

Political studies of the new Islamic civilization
Vol. 3/ No. 6/ Autumn 2023 & winter 2024

**Spriggan Analysis of the Decline and Survival of Civilization
in the Political Opinions of Muslim Thinkers**

Received : 2024/01/07

Accepted : 2024/02/14

Morteza Shiroodi*
Mohamad Sajjad Shiroody**
(95-116)

There is a lot of talk about why states and civilizations arise and how they arise in the political opinions of Muslim thinkers, because on the one hand, the central sign of political thought is the analysis of the existing situation and the explanation of the desired situation, on the other hand, the critical situation of many of the period The historical events of the past of the Muslims intensified the desire for an ideal state. Therefore, talking about the decline and survival of the state and civilization is not a new thing, but the question of why the decline and survival of a civilization by applying Spriggan's method of analysis is a new issue because in this Method : 1. An image of the crisis, issue and problem that the Islamic state and civilization often faced is presented. 2. The causes and reasons of this crisis and problem are examined in the opinions of Muslim thinkers. 3. The desirable state or the ideal civilization society is mentioned in the eyes of Muslim thinkers. 4. Finally, the ways of obtaining and achieving that civilized society are examined. The findings of the research emphasize that: depressed nervousness is one of the issues of civilization. The lack of justice intertwined with peace is one of the causes of the civilizational crisis. Al-Farabi's utopia and Ibn Sina's righteous Medina are examples of a desirable civilized society. The way to achieve such a society.. leadership and the creation of a new social order .

Keywords: Government, Civilization, Muslim thinkers, Political thought, Spriggans.

* Associate Professor, Department of Political Science, Islamic Civilization Research Center of the Great Prophet, Qom, Iran (corresponding author), dshirody@yahoo.com.

** Assistant Professor, Department of Political Science, Imam Hassan Mojtabi University of Officers and Police Training, Tehran, Iran, m.s.shiroody@gmail.com.



تحلیل اسپریگنزی زوال و بقای تمدنی در آرای سیاسی اندیشمندان متقدم مسلمان

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۰/۱۷

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۱/۲۵

مرتضی شیرودی*

محمدسجاد شیرودی**

(۹۵-۱۱۶)

چکیده

سخن از چرایی برآمدن و چگونگی برافتادن دولت‌ها و تمدن‌ها در آرای سیاسی اندیشمندان متقدم مسلمان بسیار است؛ از آن‌رو که از یک سو، دال مرکزی اندیشه سیاسی، تحلیل وضع موجود و تعلیل وضع مطلوب است و از سوی دیگر، وضع بحرانی بسیاری از دوره‌های تاریخی گذشته مسلمانان، مسئله‌ای است که میل به وضع آرمانی را تشدید می‌سازد. بنابراین، سخن در باب زوال و بقای دولت و تمدن، امر جدیدی نیست، اما سؤال از چرایی زوال و بقای تمدنی از طریق کاربست روش تحلیل اسپریگنز، موضوع تازه‌ای است؛ زیرا در این شیوه: ۱. تصویری از بحران، مسئله و مشکلی که دولت و تمدن اسلامی اغلب با آن مواجه بود، ارائه می‌شود؛ ۲. علل و دلایل این بحران و مشکل در آرای اندیشمندان متقدم مسلمان بررسی می‌گردد؛ ۳. وضع مطلوب یا جامعه آرمانی تمدنی در نگاه اندیشمندان متقدم مسلمان به میان می‌آید؛ ۴. راه‌های وصول و دستیابی به آن جامعه تمدنی به بررسی گذاشته می‌شود. یافته‌های پژوهش تأکید می‌کند که: عصبیت فروکاسته از جمله مسائل تمدنی است. فقدان عدالت و مسالمت از دلایل بحران تمدنی است. از سوی دیگر، مدینه فاضله فارابی و مدینه عاده ابن سینا، نمونه‌ای از جامعه مطلوب تمدنی است. از راه‌های وصول به چنین جامعه‌ای، ظهور رهبری فرزانه و ایجاد نظم اجتماعی جدید است.

واژگان کلیدی: دولت، تمدن، اندیشمندان مسلمان، اندیشه سیاسی و اسپریگنز.

* . دانشیار گروه علوم سیاسی، مرکز پژوهشی تمدن اسلامی پیامبر اعظم ﷺ، قم، ایران (نویسنده مسئول)،
dshirody@yahoo.com

** . استادیار گروه علوم سیاسی، دانشکده شهید بهشتی، دانشگاه افسری و تربیت پلیس امام حسن مجتبیٰ ﷺ، تهران،
m.s.shiroody@gmail.com، ایران،

مقدمه

۱. ضرورت بحث: ضرورت بحث پیش‌رو بر سه نکته زیر استوار است:

اندیشه سیاسی اندیشمندان مسلمان، مبتنی بر جهان‌بینی اسلام است. جهان‌بینی اسلام، نگرشی عمیق و وسیع از ماهیت زندگی سیاسی-اجتماعی بشر به دست می‌دهد. این نگرش ما را در فهم و درک نیازهای مادی و معنوی انسان‌ها و تأمین آن‌ها یاری می‌کند، درحالی‌که فرهنگ و تمدن مادی از این توانایی برخوردار نیست و البته، تجربه برای درک پدیده‌های موجود و ارائه راه‌حل‌های مناسب کافی نخواهد بود، بلکه برای این منظور، بشر نیاز به وحی و اندیشه‌های برگرفته از آن دارد و اندیشه اندیشمندان مسلمان درباره فرهنگ و تمدن اسلامی چنین است.

غرب توسعه و رشد علمی و صنعتی خود را ناشی از خلاقیت، نبوغ و تلاش انسان غربی می‌داند و نقش انسان‌ها و تمدن‌های دیگر-از جمله اسلام- را در پیشرفت‌های گسترده کنونی نفی می‌کند. به بیان دیگر، تمدن غرب جهان را مرهون فرهنگ و فناوری غرب به حساب می‌آورد و نقش مسلمانان را در شکل‌گیری و شکوفایی تمدن جهانی صرفاً به صورت یک پل واسط در انتقال فرهنگ یونانی به فرهنگ قرون اخیر غرب، نشان می‌دهد؛ درحالی‌که به اعتراف بسیاری از اندیشمندان و محققان غربی، اگر اندیشه‌های سیاسی-اجتماعی مسلمانان نبود، هیچ‌گاه غرب به گسترش علوم، توسعه روش علمی، تحرک در فرهنگ پژوهی و گرایش به مطالعه فلسفه تاریخ-که پایه رشد علمی و صنعتی کنونی را فراهم آورده است- نائل نمی‌شد. روشن‌ساختن این واقعیت تاریخی از یک سو، موجب آشنایی بشر امروزی با تأثیر تمدن اسلامی در رشد و پویایی تمدن غربی و از سوی دیگر، باعث آشنایی مسلمانان با اندوخته‌های فکری خود و مانع از یأس و خودباختگی آن‌ها در مقابل فرهنگ و تمدن غرب می‌شود.

اندیشه‌های جدید سیاسی مسلمانان (مانند اندیشه مشروطه مشروعه) محصول تضارب و تعامل آرا و نظریات اندیشمندان متقدم مسلمان^۱ است. به بیان دیگر، تمدن، فرهنگ و افکار

۱. در این پژوهش، مراد از اندیشمندان متقدم مسلمان اندیشمندان اند که از سده اول هجری تا پایان سده هشتم هجری زیسته‌اند.

کنونی جوامع از منابع تاریخی گذشته نشئت گرفته است. بنابراین، فهم اندیشه‌های گذشته فهم اندیشه‌های امروزی را آسان می‌سازد و امکان ارائه راه‌حل‌های مناسب برای تأمین مشکلات را فراهم می‌آورد؛ زیرا اگرچه مشکلات امروز، مشکلات دیروز نیست، با آن‌ها اشتراکاتی بسیار دارد. براین اساس، برای حل معضلات اجتماعی و سیاسی مسلمانان در باب حکومت، دولت، قدرت، مشروعیت، حاکمیت و تمدن، ناگزیر به مراجعه، استناد و بهره‌مندی از اندیشمندانی هستیم که بر پایه اصول و تعالیم اسلام، الگوهای برای اداره زندگی سیاسی و تمدنی بشر ارائه داده‌اند. چنین نگرشی موجب تحکیم اندیشه‌های سیاسی کنونی می‌شود و زمینه دستیابی به اندیشه‌های سیاسی جدیدتر و راه‌حل‌های مطلوب‌تر را فراهم می‌آورد (آزاد ارمکی، ۱۳۷۴: ۱۵ و ۴۵).

۲. پیشینه پژوهش:

چند اثر درباره موضوع مورد بحث را بررسی می‌کنیم:

احمدرضا بسیج (۱۳۸۵) در مقاله «تمدن اسلامی؛ دلایل زوال و انحطاط آن» گفته است: «همان قدر که عوامل خارجی تقریباً در همه موارد به مداخله اروپاییان و بیشتر، یهودیان مربوط می‌گشت، به همان اندازه عوامل داخلی تقریباً در همه موارد به ورشکستگی معنوی، اخلاقی و روحی خود مسلمانان ارتباط می‌یافت». در این بین، بی‌کفایتی امرای مسلمان و جهل عظیم توده‌ها به دسیسه‌های دشمنان و ملل بیگانه، نقش اساسی تر داشت.

شیرودی (۱۳۸۸) در مقاله «مفهوم انحطاط در اندیشه سیاسی برخی اندیشمندان مسلمان» بر آن است که اختلافات دامنه‌داری بر سر راه‌های بیرون‌رفت از انحطاط در جهان اسلام وجود دارد. ریشه این اختلافات می‌تواند بسیار باشد که یکی از آن‌ها - و شاید مهم‌ترین آن - ابهام در مفهوم انحطاط است؛ موضوعی که تاکنون مورد معارضه جدی قرار نگرفته و از این رو نویسنده کوشیده با مراجعه به کتاب مقدمه ابن خلدون و دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط ایران اثر سیدجواد طباطبایی، پاسخی برای آن بیابد.

ترخان (۱۴۰۲) در مقاله «تبیین مانایی تمدن‌ها با نگاهی به سنت‌های الهی از منظر قرآن» مانایی و ناپایداری تمدن‌ها را به عوامل گوناگون گره زده است؛ از جمله براساس متون

دینی عواملی مانند ظلم، کفر و شرک در ناپایداری و هلاک تمدن‌ها دخیل‌اند و مقتضای برخی سنت‌های الهی مانند احباط، ابتلا، تدمیر و استیصال و استخلاف، چنین چیزی است.

بررسی‌های بیشتر، نتایج دیگری را در اختیار نگارنده قرار نداده است. به‌علاوه، منابع فوق نیز ارتباط وثیقی با فرازوفروند تمدن در آرای اندیشمندان مسلمان متقدم ندارد. قطعاً زوال تمدن مسئله اندیشمندان مسلمان متقدم نبوده و حتی اندیشمندان معاصر که بیش از دیگر اندیشمندان، درگیر زوال و صعود تمدن شده‌اند، بیشتر با تکیه بر آرای اندیشمندان مغرب‌زمین به زوال و صعود تمدن اسلامی نگرسته‌اند، اما جالب اینکه همین اندیشمندان متأثر از روش‌شناسی مدرن غرب از آن دریچه به موضوع مورد بحث نپرداخته‌اند. باتوجه‌به جمیع دلایل فوق، زوال و بقای تمدنی در آرای سیاسی اندیشمندان متقدم مسلمان امر تازه‌ای است، به‌ویژه اینکه این زوال و بقا در چهارچوب یک روش‌شناسی رایج و پرکاربرد مورد بررسی قرار گرفته است.

چهارچوب نظری

توماس اسپریگنز^۱ (متوفای ۲۰۰۶) یک روش چهارمرحله‌ای برای تحلیل پدیده‌های تاریخی و سیاسی ارائه کرده که به تدریج در دیگر علوم نیز به کار رفته است. این نظریه روش مناسبی نیز برای تحلیل فرازوفروند تمدنی در آرای سیاسی اندیشمندان مسلمان است؛ زیرا چهار مرحله اساسی این نظریه (یعنی مشاهده بی‌نظمی و بحران، تشخیص علل و ریشه‌های بحران، بازسازی آرمانی تمدن مطلوب و عرضه راه درمان بحران یا ارائه راه وصول به تمدن مطلوب) کاربرد دارد. تفصیل بیشتر چهار مرحله نظریه اسپریگنز را مرور می‌کنیم:

۱. مشاهده بی‌نظمی و بحران: در این مرحله اندیشمندان هر جریان از بحران‌های تاریخی، سیاسی و تمدنی که جامعه با آن درگیر است، کار خود را آغاز کرده و بیشتر نظریات خود را زمانی بیان کرده‌اند که احساس می‌کردند جامعه‌شان دچار بحران بوده و

1.ThomasA. Spragens

فضای عمومی در وضعیت نابسامانی قرار دارد؛ بنابراین، هر جریانی با این سؤال روبه‌رو بود که مشکل اصلی جامعه چیست و چه چیزی به آن آسیب می‌زند؟

۲. تشخیص علل و ریشه‌های بحران: از آنجا که مشاهده بی‌نظمی، عقل و احساس را برمی‌انگیزد، اندیشمندان به جست‌وجوی علت اصلی مشکلات و نابسامانی‌هایی که اغلب از دیدها نهان هستند، می‌پردازند. در این مرحله دو پرسش مطرح می‌شود: اول اینکه اگر اوضاع نامرتب است دلایل آن چیست؟ و دوم اینکه اوضاع مرتب چه خصوصیتی دارد؟ بنابراین، صرف تشخیص علل مشکلات و بحران‌ها کافی نیست و باید ریشه‌های بنیادی آن را کشف کرد. این امکان هم همواره وجود دارد که بی‌نظمی‌های اجتماعی و مشکلات تاریخی و تمدنی می‌توانند متقابلاً عامل مؤثر بر شکل‌گیری یکدیگر باشند.

۳. نظم و خیال؛ بازسازی خیالی جامعه مطلوب: در این مرحله اندیشمندان به بازسازی ذهنی جامعه سیاسی می‌پردازند و آرمان‌شهری در ذهنشان تجسم پیدا کرده که با قابلیت‌ها، امکانات و واقعیت‌ها سنجیده شده است. بنابراین، الگوی جامعه خوب و مطلوب به آنان، معیاری ارائه می‌دهد و تصویرهای نمادین از جامعه بعد از بازسازی واضح می‌شود و در این مرحله جوهره هنجاری و تجویزی نظریه سیاسی و تمدنی نضج می‌گیرد.

۴. ارائه راه‌حل و درمان: اسپریگنز راه درمان را با طرح شکاف میان آنچه باید باشد و آنچه هست، دنبال می‌کند. بدین ترتیب، نظریات تاریخی و اجتماعی شامل ارزیابی قابلیت‌ها، امکانات، ضرورت‌ها و حقایق می‌باشند و اندیشمند می‌بایست بین رؤیا و خیال با حقایق اصیل و امکانات موجود، تفاوت قائل شود. در این مرحله، راهی برای غلبه بر بحران عرضه می‌شود. افراد جامعه نیز به‌ناچار با این مسئولیت مواجه هستند که براساس واقعیت‌هایی که در دسترس آن‌هاست، بهترین قضاوت خود را ارائه نموده و راه درست را انتخاب کنند (اسپریگنز، ۱۴۰۱: صفحات گوناگون).

انطباق‌سازی نظریه بحران اسپریگنز بر تمدن در آرای اندیشمندان مسلمان

پاسخ به سؤال اصلی این پژوهش (چرایی زوال و بقای تمدنی) را در چهار بخش زیر پی می‌گیریم:

۱. مشاهده مشکل و بحران تمدن؛ تمدن اسیر عصبیت ابن خلدون: ابن خلدون (متوفای ۸۰۸ ق) در جای جای کتاب مقدمه از بحران تمدنی زمانه خویش سخن گفته است. به باور او، مردم زمانه ملتی اند که شیوه معاش نازلی دارند. اینان اجتماعی اند که از راه کشاورزی و دامپروری ارتزاق می کنند و همکاری آنان در راه به دست آوردن نیازمندی ها، تأمین وسایل معاش و نیل به عمران، از قبیل مواد سوخت، مواد غذایی و مسکن، در حدی است که فقط زندگی آن ها را حفظ کند و حداقل زندگی یا به میزان سد جوع را در دسترس ایشان بگذارد، بی آنکه درصدد تحصیل میزان فزون تری برآیند، زیرا از گام نهادن در مرحله ای فراتر از تدارک حداقل زندگی عاجزند (ابن خلدون، ۱۳۸۵، ج ۱: ۲۲۶). آن ها در زندگی به مقدار ضروری از خوراکی ها، پوشیدنی ها و تهیه نیازمندی های دیگر چون مرکب اکتفا می کنند و از رسیدن به مراحل برتر از این حد که به تمدن کامل تری می انجامد، ناتوان اند. این گروه یا چنین ملت هایی، خانه هایی از موی و پشم حیوانات یا از شاخه های درختان یا از گل ها و سنگ های طبیعی می سازند و از آن جز برای بهره بردن از سایه و تهیه پناهگاه، منظوری ندارند و گاهی هم به غارها و شکاف کوه ها پناه می برند. خوراک آنان همان مواد طبیعی است و فقط گاهی با اندکی تغییر در این مواد، از آن بهره می برند، و گاه انواعی از این مواد را می پزند و می خورند. برای گروهی از این مردم که به کار و کشت و زرع مشغول اند، اقامت در یک محل و مکان بهتر از کوچ و مهاجرت کردن یا بیانگردی است. اینان اغلب ساکن قریه ها و نواحی کوهستانی اند. مردمی که معاش خویش را از راه پرورش چهارپایانی چون گوسفند به دست می آورند، ناگزیرند برای جست و جوی چراگاه ها و آماده کردن آب حیوانات خود، دائماً در حرکت و بیان گردی باشند، از این رو، چنین آدمیانی وحشی ترین مردمان اند و نسبت به شهرنشینان، در شمار جانوران اند (ابن خلدون، ۱۳۸۵، ج ۱: ۲۲۸). اگر از خارج مرزها، دشمنانی بخواهند به سرزمین بادیه نشینان وارد شوند یا به آن حمله کنند، امر دفاع و حمایت از این سرزمین، مصداق نمی یابد و صورت نمی پذیرد. هرگاه آسمان سرزمینشان تیره و تار شود و مصیبتی چون حمله مهاجمان پیش آید، هر یک از بادیه نشینان از بیم و وحشت خواری شکست، رهایی خود به تنهایی می جوید و به گوشه ای برای نجات می گریزد، ولی

در نهایت، طمعه قبایل و ملت‌های مهاجمی می‌شود که درصدد بلعیدن آن‌ها برآمده‌اند و به سرزمینشان حمله‌ور شده‌اند (ابن‌خلدون، ۱۳۸۵، ج ۱: ۲۴۰).

ابن‌خلدون با نگاه به تاریخ اعراب بر آن بود که: هرگاه عرب بر کشوری دست یابد، به سرعت ممالک فتح‌شده رو به ویرانی می‌رود؛ چون تازیان و عربان، ملتی وحشی‌اند و عادات و موجبات وحشیگری چنان در میان آنان استوار است که همانند خوی و سرشت آنان شده است و این خوی برای آنان لذت‌بخش است. سرباز زدن از قیود فرمانبری حکام، تخطی از اجرای قوانین و نافرمانی از سیاست و سیاست‌مداران، علت‌های لذت‌بخشی چنین خوی و سرشتی نزد عرب‌هاست. برآیند طبیعی آن، بی‌تمدنی و بی‌حاصلی است. از دیگر صفات تخریب‌کننده عربی آن‌ها که: آن‌ها به سنگ نیازمندند تا از آن دیگدان بسازند و دیگ غذای خویش بر آن نهند و غذا طبخ کنند، اما برای تهیه سنگ به کوهستان نمی‌روند، بلکه به تخریب بناها دست می‌زنند. آنان برای تدارک چوب به منظور برپاساختن سراپرده‌ها و خیمه‌ها و برای ساختن میخ و ستون در به‌پاداشتن چادرها، کاخ‌ها و عمارت‌ها را ویران می‌کنند و این‌گونه صفاتی، نشان از سرشت و طبیعت مغایر و منافی ساخت‌وساز بناها، عمارت‌ها، ساختمان‌ها، کاخ‌ها نزد عرب‌ها دارد (ابن‌خلدون، ۱۳۸۵، ج ۱: ۲۸۶).

ویرانگری در عمران و شهرسازی فقط بخشی از خوی ویرانگری عرب تازی را تشکیل می‌دهد و لذا او لذت تخریب را به‌گونه‌ای دیگر هم می‌جوید و می‌کاود و آن‌ها که: هرگاه آنان از راه غلبه جویی بر کشوری دست یابند و فرمانروایی و قدرت آنان در سرزمین فتح‌شده مسلم گردد، آن‌وقت، به حفظ اموال مردم توجهی نمی‌کنند، بلکه حقوق آنان را پایمال و تلف می‌کنند و از میان می‌برند. نهایت این کار، رخت‌برستن تمدن است و به دنبال آن، انحطاط و ویرانی چهره کریه خود را روی می‌نمایاند. همچنین آن گروه از این‌رو مایه تباهی عمران اجتماعات می‌شوند که کار صنعتگران و پیشه‌وران را هیچ می‌شمارند و برای آن، دستمزد و ارزشی قائل نمی‌شوند؛ در صورتی که اساس زندگی و معاش مردم را صنعتگران و پیشه‌وران تدارک می‌بینند. هرگاه کار هنرمندان صنعتگر و پیشه‌ور تباه شود و در برابر تلاش و رنج آنان، مزد و بهایی نباشد، و کار آنان و خود آنان، مفت و مجانی تلقی گردند، مردم از

کار و کوشش دست می‌کشند یا رغبتی به آن نشان نمی‌دهند و در نتیجه، عمران و عمارت، نابود می‌شود. جامعه‌ای چنین، جامعه‌ای ساقط شده است، چون گروه حاکم که همواره مشغول غارتگری و باج‌ستانی از همگان است، انگیزه کار و تلاش را - که پایه آبادانی است - نابود می‌سازند (ابن خلدون، ۱۳۸۵، ج ۱: ۲۸۷).

در نتیجه، مشکلی که ابن خلدون در سر راه تمدن‌سازی می‌بیند، خوی بی‌تمدنی مردمی است که به مدنیت عادت ندارند. آنان اصلاً به وضع بهتر فکر نمی‌کنند یا قادر نیستند به شرایط بهتر زیستن بیندیشند! به نظر می‌رسد باید چنین مردمی را رها کرد و به سراغ آنان برای ساختن جامعه جدید به دور از مشکل بی‌تمدنی نرفت.

این تحقیر ناشی از فقدان یا کم‌رنگ شدن عصبیت است. در واقع، عصبیت فرازمند، مایه بزرگی و عصبیت فروکاسته، موجب خواری و پستی شده و این خواری و پستی، ناتوانی در دفاع از سرزمین آبا و اجدادی، بی‌قدرتی و بی‌تحرکی در زندگی اجتماعی و تن‌دادن به سلطه و سروری دشمن است. با بی‌عصبیتی، مصیبت‌ها و رنج‌ها روی می‌آورند، وحشت‌ها و بیم‌ها ظاهر می‌شوند، گوشه‌گیری و انزواطلبی اتفاق می‌افتد، و در زدو خورد با این یا آن دشمن، چاره‌ای جز تسلیم در برابر خواست او باقی نمی‌ماند (طباطبایی، ۱۳۷۹: ۱۴۲).

نکته کلیدی در ذات مفهوم عصبیت، خمیرمایه‌ای است که افرادی، چه از یک گروه و چه از یک قبیله - را به هم گره می‌زند و دور هم جمع می‌کند و قدرتی شگرف را پدید می‌آورد. در واقع، این گره‌خوردگی نیرویی را می‌آفریند که هر کاری را ممکن می‌سازد، مشروط به اینکه آن افراد، چنین خواسته‌ای را اراده کنند و آن را تا مرحله ایجاب و خلق دنبال کنند. همین عصبیت که مایه قوام و دوام را خلق می‌کند در صورت افول و زوال، هر آنچه را بافته است پنبه می‌کند. آنچه ابن خلدون از آن به عنوان عصبیت نام می‌برد، مشابه آن چیزی است که سیدجمال‌الدین آن را تعصب می‌نامد، اما می‌دانیم تعصب سیدجمالی با عصبیت ابن خلدونی تفاوت بسیار دارد.

۲. علل بحران؛ غزالی و فقدان عدالت و مسالمت تمدنی: علل بحرانی را که ابن خلدون تصویر کرد می‌توان در آرای بسیاری از اندیشمندان اسلامی از جمله امام محمد غزالی

(متوفای ۵۰۵ ق) یافت. در دیدگاه غزالی عدالت کانون همه خوبی‌هاست، به آن دلیل که نه تنها یک فضیلت بلکه مجموعه‌ای از همه فضائل است. به بیان دیگر، غزالی در پاسخ به این سؤال که عدالت چگونه پدید می‌آید، گفته است: اگر فضایل در انسان به هماهنگی و تعادل برسد، عدالت در وجود او شکل می‌گیرد. شکل‌گیری عدالت در افراد از طریق تعادل در فضائل به ایجاد تعادل در روابط اجتماعی و سرانجام به تعادل در روابط تاریخی، تمدنی و سیاسی می‌انجامد؛ یعنی اینکه اگر افراد از طریق هماهنگی فضائل به عدالت دست یابند، آن‌گاه جامعه به عدالت می‌رسد. تحقق تعادل در روابط اجتماعی، موجب ظهور عدالت در اجتماعات می‌گردد، بنابراین، عدالت را می‌توان تعادل پسندیده در فضائل تعبیر کرد. این تعادل می‌تواند در فرد پدید آید یا در روابط اجتماعی ظاهر شود یا اینکه در اداره مملکت تحقق یابد. بنابراین، عدالت شاخه‌ای است که ریشه در تعادل خصلت‌های فردی یا عدالت فردی و تعادل میان افراد با عدالت اجتماعی دارد (غزالی، ۱۳۶۱ الف: ۸۰).

عدالت با همه اهمیت و منزلتی که در اندیشه غزالی دارد، ذیل مفهوم امنیت قرار می‌گیرد. در واقع، تحقق عدالت در گرو تأمین امنیت است. امنیت تا آن حد ضروری است که رعایت اوامر دولت و اطاعت از فرمانروا را حتی اگر ظالم باشد، ضروری می‌سازد. سخن غزالی آن است که تا امنیت و آسایش نباشد، عدالت در پرتو آن شکل نمی‌گیرد و تداوم نمی‌یابد، در واقع، امنیت زمینه تحقق عدالت غزالی را فراهم می‌کند؛ از این رو، در نگاه وی، امنیت مبنای ولی مبنایی که زمینه‌ساز است. جایگاه مهم عدالت در اندیشه غزالی، مفهوم میانه‌روی در فرد جامعه و حکومت را مطرح می‌کند و او را به سوی مسالمت سوق می‌دهد، بنابراین، می‌توان گفت: مسالمت در نگاه غزالی از عدالت زاده می‌شود. درحقیقت، عدالت و مسالمت لازم و ملزوم یکدیگرند و دوروی سکه همه امور مملکتی‌اند. از این رو، غزالی از کارگزاران می‌خواهد در اداره امور، راه مسالمت و مدارا را بجویند، زیرا خون‌ریزی و آتش‌افروزی، هنر نیست، به آن دلیل که در جنگ، جان و تن افراد تلف می‌شود.

خاستگاه عدالت، کمال عقل است و کمال عقل به معنای علم به واقعیت و حقیقت است. او

در تبیین این موضوع، نوشته است: «بدان و آگاه باش ای سلطان عالم که عدل از کمال عقل خیزد و کمال عقل آن بود که کارها را چنان که هست ببیند و حقیقت و باطل آن را ببیند و به ظاهر آن غرّه نشود» (غزالی، ۱۳۶۱ الف: ۸۱). بنابراین، از دیدگاه غزالی، تحقق عدالت بدون خردگرایی ممکن نیست. خردگرایی آن است که فرمانروایان نسبت به امور، معرفت عینی و واقعی پیدا کنند و کارها را چنان که هست ببینند، نه چنان که خود می خواهند یا خود اراده می کنند یا خود آرزو دارند. ظاهرگرایی و سطحی نگری و خیال بافی فرمانروایان برای جامعه، سم است و خطرناک! خرد در نگاه غزالی، میزان سنجش هم است و آفریده‌ای ارجمندتر از آن وجود ندارد. خدای تعالی، خرد را آفرید و آن گاه به او گفت: در همه عالم نیافریدم چیزی نیکوتر و بزرگوارتر از تو و همه خلایق را ثواب و عقاب به تو خواهم کرد (غزالی، ۱۳۶۱ الف: ۲۴۸).

غزالی با ذکر داستان‌هایی درصدد نشان دادن اهمیت عدالت در حکومت است. غزالی به مسئله نظارت فرمانروا بر دولتمردان تأکید می‌ورزد تا آنان به راه عدالت بروند و از بیداد نسبت به رعیت پرهیز کنند. اگر فرمانروا بر کارکنان دولت نظارت نکند آنان به ظلم و بی‌عدالتی روی می‌آورند و در بیدادگری و ستم‌پیشگی پروایی به خود راه نمی‌دهند، درحالی که تنها دادگری او موجب پایداری و آبادانی ملک و مملکت است. وی برای اثبات سخن خویش، به خاندان مُغان و عدالت آنان که موجب بقای چهارهزارساله آنان است، اشاره می‌کند: «اندر تاریخ‌ها چنین است که چهار هزار سال این عالم را مُغان داشتند و مملکت اندر خاندان ایشان بود و از بهر آن، بماند که میان رعیت، عدل کردند و رعیت را از گناه داشتندی و اندر کیش خویش، جور و ستم روا نداشتندی و جان به داد و عدل آباد کردند» (غزالی، ۱۳۶۱ الف: ۸۲). به‌زعم غزالی، فرمانروا، آموزگار جامعه نیست، اما معمولاً مردم به راه و روش حاکمان و کارگزاران می‌روند و از آنان پیروی می‌کنند و تحت تأثیر سلوک و رفتار آنان قرار می‌گیرند؛ پس اگر فرمانروا به عدالت رفتار کند به مصداق «التاس علی دین ملوکهم» رعیت هم به عدالت روی می‌آورد و از پی آن، عمران و رفاه اتفاق می‌افتد. برقراری عدالت باید هدف نظام تمدنی و سیاسی باشد؛ ازاین‌رو، غزالی راه‌های رسیدن حاکم سیاسی به عدالت را نشان می‌دهد؛ از جمله اینکه وی باید:

۱. به دیدار علما رود و از پند و نصیحت آنان در زمینه برقراری عدالت سود ببرد؛
۲. از اسراف در خوردن و پوشیدن جامه نیکو دوری جوید و قناعت پیشه کند؛
۳. در برقرارکردن روابط با دیگران نه تفریط کند نه افراط، بلکه به اعتدال عمل نماید (غزالی، ۱۳۶۱ ب: ۱۶، ۴۱۸ و ۴۱۰).

خلاصه اینکه غزالی علت یا علل مشکلی که ابن خلدون به آن در کتاب مقدمه اشاره می‌کند بی‌عدالتی حاکمان و مردمان می‌داند و هرچه بی‌عدالتی فراوان‌تر باشد، خرابی مُلک و ملک، بیشتر است. از عدالت است که امنیت متولد می‌شود، رفاه به ارمغان می‌آورد و عمران را هدیه می‌دهد.

۳. جامعه مطلوب تمدنی مصداقی برای آرمان‌شهر اسلامی: ابونصر فارابی (متوفای ۳۳۹ ق) اولین اندیشمندی است که تصویری از یک جامعه آرمانی عرضه کرده و پیش از ابن خلدون به بحران موجود جامعه پی برد و پیش از غزالی، علت‌های آن را برشمرد و برای آن راه‌حلی ارائه کرد.

به باور او، مدینه فاضله، شهر، دولت یا اجتماعی است که در آن، همکاری زیادی برای نیل به سعادت دنیوی و اخروی وجود دارد؛ به بیان دیگر، در چنین شهری، مردم سعادت خود و ابزار نیل به آن را می‌شناسند و برای دستیابی به آن، یعنی همان سعادت، با یکدیگر همکاری می‌کنند؛ البته این همکاری شرط بقا و حیات مدینه فاضله نیز شمرده می‌شود؛ زیرا مدینه فاضله همانند تن آدمی است که اعضای دارد و اگر این اعضا با یکدیگر هماهنگ نباشند، حاصل کار آن، چیزی نیست که سعادت انسان را تأمین کند، بنابراین، کامل و سالم بودن اعضا و نیز هماهنگی و همکاری آن‌ها، از شروط لازم برای فراهم آمدن تمدن و سعادت است (فارابی، ۱۳۶۱: ۱۳۰-۱۳۲).

البته، در مدینه فاضله، همه انسان‌ها در یک سطح نیستند، زیرا هر یک از انسان‌ها در بدو تولد، دارای فطرتی متفاوت با دیگری است. علاوه بر آن، تربیت متفاوت، فطرت‌های گوناگون پدید می‌آورد. گوناگونی فطرت‌ها موجب گرایش به علوم و صنایع متعدد است. این مسئله، تفاوت در شغل، ثروت و سلسله‌مراتب اجتماعی را ایجاد می‌کند؛ پس مدینه فاضله

یک نظام طبیعی است که در آن، تفاوت وجود دارد، اما این تفاوت، عامل رشد و توسعه و پیشرفت است. در نقطه مقابل مدینه فاضله، مدینه جاهله قرار دارد که بدون درک آن، فهم مدینه فاضله دشوار است. البته، مدینه جاهله یا جامعه ناسالم، به مدینه‌های متعددی چون فاسقه و ضالّه تقسیم می‌شود، اما وجه مشترک همه این جوامع، آن است که سعادت در آن، به تلاش برای نیل به سلامت جسم، فراوانی نعمات یا خوش‌گذرانی، زیادی ثروت یا مال‌اندوزی افزونی شهرت یا شهرت‌طلبی و آزادی بی‌حد و حصر یا هرج و مرج خواهی محدود می‌شود. چنین نگرشی، انحراف از نظام آفرینش است، زیرا سعادت بشر در سعادت دنیوی خلاصه نمی‌شود که به روش‌های درست و نادرست حاصل آید؛ بلکه سعادت دارای بُعد دائمی، جاودانگی و الهی نیز هست که مدینه جاهله از آن بی‌بهره است. مدینه جاهله در نقطه مقابل عمران و آبادانی مُلک و مَلک قرار دارد (آزادار مکی، ۱۳۷۴: ۲۲۸ و ۱۴۱).

ابوعلی سینا (متوفای ۴۲۸ق) اندیشمند دیگری است که درباره جامعه آرمانی سخن گفته است. او جامعه مطلوب تمدنی را در یک جامعه آرمانی می‌دید. ابوعلی سینا، همانند فارابی، به نوعی مدینه آرمانی باور داشت. اندیشه او درباره جامعه مدنی بر این فرض و بر این اصل عقلی استوار بود که جامعه بشری محصول تقسیم کار اجتماعی است؛ یعنی این‌که انسان، جانور نیست، سراسر وجود او، اسیر غرایز پست نیست، بلکه انسان نیازهایی به غیر از غرایز پست هم دارد که برای برآوردن آن، به تقسیم کار اجتماعی نیاز دارد. در نظام تقسیم کار اجتماعی، هرکس بنا بر شایستگی، توان و ظرفیت خود، بخشی از نیازهای گوناگون آدمیان را برمی‌آورد. تقسیم کار از آن جهت ضرورت می‌یابد که قابلیت آدم‌ها، نابرابر است و البته این نابرابری با حکمت خداوندی سازگار است، چون بدون این نابرابری‌ها، زندگی اجتماعی شکل نمی‌گیرد و ادامه نمی‌یابد، پس انسان‌ها به واسطه نیازهای متنوع، عقلاً محتاج تقسیم کار، زندگی اجتماعی و تعاون جمعی‌اند. ضرورت تقسیم کار اجتماعی را ابوعلی به این‌گونه هم توضیح داده است:

اگر مردمان هم پادشاه و امیر باشند، همدیگر را هلاک کنند و نیز اگر در فقر و نیازمندی یکسان باشند از رنجوری و تنگ‌دستی بمیرند و اگر هم بی‌نیاز باشند، هیچ‌کس دیگری را بزرگ نمی‌شمارد و خدمت نکند و به دلیل بی‌نیازی و ادعای

برابری، از کار و کوشش سرباز زند و بدین سان نظم اجتماع یا مدینه، مشوّش شود. بنابراین، در مسئولیت اجتماعی، تفاوت و اختلاف لازم است تا تعاون و همکاری مردم صورت پذیرد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۴۴۱).

نتیجه این که مدینه ابوعلی سینایی یا مدینه فاضله سینایی مبتنی بر تفاوت و تعاون در بین مردم است. این ناهمگونی‌ها که از مظاهر رحمت و حکمت الهی هست، ره‌آوردی جز سعادت، عدالت و تمدن نخواهد داشت، به بیان دیگر، ره‌آورد آن عبارت است از اینکه:

۱. همه به سهم خویش از زندگی راضی و نسبت به هم یکدل، خیرخواه و خشنود خواهند بود و آرمان‌های بزرگ سیاسی چون صلح، امنیت، احترام به رأی و اندیشه دیگران، جامعه عمل می‌پوشد. عوامل مخرب زندگی اجتماعی مانند تجاوز و ظلم، و جنگ و ویرانی رخت برمی‌بندد؛ البته در صورتی که این تمایزها مورد رضایت همگان باشد.

۲. سعادت و کمال نیک‌بختی در سایه همکاری در اجتماع حاصل می‌شود، مشروط بر آنکه آدمی در سایه عدالت زندگی کند و بتواند با تعاون و همکاری نیازهای خود را برآورد و نیز به شرط اینکه مقررات درست و صحیح در آن جامعه برقرار باشد. مقررات درست همان است که خداوند وضع کرده و از طریق پیامبران ارسال شده و با طبیعت بشر سازگار است.

از دیدگاه شیخ‌الرئیس در تکوین و ایجاد جامعه مدنی یا مدینه عادلانه، شریعت امری ضروری است. برای اجرای شریعت در جامعه مدنی احتیاج به قانون یا سنت‌گذار و مجری قانون است. شریعت و عدالت در جامعه موردنظر ابن‌سینا، ممیز اجتماع مدنی از اجتماع طبیعی است و تحقق مدنیت به تحقق سنت عدالت است که توسط سنت‌گذار و دادگستر صورت می‌گیرد. آن دو به حکم ضرورت، اجازه دارند که ضمن آنکه مردم را مخاطب قرار می‌دهند آنان را ملزم به رعایت و ضرورت سنت کنند (عمید زنجانی، ۱۳۷۵: ۱۷۳).

به عقیده ابن‌سینا در چنین جامعه سیاسی-تمدنی، وجود قانون عدل و اجرای آن متضمن استقرار امنیت و فراهم شدن آزادی در جامعه است که آن نیز، به رفاه و آسودگی دنیا و آخرت انسان‌ها منجر می‌شود. البته قانونی که چنین دستاوردی دارد، توسط پیامبران و از سوی خدا می‌آید و ناشی از قانون الهی است و معصومان علیهم‌السلام یا جانشینان آنان - که عبارت‌اند از عالمان دینی - آن را به مرحله اجرا می‌گذارند. از نظر ابن‌سینا این قوانین سه دسته‌اند:

۱. قوانین عقلی که قوانینی اند که در همه مکان‌ها و زمان‌ها ثابت‌اند و درستی و نادرستی همه‌چیز به آن سنجیده می‌شود؛

۲. قوانین کلی که قوانینی هستند که با گذشت زمان تغییر می‌کنند و در مکان‌های مختلف، اشکال گوناگونی به خود می‌گیرند. این قوانین، نحوه اجرای قوانین عقلی را نشان می‌دهند و به‌عنوان مفسر قوانین عقلی به‌کار می‌روند؛

۳. قوانین جزئی که قوانینی‌اند که به‌وسیله شوراهای محلی و با تبادل نظر با افراد کارداران پدید می‌آیند و شدیداً در معرض تغییر و دگرگونی‌اند (کمیسیون ملی یونسکو در ایران، ۱۳۶۹: ۸۳-۹۹).

حکومتی که تابع قانون است، همان جامعه مدنی و آرمانی ابن‌سیناست. چنین حکومتی، قانون عدل را به مرحله اجرا می‌گذارد، و خود عالم به قانون و عامل به آن است. در واقع، حکومتی شایستگی اجرای قانون را دارد که دوراندیش، اندیشمند و عالم در دین باشد؛ بنابراین، او تمایزی بین دین و سیاست قائل نیست و این دو را از یک مقوله واحد می‌داند. چنین حکومتی، حکومت دینی است. حکومت دینی، قوانین موردنیاز رعیت را فراهم می‌آورد و خود و مردم را ملزم به رعایت مقررات می‌داند، بدین‌سان، دست ستمگران را از ستمدیدگان کوتاه می‌کند و عدالت را در جامعه استقرار می‌بخشد. همچنین، حکومت دینی وظیفه دارد سازمان‌هایی را برای اداره امور مردم تشکیل دهد و نیز مردم را به‌کار فراخواند و از بیکاری بازدارد؛ از کارافتادگان را جمع‌آوری نماید و آنان را سرپرستی کند؛ در تأمین کالاهای موردنیاز مردم بکوشد و از کارها و حرفه‌های بی‌ثمر و زیان‌آور جلوگیری نماید. علاوه‌بر آن، حکومت دینی باید مروج تعاون و همکاری، سوادآموزی و درست‌کاری باشد و از تخلف از قانون و سرپیچی از اوامر حکومت، ممانعت به‌عمل آورد (کمیسیون ملی یونسکو در ایران، ۱۳۶۹: ۸۳-۹۹).

تجربه ثابت می‌کند که هرچه آرزوهای مردم بیشتر باشد، وضع اجتماعی آن مردم بدتر است؛ از این‌رو، جامعه آرمانی فارابی و ابن‌سینا، حکایت از بحران عمیقی دارد که در جامعه وجود داشت. آن دو، برای حل این بحران و ریشه‌کنی علت‌های آن، به ظاهر دو مدل

مختلف اما در واقع یک مدل واحد را با دو نام گوناگون عرضه کرده‌اند. به نظر می‌رسد شالوده اصلی این دو نظام آرمانی، معنویت و عقلانیت است.

۴. راه‌های دسترسی و دستیابی به جامعه تمدنی آرمانی: فارابی اولین گام برای نیل به یک جامعه آرمانی تمدنی را وجود رهبری فرزانه می‌دانست. رهبر فرزانه کیست؟ فارابی معتقد بود ضرورت رئیس مدینه آن است که انسان نمی‌تواند آنچه را شایسته عمل است، خود به تنهایی بشناسد، بلکه نیازمند مرشد و راهنماست. فردی که توانایی دارد و می‌تواند مردم را به سعادت حقیقی برساند، حاکم و رئیس مدینه است. او کسی است که نیازمند رئیس دیگر و برتر از خود نیست، به آن دلیل که به کلیات و جزئیات امور آگاهی دارد و از این رو، می‌تواند وظایف مردم را مشخص می‌کند. فارابی رئیس مدینه فاضله را به قلب در یک بدن صحیح الاعضاء و تام الاعضاء تشبیه می‌کند؛ چراکه نخست در انسان، قلب پدید می‌آید و سبب پیدایش دیگر اعضا می‌گردد. تنظیم مراتب دیگر اعضای بدن نیز وظیفه قلب است. قلب است که در هنگام اختلال یک عضو به یاری آن می‌شتابد. رئیس مدینه فاضله هم باید در بین شهروندان، به مانند قلب در تن انسانی باشد (فارابی، ۱۳۵۸: ۷۹).

فارابی برای رئیس مدینه دو دسته صفات را برمی‌شمارد: اول صفاتی است که بر اثر ممارست و تعلّم حاصل می‌شود و دوم صفات ناشی از استعداد طبیعی و برتری فطری رئیس مدینه بر دیگران. در مجموع، رئیس مدینه باید دارای این صفات باشد: صحت بدن، سرعت انتقال ذهن، حافظه قوی، تیزهوشی، خوش سخنی، دانش دوستی، حریص نبودن در مأکول، مشروب و منکوح، دوست‌دار راستی و اهل آن، بزرگواری و کرامت نفس، دوست‌داری عدالت، بی‌ارزش بودن پول در نگاه وی، قاطعیت و شجاعت در تصمیم‌گیری، راست‌گویی و راست‌رویی، والامنشی، دادگری، دلیری و پرهیز از گناه؛ اما هرگاه فردی جامع این صفات در جامعه پیدا نشود و دو فرد یا جمعی از افراد واجد صفات مذکور باشند، آنان رهبران جامعه خواهند بود (فارابی، ۱۳۵۸: ۱۶۱).

به نظر فارابی، جانشین یا جانشینان رهبر جامعه علاوه بر صفات رهبر جامعه، باید دارای این صفات نیز باشند:

- خردمندی؛
 - توانایی در وضع قوانین جدید؛
 - آگاهی و به‌کارگیری قوانین و آداب رهبر قبلی؛
 - مهارت در به‌کارگیری سلاح و مهمات به هنگام جنگ؛
 - بصیرت و دوراندیشی در مواجهه با اوضاع جامعه؛
 - برخورداری از تجربه و داشتن بیانی روشن و رسا در تحریک مردم به فرمان‌برداری از خود و قوانین جدید (فارابی، ۱۳۶۱: ۲۷۶).
 - وظایف رهبر و جانشین یا جانشینان آن عبارت است از:
 - تعلیم و تربیت اهل مدینه؛
 - ارشاد و هدایت مردم؛
 - کنترل اخلاق و ترویج ارزش‌ها در جامعه؛
 - حفظ مصالح نظام؛
 - توزیع قدرت؛
 - تقسیم کار اجتماعی؛
 - دفع شرارت‌ها و آفات؛
 - ایجاد امنیت در جامعه؛
 - به سعادت رساندن جامعه و افراد؛
 - ایجاد عدالت؛
 - جنگ و صلح با دشمنان (فارابی، ۱۳۶۱: ۷۹).
- ماوردی (متوفای ۴۵۰ق) بر عامل دیگری برای وصول به مدینه آرمانی تمدنی تأکید می‌کند و آن نظم اجتماعی و سیاسی است. ماوردی در کتاب ادب الدین و الدنیا، نظم اجتماعی و سیاسی را لازم دانسته و منابع آن را این‌گونه برشمرده است:
۱. دین استوار: به اعتقاد ماوردی، وجود دین محکم و استوار، شهوات لجام‌گسیخته انسان را که هرج و مرج اجتماعی و سیاسی تولید می‌کند، کنترل می‌نماید؛ لذا ماوردی،

دور شدن امراء و سلاطین از دین را خطری بزرگ می‌دید و به‌همین دلیل کوشید شکاف در حال افزایش بین رهبری دینی (خلافت) و رهبری سیاسی (سلطنت) را بردارد یا آن شکاف را کاهش دهد و لذا بر ضرورت رابطه آن دو در قالب شریعت، تأکید بسیار کرد؛

۲. سلطان مقتدر: دین و عقل به‌تنهایی انسان را از خطا یا ظلم باز نمی‌دارد، مگر اینکه انسان، مقهور و مطیع سلطانی قدرتمند باشد؛

۳. عدالت: عدالت برای تضمین ادامه محبت متقابل مردم و حاکم، تسلیم‌ماندن مردم به فرمان حکومت و آباد شدن مملکت، لازم است. اجرای عدالت از وظایف قضات و محاسبان است و دیوان مظالم هم باید اجرای آرای قضات و محاسبان را تضمین کند؛

۴. قانون: وجود قانون و اجرای عادلانه آن منجر به امنیت فراگیر و سراسری در کل کشور اسلامی می‌شود. امنیت هم برای عمران و آبادی کشور ضرورت دارد. برخی نگارش کتاب احکام السلطانیه را تلاشی برای آشنایی خلیفه عباسی «القائم» و قانونمند کردن رفتار او در قبال مردم و مردم در مقابل خلیفه دانسته‌اند؛

۵. رفاه: فراوانی منابع، ازدیاد درآمد و... به رفاه اقتصادی و قدرت عمومی می‌انجامد؛

۶. امید: پیش‌شرط هر فعالیت مولد و دسترسی به تمدن و پیشرفت مداوم، امید فراوان است (الماوردی، ۱۴۰۱: ۳۲-۳۶).

همان‌گونه که هویدا است، همه منابعی را که ماوردی بر آن برای استقرار نظم اجتماعی و سیاسی تأکید می‌کند از دین ریشه می‌گیرد. بنابراین، بنیاد اصلی نظم اجتماعی ماوردی بیش از هر چیز دیگر چون عقل، از طریق نظام الهی شکل می‌گیرد و قوام می‌یابد. هدف ماوردی از پیش‌کشیدن بنیادهای نظم اجتماعی و سیاسی فراهم آوردن حداقل اقتدار اجتماعی و سیاسی دستگاه خلافت بر کل حیات عمومی بود. او مایل بود قدرت در حال زوال خلفای عباسی را بار دیگر و این بار با ابزارهای جدیدتری چون ضرورت و مشروعیت هم‌زمان خلیفه-سلطان^۱ بازسازی نماید و قدرت عباسیان سنی مذهب را در مقابل امرای شیعی آل بویه حفظ کند یا از خطر برهاند.

۱. خلیفه-سلطان ترکیبی از سنت‌های اسلامی و ایرانی در نحوه اداره حکومت است.

خواجه نظام الملک طوسی (متوفای ۴۸۵ق) راه رسیدن جامعه عاری از فقر را رعایت اعتدال سیاسی دانسته است. در واقع، یکی از موضوعات محوری در مهم‌ترین اثر سیاسی خواجه - یعنی سیاست‌نامه - مفهوم امنیت است. خواجه تحقق امنیت را مشروط به اجرای عدالت می‌داند. به بیان دیگر، نظام الملک ریشه ناامنی و آشوب‌ها را در بی‌عدالتی می‌یابد. او مثال‌ها و نمونه‌های بسیاری در این باره می‌آورد، از جمله:

طایفه شریفان و عالمان چون امید از دولت بردارند، بدسگال [= بداندیش] دولت می‌شوند و عیب‌های عاملان، دبیران و نزدیکان پادشاه را به سمع شاه نرسانند، بلکه یکی از میان خویش که سپاه و خواسته دارد، پیش دارند و بر پادشاه شورش کنند و مملکت به آشوب کشند (خواجه نظام الملک، ۱۳۷۰، ج ۴: ۹۷).

امید شریفان و عالمان از آن‌رو از دولت قطع می‌شود که دولت به آنان که اهل علم، فضل، مروّت و شرف هستند، توجه نمی‌کند و سهمشان را از بیت‌المال نمی‌پردازد و باینکه مستحق و شایسته ارأئه نظرند، به ایشان و نظرشان توجهی نمی‌شود. در واقع، این افراد محروم و بی‌نصیب، بر دولت می‌شورند تا داد خویش بستانند (خواجه نظام الملک، ۱۳۷۰، ج ۴: ۴۹؛ طباطبایی، ۱۳۶۷: ۶۰).

پس در نگاه خواجه، ارزش عدالت فقط به آن نیست که وجودش مانع از شورش علیه حکومت و دولت شود، بلکه اگر پادشاه عادل باشد، گماشتگان و لشکریان او هم به عدالت رفتار می‌کنند و حاصل آن، آسودگی خلق خدا و برخوردار شدن آن‌ها از مواهب و مزایای این جهان و جهان پس از مرگ است. لذا پادشاه آرمانی خواجه، فقط پادشاه این جهان نیست، بلکه او سلطانی است که دستی در کار این جهان دارد و با دستی دیگر، نظر به آسمان. بنابراین، پادشاهی که خواجه ترسیم می‌کند پادشاهی است که به اعتدال راه می‌رود و راه می‌برد و از این روست که نوشته است:

[پادشاه] با خصمان جنگ چنان کند که آشتی را بر جای بماند و آشتی چنان کند که جنگ را بازگذارد و با دوست و دشمن چنان پیوندد که تواند گسست و چنان گسستی که تواند پیوست و نه همواره خوش باشد و نه به یکباره ترش روی. چون یک چندی به شکار و به تماشا مشغول باشد، گاه‌گاه نیز به شکر و صدقه و نماز شب و روزه و به

خیرات مشغول گردد تا هر دو جهان دارد (خواجه نظام‌الملک، ۱۳۷۰، ج ۴: ۹۷).

توصیه‌های خواجه دربارهٔ امور حکومتی، تاریخی و تمدنی از دایرهٔ اعتدال‌ورزی بیرون نیست. زمانی که می‌گوید: «پادشاهان بیدار و وزیران هوشیار، به همه روزگار هرگز دو شغل یک مرد را نفرموده‌اند و یک شغل دو مرد را» (خواجه نظام‌الملک، ۱۳۷۰، ج ۴: ۹۷) بر عنصر اعتدال تکیه دارد و باز به این جهت است که با لحنی بی‌پرده، تمرکز قدرت را به شدت مورد انتقاد قرار می‌دهد و با سپردن ده شغل به یکی و بی‌شغل ماندن نه نفر دیگر به مخالفت برمی‌خیزد و آن را نشانهٔ نادانی و بی‌کفایتی وزیر و عامل فساد و زوال حکومت پادشاه می‌داند. در واقع، سپردن مناصب و مشاغل گوناگون به افراد معدود، معطل و محروم گذاشتن شمار بسیاری از مردم از شغل است و این از عدالت و اعتدال به دور است. به علاوه، خواجه به جنبهٔ دیگری در مسئلهٔ میانه‌روی دولت اشاره می‌کند؛ این‌که پرگویی دولتمردان را به یاوه‌گویی، و نه گزیده‌گویی دچار می‌کند که حاصل آن، ازدست‌رفتن اعتبار و اقتدار دولت است. خواجه در این باره می‌گوید:

دولتمردانی که به‌جای مشاوره، تصمیم‌گیری و اجرای آن، هم‌خویش را در برپایی مجالس و انجام برنامه‌های نمایشی که مصداقی بر یاوه‌گویی است، می‌گذارند، وقت خود و مردم را ضایع می‌کنند و فرصت‌های استثنایی برای عمران و آبادانی تباہ می‌سازند (خواجه نظام‌الملک، ۱۳۷۰، ج ۴: ۹۷).

نتیجه‌گیری

نتایج متعددی از آنچه برشمردیم به دست می‌آید که به اجمال به برخی اشاره می‌کنیم:

۱. از تعدد علل در زوال تمدن می‌توان چنین استنباط کرد که: تمدن به‌مثابه تن آدمی از علل گوناگون، تأثیر منفی و مثبت می‌پذیرد و این امر، ضرورت هوشیاری بیشتر در دنیای پیچیدهٔ امروزی را می‌طلبد. آرای غزالی دربارهٔ زوال تمدنی به فقدان عدالت، مسالمت و عقل تمرکز دارد؛ اما دیگر اندیشمندان مسلمان به موارد دیگری مانند: حکام خودکامه (ابن‌سینا)، فقدان دادخواهی (خواجه نظام‌الملک) و بی‌توجهی به دین (ماوردی) اشاره کرده‌اند.

۲. عصبیت عامل تعیین‌کننده‌ای در برآمدن دولت و تمدن است. به‌دیگریان، هرچند در

دنیای پس از ابن خلدون، عوامل دیگری ازسوی اندیشمندان مسلمان در بقا و فنای دولت و تمدن گفته شد، مانند نظریه استبداد سیدجمال‌الدین یا نظریه جاهلیت مدرن سید قطب، اگر عصبیت را به خمیرمایه انسجام گروهی و اجتماعی تعریف کنیم، نقش بالایی در شکل‌گیری دولت‌ها و تمدن‌ها دارد.

۳. فارابی، رهبری فرزانه و ماوردی نظم سیاسی اجتماعی و خواجه اعتدال سیاسی را راه‌های رسیدن به جامعه آرمانی، مدنی و عادلانه معرفی می‌کنند. البته اعتدال‌ورزی، سخن بیشتر اندیشمندان مسلمان است. تأکید این اندیشمندان بر عدالت، فقط به جهت معرفی یک روش حکومتی نیست، بلکه به پیامدهای اعتدال‌گرایی هم توجه دارند که یکی از این پیامدها، آسایش ملت و دیگری بقای دولت است. به نظر می‌رسد اعتدال سیاسی و اجتماعی - یعنی راهی که خواجه معرفی می‌کند - به جامعه مطلوب نزدیک‌تر است؛ زیرا اندیشه خواجه بیش از آن دو، به محک تجربه سیاسی خورده است.

۴. جامعه آرمانی تمدنی در دیدگاه اندیشمندان متقدم مسلمان در نظریه‌های مدینه فاضله فارابی و مدینه عادلانه ابن‌سینا برجسته شد. رهبری سیاسی و عدالت اجتماعی که فارابی و قانون و تقسیم کار اجتماعی که ابن‌سینا مطرح کرده‌اند، چیزهایی نیست که کهنه یا بی‌ثمر شده باشند؛ اما طرح مدینه فاضله و مدینه عادلانه مربوط به زمان‌هایی است که عمق فاجعه تمدنی زیاد نبود. زمانی این فاجعه عمیق‌تر شد که فاصله تمدنی مسلمانان با تمدن اسلامی پیشین از یک سو و فاصله آن با تمدن غرب ازسوی دیگر، تشدید شد. بنابراین، در دنیای جدید، تنها نمی‌توان به آرمان‌شهرهای تمدنی قدیم اسلامی فکر کرد و کوشید آن را به کار بست و به راه‌های دیگری که اندیشمندان مسلمان متأخر اشاره نموده‌اند هم باید توجه کرد. به نظر می‌رسد هرچه اندیشه سیاسی اسلامی به دوره اخیر نزدیک شده به مؤلفه‌های تازه‌تری جهت تمدن‌سازی چنگ زده است، که از دلایل مهم آن، هژمونی تمدن مغرب‌زمین بر جهان امروز است. نکته دیگر اینکه دغدغه اندیشمندان متأخرتر بیشتر تمدن‌سازی نوین اسلامی است، نه حفظ تمدنی که از دست رفته است.

کتابنامه

- آزاد ارمکی، تقی (۱۳۷۴). اندیشه اجتماعی متفکران مسلمان از فارابی تا ابن خلدون. سروش.
ابن خلدون، عبدالرحمن (۱۳۸۵). مقدمه ابن خلدون. (محمد پرتین گنابادی، مترجم). علمی و
فرهنگی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴). الشفاء- الهیات. (الاب قنواتی و سعید زاید، مصححین).
مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی.
- اسپریگنز، تامس (۱۴۰۱). فهم نظریه های سیاسی. (فرهنگ رجایی، مترجم). آگاه.
- الماوردی، علی بن محمد (۱۴۰۱). احکام السلطانیة. دفتر تبلیغات اسلامی.
الماوردی، علی بن محمد (۱۹۸۸). نصیحة الملوك. (فؤاد عبدالمنعم احمد، محقق). مؤسسة
شباب الجامعه.
- بسیج، احمد رضا (۱۳۸۵). تمدن اسلامی؛ دلایل زوال و انحطاط آن. معرفت، ۱۵ (۱۰۹)، ۸۴-
۹۳.
- ترخان، قاسم (۱۴۰۲). تبیین مانایی تمدن‌ها با نگاهی به سنت‌های الهی از منظر قرآن. علم و
تمدن در اسلام، ۴ (۱۶)، ۴۴-۶۳.
- دورانت، ویلیام جیمز (۱۳۵۸). درس های تاریخ. (نوشته ویل واری یل دورانت احمد بطحایی،
مترجم). کتابهای جیبی.
- شیروودی، مرتضی (۱۳۸۸). مفهوم انحطاط در اندیشه سیاسی برخی از اندیشمندان مسلمان.
اندیشه تقریب، ۶ (۲۱)، ۴۳-۶۸.
- طباطبائی، سیدجواد (۱۳۷۹). ابن خلدون و علوم اجتماعی: وضعیت علوم اجتماعی در تمدن
اسلامی. نگاه معاصر.
- طباطبائی، سیدجواد (۱۳۶۷). درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران. دفتر مطالعات
سیاسی و بین‌ال. (نشر اثر اصلی ۱۳۶۷)
- عمید زنجانی، عباسعلی (۱۳۷۵). مبانی اندیشه سیاسی در اسلام. موسسه فرهنگی اندیشه.
غزالی، محمدبن محمد (۱۳۶۱ الف). کیمیای سعادت مجموعه میراث ایران و اسلام. (حسین
خدیو جم، مصحح). علمی و فرهنگی.
- غزالی، محمدبن محمد (۱۳۶۱ ب). نصیحه الملوك. (جلال الدین همایی، مصحح). بابک.
- فارابی، محمدبن محمد (۱۳۶۱). اندیشه های اهل مدینه فاضله. (جعفر سجادی، مترجم).
طهوری.
- فارابی، محمدبن محمد (۱۳۵۸). سیاست مدینه. (و تحشیه از جعفر سجادی، مترجم). انجمن
فلسفه ایران.

کمیسیون ملی یونسکو در ایران (۱۳۶۹). مجموعه مقالات و سخنرانی‌های هزاره ابن سینا. یونسکو.

نظام الملک طوسی، حسن بن علی (۱۳۷۰). سیاست‌نامه. (جعفر شعار، مصحح). کتاب‌های جیبی.