن یونان کنونی هیچ نسبتی با افلاطون و

1. EN, 1181 b, 15.

2. Max Horkheimer, *Eklipse der Vernunft*.

ارسطو ندارد. برعکس، چنان‌که در این دفتر توضیح خواهم داد، عامهٔ ایرانیان، حتی امروز، خاطره‌ای از همهٔ تاریخ خود، اعم از دورهٔ باستان و اسلامی آن، دارند و، پیوسته، در آن خاطره زیسته‌اند. این همان «غیب» تاریخ ایران است که در گذشته‌ای دور از «لسان» یکی از بزرگ‌ترین شاعران این کشور جاری و موجب شده است که دیر مغان، جام جم و ... برای ایرانیان، از خاطرهٔ سقراط، ائلاطون و ارسطو برای یونانیان، واقعیتی حقیقی‌تر باشد. آن‌چه متولیان مجموعه‌ای از ردیه‌ها و «دوام اندیشه» نفهمیده‌اند، این نکتهٔ اساسی است که «زوال» به «مای مرگ، نابودی و فقدان نیست، بلکه تداوم نوعی از اندیشیدن است که با گسستن پیوندهای خود از «فلسفهٔ امور انسانی» از درجهٔ اعتبار ساقط شده است. وارثان در این مباحث نیازمند طرح پرسش از مقام سنت در تاریخ اندیشه در ایران است. دهه با پیشرفت پژوهش‌های اولیه به زوایای ناشناختهٔ آن پی بردم و، نه است در این خلدون و علوم اجتماعی: گفتار در شرایط امتناع، به برخی از وجوه آن است. مردم و آنگاه نیز در نخستین جلد تاریخ اندیشهٔ سیاسی در اروپا، با عنوان جدال قدیم و جدید در الهیات و سیاست، تا جایی که ممکن بود آن بحث را باز کردم. تاریخ اندیشه توصیف صرف داده‌ها و مواد یکی از ناحیه‌های اندیشیدن در توالی زمانی آن نیست. اگر از چند «تاریخ ادبیات ایران» صرف نظر کنیم، که ایرانیان به کلی از ایران‌شناسان اروپایی نوشته‌اند، می‌توان گفت که تاکنون ایرانیان نتوانسته‌اند تاریخ هیچ یک از ناحیه‌های اندیشیدن مردمان کشور خود را بنویسند. البته، رشته‌هایی دربارهٔ تاریخ فقه، کلام، فلسفه و ... وجود دارد، اما هیچ یک از آن‌ها، در مقایسه با آن‌چه اروپاییان نوشته‌اند، تاریخ در معنای دقیق کلمه نیستند، زیرا اینان «تاریخ اندیشه» را از تاریخ وقایع «اندیشه» قیاس گرفته و شرح وقایع ناحیه‌ای از اندیشیدن را تدوین کرده‌اند. خواننده‌ای که دو رسالهٔ ابن خلدون و علوم اجتماعی و خواجه نظام‌الملک را از نظر گذرانده باشد، خواهد دریافت که من چگونه کوشش کرده‌ام با ارجاعی به دو نظام سنت متفاوت پرتوی بر مقدمهٔ ابن

خلدون و سیاست‌نامه نظام‌الملک بیفکنم. در مورد مقدمه ابن خلدون، پیشتر، پژوهش‌های مهمی مانند تفسیر محسن مهدی صورت گرفته بود؛ من همان اسلوب را در جهت مخالف تفسیر محسن مهدی به کار گرفتم، اما سیاست‌نامه خواجه، پیوسته، به تعبیری که هانری کربن از اُسوالد اشپنگلر وام گرفته، «به امان اهل ادب» رها شده بود. از این حیث، توضیح من درباره اندیشه سیاسی ایرانشهریان، هر ایراد احتمالی که بتوان به آن گرفت، بسیار کارساز بود. در نسخه دوم درآمدی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران نیز که متن آن اینک با عنوان تاریخ اندیشه سیاسی در ایران در دست خوانندگان قرار دارد، مباحث دیگری در این باره آمده است. به نظر من، متن‌هایی مانند مقدمه ابن خلدون و سیاست‌نامه نظام‌الملک جز با توجه به جایگاه آن‌ها در نظام سنت قدمایی قابل توضیح نیستند. بدیهی است که منظره من این نیست که هیچ ایرادی به این رویکرد وارد نیست، و نمی‌توان بر نکته‌هایی از آن باقی‌مانده کرد؛ برعکس، می‌خواهم بگویم که تاریخ‌نویسی «اندیشه‌ها» - به صیغه جمع - به معنایی که در سال‌های اخیر رواج پیدا کرده است هیچ نسبتی با تاریخ «اندیشه» - به صیغه مفرد - ندارد. می‌توان ده‌ها بار تاریخ «اندیشه‌های» سیاسی در اسلام و ایران را نوشت، چنان‌که نوشته‌اند،^۱ اما هر بار بحث از تکرار همان «ادب و یابس‌های پیشین» فراتر نخواهد رفت، چنان‌که تاکنون نرفته است.

تاریخ اندیشه سیاسی، در معنای دقیق آن، تکرارِ جُنْگی از «اندیشه‌های» سیاسی نویسندگان یا اهل سیاست نیست. بی‌آن‌که بخواهم این بار بار این بحث شوم، به مناسبت، در اشاره‌ای به مجموعه‌ای که در اثبات «دوام اندیشه»

۱. برای نمونه ر. ک. حاتم قادری، اندیشه‌های سلسی در اسلام و ایران. در جای دیگری، من درباره اشتباه‌ها، بدفهمی‌ها و رطب و یابس‌هایی که نویسنده این کتاب باقی‌مانده و به میانجیگری نهاد معظم ستم به دانشجویان تحمیل کرده است سخن گفته‌ام. خواننده علاقه‌مند می‌تواند به آن مقاله مراجعه کند: «کوشش‌های بی‌سابقه برای نابودی فرهنگ ملی»، فرهنگ امروز، سال سوم، ش. ۱۵، دی ماه ۱۳۹۵، ص. ۶ و بعد.

سیاسی» نوشته‌اند، همین قدر می‌گویم که اندیشه مجموعه‌ای نظام‌مند و مبتنی بر مفاهیم دقیق و تاریخ آن نیز کوشش برای تبیین تحول آن مفاهیم است. تنها اندیشمندان، افلاطون از قدما و ماکیاوولی از متأخرین، به عنوان مثال، نظام‌های اندیشه منضبط دارند، در حالی‌که شمار بسیاری از اهل نظر، در معنای عام آن می‌توانند اندیشه‌هایی درباره سیاست داشته باشند، هم‌چنان‌که به عنوان مثال اندیشه‌هایی نیز درباره غایت حیات آدمی و سرنوشت بشر می‌توانند داشته باشند. آن «اندیشه» و این «اندیشه‌ها» از یک سنخ نیستند. نظریه زوال «اندیشه» نمی‌گوید که «اندیشه‌های» درباره سیاست از فرهنگ یک فرهنگ کسب رشت بریست؛ برعکس، چنان‌که اشاره کردم، «زوال» اندیشیدن در ضمن «دوم» اندیشه نظام سنت قدمایی اتفاق می‌افتد. کوشش برای اثبات این «دوام» نفی «زوال» نیست، زیرا آن دو ملازم یکدیگرند. توضیح این بحث نیازمند وارد کردن مفاهیم جدید دیگری است تا تدوین تاریخ «زوال اندیشه»، در تمایز آن با احصاء و توصیف اندیشه‌هایی که می‌تواند توهم «دوام» ایجاد کند، ممکن شود. من، به دنبال فراغت از نساخته نخست این دفتر، از این حیث، به تصریح، به مشکل نظام سنت قدمایی در ایران پرداختم که شباهی از آن مشکل در زمان نوشتن سه رساله نخست درباره اندیشه سیاسی در ایران در ذهن من حضور داشت، اما نخست، با فراغت از تدوین آن رساله‌ها، بویژه در زمان تحقیق درباره ابن خلدون، دریافت روشنی از آن پیدا کردم. دهه‌ای طول کشید تا بتوانم بیانی کمابیش دقیق از آن مشکل عرضه کنم. بی‌شک بخاشم در این مباحث وارد شوم، که در جاهای دیگری با تفصیل بیشتری اشاره‌هایی به آن‌ها آورده‌ام، نظر خواننده را - که بیشتر به خواندن کتاب‌هایی درباره «اندیشه‌ها» خورده است - به این نکته اساسی جلب می‌کنم که بحث جدال قدیم و جدید و تبیین سرشت و جایگاه نظام سنت قدمایی از این حیث دارای اهمیت است که می‌تواند مانع هبوط تاریخ «اندیشه»، که کوششی برای اندیشیدن نیز هست، در توصیف ظاهر «اندیشه‌ها» شود که تنها می‌تواند نقشی ایدئولوژیکی داشته

باشد. در این نسخه دوم با تصریح بیشتری به این مباحث پرداخته‌ام و، از این حیث، می‌توانم گفت که این نسخه دوم نیز دفتری متفاوت در جدال قدیم و جدید، بویژه در تکوین نظام سنت قدمایی در فلسفه سیاسی و زوال آن، است. از این رو، برای این که بتوانم بیان دقیق تری از این بحث عرضه کنم، ناچار، افزون بر بازنویسی فصل‌های نسخه نخست، سه مبحث جدید در تحول مفاهیم را نیز به آن افزودم. این سه بحث تعلیقه‌هایی بر فصل‌های اصلی پیشین نیستند، بلکه بحث‌ها، بنیادی‌تری هستند که، با پرتوی که بر مبانی انتقال دانش یونانی به دوره اسلامی می‌کنند، خنای نخستین فصل‌های این دفتر را از بنیاد دگرگون می‌کنند. از این جهت، این نسخه دوم دفتری نوآئین در بحث «زوال اندیشه» است که، با وارد کردن مباحث و مفاهیم جدید، کوشش می‌کند معنای «زوال» و «اندیشیدن سیاسی» را در بیان دقیق‌تر توضیح دهد. این سه بحث در تحول مفاهیم، که دو مورد از آن‌ها را با این دفتر و دیگری را بر نسخه دوم این خلدون و علوم اجتماعی افزوده‌ام، عبارت‌اند از: ۱. تبیینی درباره فهم «اغراض» فیلسوفان یونانی، به عنوان بحثی در مبانی ۲. بحثی در معنای اندیشیدن سیاسی و ۳. ملاحظاتی درباره معنای «مدنی بالطبع» بودن انسان، به عنوان موردی در فهم «اغراض». درباره فهم «اغراض» باید یادآوری کنم که اگرچه بیشتر مفسران اروپایی افلاطون و ارسطو توضیح داده بودند که، به عنوان مثال، ارسطوی فیلسوفان دوره اسلامی و سده‌های میانه مسیحی ارسطوی یونانی نیست، و از مدتی پیش می‌دانستیم که معلم اول فیلسوفان دوره اسلامی، در عین حال، شیخ یونانی-افلوپین نیز هست، اما بحث درباره فهم «اغراض» از مقوله دیگری است. می‌توان «اغراض» فیلسوفی را فهمید، اما در فهم برخی از نظرات او اشتباه کرد، چنان که تردیدی نیست که هگل «اغراض» فلسفه کانت را می‌فهمیده، اما این امر مانع از آن نشده است که او بر برخی از مباحث فلسفه کانت به گونه‌ای مناقشه‌ای کند که از نظر مفسران کانت به هیچ وجه موّجه نیست. اشتباه‌های هگل در فهم برخی از مباحث کانت مانع از این نشده است که او آشنایی ژرفی

با «اغراض» فلسفه سلف خود به هم رساند و بسطی به ایده آلیسم آلمانی بدهد که کانت مؤسس آن بود.^۱

۱. البته، این فهم فیلسوفان از نوشته های یکدیگر را نباید از سنخ بدفهمی های دانشمندان اخیر، بویژه غربی، دانست که به خود اجازه می دهند، با بسط بدی که دارند، هر رطب و یابیسی را درباره مباحث کشورهای مورد مطالعه بیافند. پاتریشیا کرون درباره اخلاق ناصری خواجه نصیر طوسی - در ادامه اشتباه حمید عنایت که پیشتر عبارت او را در جای دیگری آورده ام: تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، ص. ۷-۱۶ - می نویسد: «خواجه نصیر در این کتاب هر سه شاخه حکمت عملی یعنی اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مدن می پرورد. در هیچ کتاب او هم شامل «علم سیاست» به شیوه مرسوم در سنت فارابی می شود که خواجه فراوانی از آثارش نقل قول می کند و هم نوعی نصیحة الملوک است که به جای مثل ملی و اداری به اخلاق می پردازد». پاتریشیا کرون، تاریخ اندیشه سیاسی در اسلام، ص. ۱۰۹. همان یک جمله کوتاه، مانند جمله های بسیار دیگر در آن کتاب، انباشته از بدفهمی های بسیار است. اگر خواجه کتابی در حکمت عملی نوشت، بدیهی است که آن کتاب می بایست سه شاخه اخلاق، تدبیر منزل و حکمت عملی را شامل می شد. بخش اخلاق کتاب خواجه، به آن نهال که خود او در مقدمه توضیح داده، ترجمه ای از تهذیب الاخلاق مسکویه رازی است که ابوعلی آن را بر مبنای ترجمه عربی اخلاق نیکوماخی و برخی شرح های آن نوشته برد. بنابراین، این «اخلاق» نمی تواند «نصیحة الملوک» باشد، که برحسب معمول راجع به سیاست است. وانگهی، اگر بخش سیاست مدن از رساله های فارابی برگرفته شده، چرا رساله ای نمی توانست بحث درباره «مسائل عملی و اداری» را شامل شود و اخلاق، که اخلاق مدن است، سنخیتی با این مسائل عملی و اداری ندارد که بتواند جانشین آن شود. خواجه کتاب دیگری در اخلاق نوشته است که اخلاق یونانی و نیز بخشی از «حکمت عملی» نیست، مانند آن ناصری، اگر درست فهمیده شده باشد، هیچ ربطی به «نصیحة الملوک» ندارد. تردید نیست که، از سویی، آن نویسنده اخلاق ناصری را نخوانده بود و، از سوی دیگر، چون توجهی به الزامات تاریخ اندیشه سیاسی نداشت، به عنوان تاریخ نویس سده های نخستین دوره اسلامی، نمی توانست بداند که اندیشه سیاسی در ایران نمی تواند مندرج در تحت «تاریخ اندیشه سیاسی در اسلام» باشد. مترجم کتاب نیز به عنوان مقلد کرون مانند مرجع تقلید خود ضرورتی ندیده است که، ضمن ترجمه، به جای اجتهاد به رأی، دست کم، اخلاق ناصری را تورقی بکند و جمله بی ربط مرجع تقلید را به این صورت ترجمه نکند که «برخی آثار دیگر یونانی هم بعدها به عربی ترجمه شد که از همه مهم تر می توان به مقتصد برایسون ... اشاره کرد که به تدبیر منزل اختصاص دارد». کرون، همان، ص. ۲۵۹. کلمه جعلی مقتصد