صدرایی بودن ملاک نیست

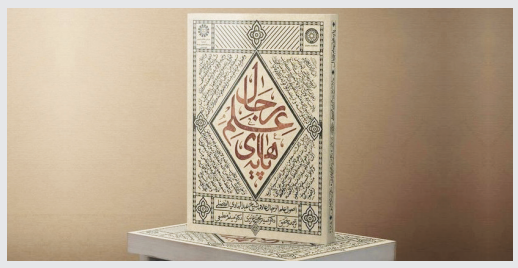
سیدمحمدحسین دعائی به لطف خدا و با عنایت حضرت ولی‌عصر، خط‌مقدم جبهه فکری و فرهنگی انقلاب اسلامی، به «علاقه‌مندان انقلابی حکمت متعالیه» تعلق دارد و خواهد داشت؛ از رهبر فقید انقلاب(رض) گرفته تا بزرگان دیگری همچون مرحوم علامه‌طباطبایی و شاگردان ایشان، ازجمله: رهبر معظم انقلاب. هیچ‌کدام از صدراییان معتبر و اصیل، ملاک انقلابی‌بودن را صدرایی‌بودن نمی‌دانند. بلکه ملاک انقلابی‌بودن در نگاه آنان و دیگر متشرعان عاقل، اعتقاد به مبانی انقلاب، پشتیبانی از نظام، تبعیت از راهبردهای رهبری و خودداری از مخالفت عملی و علنی با ابلاغیه‌ها و فراخوان‌های حاکمیتی اوست. به‌راستی کدام شخصیت موجه صدرایی، با طرح دیدگاه‌های علمی مختلف در حوزه مخالف است؟

بدتر از کتاب نخواندن

محمدفنائی‌اشکوری وضع مطالعه در کشور ما اسفبار است و آمار مطالعه میان ما از بسیاری از کشورها در این زمینه پایین‌تر است. این مطلب بارها طرح می‌شود و جای تأسف هم دارد، اما مشکل بزرگ‌تر آن است که بخش مهمی از آن مقدار هم که مطالعه می‌شود، مطالعه سودمندی نیست، بلکه حتی زیان‌بار است.

انتشار «پایه‌های علم رجال»

کتاب «پایه‌های علم رجال» اثر علامه عبدالهادی فضلی با ترجمه میثم مطیعی‌وسیدمجتبی‌عزیزی‌توسط‌انتشارات‌سمت‌وانتشارات‌دانشگاه‌امام صادق(ع)منتشر شد. علامه‌فضلی‌ازعالمان‌برجسته‌علوم‌مختلف‌اسلامی در دوران معاصر بود که در کنار پژوهش‌های برجسته در علوم اسلامی، بیش از ۴۰ سال به تدوین کتاب‌های درسی برای علوم اسلامی پرداخت.



ظاهرگرایی و علم‌زدگی

علی‌اصغر فیضی‌پور در فرهنگ و تمدن اسلامی، تنظیم روابط اجتماعی باید براساس عدل صورت گیرد. هر کدام از اصول بدون اصول دیگر، مشکلات متعددی ایجاد می‌کند؛ مثلا یکتاپرستی بدون تعقل باعث سطحی‌نگری و ظاهرگرایی خواهد شد. تعقل بدون یکتاپرستی، باعث علم‌زدگی و جدایی دین و دنیا و حاکمیت هوس‌های بشری می‌شود.

تأمل عرفانی در باب سیاست

منابع و مختصات

مهدی فدایی‌مهربانی
استادیار دانشگاه تهران

اندیشه‌های سیاسی بر مبنای منابع فکری خاصی شکل می‌گیرند که قابلیت تأمل در باب سیاست داشته باشند. کیفیت منابع تأمل در باب اندیشه‌های سیاسی، کیفیت خود اندیشه‌های سیاسی را نیز تعیین می‌کند. اندیشه سیاسی عرفانی نیز از این اصل مستثنی نیست. یعنی منابع اندیشه سیاسی عرفانی، ضرورتا منجر به سنخی از اندیشه سیاسی خواهد شد که دارای مختصات عرفانی است. منابع اندیشه‌های سیاسی می‌توانند بخشی از نظام‌های معنایی میراث باشند یا از میان نظام‌های معنایی معاصر؛ با این وجود اندیشه‌های سیاسی دارای ارتباطی با روح اندیشگی عصر خویش هستند و نمی‌توانند از هسته مرکزی روح اندیشگی که کانون تضارب‌آراست، گریزی داشته باشند.

بر همین اساس اندیشه‌های سیاسی عرفانی در عصر صفوی را باید مطابق با روح اندیشگی آن عصر و نظام معنایی مورد مواجهه ما مورد خوانش قرار داد. تنها از طریق تأویلی-تفهمی است که می‌توانیم به نظام‌های معنایی راه یابیم. شیوه‌های نگارش آثار سیاسی این عصر نیز کاملا مبتنی‌بر نوعی نظام معنایی و معرفت‌شناختی است و نه سنت ریطوریقایی و جدلی تفکر. از میان شیوه‌های تأمل در باب سیاست در رسالات سیاسی عصر صفوی، چهار شیوه مربوط به اندیشه سیاسی عرفانی قابل شناسایی است که عبارتند از:

الف) رسالاتی که از زاویه علم‌الاخلاق سیاسی به نگارش در آمده‌اند و مبتنی‌بر اصول حکمت عملی هستند[1]. این متون سیاست را ذیل باب اخلاقی حکمت عملی بحث می‌کنند، اما مبتنی‌بر نوعی اخلاق نقلی هستند و از اخلاق، علم‌الاخلاق مراد می‌کنند. موضوع علم‌الاخلاق، افعال اختیاری انسان از حیث خوبی و بدی یا بایستگی و نبایستگی است از این جهت علم‌الاخلاق در حیطه اخلاق هنجاری[2] است. علم‌الاخلاق در پی رساندن انسان به کمال و سعادت اخلاقی است؛ این سعادت اگر از منظر سیاسی مورد توجه قرار گیرد به اخلاق سیاسی بدل می‌شود که در پی تاسیس قواعد و هنجارهای اخلاقی در سیاست است.

آثار اخلاق سیاسی مبتنی‌بر علم‌الاخلاق به‌لحاظ روش‌شناسی، روشی توصیفی و نقلی دارند. درواقع این آثار در پی تحلیل عقلی و برهانی نیستند، زیرا چنین روشی مربوط به فلسفه اخلاق است که بحث در بنیادها و مبانی اخلاق می‌کند.

ب) رسالاتی که ذیل باب اخلاقی حکمت عملی به نگارش درآمده‌اند، اما اخلاق را از زاویه فلسفه اخلاق مورد بررسی قرار داده‌اند. برخلاف علم‌الاخلاق که در حیطه اخلاق هنجاری و دستوری است، فلسفه اخلاق نوعی فرااخلاق[3] است که موضوع آن مبانی تصوری و تصدیقی علم اخلاق و گزاره‌های اخلاقی و به‌طور کلی اصول موضوعه علم اخلاق است؛ یعنی در باب بنیادها و مبانی اخلاقی است و بدین‌ترتیب مباحث کاملا فلسفی و در پی مسائل معناشناختی[4]، معرفت‌شناختی[5] و هستی‌شناختی[6] خواهند بود. این مسائل ربطی به هنجارها و باید و نبایدهای انسانی ندارد و به همین جهت مربوط به افعال غیراختیاری انسان است. اساسی‌ترین نکته در سطح فرا اخلاق برای سیاست، طرح مختصات کلی «حقیقت سیاست» است. به همین جهت در این آثار نیازی به ترسیم خطوط کلی نظام سیاسی یا دولت و قوای دیگر نیست، بلکه محتوای کلی سیاست به بحث گذاشته می‌شود.

حقیقت سیاست در آثار اخلاق سیاسی مبتنی‌بر فلسفه اخلاق از این جهت است که در حکمت الهی «وجه نفس‌الامری علم» از «وجه معرفتی آن» تفکیک می‌شود. در وجه نفس‌الامری مبانی و بنیادهای غیر اختیاری، مورد نظر است و به این جهت به هستی‌ها پرداخته می‌شود و در وجه معرفتی به افعال اختیاری انسان پرداخته می‌شود. این تفکیک دوگانه از مهم‌ترین مبادی حکمت الهی است و باعث خواهد شد سیاست یک سره به حوزه اعتباریات تبعید نشود. اگر ریشه‌های اخلاق مورد نظر حکمای الهی در تخلق به اخلاق الهی را بازیابیم، این نکته را نیز درخواهیم یافت که قواعد سیاستی که ذیل باب اخلاق حکمت عملی خواهد آمد، صرفا به درون پولیس و دولتشهر محدود نخواهد بود، بلکه باید وجه نفس‌الامری علم را نیز که مبتنی‌بر حق‌حقیقت است درنظر آورد. به خوبی می‌توان ارتباط‌های تعریف حکمای الهی از حکمت و ارتباط آن با سیاست را در اینجا مشاهده کرد.

روش‌شناسی فلسفه اخلاق همانند علم‌الاخلاق روشی توصیفی و نقلی نیست، بلکه روشی عقلی و برهانی را در پی می‌گیرد. به‌طور کلی آثار اخلاق سیاسی مبتنی‌بر فلسفه اخلاق، در سنت حکمت الهی عرفانی و غالبا توسط فلاسفه شیعی به رشته تحریر درآمده‌اند. بنابراین کیفیت مباحث فلسفه اخلاق در اینجا متفاوت از مباحث مشایی فلسفه اخلاق است. در ادامه خواهیم دید با تعریف متفاوتی که حکمای الهی از حکمت عملی ارائه می‌دهند، فلسفه اخلاق نیز دارای مختصاتی عرفانی خواهد بود. بدیهی است که طرح هرگونه نظریه اخلاقی چه در سطح علم اخلاق هنجاری و چه در سطح فلسفه اخلاق، بسته به انسان‌شناسی فلسفی در یک نظام معنایی است و با تفاوتی که میان انسان‌شناسی حکمای الهی و فلاسفه مشایی وجود دارد، نظریات اخلاق و سیاست نیز دارای بنیادی متفاوت خواهد بود. بی‌جهت نیست که تمامی آثار مربوط به اخلاق سیاسی حکمت الهی، بحث خویش را از معرفه‌النفس انسانی آغاز می‌کنند.

ج) رسالاتی که بر مبنای عهدنامه مالک اشتر نگاشته شده‌اند که به لحاظ روش‌شناختی هر دو روش قبلی را به کار می‌گیرند؛ یعنی هم نقلی و توصیفی و هم عقلی و برهانی هستند. درواقع عهدنامه مالک در این گونه آثار، منبعی نقلی برای تأمل عقلی است. در بسیاری از این آثار نظریات تاسیسی‌ای وجود دارد که فراتر از متن عهدنامه، نوعی نظام معنایی عقلی را پی‌ریزی کرده‌اند.

د) رسالات «اندیشه سیاسی شرایط بحران» که یکی دیگر از منابع تأمل عرفانی در باب سیاست عصر صفوی‌اند. این رسالات نیز همانند رسالات مبتنی‌بر عهدنامه، هردو روش نقلی و عقلی را به کار می‌گیرند، اما تفاوت آنها با قبلی در این است که این آثار به لحاظ ارتباط نظام معنایی با جهان خارج، در شرایط تزلزل و بحران قرار دارند. این آثار هم‌زمان با هویدا شدن آثار ضعف بر پیکره حکومت صفویان شکل می‌گیرند. با این وجود نباید تصور کرد که این چهار حوزه دارای خطوط مشخصی هستند؛ مثلا در هر چهار حوزه ما با بخشی مواجه می‌شویم که به حکمت عملی پرداخته است یا اینکه هر چهار حوزه ممکن است به عهدنامه اشاره کرده باشند. تفکیک ما براساس وجه غالب آثار است که طرح نظام معنایی مولف بر محور آن شکل گرفته است.

نخستین شیوه از شیوه‌های تأمل در باب سیاست در جهان اسلام، ذیل باب اخلاق حکمت عملی است. این آثار معمولا به حوزه علم اخلاق سیاسی مربوط بوده و سعی دارند با طرح یک نظام معنایی اخلاقی، سیاست‌ورزی حکام مسلمان را نگریسته و با ارجاع به آیات، روایات و داستان‌هایی که مربوط به مناسبات اخلاق و سیاست است، حاکمان را مورد پند و اندرز قرار دهند. رسالات اخلاق سیاسی دارای وجوه مشترکی با رسالات اندیشه سیاسی عرفانی هستند؛ با این تفاوت که رسالات اخلاق سیاسی بیشتر حاوی ادب و اخلاق عمل سیاسی‌اند و سعی دارند برخی از فضیلت‌ها را به‌عنوان «فضیلت‌های مدنی» مورد توجه قرار دهند، اما رسالات اندیشه سیاسی عرفانی، حاوی مباحثی در اندیشه سیاسی، برمبنای جهان‌بینی عرفانی‌اند. البته در ضمن بسیاری از رسالات اخلاق سیاسی که غالبا به سلطان وقت «تحفه» می‌شده است، مولف سعی می‌کرده اندیشه‌های سیاسی خودش را نیز ارائه دهد و سعی ما نیز این بوده که در این بخش بیشتر به این آثار بپردازیم. از سوی دیگر رسالات اخلاق سیاسی را باید از سیاست‌نامه‌های اسلامی متمایز کرد؛ در سیاست‌نامه‌های اسلامی غالبا با تقدم عمل و قدرت بر نظر مواجهیم، اما در رسالات اخلاق سیاسی، ادب و اخلاق سیاست و عمل سیاسی اهمیت دارد. به بیان دیگر عمل سیاسی، ذیل عمل اعتقادی معنادار است.

به نظر می‌رسد نخستین کاربرد اخلاق در سیاست مسلمین به امام نخست شیعیان علی(ع) باز گردد؛ ایشان در نصایح خویش به امام حسین(ع) که نسخه‌ای از آن با عنوان تحفه الخواطر و نزهه النواظر در کتابخانه استانبول موجود است[7]، بابی را به «اخلاق ملوک» اختصاص داده‌اند. (نسخه خطی ۱۰۹۳ کتابخانه آیت‌الله مرعشی: ۱۲) همین اسلوب در عهدنامه مالک نیز دیده می‌شود. اما سابقه رسالات اخلاق سیاسی به صورت یک نظام معنایی منسجم را باید میان آثار حکمت عملی یافت. چنان که می‌دانیم، در عالم اسلام، مباحث اصلی حکمت عملی یعنی اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مدن، ذیل حوزه عام‌تر اخلاق مطرح می‌شده است. به بیان دیگر، دو جزء اخیر در اقسام حکمت عملی، یعنی تدبیر منزل و سیاست مدن، به چگونگی عملی کردن آن مباحثی می‌پرداختند که در بخش نخست، یعنی اخلاق، مطرح شده بود و منظور از حکمت عملی نیز چیزی جز آن نبود. این تقسیم‌بندی از سویی، مشابه همانی بود که ارسطو در اخلاق نیکوماخوس ارائه داده بود، اما از سویی با آنچه ارسطو مد نظر داشت، دارای تفاوت‌هایی اساسی بود. زیرا «غایت سیاست، در اندیشه سیاسی یونانی، نیل به سعادت با عمل به فضیلت بود، اما مفهوم فضیلت و سعادت، پیوندی ناگسستنی با مفهوم مصلحت عمومی داشت.» (طباطبایی، ۱۳۸۳/ الف: ۲۱۳) این تفکر، در تداوم سنت متافیزیکی و ریطوریقایی در اندیشه سیاسی یونانی بود که زاییده «Polis» بود و به طرزی بنیادین با مفهوم فضیلت و سعادت میان مسلمانان تفاوت داشت. مثلا غزالی در کتاب میزان‌العمل به‌شدت با چنین تفسیری از سعادت مخالفت کرده و معتقد است آنچه سعادت دنیوی خوانده می‌شود «مجازا یا اشتباها» سعادت خوانده شده است و تاکید می‌کند که «و این شامل همه آن چیزهایی است که به سعادت اخروی می‌انجامد.» (غزالی، ۱۳۷۶: ۱۰۳)

> **علت اینکه مسلمین توجه چندانی به حکمت عملی یونانیان نکردند را این دانسته‌اند که اسلام خود دارای اصول اجتماعی است. با این توصیفات عدم اقبال مسلمانان به فرونسیس از سر آگاهی بوده است. مستندات تاریخی نیز همین را نشان می‌دهد**

سیاست حداقل چنان که ارسطو مورد نظر داشت، یک «فن» و «هنر» بود که دانندهٔ آن «فرزانه» است و نه «حکیم». (ارسطو، ۱۳۸۱، ج۲: ۲۳)؛ به همین جهت ماکیاول نیز که سیاست را فارغ از وجوه معرفتی درنظر می‌آورد، سیاست را نوعی هنر و مبتنی‌بر اصول خطابه می‌دانست. (رک: دالمایر، ۱۳۸۶: ۲۷۱) چنین برداشتی از حکمت عملی، یک سره متفاوت با آن چیزی بود که مسلمین آن را «رسیدن به کمال از طریق کسب اخلاق کامله و اعمال فاضله» (نسخه خطی ۸۱۵۰۵۳ کتابخانه ملی: ۲) می‌نامیدند. سیدجعفر سجادی علت اینکه مسلمین توجه چندانی به حکمت عملی یونانیان نکردند را این می‌داند که اسلام خود دارای اصول اجتماعی است. (سجادی، ۱۳۵۷: ۴) با این توصیفات عدم اقبال مسلمانان به فرونسیس از سر آگاهی بوده است. مستندات تاریخی نیز همین را نشان می‌دهد. مثلا نویسنده‌ای به نام خان بهادر مولوی حاج عبدالکریم (عبدالعظیم؟) خاکی الایجی‌پوری فرزند محمد فایق‌بن محمد صدیق، در کتاب رموز الاخلاق[8] بیان می‌کند که پس از مطالعه آثار حکمت عملی دریافته است که «اندیشه‌های یونانیان خطرناک و غیرعلمی است» و از این جهت سعی کرده تا کتابش را بر مبنای دانش اسلامی بنا کند. (رک: ف/ منزوی، ج ۶: ۴۷۰) صرف‌نظر از داوری نویسنده، آنچه از اهمیت برخوردار است، تلاش مسلمین برای عرضه سنخ خاصی از حکمت عملی بر مبنای اصول اسلامی است. هرچند نویسنده کتاب را در همان سه بخش متعارف حکمت عملی، یعنی تهذیب اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مدن تنظیم کرده است، اما حکمت عملی در این رساله و رسالات مشابه آن، متفاوت از آن چیزی است که در حکمت عملی ارسطویی شاهدیم.

مسلمانان، به‌زعم اقتباس از ارسطو، برداشتی به کلی متفاوت با وی درمورد حکمت عملی داشتند. این میان، رساله تهذیب‌الاخلاق یا طهاره‌الاعراق ابن‌مسکویه رازی از اهمیت بسیاری برخوردار بود. حکمت عملی در تهذیب‌الاخلاق ابن‌مسکویه، همان اخلاق عملی در جهت نیل به سعادت دو جهان است (ابن مسکویه، ۱۳۷۵: ۱۱۸)؛ به همین جهت تصور ابن‌مسکویه در تهذیب‌الاخلاق این بوده که حکمت عملی چندان نیازمند دو بخش دیگر حکمت عملی، یعنی تدبیر منزل و سیاست مدن نیست. این باور، از سویی بدان جهت بود که در حکمت عملی، خانواده و جامعه، به ترتیب پس از نفس انسانی قرار دارند و تقریبا همان اصول تهذیب نفس، در خانواده و جامعه نیز تسری می‌یابد، اما از سوی دیگر حکایت‌گر موضع مسلمین به حکمت عملی است.

ابن‌مسکویه البته در تعریف حکمت عملی، آن را «صنعت» می‌نامد که در ظاهر دارای اشتراک لفظی با فن ارسطویی است، اما صنعت در نظر ابن مسکویه، آداب راه یافتن به خوی‌های نیکو و کمال یافتن است. (همان: ۲۷) وی اشاره می‌کند که فراگرفتن این صنعت در حکمت عملی، «بسته به شناختن روان انسانی است، که چیست و چگونه است و برای چه آفریده شده.» (همان: ۲۷) بنابراین سعادت برای انسان زمانی محقق می‌شود که دارای چهار خصلت باشد: «اول، حرص و نشاط در خداپرستی و خداشناسی. دوم، یافتن علوم حقه حقیقیه و معارف یقینیه. سوم حیا از جهل و نادانی و شرمساری از نقصان قریحه، و چهارم، چسبیدن بر این فضایل و ترقی در فضایل دائما، بر حسب توانایی.» (همان: ۱۵۱۱۵۰) با همین استدلال که مقایسه آن با چهار فضیلت ارسطویی در اخلاق نیکوماخوس تقریبا ما را از هر توضیحی بی‌نیاز می‌کند شالوده کتاب براساس معرفه‌النفس انسانی و چگونگی کمال آدمی شکل می‌گیرد و حکمت عملی را به «صنعت عرفان عملی» بدل می‌کند. بدین‌گونه حکمای الهی هرجا سخن از اخلاق و حکمت عملی رانده‌اند، چیزی متفاوت از آنچه ارسطو مد نظر داشته مراد کرده‌اند. در نظام معنایی ابن‌مسکویه، تمام مباحث سیاسی ذیل «تخلق به اخلاق الهی» قرار دارد؛ بنابراین ابن‌مسکویه با زیرکی دو بخش تدبیر منزل و سیاست مدن را ذیل بخش نخست شرح داده است و آنچه وی «سیاست کریمه» می‌نامد، عمل به آداب الهی است. (همان: ۲۱۵)

همین مسیر را ابوالحسن عامری در «اعلام بمناقب الاسلام و السعاده و الاسعاد فی سیره الانسانیه» در پیش گرفت. حتی خواجه‌نصیرالدین طوسی نیز که دَر اخلاق ناصری، تقریبا ترجمه‌ای از تهذیب‌الاخلاق مسکویه را به همراه دو بخش دیگر حکمت عملی که به آن افزود، یعنی تدبیر منزل و سیاست مدن، عرضه کرد، باز حکمت عملی را ذیل مفهوم عرفانی استکمال نفس و سعادت آدمی مورد بررسی قرار داد و نه اصول ریطوریقایی پولیس و جامعه سیاسی. جای بحث ندارد که آنجا که حکمت عملی مسلمین در محدوده جغرافیایی ایران به تحریر در آمده است، خارج از معارف عرفانی نبوده است. این مدعی حداقل درمورد اصلی‌ترین آثار حکمت عملی در فلسفه ایرانی اسلامی، یعنی تهذیب‌الاخلاق و اخلاق ناصری کاملا مصداق دارد. حتی بعدها در آثار متأخرین بر این دو فیلسوف، اخلاق حکمت عملی و اخلاق سعادت عرفانی یکی انگاشته شد و بدین‌ترتیب علم حکمت عملی، به علم چگونگی سعادت انسان در جهان و فراسوی آن بدل شد. به یک معنا، تقارنی میان حکمت عملی و عرفان عملی ایجاد شد و بدین‌ترتیب، علم اخلاق، همان اصول عرفانی «تخلق» به اخلاق الهی بود که راه نیل به سعادت را نشان می‌داد، با این تفاوت که سعادت در حکمت عملی، در سطح اجتماعی قرار داشت[9]. ابن‌مسکویه صریحا تاکید می‌کند که کسب فضیلت‌های اخلاقی «تنها در اجتماع میسر است.» (ابن‌مسکویه، ۱۳۷۵: ۱۹۶) اما تاکید بر اجتماع صرفا به جهت به کارگیری ظرفیت‌های تعاون اجتماعی برای رسیدن به سعادت است و حقیقت سیاست (به معنی اصلی آن) و سعادت، هرگز چیزی نیست که با اجماع اجتماعی معین شود.

لطف‌الله‌بن‌یدالله‌بن‌نظام‌الدین یکی از نویسندگان متعلق به همین جریان است که در کتاب خویش مرآت الاخلاق، کمال انسان را منوط به صنعت حکمت عملی دانست. (رک: ابن‌نظام‌الدین، میکروفیلم ۵۸۲۹/۳/ف دانشگاه: ۳۷۲) او معتقد بود حکمت عملی، نوعی طبابت روحانی است و به همین جهت در بخش سیاست مدن «مرآت الاخلاق» معتقد است حاکم طبیب روحانی است. بنابراین «چنانکه اخلاق حسنه مر نفس را به منزله صحت است مر بدن را»، «قوام سیاست به حکمت [عملی] است.» (همان: ۴۲۰)

کاملا می‌توان مشاهده کرد که میان مسلمین از سویی حکمت عملی رنگ عرفانی یافت و از سوی دیگر عرفان از کنج عزلت به در آمده، با طرد زاویه‌نشینی، در اجتماع حضور یافت. «خواجه‌نصیر در «اوصاف الاشراف» حتی در صدد توجیه «انا الحق» حلاج و «سبحان ما اعظم شأنی» بایزید بسطامی برآمد (الشیبی، ۱۳۸۰: ۹۴)، ولی همو به موجب خبری که ابن‌فوطی (۷۲۳۶۴۲) آن را ثبت کرده (ابن‌الفوطی، ۱۳۵۱: ۳۴۳)، وقتی در معیت هولاکو در سال ۶۵۸ ق در اطراف حران به گروهی از درویشان برخورد و هولاکو از او پرسید که اینها کیستند، در پاسخ گفت: زایده‌هایی در جهان هستی (فضله فی العالم). هولاکو نیز فرمان به قتل آنها داد و سپس از خواجه پرسید که معنی آن سخن چه بود. خواجه گفت: مردم بر چهار دسته‌اند: یا در کار عمارت هستند، یا تجارت، یا صناعت یا زراعت؛ و هرکس در یکی از این چهار گروه نباشد، زایده‌ای بر دوش دیگران است.» (الویری، ۱۳۸۴: ۲۶۷)

این چهار گروه، همان چهار طبقه اجتماعی است که به شکل‌های مختلف تقریبا در غالب آثار حکمت عملی به چشم می‌خورد. «زایدات» نیز همان «نوابت» هستند که در آرای فارابی و دیگر اندیشمندان حکمت عملی دیده می‌شود. آنچه مشخص است، اندیشه عرفانی در سرزمین ایران پیوندی ناگسستنی با حکمت عملی برقرار کرده و حکمت عملی در متون عرفانی تداوم یافته است. این موضع نسبت به حکمت عملی در سرتاسر دوران صفوی مشهود است.

پی‌نوشت‌ها:

۱. برخی از رسالات در سنت اخلاق سیاسی عبارتند از: اخلاق جلالی اثر جلال‌الدین دوانی، سلوک‌الملوک روزبهان خنجی، تحفه‌المجالس مجدالدین حسینی متخلص به مجدی، دستورالسلطنه اثر ابوالفضل منشی شیرازی (منشی سلطان سلیمان اول عثمانی)، هفت کشور اثر فخری هروی، موعظه جهانگیری اثر محمدباقر نجم ثانی در اخلاق و سیاست مدنی به سال ۱۰۲۱ که به نام جهانگیر پادشاه (۱۰۳۷۱۰۱۴) نگاشت و بالاخره روضه‌الانوار عباسی اثر محقق سبزواری. البته جدای از اینها، دانش‌پژوه هم بسیاری از رسالات دیگر در اخلاق سیاسی را نمایه کرده است. رک: دانش‌پژوه، محمدتقی، چند اثر فارسی در اخلاق و فرهنگ ایران زمین، ج۱۹، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۵۴.

۲. Normative Ethics

۳. Meta Ethics

۴. Semantic question

۵. Epistemological question

۶. Ontological question

۷. گزارش ما براساس تصویر این نسخه است که در کتابخانه آیت‌الله مرعشی قم به شماره ۱۰۹۳ نگهداری می‌شود. این وصیت در تحف‌العقول علی‌بن حسین‌بن شعبه حرانی نقل شده است.

۸. این کتاب در سال ۱۳۰۶ در کلکته چاپ سنگی شده است. همچنین دو نسخه خطی از این کتاب نیز موجود است. رک: حبیب‌الرحمان، حکیم، ثلاثه غساله (کتاب‌شناسی آثار تالیف شده در بنگال/بخش فارسی و عربی)، ترجمه و تعلیقات از عارف نوشاهی، اسلام‌آباد، مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، ۱۳۶۷ ش/ ۱۴۱۰ ق/ ۱۹۸۹ م: ۱۷۰ و نیز: Descriptive Catalogue of the Persian, Urdu and Arabic Manuscripts in the Dacca University, Dacca, 1966: 1 By A. B. M. Habibullah. Vol 141 AR/135 AR

۹. حتی تا دوران معاصر نیز علم اخلاق جدای از آنچه در حکمت عملی مورد نظر است، به‌عنوان علم اصول عملی عرفان، یعنی عرفان عملی نیز به کار می‌رود. به همین جهت بسیاری از علمایی که درس عرفان عملی دارند، تمایل دارند آن را دروس اخلاق بنامند تا دارای حساسیت کمتری باشد. محمد جواد مغنیه در کتاب فلسفه اخلاق در اسلام، از علم اخلاق هم به اعتبار موضوع و هم به اعتبار غایت، تعریفی عرفانی ارائه داده است. (رک: مغنیه، ۱۴۲۸: ۲۱۲۰)