

معنا و مقام مصلحت در اندیشه سیاسی ایرانی

دکتر اصغر افتخاری*

چکیده: این واقعیت که سیاست عملی تابعی از مفاهیم و نظریه‌هاست، تحلیلگران را بدان وامی‌دارد که در مقام شناخت و تجویز الگوهای مدیریتی، نسبت به درک معانی و ملاحظات اجرایی ناشی از ماهیت مفاهیم، اهتمام ویژه‌ای داشته باشند؛ از جمله این مفاهیم بنیادین که در حوزه فلسفه سیاسی معاصر بدان توجهی خاص شده است، می‌توان به «مصلحت» اشاره داشت.

طرح مفهومی و نظری «مصلحت» در میراث فکری ایرانی، از جمله مزایایی است که پرسش از «چیستی» و «کاربرد عملی» مصلحت در اندیشه ایرانی را توجیه می‌کند. افزون بر اینکه بومی بودن این چارچوب تحلیلی و حضور عناصر هنجاری در آن، دلیل دیگری است که ضرورت طرح این پرسش را مشخص می‌کند.

به منظور پاسخ به این پرسش، نویسنده نخست، و به اجمال، حوزه‌های اصلی اندیشه سیاسی در ایران را بررسی کرده و بر اساس آن، در هر حوزه، به شناخت معنا و شناسایی اصول کاربردی مصلحت در عرصه حکومتی، اهتمام ورزیده است. نتیجه آنکه تصویری نسبتاً جامع از مصلحت ارائه شده که قابلیت عرضه در عرصه فلسفه سیاسی مدرن را داراست.

کلیدواژه: سیاست، قدرت، مصلحت، شریعت، حکومت، اندیشه سیاسی، ایران

* عضو هیئت علمی و معاون پژوهشی دانشگاه امام صادق(ع)

<http://www.Eftekhary.ir>
Eftekhari-asg@yahoo.com

دوفصلنامه دانش سیاسی
شماره سوم - بهار و تابستان ۱۳۸۵

مقدمه

«چهار کانون بزرگ فرهنگ آسیایی عبارت است از: اسلام و ایران، هند، چین و تمدنهای بودایی... و ژاپن... اگر بخواهیم موقعیت ایران را در آسیا مشخص کنیم باید گفت که... ایران حلقهٔ رابط میان آسیای بزرگ و تمدن اسلامی و غرب [است]» (آشوری، ۲۵۳۶، ص ۱۸۳).

تأکید بر جایگاه ممتاز اندیشهٔ سیاسی ایران در حوزهٔ سیاست و حکومت از جمله نکات مهمی است که توسط طیف متنوعی از تحلیلگران، با توجه به پیشینهٔ تاریخی زیاد ایران و شکوفایی عناصر برجسته فرهنگ انسانی در بستر تمدن ایرانی، مورد تأکید قرار گرفته است (Chatterj, 1972)؛ به همین دلیل است داریوش آشوری که این مطلب را نه یک «تعصب ملی» بلکه واقعیتی تاریخی ارزیابی می‌کند که مستندات زیادی را در حوزه‌های مختلف علمی، فرهنگی، مدیریتی و سیاسی می‌توان برایش سراغ گرفت (آشوری، ۲۵۳۶، صص ۱۸۳-۲۳۱). همین ویژگی است که بنا به تفسیر شهید مطهری (ره)، امکان آن را فراهم می‌آورد که تمدن ایرانی در تعاملی مثبت با تمدن اسلامی قرار گیرد و در یک رابطهٔ دوسویهٔ مثبت، ضمن بهره‌مندی از تواناییهای تمدن اسلامی، خدمات شایسته‌ای را به این تمدن ارائه دهد و بدین ترتیب، توانی دو چندان بیابد (مطهری، ۱۳۷۸).

وجود همین ویژگی است که به ما اجازه و امکان آن را می‌دهد تا به طرح پرسش از مفاهیم بنیادین در چارچوب اندیشهٔ سیاسی ایرانی بپردازیم. از این دیدگاه و در مقالهٔ حاضر، مؤلف معنا و مقام مصلحت در حکومت را چنان که در اندیشهٔ سیاسی ایرانی آمده است، بررسی می‌کند. دلیل طرح این پرسش، آن است که:

یک. مفهوم مصلحت در جریان تحول اندیشه و عمل سیاسی و ظهور الگوهای حکومتی نوین، کارکردی عملیاتی یافته و به عنصری تأثیرگذار در مدیریت حکومت تبدیل شده است. این تحول به طرح برداشتهایی نوین از «مصلحت» منتهی می‌شود که بررسی آنها را در گفتمانهای سیاسی مختلف طلب می‌کند (Sgrener, 2001).

دو. وجود مفهوم مصلحت در میراث تمدن اسلامی و کاربردهای جدید آن به ویژه در قلمرو مدیریت قدرت سیاسی و گستره کشورهای اسلامی، اقتضای بررسی و تحلیل این مفهوم را در حوزه ایرانی دارد که از این طریق وجوه تشابه و اختلاف در نظر و عمل مشخص شود و بدین وسیله، ظرفیت کاربردی این مفهوم در گفتمان اسلامی بارز شود (افتخاری، ۱۳۸۴، صص ۱۱۳-۲۴۴).

سه. تأسیس حکومت اسلامی در ایران که در قالب «جمهوری اسلامی» به ابتکار حضرت امام خمینی(ره) صورت گرفت؛ از آنجا که با کارکردی تازه از مصلحت همراه است، که نمود بارز آن را می‌توان در تأسیس «مجمع تشخیص مصلحت» سراغ گرفت، اقتضاء دارد تا این مفهوم بیشتر واکاوی شود (افتخاری، ۱۳۸۴، صص ۴۲۵-۴۷۴)؛ به عبارت دیگر، طرح مصلحت در اندیشه و عمل شیعی حکایت از اهمیت و ظرفیتهای خاص این مفهوم در نظر و عمل دارد که بررسی همه‌جانبه آن را در بستر تاریخ ایران ضروری می‌سازد.

ملاحظات از این قبیل دلالت بر آن دارد که بررسی معنا و مقام مصلحت در اندیشه سیاسی در ایران به دلیل ارائه تصویری جامع از این موضوع، می‌تواند در مدیریت حکومتی مفید واقع شود. برای این منظور در ابتدا، و به اجمال، حوزه‌های اصلی اندیشه سیاسی در ایران معرفی و در ادامه تصویر مفهومی و کاربردی عملی مصلحت در هر یک از این حوزه‌ها به تفکیک بررسی خواهد شد. آنچه از این رهگذر حاصل می‌آید، الگویی کلان در خصوص معنا و نحوه کاربردی کردن مصلحت در سطح مدیریت قدرت رسمی است که می‌توان از آن به مثابه یکی از خدمات کاربردی تمدن ایرانی در عرصه سیاست تعبیر کرد؛ تأثیری که به دلیل تأثیرگذاری در فرآیند تصمیم‌گیری، می‌تواند برای فلاسفه سیاسی، به تعبیر چاترجی، تأمل‌برانگیز و در خور توجه باشد (Chatterji, 1972: introduction).

۱. حوزه‌های اندیشه سیاسی ایران

اندیشه سیاسی در ایران به علت قدمت تمدنی، دارای ابعاد و منابع متعدد است. لذا نویسنده با معیار قرار دادن مقطع ورود اسلام به ایران، با توجه به اهمیت و حساسیت

این تحول تاریخی مهم^۱ تاریخ تحول اندیشه سیاسی در ایران را به دو دوره اصلی تقسیم می‌کند:

۱-۱. دوره باستان

این دوره با ورود آریاییها از قسمت شمال به فلات ایران آغاز شد و با تلاش «دیائوکو» (Dayaukku) برای گرد آوردن همه قبایل در زیر فرمان وی، تحقق یافت. او توانست مقام فرمانروایی را برای خود به دست آورد و به همین سبب، در بحث اندیشه سیاسی نقطه آغازین به شمار می‌آید. لذا شروع دوره باستان به آغاز فرمانروایی دیائوکو در «هگمتانه» (Hagmatana) به سال ۷۰۸ پیش از میلاد باز می‌گردد و پایان آن سال ۶۵۱ میلادی، یعنی زمان فروپاشی دولت ساسانی متعاقب مرگ یزدگرد، است. به تعبیر فرهنگ رجایی، تعیین این حد فاصل زمانی برای انتقال از دوره باستانی به دوران جدید، به دو دلیل است: نخست، شکل‌گیری تمدن تازه‌ای در ایران که اسلامی-ایرانی است و از حیث ماهیت از تمدن ایرانی دوره باستان متفاوت می‌باشد؛ دوم، به چالش فراخواندن نظریه اصلی دوره باستان (یعنی اندیشه پادشاهی) که حکایت از پیدایش دیدگاه سیاسی تازه‌ای از این مقطع به بعد دارد. چنان که در ادامه نشان خواهیم داد، در دوره باستان اندیشه محوری حوزه سیاست ایرانی را «نظریه پادشاهی» شکل می‌دهد؛ لذا با تصویر خاصی از مصلحت و حکومت مواجهیم که برای چندین دهه، و در قالب فرمانرواییها و امپراتوریهای مختلف، توانست به حیات خود استمرار بخشد. این اندیشه که توسط «دیائوکو» در حوزه عمل بنیاد گذارده شد، در دوره‌های ماد، هخامنشی و اشکانی، دوران اوج و اعتلای خود را طی کرده و سرانجام، در عصر ساسانیان راه زوال طی می‌کند و در پرتو اصول اسلامی سیاست، فرو می‌پاشد (رجایی، ۱۳۷۲، صص ۵۳-۵۵)؛ بدین ترتیب می‌توان جوهره اندیشه سیاسی در این دوره را «اندیشه سیاسی پادشاهی» ارزیابی و معرفی کرد.

۲-۱. دوره قدیم

حد فاصل ظهور تمدن اسلامی در ایران تا مواجهه ایران با تمدن غربی را دوره‌ای شکل می‌دهد که از حیث بالندگی و ارائه اندیشه سیاسی، در خور توجه می‌نماید. با عنایت

به تعدد اندیشه‌گران و آثار ایشان، روشهای متفاوتی برای بررسی این دوره پیشنهاد شده که در این میان تقسیم‌بندی روشی از اقبال و اعتبار بیشتری برخوردار است. در این تقسیم‌بندی آثار سیاسی با توجه به روش تحلیل و تألیفشان به چند سنت اصلی تفکیک می‌شوند که عبارت‌اند از:^۲

۱-۲-۱. سنت شریعت نامه‌نویسی

متون سیاسی‌ای را شامل می‌شود که عمدتاً توسط آشنایان با اصول و علوم دینی نوشته شده است و در آنها سعی اصلی بر آن است که با استناد به منابع معتبر دینی، مسائل و احکام موضوعهای سیاسی تحلیل و ارائه شود. شریعت‌نامه‌نویسی، که سیاست دینی را وجه نظر خود دارد، از جمله جریانهای اصلی در حوزه اندیشه سیاسی به شمار می‌آید که حجم فراوانی از متون را در دوره جدید شکل می‌دهد. این جریان در دوره بعدی، یعنی معاصر، نیز مورد توجه بوده است. محور اصلی این دسته از متون را آیات و احکام الهی، احادیث و استنباطات فقیهان و مجتهدان و عالمان دین شکل می‌دهد.

۱-۲-۲. سنت فلسفی

سنت فلسفی، مبتنی بر تعالیم و آموزه‌های فلسفی - عقلی‌ای است که عمدتاً ریشه در جریانهای فلسفی دارند و متعاقباً در قالب الگوهای فلسفی کلاسیک طرح و عرضه شده‌اند. تعداد زیادی از اندیشه‌گران سیاسی ایرانی، از قبیل فارابی، ابوالحسن عامری، ابن‌سینا، خواجه نصیر طوسی و...، به صورتهای مختلف از این میراث فلسفی برای طراحی و ارائه دیدگاههای سیاسی خود بهره برده‌اند که در مجموع متون «سنت فلسفی» را شکل می‌دهند. لازم به ذکر است که در این رجوع به میراث فلسفه یونانی، سعی می‌شود به اصول، آموزه‌ها و ایده‌های اسلامی و ایرانی نیز توجه شود و لذا متون ارائه‌شده رنگ و بویی اسلامی - ایرانی دارند و از نمونه‌های یونانی و رومی خود متفاوت‌اند. بر این اساس، سنت فلسفی در بردارنده متون و منابعی در اندیشه سیاسی است که در آن اندیشه‌گر با بنیاد گذاردن دستگاه فلسفی مستقل، سعی در تجزیه و تحلیل مقولات و ارائه اندیشه می‌کند. مفهوم محوری این متون را، در حد نوشتار حاضر، «مصلحت عمومی» شکل می‌دهد.

۱-۲-۳. سنت سلوکی

غرض از این سنت که با عناوین «مرآتی»، «آیین وزراء» و یا «سیاست‌نامه‌نویسی» نیز از آن یاد شده، مجموعه متونی است که در آن نویسندگان بیش از آنکه به بنای دستگاه فلسفی نظر داشته باشند، تجارب علمی خود را ملاک ارزیابی و تحلیل قرار داده و لذا در نهایت به نگارش و ارائه متونی پرداخته‌اند که در آن اصول عملی سیاست به قلم وزیران، رجال سیاسی و یا کسانی که به نوعی تجربه عملی در سیاست داشته‌اند، معرفی شده است. هدف اصلی از این متون آن است که شه‌ریار با تأمل در آنها و راهنما قرار دادنشان در مقام اجراء، بتواند به کسب، حفظ و بسط قدرتش نایل آید. لذا تصویری خاص از مصلحت و حکومت در این متون ارائه شده که شدیداً واقع‌گرا بوده است و در بسیاری از موارد با اصول مورد نظر فلاسفه سیاسی و یا فقه‌های سیاسی، مختلف هستند. «سیاست‌نامه» خواجه نظام‌الملک، «قابوس‌نامه» عنصرالمعالی، «کليلة و دمنه» نصرالله منشی، «نصیحة‌الملوک» ابو‌حامد غزالی و «سلوک‌الملوک» فضل‌الله روزبهانی خنجی از جمله مهم‌ترین آثار این سنت هستند که در تمامی آنها به «مصلحت حکومت» با عطف توجه به منافع صاحبان قدرت، توجه می‌شود.^۳ بدین ترتیب می‌توان در بستر اندیشه سیاسی ایران در دوره جدید، از وجود سه تصویر مختلف از مصلحت در عرصه حکومت سخن گفت: «مصلحت دینی»، «مصلحت عمومی» و «مصلحت حکومت».

۱-۳. دوره جدید

با ورود اندیشه‌های غربی به ایران، شاهد تضاربی تازه بین مؤلفه‌های اصلی در حوزه اندیشه و عمل سیاسی می‌باشیم که سه کانون اصلی «ایرانی»، «اسلامی» و «غربی» در آن ایفای نقش می‌کنند. موضوع محوری این دوره را که تا حال حاضر ادامه دارد، «مصلح عمومی» شکل می‌دهد که با توجه به طرح مقوله «دموکراسی» و رجوع به آرای عمومی برای تعیین مصالح معتبر، پیوسته به آن اشاره رفته است. از این زمان است که گفتمانهای سیاسی مختلفی در ایران پدیدار می‌شوند که کم و بیش به یکی از کانونهای غربی (لیبرال-دموکراسی) و یا شرقی (کمونیستی) تمایل دارند (Akhavi, 1980) و در این میان گفتمان دینی با طرح مفاهیم تازه‌ای سعی در جمع بین این دیدگاهها و ارائه

رویکردی جامع را دارد. این تلقی در ادامه به صورت مستقل طرح و تحلیل خواهد شد.

۲. مصلحت و حکومت در سنت «پادشاهی»

سنت پادشاهی را باید قدیمی‌ترین سنت تحلیلی در اندیشه سیاسی ایرانی ارزیابی کرد که چنانچه بیان شد، محور اصلی عمل و نظر سیاسی در دوران باستان را شکل می‌دهد. در اسطوره‌های ایرانی به این مطلب توجه شده؛ بدین گونه که «کیومرث» اولین مخلوق و اولین پادشاه معرفی شده است:

چنین گفت کآیین تخت و کلاه کیومرث آورد و او بود شاه
چو آمد به برج حَمَل آفتاب جهان گشت بافر و آیین و آب
(فردوسی، ۱۳۷۸، ص ۲۶).

بدین ترتیب، نظام سیاسی مطابق اندیشه سیاسی ایرانی بر الگوی شاهنشاهی استوار است و می‌توان در آن برای مصلحت تعریف و جایگاه خاصی را شناسایی کرد. اصول این سنت در بحث از مصلحت و حکومت عبارت‌اند از:

۲-۱. مصلحت حکومت دارای وجهی پیشینی است

در جهان‌بینی آریایی، خلقت بر مقتضای مصالح پیشینی‌ای درک می‌شود و استمرار حیات سیاسی-اجتماعی انسان نیز در گرو درک این مصالح پیشینی و التزام به آنهاست؛ بر این اساس، هر کس برای «مقامی خاص» خلق شده و لذا مصلحت واقعی در پذیرش این «وضعیت» است. این «کارویژه‌گرایی» که در بستر تاریخ، بعداً «نظام طبقاتی» نام می‌گیرد، ریشه در تفکر جمشید دارد؛ آنجا که چون بر تخت می‌نشیند، نسبت به تقسیم کارها و ایجاد نظامی مبتنی بر پذیرش «مقدورات تاریخی» برای هر فرد و گروه اقدام می‌کند. وی بر این باور بود که مجموع مردمان در گستره جهانی، به چهار گروه اصلی تقسیم می‌شوند: «مشغولان به دین»، «حافظان شاهی»، «کارندگان و ورزندگان» و سرانجام «دست‌ورزان»؛^۴ گرچه در این تقسیم‌بندیها اختلاف نظر بسیار است، آنچه در خور توجه می‌نماید، آن است که «مصلحت سیاست» همچون سایر

مصالح، موهبتی پیشینی ارزیابی می‌شود که همگان در خور و اندازه آن نیستند که نایل به درک آن شوند. لذا آفریدگار، کس یا کسان خاصی را که از توانایی لازم برای درک مصالح سیاست برخوردارند، خلق کرده است و همگان باید به پیروی از ایشان ملزم باشند تا نظم و نسق در جامعه حکمفرما شود (ابن‌البلخی، ۱۳۱۳، صص ۶۱-۶۳). این ایده همانند ایده‌ای است که نزد افلاطون و ارسطو نیز می‌توان سراغ گرفت چنان که افلاطون بیان داشته، خلقت آدمیان بر سه جوهره اصلی است: آنان که چونان طلا هستند، آنان که در حکم نقره می‌باشند و سرانجام، کسانی که در حد و اندازه مس هستند. پس گروه نخست برای فرمانروایی، گروه دوم برای پاسداری و گروه سوم برای خدمتگذاری آفریده شده‌اند. دقیقاً بر قیاس پیکره آدمی که سر برای تفکر، سینه برای دفاع و سایر اعضای و جوارح برای تولید هستند (فاستر، ۱۳۵۸، صص ۹۹-۱۰۲). بدینسان در اندیشه پادشاهی، مصلحت حکومت وجهی پیشینی می‌یابد که درک و بیان آن در توان عده‌ای خاص، به نام پادشاهان، است. به همین دلیل است که بر تخت نشستن جمشید چنین تفسیر می‌شود که:

برآمد بر آن تخت فرخ پدر به رسم کیان بر سرش تاج زر
 کمریست با فر شاهنشاهی جهان گشت سرتاسر او را رهی
 (فردوسی، ۱۳۷۸، ص ۳۰).

به عبارت دیگر، آبرو و غیرت جهان در گرو «شاهنشاهی» است و صلاح و فساد جوامع از این ناحیه ارزیابی می‌شود؛ لذا بزرگ‌ترین مصلحت در صیانت «پادشاه» و حمایت تمام و کمال از همه فرامین اوست (رضاقلی، ۱۳۷۱، صص ۳۷-۳۸).

۲-۲. مصلحت حکومت ماهیتی سلسله‌مراتبی دارد

ورود آریاییها به فلات ایران، گرچه آغازگر تحولی تازه در روش مدیریت جامعه بود، این تحول به صورت یکدست و گسترده در تمام قلمرو ایران به وقوع نیوست و لذا مشاهده می‌شود که الگوهای متفاوتی از اعمال قدرت در درون ایران شکل می‌گیرد که مبتنی بر وجود کانونهای قدرتی است که هر یک برای خود دارای اعتبار خاصی می‌باشند. در این وضعیت واحدهای سیاسی بزرگ‌تری، در قیاس با نظام خاندانی، پدید

می‌آید که هر یک دارای ریاستی مستقل است و حکم «شاه» آن دیار را دارا می‌باشند. وجود کانونهای مختلف در عرصه قدرت، منجر به بروز اختلاف در بین آنها و در نتیجه شکل‌گیری نزاع و درگیری می‌شد که مقابله با آنها نیازمند وجود سازوکار حل اختلافی کارآمد بود. عنصر «داوری» که در این فضا امکان وجود می‌یابد، «شاهنشاه» است که از حیث تاریخی «دیائوکو» برای نخستین بار ایفای این نقش را عهده‌دار می‌شود (رجایی، ۱۳۷۲، صص ۵۴-۵۵ و ۶۸-۶۹).

بدین ترتیب، مفهوم تازه «شاهنشاه» شکل می‌گیرد که معرف نقطه عالی نظام سلسله‌مراتبی مصالح است. «امیل بنونیست» (Emile Benveniste) زبان‌شناس فرانسوی با تأمل در ماهیت و محتوای واژه «خشایشیه» (Xsayaoiya) چنین نتیجه می‌گیرد که شاه معرف صاحب قدرتی در محدوده‌ای مشخص بود و لذا تصور اینکه چندین شاه در درون قلمروی واحد، چون ایران، وجود داشته باشند، می‌رفت. با این حال، درون این سلسله‌مراتب، یک شاه برتر وجود داشت که به او اطلاق «شاهنشاه» می‌شد؛ شاهنشاه، به نظر وی، شاهی میان شاهان نبود، بلکه شاهی است که بر دیگر شاهان فرمان می‌راند؛ به عبارت دیگر، می‌توان تصویری از یک نظام امپراتوری را در نظر آورد که در آن مصالح خرد در حد حکام کوچک و مصالح عالی و کلان توسط امپراتور مشخص شده و همگان خود را ملزم به رعایت دستورات وی می‌دانند (Dandamaevs & Lukonin, 1989, pp.45-55).

۲-۳. مصالح جوهره‌ای عام و فرادنیوی دارند

برخلاف تصاویر یکسویه‌ای که از اندیشه سیاسی در ایران باستان مبنی بر نفی اصول معنوی و فرادنیوی در محاسبات سیاسی ارایه می‌شود، نتیجه تأمل محققان حکایت از آن دارد که در مقام تعیین مصالح اندیشه‌وران ایرانی از همان ابتدا جانب ابعاد معنوی را نگاه داشته و در بحث از سیاست آموزه امروزین موسوم به «سکولاریزم» را باور نداشته‌اند.

«از یک سو، اگر از زاویه غایت زندگی به بحث نظر کنیم، عرصه سیاست تابعی است از چارچوب تفکر دینی؛ اما از سوی دیگر، اگر از زاویه نقش و

منزلت دین و ملک این [مسئله] را بررسی نمایم، این دو جنبه حیات بشری از هم ترازوی و همسنگی [نزد آریاییان] برخوردارند» (رجایی، ۱۳۷۲، ص ۵۶).
 به همین دلیل است که حضور مؤلفه‌های دینی را در زوایای مختلف نظریه شاهی مندرج در اندیشه سیاسی ایران در دوره باستان می‌توان مشاهده کرد. این حضور گرچه توسط پادشاه به نفع خویش مصادره می‌شود (میر، ۱۳۸۰)، از آن حیث که دلالت بر اهمیت جایگاه دین در معادلات سیاسی دارد، در خور توجه است. در نقل قولی از «تنسر» این معنا به صراحت آمده است؛ آنجا که می‌خوانیم:

«و عجب مدار از حرص و رغبت من به صلاح دنیا برای استفاده قواعد احکام دین، چه دین و ملک هر دو به یک شکم زانند... هرگز از یکدیگر جدا نشوند و صلاح و فساد و صحت و سقم هر دو یک مزاج دارد» (به نقل از: رجایی، ۱۳۷۲، ص ۵۷).

همزادی دین و سیاست در اندیشه ایران باستان، پژوهشگران و اندیشه‌ورزان را به آنجا رهنمون می‌شود تا «مصلحت» و «مفسده» را در حوزه سیاست با توجه به ملاحظات دینی فهم کنند چنان که در حوزه دین نیز حضور تأثیرات سیاسی را مورد توجه قرار داده، این دو را جداناشدنی از یکدیگر می‌خوانند (رجایی، ۱۳۷۲، صص ۵۶-۵۸).

نتیجه اصول سه‌گانه پیش‌گفته آن است که مصالح نزد ایرانیان باستان ماهیتی پیشینی دارد که در نظام آفرینش لحاظ شده است؛ پس در مقام تدبیر امور جامعه لازم می‌آید تا شخصی که از این مصالح اطلاع کامل دارد، تصدی امور را بر عهده گیرد و بر رتبه عالی سلسله مراتب نظام شاهی تکیه زند و بدین ترتیب، با فرمان راندن بر شاهان، نظم و نسق را در قلمرو خویش حاکم سازد. در سنت ایرانی از چنین فردی به «شاهنشا» یاد می‌شود که به مدد «اهورا مزدا» در این مقام قرار می‌گیرد و او از مصالح و مفاسد اطلاع دارد و لذا مردم را به سوی مصالح‌شان رهنمون می‌گردد. چنان که از محتوای اندیشه سیاسی در ایران باستان برمی‌آید، وجود چنین فردی در هر دوره و زمانه‌ای یک ضرورت است و لذا نخبگان باید در پی یافتن وی باشند و بر مردم است

تا از او اطاعت کنند.^۵ «مصلحت» در چنین ساختاری دارای سه رکن اصلی است که متناسب با اصول مذکور، عبارت‌اند از:

۱. مصلحت ارتباط وثیقی با عامل «زور» دارد.
۲. مصلحت مبتنی بر آیین شاهی است.
۳. مصلحت ریشه در فری دارد که از ناحیه «اهورا مزدا» بخشیده می‌شود.

۳. مصلحت و حکومت در سنت فلسفی: مطالعه موردی اندیشه سیاسی فارابی

«ابونصر محمد بن طرخان بن اوزلغ فارابی» که به تعبیر «ابن خلکان» او را باید «فیلسوف‌المسلمین» نامید؛ فیلسوفی است که توانست با تأسیس دستگاهی فلسفی مبتنی بر آموزه‌های دینی، به شکل مستقل و بومی‌ای به طرح دیدگاه اسلام در خصوص حکومت و نحوه مملکت‌داری همت گمارد. او که با آثار فلاسفه‌ای چون ارسطو و افلاطون به خوبی آگاه بود، توانست از مرز ترجمه، فهم و بیان آنها گذر کند و در نهایت به مکتبی خاص در این زمینه دست یابد. البته وی در این راه از آرای ارسطو و افلاطون بسیار بهره برد چنان که در احوال وی ذکر کرده‌اند، در حوزه نظر بیشتر به ارسطو و در حوزه عمل به دیدگاه افلاطون نزدیک بود. لذا در عرصه عملی سیاستی مشابه افلاطون پیشه کرد و به دربار امیر حلب، سیف‌الدوله حمدانی رفت تا از فضای مناسب آن دیار، که مبتنی بر حکمت دوستی بود، همچون افلاطون برای تعلیم و هدایت جریان حکومت به واسطه حکمتش بهره جوید (حلبی، ۱۳۶۵، صص ۴۹۶-۵۰۰). بنابراین، در تحلیل اندیشه فارابی، لازم می‌آید تا به دستگاه فلسفی‌ای که وی بنیاد گذارد، نخست توجه شود و در درون آن، ملاحظات مربوط به حکومت و مصلحت فهم گردد.

۳-۱. بینش فلسفی

نگرش فلسفی فارابی را می‌توان بر چهار رکن اصلی استوار دانست که در نهایت، به تولید فلسفه سیاسی ویژه‌ای نزد او منتهی می‌شود. این ارکان چارگانه عبارت‌اند از (شیخ، ۱۳۶۹، صص ۱۱۵-۱۲۹):

۳-۱-۱. هستی‌شناسی

نقطه آغازین بحث فارابی را در این حوزه، مفهوم «وجود» شکل می‌دهد که به تعبیری وی «قابل تعریف» نیست و بر همه دیگر مفاهیم مقدم است. وجود نزد وی از اوضح و اوضحات و عین حقیقت ارزیابی می‌شود، لذا نیازی به تحلیل مفهومی آن نیست و اساساً چنین کاری ممکن نیز نمی‌باشد. وی وجود با این تفسیر را به دو دسته کلی تقسیم می‌کند: «واجب» و «ممکن»؛ «وجود واجب» که وجود حضرت حق را می‌رساند و «وجود فی نفسه» است؛ یعنی وجودی که جز «وجود» نتواند بود و عدم در آن راه ندارد. اما سایر موجودات، «وجود ممکن» ارزیابی می‌شوند؛ چرا که وجودشان از جای دیگری حاصل آمده است. با تبیین این وابستگی فلسفی است که فارابی ساخت کلی جهان‌بینی‌اش را متفاوت از ارسطو و افلاطون بنیاد گذارده است و قادر می‌شود تا طرحی تازه در تفسیر جهان ارائه دهد؛ طرحی که در آن خدا «فعلیت» تام شناسانده می‌شود که کامل است و کل جهان هستی، «در حال شدن» تصویر می‌شود. به همین سبب است که بین این دو کانون، ارتباطی خاص پدیدار شود که وجود واسطه فیضی را ضروری می‌سازد تا تدبیر امور هستی، و از آن جمله سیاست، را به نحو احسن ممکن سازد.

۳-۱-۲. مابعدالطبیعه

در این حوزه، فارابی این پرسش را مطرح می‌سازد که «آیا خداوند، شناختنی است یا خیر» و بدین ترتیب خالق هستی را عامل مؤثر و اصل اول در جهان‌بینی‌اش مطرح می‌سازد. به گمان وی، خداوند نور کامل و مطلق است که تمام نورها و چیزهای دیگر را در پرتو آن می‌توان درک کرد. این نور گرچه شناختنی است، به علت وضوح و کمال، چشم عقل را خیره می‌کند و لذا انسان نمی‌تواند از شناخت کامل آن سخن بگوید. بر این اساس، وجود خداوند با عنایت به برهان حرکت، برهان علت فاعلی و برهان امکان، اثبات می‌شود؛ اما شناخت نهایی و قطعی آن توسط انسان مردود شمرده می‌شود. مطابق فلسفه فارابی، خداوند وجودی تام است که درک صفات آن برای تدبیر حیات انسان در عالم فانی، کاملاً ضرورت دارد. وجودی بسیط، بی‌نهایت و واحد که

حضور گسترده در تمام زوایا و عرصه‌های حیات انسان دارد. این تلقی است که سیاست اسلامی را نزد فارابی، جوهره و ماهیتی الهی می‌بخشد؛ به گونه‌ای که نبوت و امامت مطابق تفسیر او در بطن سیاست قابل فهم و درک می‌باشند.

۳-۱-۳. جهان‌شناسی

ثمره عینی دو رکن پیشین را می‌توان در جهان‌شناسی فارابی مشاهده کرد؛ آنجا که برای ایجاد ارتباط بین واحد و کثیر، بین خداوند، به عنوان خالق جهان هستی، با انسان به عنوان اشرف مخلوقات، از رابطه‌ای غیرمستقیم موسوم به «واسطه فیض» استفاده می‌کند. نظریه عقول و نفوس افلاک در واقع، دیدگاهی پیچیده است که در مقام تبیین چگونگی این ارتباط از دیدگاه فلسفی است. مطابق این دیدگاه عقول دهگانه‌ای طراحی می‌شوند که بین عقل کامل و ناقص در یک ساختار افلاکی رابطه برقرار می‌سازند و بدین ترتیب نظام آفرینش، به واسطه ارتباطش با عقل تام از طریق عقول عالی هدایت می‌شود.

۴-۱-۴. انسان‌شناسی

انسان که موضوع اصلی همه فلسفه‌های سیاسی است، نزد فارابی متأثر از جهان‌بینی اسلامی با دو بعد جهانی و روحانی شناسانده می‌شود و از همین روست که سعادت وی با دو وجه مادی و معنوی نزد فارابی، همچون سایر بزرگان فلسفه اسلامی، درک می‌شود. این معنا در شناخت ماهیت مصالح بسیار اهمیت دارد و چشم‌انداز نوینی را فراسوی فارابی می‌گشاید که در آن، مصالح با معنا و وسعتی بیش از آنچه نزد اندیشه‌گران غربی مطرح است، معنا می‌یابد. به همین سبب است که در بحث از «خیر انسان» آن را به دو حوزه «جسمانی» و «مادی» تقسیم می‌کند، اظهار می‌دارد: خیر اعلای انسان در حیات دنیوی‌اش آن است که به تحصیل دانش پردازد؛ اما در مجموع نیز باید چنان رفتار کند که این حرکت به سعادت وی در آخرت منجر شود.

۳-۲. فلسفه سیاسی

حال با توجه به توضیحی که از ساختار فلسفه فارابی بیان شد، می‌توان به بررسی معنا و جایگاه مصلحت در حکومت مطابق اندیشه فارابی همت گمارد. در این بحث اصول زیر مد نظر فارابی بوده‌اند:

۳-۲-۱. حکمت و مصلحت

مصلحت آن گونه که فارابی فهم می‌کند، در ارتباط وثیق با حکمت قرار دارد و به همین دلیل است که در بحث از حکومت، مقوله حکمت الهی توسط فارابی به صورت جدی توجه می‌شود. با توجه به ساختار فلسفی‌ای که فارابی از جهان هستی ارائه می‌دهد، این ادعا پذیرفتنی است؛ چرا که عقل که متکفل درک مصالح است، از عهده این مهم به سبب ظرافت، پیچیدگی و تعدد زوایای شخصیت انسانی به تنهایی عاجز است. برای جبران این نقص لازم می‌آید که ارتباطی بین عقل انسانی و عقل فعال ایجاد شود و حکمت، به معنای وجود عقولی که این رسالت را انجام می‌دهند، موضوعیت می‌یابد. بر این اساس، حکمت معنایی خاص در فلسفه فارابی دارد که از ناحیه اتصال و درک اراده الهی حاصل می‌آید. بدین ترتیب، ترکیب نوینی از اقتدار سیاسی با فلسفه و حکمت اسلامی، همانند الگوی پیشنهادی افلاطون، در اندیشه فارابی موضوعیت می‌یابد؛ به گونه‌ای که می‌توان ادعا کرد وی معتقد بود:

«مادام که اقتدار سیاسی با فلسفه و حکمت در یک مرکز جمع نشود، راهی

برای رسیدن به سعادت قصوی نتوان یافت» (حلی، ۱۳۶۵، ص ۴۹۳).

این معنا را فارابی در «آراء اهل المدینه الفاضله» به صورت مبسوط بیان داشته است؛ آنجا که ریاست بر مدینه را از آن «والی حکیم» می‌داند و علت آن را در حکمتی می‌داند که از ناحیه اتصال با عقل فعال برای او حاصل آمده است و آن امکان را به او می‌دهد که مصالح واقعی مردمان را درک و دنبال کند.

در این خصوص نظریه فارابی متناسب با آموزه‌های تشیع است که بر بنیاد «نبوت-امامت» قرار دارد. توضیح آنکه متعاقب طرح مسئله «ختم نبوت»، گروه‌هایی از جامعه اسلامی متوجه جایگزینیهای نظری و عملی‌ای شدند که نتیجه آن پذیرش ایده «تغلب»

بود. اما تشیع با عنایت به اصل «تداوم فیض الهی»، نمی‌توانست با این تفسیر موافق باشد؛ لذا با استناد به نظریه امامت در واقع استمرار فیض الهی را نشان داد. نتیجه این نقد آن شد که ایده تغلب در فلسفه شیعه، مجالی برای عرضه نیافت. فارابی با طرح ایده «اتحاد با عقل فعال» در واقع برون شوی فلسفی این مشکل را ارائه داد و بیان داشت که چگونه مصالح واقعی مردم متعاقب ختم نبوت، با جریان امامت از سوی حضرت حق همچنان در دستور کار حکومت اسلامی قرار می‌گیرد. وی با برشمردن خصال رئیس مدینه فاضله که صاحب عقل منفعلی است که از رهگذر افاضه عقل فعال به انسانی با رتبه عالی می‌رسد (فارابی، ۱۳۶۱، صص ۲۶۰-۲۷۰)، چنین نتیجه می‌گیرد که مصلحت حکومت در گرو تصدی امر حکومت توسط فیلسوف حکیم است (داوری، ۱۳۵۴)؛ لذا تصریح می‌کند:

«این انسان در کامل‌ترین مراتب انسانیت و در درجات عالی سعادت است و نفس او کامل و بدانسان که گفتیم، متحد با عقل فعال است... این چنین انسان به تمامی افعالی که به واسطه آنها می‌توان به سعادت رسید، واقف است و این نخستین شرط از شرایط رئیس است» (طباطبایی، ۱۳۷۵، ص ۱۲۰).

و یا به تعبیر دیگر، «طرح مدینه فاضله» مشروط به اثبات «حکمت» است؛ حکمتی که در نبوت متجلی می‌شود و پس از آن در قالب امامت استمرار و تداوم می‌یابد. چنان که دکتر رضا داوری می‌گوید:

«فارابی ترتیبی برای عالم قائل است که نظیر همان را برای سیاست مهم می‌داند... اگر در عالم نظمی هست و این نظم، مدبر علیم، قدیر، سمیع، بصیر و حکیمی است، در مدینه هم باید این نظم برقرار باشد؛ یعنی در مدینه هم باید حکمت و به دیگر سخن حکیم، حکومت کند» (داوری، ۱۳۷۴، ص ۶۷).

۲-۲-۳. سلسله مراتبی بودن مصالح

فارابی با طرح موضوع انواع مدن در واقع جوامع انسانی و حکومت‌های آنها را از آن حیث که چه دسته‌ای از مصالح شهروندان خود را در دستور کار قرار می‌دهند،

تقسیم‌بندی می‌کند. در این قسمت او طرحی جامع‌تر از آنچه ارسطو در بحث از مصلحت و حکومت ارائه می‌دهد، عرضه می‌دارد. از نظر وی می‌توان چندین برداشت متفاوت از مصالح انسان داشت که هر یک مؤسس گونه‌ای خاص از حکومت است:^۶

۱. مصالح صرفاً دنیوی که ناظر بر بهره‌مندیهایی چون سلامتی، وسعت حال، فراوانی و... است. اگر جامعه و حکومتی صرفاً با هدف تحصیل این مصالح (که با مفهوم منفعت مادی پهلو می‌زند) تشکیل شود، آن جامعه، «مدینه جاهله» است. علت اطلاق این وصف در غفلت ایشان از مصالح برتری است که از جنس مادی نیستند.

۲. مصالح حداقلی یا ضروری که معنای اخص مصالح دنیوی را در برگیرد و حکایت از آن دارد که نظام سیاسی در این جوامع در پی آن است تا صرفاً ضروریات اولیه زندگی مردم را تهیه کند و از دیگر ابعاد مصالح انسان (اعم از معنوی و یا تسهیلات مادی ورای ضروریات) غافل است. چنین جوامعی را وی «مدینه ضروریه» می‌خواند.

۳. مصالح حداکثری که در آن اصل بر زیاده‌خواهی و فزونی بخشیدن به منافع است و برخلاف گونه دوم، ارتقاء در وضعیت پیوسته دنبال می‌شود. «مدینه بداله»^۷ عنوانی است که فارابی بر این دسته از جوامع اطلاق می‌کند.

۴. اگر در جامعه‌ای، اصل صرفاً خوشگذرانی باشد، در این صورت با «مدینه خسیسیه» مواجهیم که در آن «لذت» و «کامجویی» محور اصلی نظام را شکل می‌دهد.

۵. اگر در جامعه‌ای مصلحت و منفعت در شهرت جستجو شود، در آن صورت «مدینه کرامت» پدید می‌آید که در آن «افتخار» از راه نژادی و یا قدرتی تحصیل می‌شود.

۶. اگر هدف اعمال سلطه باشد، در آن صورت «مدینه تغلبیه» پدید می‌آید که در آن، مصلحت حکومت در افزایش توان رزمی و سرکوب دیگران است.

۷. مدینه حریه، از منظر فارابی بر جامعه‌ای اطلاق می‌شود که در آن ویژگی‌های صفاتی ثابت و پیشینی برای حکومت متصور نیست و حکومت تابع خواست عموم است. در چنین جامعه‌ای مصلحت در رأی مردم دیده می‌شود و حکومت خود را متعهد به پذیرش آن می‌داند.

۸. مدینه فاسقه، در میانه مدینه فاضله و جاهله جای دارد؛ بدین صورت که در آن حقیقت سعادت توسط مردم فهم شده، اما در مقام عمل نادیده انگاشته می‌شود؛ به عبارت دیگر، از حیث نظری مفهوم مصلحت به صورت کامل و جامع درک می‌شود ولی در عمل به صورت ناقص دنبال می‌شود.

۹. مدینه ضاله که در آن مصالح ملغاه، معتبر دانسته شده و پیوسته دنبال می‌شوند.

۱۰. مدینه فاضله که در آن مصالح جامع (اعم از دنیوی و اخروی) ملاک عمل است و تحت رهبری انسان کامل دنبال می‌شوند (فارابی، ۱۳۶۱).

بدین ترتیب، فارابی به سلسله مراتبی از مصالح می‌رسد که مشتمل بر ضروریات (اعم از مادی و معنوی) است و از حیث تلقی حکومتی تحدیدپذیر در موارد خاصی (چون لذات صرفاً مادی، شهرت و افتخار، و...) است که در این صورت گونه‌های متفاوتی از سیاست و حکومت پدید می‌آید. در این چشم‌انداز، فقط سیاست مبتنی بر تحصیل منافع واقعی مردم به واسطه رهبری انسان کامل است که توسط فارابی تأیید شده است و به دریافت عنوان «مدینه فاضله» نایل می‌آید.

۳-۲-۳. وجود مصالح برتر

مطابق هر دستگاه فلسفی سلسله مراتبی دیگر، در دیدگاه فارابی نیز می‌توان از وجود پاره‌ای از مصالح برتر سراغ گرفت که به واسطه نزدیکی و ارتباط به کانون هستی از اعتبار ویژه‌ای برخوردار هستند. وی در مقام تبیین نظام سلسله مراتبی عالم، چنین آورده است:

«نظام خلقت از کامل‌ترین مرتبه وجود آغاز می‌شود و در مرتبه بعد و به دنبال آن، موجودی که کمی ناقص‌تر از اوست، حاصل شده و قرار می‌گیرد و همچنین پس از این و به دنبال این مرتبه همواره مراتب دیگر به ترتیب الانقاص فالانقاص قرار می‌گیرند، تا به موجودی پایان یابد که هر گاه به یک مرتبه مادون رود، به مرتبه‌ای رسد که مرتبه لامکان وجودی است و بدین ترتیب سلسله موجودات در آنجا منقطع می‌شود» (طباطبایی، ۱۳۷۵، ص ۱۲۲).

بر این اساس می‌توان به وجود پاره‌ای از مصالح برتر اشاره داشت که مقوم حیات انسان است و بدون آنها همه مصالح دیگر بی‌معنا خواهند بود. این مصالح را فارابی در ارتباط با رئیس مدینه که در حکم محور و قطب جامعه است، مورد توجه قرار داده و با معرفی رئیس مدینه به عنوان «علت موجد و علت مبقیه» مدینه، در واقع نشان داده است که سیاست و حکومت در مدینه فاضله بدون توجه به جایگاه محوری رئیس مدینه و دقت در صحت و سلامت این جایگاه اساساً شکل نمی‌گیرد (داوری، ۱۳۵۳، صص ۲۰-۳۲).

خلاصه کلام آنکه فارابی با پذیرش الگوی اندام‌واری برای جامعه انسانی، به آنجا می‌رسد که سعادت واقعی هر جامعه در گرو «تعاون» تمامی اعضا و جوارح برای تأمین نیازمندیهای این پیکر است. نیازمندیهایی که نمی‌توان آن را در مادیات یا معنویات صرف خلاصه کرد بلکه بهترین حالت جمع میان آنها و توجه به تمامی شان است. در این طریق، لازم می‌آید تا اصل «تعاون» مورد توجه قرار گیرد. بدین معنا که اعضای مختلف جامعه با پذیرش نقشی و جایگاهی متفاوت از دیگری، تحت رهبری عضوی مشخص، چون مغز، باید به ارایه خدمات متفاوتی بپردازند که گرچه از حیث جنس مختلف می‌نمایند، در نهایت خیر عموم را پدید می‌آورند. این تفسیر از سیاست و حکومت در فصول بیست و هفتم تا سی و هفتم کتاب «آراء اهل المدینه الفاضله» ارائه شده است و در نهایت، فارابی را به آنجا رهنمون می‌شود تا سعادت جامعه انسانی را در گرو «تعاون» اعضای آن می‌داند و به آنجا می‌رسد که مفهوم «مصلحت عمومی» در اندیشه یونانی را در قالب «اصل تعاون» باز تعریف می‌کند.

«بدین سان ضابطه مصلحت عمومی... نزد فارابی جای خود را به تعاون در جهت وصول به سعادت می‌دهد... فرض در این است که در مدینه فاضله مصلحت عمومی به بهترین و جبهی تأمین شده است؛ یا بهتر بگویم: مصلحت عمومی جز در مدینه فاضله تأمین نمی‌شود» (طباطبایی، ۱۳۷۵، ص ۱۳۹).

و این معنا، مبنای تقسیم‌بندی مدن را نزد فارابی شکل می‌دهد. با دقت در تعاریف ارائه شده از این مدن مشخص می‌شود که او اولین فیلسوف مسلمانی است که با عطف

توجه به «مصلحت عمومی» اقدام به دسته‌بندی حکومتها کرده و در این راستا هم به تأمل در چیستی مصلحت پرداخته و هم نحوه تأمین آن را مورد توجه قرار داده است.

۴. مصلحت و حکومت در سنت سلوکی: مطالعه موردی اندیشه سیاسی عنصرالمعالی

«امیر عنصرالمعالی کیکاووس بن اسکندر بن قابوس وشمگیر زیاده» (۴۱۲-۴۷۵ق) معروف به عنصرالمعالی از شاهزادگان خاندان زیاری است که در قرن چهارم و پنجم هجری در شمال ایران و به ویژه گرگان، طبرستان، گیلان و دیلمستان حکمرانی داشتند. امیر عنصرالمعالی، دختر سلطان محمود غزنوی را به همسری گرفت و از او فرزندی به نام گیلانشاه آورد که قابوس‌نامه را برای وی نوشته است. البته، در باره جلوس او و گیلانشاه بر تخت شاهی، میان مورخان اختلاف نظر است، اما نمی‌توان منکر شد که مؤلف کتاب از مسائل حکومتی اطلاع کامل داشته و لذا گذشته از پرورش در خاندانی حکومتی، اشرافی در خور بر عمل حکومتی نیز داشته است. آنچه که مطالعه موردی قابوس‌نامه را در این بخش توجیه می‌کند، عبارت است از:

اولاً، شخصیت مؤلف که فردی، از حیث علمی، جامع بود، به گونه‌ای که بدیع‌الزمان فروزانفر وی را نویسنده‌ای «مطلع در تمامی ابواب علمی» آن دوره می‌داند که افزون بر حکومت، در علوم عملی چون سوارکاری، شمشیربازی، سپرداری و... نیز تبحری چشمگیر داشت (فروزانفر، ۱۳۵۴، ص ۲۵۲).

ثانیاً، محتوای اثر که آن را می‌توان «عصاره» توان علمی آن دوره ارزیابی کرد. دوره عنصرالمعالی از حیث علمی رونقی در خور را تجربه می‌کرد و تألیف آثاری چون قابوس‌نامه را می‌توان مجالی برای تجلی این دانش در متنی واحد، ارزیابی کرد. ملک‌الشعراى بهار در این باره می‌گوید:

«علاوه بر فواید عظیمی که از حیث شناسایی تمدن قدیم و معیشت ملی و علم زندگی و دستور حیات در کتاب مذکور [«قابوس‌نامه»] مندرج است، باید آن را مجموعه تمدن پیش از مغول نامید» (بهار، ۱۳۶۹، ص ۱۱۴).

بدین ترتیب، مجموع ملاحظات روشی، محتوایی و نگارشی «قابوس‌نامه»، ما را به آنجا رهنمون می‌شود تا جهت تبیین جایگاه مصلحت در حکومت از دیدگاه

«سیاست‌نامه‌نویسان»، این اثر را یک نمونه مرجع انتخاب و به اجمال بررسی کنیم. با تأمل در ابواب چهل و چهارگانه قابوس‌نامه می‌توان چهار رکن محوری برای مصلحت در اندیشه حکومتی عنصرالمعالی جستجو کرد:

۴-۱. مصلحت قدرت

در مرکز اندیشه سیاسی عنصرالمعالی همچون سایر سیاست‌نامه‌نویسان، شاهنشاه قرار دارد که با توجه به شرایط سیاسی-اجتماعی ایران در نیمه اول قرن پنجم، گمان می‌رفت محوریت او و اتکاء به وی در عرصه عمل و نظر، بتواند برون‌رفت مناسبی برای رهایی از وضعیت هرج و مرج گونه حاکم باشد. چنان که می‌دانیم از حیث تاریخی شورش ترکان سلجوقی، خلفای بغداد را به هراس افکنده و ایجاد این تزلزل به همراه ضعف نیروی فائقه آل‌بویه، به نیروهای معارض امکان ابراز وجود داده بود و روی هم رفته نوعی بی‌نظمی را در ایران حاکم ساخته بود که نتیجه اولیه آن بسط و مفاسد و زوال مصالح عمومی بود. در کنار این مسئله، معضل مسلمانان و نصرانیان نیز وجود داشت که گاه بر اثر تعصبات مذهبی، جنگهایی را دامن می‌زد که ترس و وحشت را در جامعه بسط می‌داد (عنصرالمعالی، ۱۳۴۲، صص یج-یه). در چنین فضایی خاندان عنصرالمعالی با خارج شدن از زیر چتر حمایت خلفای عرب سعی کردند تا تصویری تازه از حکومت بر اساس اصول و فرهنگ ایرانی ارائه کنند که به گمان ایشان، با رعایت و التزام به اندیشه شاه آرمانی تحقق‌پذیر بود. بدین ترتیب، از حیث تاریخی، فضای مناسب برای طرح الگوی سلطنت فراهم آمده بود و به همین دلیل او نیز همانند سایر سیاست‌نامه‌نویسان، بنیاد مصلحت را در «روانی فرمان» پادشاه در جامعه می‌گذارد و تصریح می‌کند:

«در پادشاهی خویش مگذار که کسی فرمان تو را خوار دارد که تو را خوار داشته باشد. که در پادشاهی، راحت، در فرمان دادن است و گرنه صورت پادشاه با رعیت برابر است. و فرق میان پادشان و رعیت آن است که وی فرمانده است و رعیت فرمانبردار» (عنصرالمعالی، ۱۳۴۲، ص ۱۶۹).

بر این اساس، اصل در اطاعت از فرامین پادشاه است و این بزرگ‌ترین مصلحت حکومتی است. به همین سبب است که چون به بررسی احوال سلطان محمود و مسعودشاه می‌پردازد، از تحمل ایشان در مقابل عدم اجرای احکامشان در جامعه، خرده گرفته و از زبان ایشان در نهایت نقل کند که «خاکم به سر باد که در ملک من فرمان نبرند و شرط شاهی نگذارند»؛ چرا که «پادشاهی که فرمان او روان نباشد، نه پادشاه باشد که نظام ملک در روانی فرمان است» (عنصرالمعالی، ۱۳۴۲، ص ۱۷۱).

۴-۲. مصلحت پادشاه

پس از تأکید بر اینکه مصلحت قدرت اقتضای آن دارد که محوریت پادشاه در نظام سیاسی حفظ و تقویت شود، عنصرالمعالی در ابوابی چند به بیان این نکته می‌پردازد که «مصلحت پادشاه» به نوبه خویش در گرو رعایت اصولی چند است که جنبه شخصی دارد و شاه برای رسیدن به اهداف خویش ناچار باید آنها را رعایت کند. در این قسمت است که از اصولی چون عدل و داد، مشاوره، نظارت و... سخن به میان می‌آورد. نکته مهم آنکه تمامی این اصول علی‌رغم اهمیت و ارزشی که دارند، در سیاست‌نامه حد و منزلتی پایین‌تر از «سلطنت» می‌یابد و در درون آن معنا می‌شوند. بدین ترتیب از اصولی مستقل، تبدیل به اصولی فرعی در پرتو اصل اولیه سلطنت می‌شوند. به همین دلیل است که عدالت را با پادشاه معنا کرده می‌گوید:

«رعیت به عدل توان داشت و رعیت از عدل آبادان باشد... پس بیداد را در مملکت راه مده که خانه ملکان از داد بر جای باشد و قدیم گردد و خانه بیدادگران، زود نیست شود... چنان که حکماء گفته‌اند: چشمه خرمی عالم، پادشاه عادل است و چشمه دژمی، پادشاه ظالم» (عنصرالمعالی، ۱۳۴۲، ص ۱۶۷).

به عبارت ساده‌تر، پادشاه برای رعایت مصلحت خویش هم که شده، و آن تصدی قدرت و استمرار آن است، باید نسبت به رعایت اصولی چون مشورت، نظارت بر فرستادگانش و یا سپردن کارها به اهلس ملزم باشد که از این طریق منفعت پادشاه و خیر مردم حاصل آید. البته چنان نیست که این دو توأمان باشد که در آن صورت،

مصلحت پادشاه مقدم می‌شود: «بدترین کار پادشاه را، دلیری رعیت و نافرمانی حاشیت باشد» (عنصرالمعالی، ۱۳۴۲، ص ۱۶۷).

۳-۴. مصلحت صاحب‌منصبان

پس از «پادشاه»، صاحب‌منصبان، دومین موضوع مهم و محوری سیاست‌نامه‌ها را شکل می‌دهد؛ به گونه‌ای که حجم فراوانی از این آثار را ذکر احوال و اصول عملی ایشان در مقام اداره جامعه شکل می‌دهد. بر این اساس، ما با طیف متنوعی از مصالح مواجهیم که هر یک برای گروهی از حاضران در امر حکومت توصیه می‌شود؛ از آن جمله:

۱-۳-۴. سپهسالاران

سپهسالاران از آنجا که صاحبان قدرت نظامی هستند، نزد عنصرالمعالی از اعتبار ویژه‌ای برخوردارند. او مصلحت ایشان را در گرو دو مورد زیر می‌داند:

یک. کسب هیبت: سپهسالار باید با نمایش شجاعت و اعمال قدرت، خویش را نزد مردم بزرگ و پر قدرت بنماید (عنصرالمعالی، ۱۳۴۲، ص ۱۶۴).

دو. افزایش قدرت: سپهسالار باید در جمع لشگر، بهبود معیشتشان و افزایش توانمندی رزمیشان بکوشد تا بدین وسیله آنان را به خود وفادار سازد.

«چنان باید که در وقت لشکر تو به جان سر تو سوگند خورند و تو با لشکر سخنی باش. پس اگر به خلعت توفیری از پیش نتوان کردن، به نان و نبیذ و سخن خویش تقصیر مکن [و] یک لقمه نان و یک قدح نبیذ بی لشکر خویش مخور. آنچه نان کند، زور و سیم و خلعت نکند. [پس] لشکر خویش را همیشه دل خوش دار، اگر خواهی تا جان از تو دریغ ندارند، نان باره از ایشان دریغ مدار» (عنصرالمعالی، ۱۳۴۲، صص ۱۶۵-۱۶۶).

۲-۳-۴. وزیر

وزارت مقام خطیری است که مؤلفان سیاست‌نامه با توجه به درک عمیقی که از قدرت پادشاه دارند، پیوسته بر آن تأکید ورزیده و سعی داشته‌اند به نوعی وزیر را در خدمت

پادشاه و در امان از گزند او قرار دهند. برای این منظور مصلحت وزیران به چند چیز دانسته شده است:

یک. دورویی

وزیر در نحوهٔ معاملات پادشاه، باید که دورویه باشد؛ از یک طرف خیرخواهی، قناعت، انصاف و راستی از خود نشان دهد تا نظر مساعد وی را جلب کند؛

«با خداوندان خویش راستی کن و انصاف ولی نعمت خویش بده و همهٔ خویشتن مخواه که گفته‌اند: «من ارد الکل فاته الکل»... پس چیز خداوندگار خود نگاه دار و اگر بخوری به دو انگشت خور تا در گلوت نماند» (عنصرالمعالی، ۱۳۴۲، ص ۱۵۹).

و از طرف دیگر، وزیر باید از شاه و همه داشته باشد و سعی کند راه را بر مکر حسودان بر ضد خویش سد کند؛

«اگر چه بی‌خیانت و صاین باشد، همیشه از پادشاه ترسان باشد و هیچ کس را از پادشاه چندان نباید ترسید که وزیر را... پس اگر پادشاه بالغ و تمام باشد، از دو بیرون نباشد: یا دانا بود یا نادان. اگر دانا بود و به خیانت تو راضی نباشد، به وجهی نیکوتر دست تو کوتاه کند و اگر نادان و جاهل باشد... به وجهی هر کدام زشت‌تر بود، تو را معزول کند و از دانا به جان بجهی و از نادان و جاهل به هیچ روی نرهی» (عنصرالمعالی، ۱۳۴۲، صص ۱۶۰-۱۶۱).

دو. جلب رضایت مردم

وزیر باید برای تحکیم جایگاه خویش، رضایت مردم را به دست آورد که از این طریق جلو شکایت مردمی یا سوء استفاده حسودان را سد کند؛

«پس در وزارت، معمار و دادگر باش تا زبان و دست تو همیشه دراز بود» (عنصرالمعالی، ۱۳۴۲، ص ۱۵۹).

سه. اغماض بر عمل همکاران

وزیر باید نسبت به عمل عمال خویش اغماض پیشه کند که از این طریق دل ایشان را نسبت به خود همراه سازد؛ چرا که در صورت رعایت کامل ضوابط، عرصه بر ایشان تنگ می‌شود و نسبت به دفع اقدام می‌کنند؛

«اما به یک بار دست عمال فرو میند؛ چون چربی از آتش دریغ داری، کباب خام آرد. [پس] تا دانگی به دیگران نگذاری، درمی‌توانی خورد و اگر بخوری، محرومان، خاموش نباشند» (عنصرالمعالی، ۱۳۴۲، ص ۱۵۹).

چهار. رسیدگی مادی به همکاران

همکاران وزیر باید که مفلس نباشند؛ چرا که در آن صورت تلاش وزیر هدر رفته و افلاس مانع از فداکاریشان می‌شود. پس او از قول بوذرجمهر حکیم نقل می‌کند که عامل مفلس چون شالیزاری ماند که اول خود را از رود کرم سیراب کند و تا چنین نکند، به دیگران توجهی ندارد (عنصرالمعالی، ۱۳۴۲، ص ۱۶۱)؛

«چون جوی خشک باشد [که] از دیرباز آب نخورده باشد؛ چون آب در آن جوی افکنی تا نخست جوی تر و سیراب نشود، آب را به کشت و جالیز نرساند» (عنصرالمعالی، ۱۳۴۲، ص ۱۶۲).

۴-۳-۳. دبیان

دبیان، کاتبان دستگاه حکومت هستند و لذا مصلحت آنها در سه جا نهفته است: اول، در زیرکی‌شان برای انجام خواست پادشاه در بهترین وجه؛ دوم، در راز نگاهداری‌شان و سوم، در جاسوسی دیگران و دادن آن اخبار به پادشاه؛

«سر ولی نعمت نگاه [دار] و خداوند خویش را از همه شغلها آگاه کن... و به ظاهر تفحص شغل وزیر مکن، ولکن به باطن از همه کارها آگاه باش» (عنصرالمعالی، ۱۳۴۲، ص ۱۵۷).

۴-۳-۴. ندیمان

ندیمان افرادی را می‌گویند که مهارت‌های گوناگون دارند و حاجات اولیه و روزمره شاهان را برمی‌آورند. مصححت ندیم آن است که به هر طریقی که می‌تواند، خستگی و ناراحتی از شاه به دور سازد و اسباب فرح و رضایت خاطر او را فراهم آورد. در این راستا از خنیاگری گرفته تا ورود به لهو و لعب و یا زبان‌دانی و شاعری توصیه می‌شود. لذا بنیاد مصححت ندیم، رضایت خاطر پادشاه است و بس (عنصرالمعالی، ۱۳۴۲، باب ۳۸).

۴-۳-۵. خدمتگزاران

کسانی را خدمتگزار گویند که در حاشیه امر سلطنت قرار دارند و هر کدام به گونه‌ای رفع حاجات دربار می‌کنند. عنصرالمعالی گرچه خدمت پادشاهان را امری خطیر می‌داند، اجتناب از آن را جایز نمی‌داند و ورود به کار دیوانی را برای بهره‌مندی از منافعش جایز می‌شمارد. حدود مصححت خدمتگزاران نزد وی عبارت‌اند از:

یک. اطاعت تمام از پادشاه

«سخن جز بر مراد پادشاه مگوی و با وی لجاج مکن که در مثل گفته‌اند: هر که با پادشاه درافتد و لجاج کند، پیش از اجل بمیرد» (عنصرالمعالی، ۱۳۴۲، ص ۱۴۴).

دو. تظاهر به عجز نزد پادشاه

«اگرچه در عمل پادشاه فربه شوی، خویشان را لاغر نمای تا ایمن باشی. نبینی که تا گوسفند لاغر بود، از کشتن ایمن باشد و کس به کشتن او نکوشد. و چون فربه شود، همه کس را به کشتن او طمع افتد» (عنصرالمعالی، ۱۳۴۲، ص ۱۴۵).

سه. ترس از پادشاه

«هرچند پادشاه تو را نزدیک خویش ممکن دارد، تو بدان نزدیکی وی، غره مشو و گریزان باش. اما از خدمت گریزان مباش... اگر تو را از خویشتن ایمن دارد، آن روز نایمن تر باش» (عنصرالمعالی، ۱۳۴۲، ص ۷۳).

۴-۴. مصلحت مردم

عنصرالمعالی با تأکید بر اینکه انسان ماهیتی گناه‌آلود دارد و گناه و خطا به طور طبیعی از وی سرمی‌زند (عنصرالمعالی، ۱۳۴۲، ص ۱۴۴)، خطاب به صاحبان حکومت اظهار می‌دارد که باید عفو و بخشش را پیوسته مدنظر دارند که مصلحت مردم در مواجهه با قدرت در بهره‌مندی از بخشش ایشان نهفته است؛

«چون گناهی را از تو عفو خواهند، عفو کن. و عفو کردن بر خود واجب دان؛ اگر چه گناهی سخت بود... و هیچ گناه مدان که به عذر نیرزد» (عنصرالمعالی، ۱۳۴۲، صص ۱۰۹-۱۱۰).

و البته چنان که بیان شد، از سوی دیگر مصلحت مردم اقتضای تبعیت ایشان از پادشاه و فرمانبرداری دارد که پادشاهان را هیچ چیز بیشتر از نافرمانی مردم خشمناک نمی‌سازد. در عین حال، لازم است که در حد امکان و به دور از چشم دیگران در گردآوری ثروت و رفع حوائج خویش بکوشد که با داشتن مال و خرج به موقع آن، فرد می‌تواند جان خویش حفظ کند؛

«ای پسر! از فراز آوردن چیز غافل مباش... و چون فراز آوردی، آن را نگاه دار تا بهر باطل‌تری از دست ندهی که نگاه داشتن سخت‌تر از فراز آوردن باشد... اما خرج باید یکی که با اندازه دخل باشد تا نیازمند نباشی... و بدان که مردمان عامه، توانگران را دوست دارند بی‌نفعی، و همه درویشان را دشمن دارند، بی‌ضرری... و اسراف را دشمن دار و شوم دان» (عنصرالمعالی، ۱۳۴۲، ص ۷۳).

با تأمل در قابوس‌نامه مشخص می‌شود که سیاست‌نامه‌نویسان با محور قرار دادن مصلحت قدرت و عطف توجه به صاحب قدرت که پادشاه باشد، به تصویری

«قدرت مدارانه» از مصلحت دست می‌بایند که در آن اخلاق و ارزشهای اخلاقی گرچه حضور دارند، تماماً معنایی تازه و خاص می‌یابند. بر این اساس، «مصلحت» مدنظر سیاست‌نامه‌نویسان گرچه غیراخلاقی نیست، به علت وسعت معنایی‌ای که دارد، ضرورتاً با آنچه که اخلاق دینی و یا اخلاق اسلامی می‌شناسیم، هماهنگی و انطباق کامل ندارد. لذا در ابوابی که جنبه فردی دارد، به اخلاق اسلامی نزدیک می‌شود؛ چون رعایت حال پدر و مادر و نیکویی با خویشان. اما با نزدیک شدن به کانون قدرت، متأثر از ملاحظات قدرت شده و تا به آنجا می‌رسد که زوال اخلاق را برای صیانت از قدرت مجاز می‌داند و تصریح می‌کند:

«به دست‌خط خویش، هیچ به خویش واجب مکن تا گر وقتی که خواهی منکر شوی، بتوانی...» (عنصرالمعالی، ۱۳۴۲، ص ۱۲۳).

و یا در آداب شخص پادشاه، جانب احتیاط نگاه داشته، می‌خوردن و لهو و لعب او را چون به اندازه باشد، مجاز دانسته است و از منع آن خودداری می‌کند. چنان که نرد باختن، قمار و می‌خوردن را به اندازه توصیه کرده است.

نتیجه‌گیری

گرچه معنا و مقام مصلحت در امر مدیریت سیاسی به میزان زیادی متأثر از آموزه‌های هنجاری - معرفتی‌ای بوده است که به زعم بسیاری از ایران‌شناسان «مکتب اسلام» در تولید آنها نقش محوری‌ای را ایفاء می‌کند (Akhavi, 1980, pp.10-18)، این بدان معنا نیست که میراث ایرانی در این خصوص منفصل و صرفاً تأثیرپذیر بوده است. در واقع نتیجه مطالعه پژوهندگانی چون «وات» (M.W. Watt) حکایت از آن دارد که نوعی تعامل در این خصوص به وقوع پیوسته که حاصل آن را می‌توان در شکل‌گیری فرهنگ و تمدن ایرانی - اسلامی ملاحظه کرد (Watt, 1968; & 1973) بر این اساس، تحلیل مفاهیم بنیادین همچون مصلحت نیازمند درک این ساختار تعاملی است.

با عنایت به بررسی ابعاد فقهی مفهوم مصلحت در چارچوب نظری «تشیع» (افتخاری، ۱۳۸۴)، نویسنده در مقاله حاضر تلاش دارد که از دیدگاه ایرانی این مفهوم بررسی کند و بدین وسیله زمینه درک نوع تعامل اندیشه‌ای بین این دو حوزه معرفتی و

شکل‌گیری معنای کاربردی مصلحت را در اندیشه و عمل ایرانی مشخص سازد. بررسی به عمل آمده در این مقاله حکایت از آن دارد که:

۱. در سنت پادشاهی، مصلحت با معنایی عام که دربرگیرنده همه نیازهای مادی و معنوی مردم است، به شکل پیشینی تعریف شده و پادشاه به عنوان فرد آگاه از این مصالح، حق آن را از سوی کانون ماورایی می‌یابد که نسبت به اداره امور و تحصیل مصالح اقدام کند. تجمیع علم به مصالح نزد پادشاه به او فرهی‌ای می‌دهد که وی را شایسته حکمرانی ساخته دیگران را موظف به اطاعت از وی می‌سازد. در چنین تفسیری است که شاهنشاه به عنوان شاه شاهان که عالم و قادر بر همه مصالح است، موضوعیت می‌یابد.

۲. در سنت فلسفی که نماینده برجسته آن ابونصر فارابی است، مصلحت از بعد محتوایی تحلیل و بررسی می‌شود و متناسب با جهان‌بینی اسلامی، جوهره‌ای معطوف به خالق هستی، به عنوان آگاه علی‌الاطلاق بر مصالح، می‌یابد. به همین سبب است که مصلحت در ارتباط وثیق با حکمت به عنوان علم به جوهره هستی و ارتباط با عقل فعال است و مشاهده می‌شود که نظریه حکیم پادشاه از درون آن، بر سیاق فیلسوف پادشاه افلاطونی، سر بر می‌آورد؛ در نتیجه، این سنت است که مصلحت بعدی انتزاعی یافته و فلاسفه به علت توانایی‌شان در درک این بعد، بر دیگران برای تصدی زمام امور جامعه اولویت می‌یابند. مصلحت در سنت فلسفی، ضابطه تفکیک نظام‌های سیاسی از یکدیگر قرار گرفته و متناسب با برداشتی که از ماهیت یا نحوه تأمین مصالح وجود دارد، می‌توان به گونه‌های مختلفی از مدن اشاره کرد.

۳. در سنت سلوکی و یا مرآتی که به «آیین وزراء» نیز شهرت یافته است، تلقی‌ای خاص از مصلحت و حکومت مدنظر است که می‌توان آن را معطوف به قدرت دانست. مطابق تحلیل اندیشه بزرگانی چون عنصرالمعالی در قابوس‌نامه، مشخص می‌شود که مصلحت در این سنت منحصر در کسب، حفظ و بسط قدرت است و لذا نظام سیاسی با محوریت صاحب قدرت، یعنی پادشاه، شکل می‌گیرد و در پیرامون آن سایر صاحب‌منصبان از قبیل سپهسالاران، وزیران، دبیران، ندیمان و خدمتگزاران قرار می‌گیرند. هر یک از این گروه‌ها با عنایت به نسبتی که با قدرت سیاسی

دارند، مصلحت خاصی را وجه همت خود قرار می‌دهند که در نهایت در ذیل مصلحت پادشاه قرار دارد.

یادداشتها

۱. این تقسیم‌بندی با تعابیر و دسته‌بندیهای متفاوت توسط پژوهشگران این حوزه به کار رفته است. از آن جمله رک. زرین‌کوب (۱۳۶۴)؛ تاجبخش (۱۳۵۵)؛ رجایی (۱۳۷۲)؛ هوار (۱۳۶۳).

۲. تاکنون گونه‌های متفاوتی در خصوص چگونگی تقسیم‌بندی متون سیاسی طی این دوره طولانی پیشنهاد شده است. چنین به نظر می‌رسد که از حیث مفهومی و مصداقی تقسیم‌بندی متون به سه دسته کلی «شریعت‌نامه‌ها»، «سیاست‌نامه‌ها» و متون مربوط به حوزه «فلسفه سیاسی» جامع‌تر باشد. برای آشنایی با این دسته‌بندی رک. طباطبایی (۱۳۶۷) و حلبی (۱۳۶۵).

۳. عمده تحلیلگران اندیشه سیاسی بر این سه سنت تأکید دارند؛ به گونه‌ای که می‌توان این تقسیم‌بندی را الگویی اجماعی ارزیابی کرد. با این حال، سیدجواد طباطبایی در کتاب «دیباچه‌ای به نظریه انحطاط ایران»، از وجود سنت چهارمی با عنوان «سنت تاریخی» نیز سخن گفته است. گرچه تاریخ‌نگاری از ابتدای سده‌های دوره اسلامی در عرصه اندیشه سیاسی وجود داشته است، وی بر این اعتقاد است که جوهره آن کلامی-دینی بوده و در نتیجه، آثاری چون «تاریخ طبری» از آن بیرون آمده است. حال آنکه متعاقب استوار شدن شالوده اندیشه فلسفی در ایران، شاهد تأسیس گونه‌ای تازه از تاریخ‌نگاری می‌باشیم که در آن رویکرد کلامی-دینی به نفع نگرش فلسفی کاهش یافته و در نتیجه متونی تاریخی‌ای با صبغه‌ای خردگرا پدید آمده‌اند که ماهیتاً از متون تاریخی پیشین متفاوت‌اند. ابوالحسن مسعودی و ابوعلی مسکویه رازی از جمله پیشگامان این سنت هستند (طباطبایی، ۱۳۸۰، صص ۲۷۸-۳۳۹).

۴. ابن‌بلخی در مقام تبیین دیدگاه جمشید می‌نویسد: او مجموع مردم جهان را به چهار گروه تقسیم کرد:

یک. کسانی که دارای فطانت و خردمندی بودند و در گروه دین‌آموزان قرار می‌گیرند. بعضی از این گروه، به آموزش حکمت مأمورند تا مصالح دنیوی را درک کنند؛ چنان که

برخی به امور معنوی مشغول‌اند تا مصالح دینی را درک کنند. برخی نیز دبیری و حساب می‌آموزند تا ضبط اموال را راست نمایند و معاملات را هدایت کنند. پس کار پادشاه بدون وجود این گروه از سلامت لازم برخوردار نیست؛

دو. کسانی که دارای شجاعت و قوت هستند و لذا در امور جنگی و جنگاوری وارد می‌شوند؛

سه. کسانی که پیشه‌ور هستند و رسالت کار و تولید مایحتاج را دارند. پس طیف متنوعی از مشاغل را شامل می‌شود؛

چهار. کسانی که سایر خدمات ضروری جامعه را فراهم می‌آورند و بلخی بر ایشان عنوان حکومتگران و ارباب سیاست نام نهاده است (ابن‌البخی، ۱۳۱۳، صص ۲۴-۲۵).
 ۵. راههای یافتن پادشاه متفاوت و متعدد است و از رایزنی، استفاده از جادو، ستاره‌شناسی و سایر علوم متعارف در هر زمانه، از بهترین راه‌حلهای در اساطیر و تاریخ باستان ایران به تناوب یاد شده است (رک. محمودی بختیاری، ۱۳۶۸، ص ۲۶۲).

۶. لازم به ذکر است که دسته‌بندی مصالح و تعیین نسبت آنها با یکدیگر از جمله موضوعات مهم در حوزه فلسفه سیاسی اسلام به حساب می‌آید که از ابتدای طرح مباحث مربوط به مصحلت مد نظر بوده است. در این خصوص تقسیم‌بندی غزالی (۱۳۲۲؛ بی‌تا) مرجعیت یافته و به الگوی عمومی از حیث نظری تبدیل شده است. البته متعاقباً رویکرد اهل سنت و تشیع متمایز شده و ملاحظات متعددی را بر این دسته‌بندی ارائه می‌کنند. در ارتباط با رویکرد اهل سنت اثر «رمضان بوطی» در خور توجه می‌نماید (بوطی: ۱۳۸۳). در ارتباط با رویکرد شیعی نیز این بحث در فصل مستقل از کتاب «مصلحت و سیاست؛ رویکردی اسلامی»، از منظر فقهی بررسی شده است (افتخاری، ۱۳۸۴، صص ۲۴۵-۲۴۶).

۷. «بداله» از آن حیث که پیوسته در پی تبدیل وضعیت به مرحله و مرتبه‌ای بالاتر است، البته عنوان «نداله» را نیز اطلاق کرده است که ناظر بر محتوای این مدینه است که در آن وصف مذموم، حرص و آز نهفته است.

کتابنامه

- آشوری، داریوش (۲۵۳۶). آسیا در برابر غرب. تهران: امیرکبیر.
- ابن البلخی (۱۳۱۳). فارسنامه. سیدجلال‌الدین تهرانی (به اهتمام). تهران: بی‌نا.
- افتخاری، اصغر (۱۳۸۴). مصلحت و سیاست؛ رویکردی اسلامی. تهران: دانشگاه امام صادق(ع).
- بوطی، محمد سعید رمضان (۱۳۸۳). مصلحت و شریعت. اصغر افتخاری. تهران: گام نو.
- بهار، محمدتقی (۱۳۶۹). سبک‌شناسی. ج ۲. تهران: امیرکبیر.
- تاجبخش، احمد (۱۳۵۵). تاریخ مختصر تمدن و فرهنگ ایران. تهران: دانشگاه ملی.
- حلبی، علی اصغر (۱۳۶۵). تاریخ تمدن اسلام. تهران: اساطیر.
- داوری، رضا (۱۳۵۳). فارابی مؤسس فلسفه اسلامی. تهران: انجمن فلسفه ایران.
- همو (۱۳۵۴). فلسفه مدنی فارابی. تهران: شورای عالی فرهنگ و هنر.
- همو (۱۳۷۴). «مقام سیاست نزد فارابی و اهمیت تفکر سیاسی او در عصر حاضر»، در: تأملات سیاسی در تاریخ تفکر اسلامی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- رجایی، فرهنگ (۱۳۷۲). تحول اندیشه سیاسی در شرق باستان. تهران: قومس.
- رضاقلی، علی (۱۳۷۱). جامعه‌شناسی خودکامگی. تهران: نی، چ ۲.
- زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۶۴). تاریخ مردم ایران. تهران: امیرکبیر.
- شیخ، سعید (۱۳۶۹). مطالعات تطبیقی در فلسفه اسلامی. مصطفی محقق داماد. تهران: خوارزمی.
- طباطبایی، سیدجواد (۱۳۸۰). دیباچه‌ای به نظریه انحطاط ایران. تهران: نگاه معاصر.
- همو (۱۳۶۷). درآمدی فلسفی بر اندیشه سیاسی در ایران. تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.
- همو (۱۳۷۵). زوال اندیشه سیاسی در ایران. تهران: کویر.
- عنصرالمعالی، کیکاووس ابن اسکندر (۱۳۴۲). قابوس‌نامه. سعید نفیسی (مصحح). تهران: فروغی.
- غزالی، ابوحامد محمد (۱۳۲۲). المستصفی من علم الاصول. قم: دارالذخایر.
- همو (بی‌تا). شفاء الغلیل. مصر: مکتبه الازهر.
- فارابی، ابونصر (۱۳۶۱). اندیشه‌های سیاسی اهل مدینه فاضله. جعفر سجادی. تهران: طهوری.

- فاستر، مایکل (۱۳۵۸). خداوندان اندیشه سیاسی. ج ۱، ق ۱. جواد شیخ‌الاسلامی. تهران: امیرکبیر.
- فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۷۸). شاهنامه. (تصحیح) پرویز اتابکی. تهران: نشر و پژوهش فرزاد.
- فروزانفر، بدیع‌الزمان (۱۳۵۴). مباحثی در تاریخ ادبیات ایران. عنایت‌الله مجدی (مقدمه، تصحیح و تطبیق). تهران: دهخدا.
- محمودی بختیاری، علیقلی (۱۳۶۸). زمینه فرهنگ و تمدن ایران: نگاهی به عصر اساطیر. تهران: پاژنگ.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۸). خدمات متقابل ایران و اسلام. تهران: صدرا.
- میر، ایرج (۱۳۸۰). رابطه دین و سیاست: تفسیرهای امام محمد غزالی و خواجه نصیرالدین طوسی از پیوند دین و سیاست. تهران: نشر نی.
- هوار، کلمان (۱۳۶۳). ایران و تمدن ایرانی. حسن اندیشه. تهران: امیرکبیر.

- Akhavi, Shahrough (1980). **Religion & Politics in Contemporary Iran**. USA: State University of New York.
- Sgrener, George (2001). **Changing in Statehood, The Transformation of International Relation**. Paulgrave.
- Watt, M.W. (1968). **Islamic Political Thought**. Edinburgh: E.U.P.
- Id. (1973). **The Formative Period of Islamic Thought**. Edinburgh: E.U.P.
- Chatterji, S.Kumar (1972). **Iranianism; Iranian Culture & its Impact on the World from Achaemenian Times**. London: The Asiatic Society.
- Dandamaev, Muhammad & V.Lukonin (1989). **The Culture & Social Institutions of Ancient Iran**. Cambridge: C.U.P.