



Irano-Islamic Research in Politics, Vol.3, No3, 133-163.

The inversion of political philosophy in the Akhlagh Al-ashraf of Obeid Zakani¹

Fatemeh Zolfagharian²

Rohollah Eslami³

Abstract

One of the conditions of the Iranian community was the invasion of the Mongols to the Iranian community and breaking the theoretical and political components of the Iranian community. The massacres, looting, rape, destruction of the heritage disappeared in the invasion of the clan desert tribes. Elites such as Sa'di, Hafiz, Obeid, Jowney and Khajeh Nasir tried to rescue the country intellectually and culturally in different ways, although the political and economic structure had collapsed. Persian language and the use of narratives of political philosophy were one way to preserve the achievements of Iranian thought. Obeid Zakani critic and satirist, in a treatise titled akhlagh al-ashraf, have shown that the path to the political wisdom of Farabi, Abu Ali Sina and Ferdowsi has gone astray. While the tradition of Iranian wisdom followed the creation of the utopia and the emergence of the wisdom Shah in order to regulate the conditions of the Iranians, all classes and ethics were suddenly shaken. The elites and aristocrats were destroyed and Obeid Zakani, in his treatise with the language of satire, in the narrative of political wisdom tried to show the inversion of the aristocratic ethics in the form of the conversion of the virtuous regime to the obsolete religion and the ignorant regime to the current religion. This research focuses on the inversion of political philosophy in the book of akhlagh al-ashraf of Obeid Zakani the based on the interpretive approach of Leo Strauss.

Keywords: Obeid Zakani, Akhlagh Al-ashraf, political philosophy, inversion, political ironic

¹ . Received: 13/08/2024; Accepted: 24/10/2024; Printed: 23/11/2024

² PhD of Political Science, Faculty of Law and Political Science, Ferdowsi University of Mashhad fa.zolfagharian@mail.um.ac.ir

³ Assistant Professor of Political Science, Faculty of Law and Political Science, Ferdowsi University of Mashhad (corresponding author) Iran eslami.r@um.ac.ir



سیاست پژوهی اسلامی ایرانی، سال سوم، شماره سوم (پیاپی یازدهم) پاییز ۱۴۰۳، ۱۳۳-۱۶۳.

وارونگی فلسفه سیاسی در اخلاق الاشراف عبید زاکانی^۱

فاطمه ذوالفقاریان^۲

روح‌اله اسلامی^۳

چکیده

متفکران ایرانی همیشه در شرایط بحرانی سعی می‌کردند نظم آرمانی جامعه را به لحاظ اندیشگانی حفظ کنند. هرچه شرایط سیاسی و اجتماعی بحرانی‌تر می‌شد، تلاش متفکران ایران جهت حفظ دستاوردهای اخلاق سیاسی بیشتر می‌شد. یکی از شرایط دهشتناک جامعه ایرانی، حمله مغول‌ها و برهم خوردن ارکان نظری و سیاسی اجتماع ایرانی بود. نخبگانی همچون سعدی، حافظ، عبید، جوینی و خواجه نصیر سعی کردند به شیوه‌های مختلف با وجود ازهم پاشیدگی ساختار سیاسی و اقتصادی، به لحاظ فکری و فرهنگی کشور را نجات دهند. زبان فارسی و استفاده از روایت‌های فلسفه سیاسی یکی از شیوه‌های حفظ دستاوردهای اندیشه ایرانی بود. عبید زاکانی نقاد و طنز در رساله‌ای با عنوان اخلاق الاشراف نیز در این مسیر سعی داشت نشان دهد راه حکمت سیاسی فارابی، ابوعلی سینا و فردوسی به چه کج‌راهه‌ای سوق پیدا کرده است. این پژوهش بر اساس رویکرد تفسیری لئو اشتراوس به چگونگی وارونگی فلسفه سیاسی در رساله اخلاق الاشراف عبید زاکانی می‌پردازد. سؤال این نوشتار آن است که چگونه عبید زاکانی سعی کرده در رساله اخلاق الاشراف، روند زوال فلسفه سیاسی را نشان دهد؟ فرضیه بر این مدعاست که عبید زاکانی در رساله خود با زبان طنز در روایت حکمت سیاسی سعی کرده است وارونگی اخلاق اشراف را در قالب تبدیل مدینه فاضله به مذهب منسوخ و مدینه جاهله به مذهب مختار نشان دهد.

واژگان کلیدی: عبید زاکانی، اخلاق الاشراف، حکمت سیاسی، وارونگی، طنز سیاسی.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۵/۲۳؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۸/۳؛ تاریخ چاپ: ۱۴۰۳/۹/۳

۲ دانش‌آموخته دکتری علوم سیاسی دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه فردوسی مشهد.

fa.zolfagharian@mail.um.ac.ir

۳ استادیار علوم سیاسی دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول).

eslami.r@um.ac.ir

بیان مسئله

بیش از ۲۵ قرن از ابداع فلسفه توسط یونانیان باستان می‌گذرد و بشر کم‌کم درگیر مسائل فلسفی همچون پرسش در باب وجود و هستی است. بی‌تردید فلسفه، شیوه‌ای از تفکر و طرح پرسش است که هر تمدن و عصری از تاریخ بشر به نحوی با آن درگیر بوده است. اما این پرسش در منظومه‌های مختلف به انواع خاصی بیان شده است. فلسفه در این مقاله به معنای پرسش در باب وجود است و به دنبال این مسئله است که نگاه به هستی را نظم دهد. اینکه جهان چیست و چگونه می‌توانیم آن را فهم کنیم و برای آن برنامه‌ریزی داشته باشیم، توسط فلسفه فهم و پاسخ داده می‌شود. فلسفه با اعتقاد بر اینکه انسان‌ها موجوداتی عاقل هستند، بهترین فهم از جهان را متعلق به انسان‌ها می‌داند.

درخصوص تعریف سیاست نیز ذکر این نکته اساسی است که سیاست در این نوشتار به معنای امروزی آن در نظر گرفته نشده است. سیاست در دنیای امروز به معنی دولت تعریف می‌شود و هر عمل دولت به معنای عملی سیاسی تلقی می‌شود. در این مقاله سیاست به معنای یک منظومه فلسفی در نظر گرفته می‌شود که یک نوع آرمانی برای آن مشخص می‌شود. دولتی که افلاطون از آن بحث می‌کند، یک دولت آرمانی است که در آن فیلسوف‌شاه حکومت می‌کند و نظم دولت قائم به وجود آن است. افلاطون در دوره شکوفایی اندیشه در یونان در سرشت شهر یا مدینه به تأمل می‌پرداخت و آن را موضوع اصلی فلسفه می‌دانست. به عبارت دیگر، موضوع فلسفه یا نظریه‌پردازی افلاطون، پرسش از سرشت شهر و نظام حاکم بر عالم که مدینه یا شهر جزئی بسیار مهم از آن به شمار می‌رود، است. دولت در این مقاله، دولتی عقلی است که با تعیین جایگاه هر عنصر در مدینه فاضله به تعریف سیاست می‌پردازد. بنابراین در فلسفه سیاسی کلاسیک، اخلاق هر طبقه تعریف شده است و متناسب با آن مدینه فاضله شکل می‌گیرد.

دربارہ فلسفه سیاسی و پرسش‌های اصیل آن نیز به تعریف فلسفه سیاسی از دید افلاطون می‌پردازیم. فلسفه سیاسی به منظومه فکری منسجمی اشاره

دارد که در این منظومه فکری هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی به‌طور گسترده توضیح داده شده است. فلسفه سیاسی افلاطون هرکدام از این شاخص‌ها را به‌طور مفصل بیان کرده و در بخش انسان‌شناسی، به توضیح دستگاه دولت و نقش آن در دستگاه معرفت‌شناسی پرداخته است. موضوع اساسی در فلسفه سیاسی افلاطون، بهترین شیوه فرمانروایی یا بهترین نظام حکومتی است و اینکه با کدام ضابطه می‌توان فرمانروایی مطلوب را از منحرف مشخص کرد. فلسفه سیاسی مورد نظر افلاطون به امور سیاسی با تازگی و بدون واسطه می‌نگرد؛ طوری که نمونه آن در هیچ دوره‌ای مشاهده نمی‌شود. آنها از نظرگاه شهروند یا دولتمرد روشن‌بین به امور سیاسی می‌نگرند. از همین رو، فلسفه سیاسی هم نظریه سیاسی و هم مهارت سیاسی است (اشتراوس، ۱۳۸۱، ۵۹).

اما عبید زاکانی کیست که در این نوشتار به اخلاق‌الاشرف وی نظر می‌کنیم. خواجه نظام‌الدین عبیدالله زاکانی قزوینی (۷۰۱-۷۷۲ ه.ق) از شاعران و نویسندگان متفکر و منتقد سیاسی ایران در سده هشتم هجری است که در زاکان قزوین متولد شده است. وی از خاندان زاکانیان است. عبید ظاهراً در روزگار شیخ جمال‌الدین ابواسحاق اینجو به شیراز رفته و او وزیرش رکن‌الدین عمیدالملک را مدح گفته است. در اشعار او مدح سلطان اویس جلایری و شاه‌شجاع مظفری نیز آمده است. اما نسبت به سلطان محمد جلایری نفرت داشته و هجوها و طنزهای زیادی در دیوان او از این سلطان متظاهر به دینداری ولی متعصب و سخت‌کش آمده است (عبید زاکانی، ۱۳۸۷، ۹). بهترین کتاب عبید، اخلاق‌الاشرف نام دارد که از عمیق‌ترین رساله‌های فارسی است و همان‌طور که از لحاظ معنی در زبان فارسی بی‌نظیر است و کمتر نویسنده‌ای توانسته در موضوع طنز سیاسی نظیر آن را بنویسد، از نظر لفظی نیز شاهکاری از فصاحت و شیرین‌ببانی است. در این رساله، عبید اخلاق‌الاشرف زمان خویش را بررسی کرده و گذشته از اینکه تسلط عمیقی در مباحث دینی، فلسفی، اخلاقی و سیاسی ثابت کرده، شیوه طنزآمیز بدیعی به کار برده است که خواننده در آغاز می‌پندارد عبید با رفتار، گفتار و کردار بزرگان زمانه خویش موافق و دمساز است، اما وقتی دقیق می‌شود و در مطالعه رساله پیش

می‌رود، به طنز عمیق و کوبنده‌ای که عبید در هر یک از سطور رساله خویش درج کرده، آگاه می‌شود.

وارونگی در این نوشتار به معنای وارونه شدن است. اینکه فلسفه سیاسی فارابی که دنباله‌رو و امتداددهنده فلسفه سیاسی افلاطون است به چه شکلی در اخلاق‌الاشراف عبید زاکانی بازنمایی یافته است. اینکه افلاطون در فلسفه سیاسی خود یک نمونه آرمانی برای هر دولت (شهر، جامعه، کشور) تصویر می‌کند و در آن سعی می‌کند که مشخصات نظام سیاسی مطلوب را پاسخ گوید، فارابی هم به عنوان یکی از فیلسوفان دنباله‌رو افلاطون، نظام معنایی خود را بر اساس مدل افلاطونی می‌چیند و مدینه فاضله‌ای را ترسیم می‌کند که در اخلاق‌الاشراف این نظام معنایی وارونه می‌گردد. عبید زاکانی در رساله خود نوع آرمانی را مذهب منسوخی می‌داند که در سنت گذشته انجام شده است و اکنون دیگر جایگاهی در نظام فکری او ندارد. او برای این مهم، از حربه طنز استفاده می‌کند. عبید در طنز اندیشی ذهنی یکپارچه دارد؛ زیرا برخلاف بسیاری از ادیبان پیش و پس از خود به صورت گاه‌گاهی و ذوقی، به طنز توجه و با آن هنرنمایی می‌کردند چنان‌که هر شاعری بخشی از دیوان خود و درواقع گوشه‌ای از ذهنیت خود را به جهان طنز اختصاص می‌داد، این رند عالم‌سوز، یکپارچه خود و عمرش را در جهان طنز غرقه کرده است (مجایی، ۱۳۹۵، ۸۳۲).

پرسش پژوهش عبارت است از اینکه چگونه عبید زاکانی سعی کرده است در رساله اخلاق‌الاشراف، روند زوال فلسفه سیاسی را نشان دهد؟ فرضیه عبارت است از فلسفه سیاسی‌ای که عبید زاکانی در اخلاق‌الاشراف نمایش می‌دهد، وارونه فلسفه سیاسی است و مدینه فاضله‌ای که در فلسفه سیاسی فارابی به نمایش درآمده و در آن فیلسوف شاه در صدر حکومت است، در اخلاق‌الاشراف عبید زاکانی وارونه شده است. عبید زاکانی ابتدا سعی می‌کند در تداوم روایت فلسفه سیاسی در مذهب منسوخ آنچه اصالت دارد و مورد تأکید عقل است بنگارد و سپس در مذهب مختار وارونگی آن را با طنزی تلخ بازگو کند.

پیشینه پژوهش

درخصوص عبید زاکانی و سبک طنزپردازی او، نوشته‌ها و تحلیل‌های کمی وجود دارد. برخلاف شاعر هم‌عصر او، حافظ که هرکسی از ظن خود یار او شده است، عبید از تحلیل‌های ادبی و خصوصاً سیاسی بی‌بهره مانده است. مهم‌ترین اندیشمند معاصر که بر روی آثار عبید کار کرده است، جواد طباطبایی است. طباطبایی در کتاب تاریخ اندیشه سیاسی در ایران و در فصل نهم آن کتاب، عنوانی با نام ملاحظات سیاسی در اندیشه ناسیاسی عبید زاکانی دارد. او در این فصل با اشاره به یورش مغولان به ایران و نام‌گذاری این دوران به نام قرون وسطای ایران، به فروپاشی اخلاقی و فرهنگی ایران اشاره می‌کند. وی عبید را مانند حافظ، ناظر تیزبین آسیب‌ها و ناپهنجاری زمان خود می‌داند و با توجه به آسیب‌های زمانه، دریافتی داهیانیه از پتیارگی‌های دوره پس از یورش مغولان پیدا کرده است. طباطبایی در این کتاب اظهار می‌کند که کوشش عبید، برخلاف خواجه ناظر بر نظریه اخلاق و حکمت عملی در قلمرو نظر نبود، بلکه او از دیدگاه متفاوتی، تخریب بنیان حکمت عملی و اخلاق بی‌عملی را وجهه همت خویش قرار داد (طباطبایی، ۱۳۹۴، ۳۵۶).

طباطبایی رساله اخلاق‌الاشرف را از نمونه‌های بارز تخریب آگاهانه قدرت در جامعه‌ای می‌داند که به نظر عبید توان و امکانات اصلاح را از دست داده است. وی هدف نهایی را برخلاف حافظ که از پیچیدن در سالوس و ریای همه گروه‌های اجتماعی فراتر نمی‌رفت، تخریب نمادین نظام اجتماعی بود.

علی‌اصغر حلبی (حلبی، ۱۳۷۷) نیز در کتاب عبید زاکانی بیشتر به بررسی و تحلیل آثار عبید پرداخته است. حلبی پس از پرداختن به مقدمات و زندگانی عبید و همچنین روزگار معاصران وی، آثارش را مورد نقد و بررسی قرار می‌دهد و حکایت‌های رساله اخلاق‌الاشرف وی را تحلیل می‌کند. وی در این کتاب عبید را بزرگ‌ترین نویسنده و شاعر شوخ‌طبع ایران می‌داند و به مقایسه اندیشه‌های عبید با حافظ، شاعر هم‌عصر او می‌پردازد. البته ناگفته نماند که حلبی کتاب اخلاق‌الاشرف عبید را تصحیح کرده و با توضیحات موسعی به تحلیل نوشته‌های عبید پرداخته است.

جواد مجابی (مجابی، ۱۳۹۵) در فصل سیزدهم جلد دوم کتاب طنز ادبی ایران به تحلیل عبید به روایت خودش پرداخته و در آن علاوه بر معرفی آثار عبید زاکانی به تحلیل ساختار نثر عبید می‌پردازد. مجابی با بیان اینکه رفتارهای مردم یک عصر تابع شرایطی است که در آن زندگی می‌کنند، به تحلیل آثار عبید می‌پردازد و اینکه او فضایی را در گذشته‌ای بعید تصور می‌کند که اکنون دوره‌اش تمام شده است و به صورت مذهبی منسوخ درآمده است و در زمان عبید زمانه‌ای است که رذایل به جای فضایل نشسته است و مذهب مختار را نوعی بداخلاقی می‌داند که مردم در آن به سر می‌برند.

شفیعی‌کدکنی (کدکنی، ۱۳۸۶) در کتاب زمینه‌های اجتماعی شعر فارسی، عبید زاکانی را به عنوان طنزنویس معرفی می‌کند. کدکنی طنز را تصویر هنری از اجتماع نقیضین و ضدین معرفی می‌کند. او می‌نویسد طنز با آوردن تناقض‌ها در کنار یکدیگر، باعث ساختارشکنی ریاکاری می‌شود و با به سخره گرفتن آن، سلطه ریا را مخدوش می‌کند. از منظر کدکنی، حافظ و عبید زاکانی اندیشمندان سیاسی‌ای هستند که با زبان طنز فرهنگ ریاکارانه را به چالش کشیده‌اند.

آنچه نوشتار حاضر را از دیگر نوشته‌ها متمایز می‌کند، تحلیل اخلاق‌الاشراف عبید از منظر فلسفه سیاسی است. در این نوشتار با تأکید بر اصل فلسفه سیاسی که افلاطون نماینده اصلی آن است و فارابی بر اساس اندیشه افلاطونی، چارچوب فکری‌ای منسجم بر اساس انسان‌شناسی و هستی‌شناسی برای خود ترسیم کرده است که فارابی با تأکید و معرفی مدینه فاضله به عنوان جامعه آرمانی سعی دارد شکل عالی جامعه را ترسیم کند و این اصل در اخلاق‌الاشراف عبید زاکانی وارونه شده است. بررسی وارونگی فلسفه سیاسی در اخلاق‌الاشراف عبید زاکانی کاری است که این مقاله برای نخستین بار قصد بررسی آن را دارد و سعی دارد نوشتار رساله اخلاق‌الاشراف را در سنت فلسفه سیاسی تفسیر کرده و جایگاه مذهب مختار و منسوخ را در فلسفه وارونه نشان دهد.

جدول شماره ۱: پیشینه پژوهش‌های صورت‌گرفته در مورد اندیشه سیاسی عبید زاکانی

پژوهشگران	استدلال	نقاط قوت	برخورد نوشتار حاضر
جواد طباطبایی	ناسیاست و نااجتماع در اندیشه عبید زاکانی	درآوردن عبید از سنت تفسیری سنتی طنز سیاسی	استفاده از تفسیرهای طباطبایی
علی اصغر حلبی	طنز سیاسی و نقد قدرت مسلم روزگار آن	تحلیل زمینه و زمانه اندیشه عبید زاکانی	در تاریخ و شرایط زمانه‌ای استفاده می‌شود
شفیعی کدکنی	تناقض‌های زندگی ایرانی در اندیشه عبید زاکانی	تفسیر ساخت‌گرایانه و رویکرد شبیه به بررسی طنز حافظ	اندیشه عبید تناقض نیست بلکه وارونگی است

چارچوب تئوریک

برای واکاوی وارونگی فلسفه سیاسی در اخلاق‌الاشراف عبید زاکانی، روش پدیدارشناسی انتخاب شده است. در اندیشه سیاسی عمده روشی که برای تحلیل در نظر گرفته می‌شود، روش‌های هنجاری (نرماتیو) است. روش‌های هنجاری‌گونه، جهان‌بینی کیفی دارند که بیشتر در قلمروی تفسیر قرار می‌گیرند. این روش‌ها مختص به بررسی اندیشمندان و مکاتب سیاسی است که بیش از آنکه تأکید بر واقعیت‌ها داشته باشند، بر اصلاح امور عمومی بر مبنای ذهنیت فلسفی تأکید دارند. از افلاطون تا هابرماس می‌توان روایت هنجاری را ترسیم کرد؛ به گونه‌ای که هرکدام اجتماعات سیاسی را بر اساس

مدل ذهنی و منطق دیالکتیکی، ارتباطی یا انتقادی طراحی می‌کردند. در این پژوهش نیز نمی‌توان از روش‌های تحصیل‌گرا (پوزیتیویستی) استفاده کرد؛ چراکه بررسی اندیشه‌های کلاسیک ماهیت فلسفی و کیفی دارد و هرگونه نزدیک‌شدن کمی و تحلیل محتوا بر اساس جهان زیست مدرن آنها را سالبه به انتفاع موضوع خواهد کرد. بنابراین برای فهم منطق درونی رساله اخلاق‌الاشراف باید از همان روایت هنجاری فلسفه سیاسی کمک گرفت (Dooley & patten, 2013: 17).

تحلیل‌های نرماتیو یا هنجاری بر اساس تقدم قیاس به همه صورت‌های فکری شکل گرفته‌اند و اعتقاد بر این است که بهترین روش فهم مسائل انسانی، فلسفه است. علوم جدید با نابودی فلسفه جهت اخلاقی خود را از دست داده‌اند و بهترین راه برای بازگشت سعادت و داشتن مدینه فاضله، احیای سنت فلسفه سیاسی است. از طرفداران روش‌شناسی هنجاری می‌توان به افلاطون، فارابی، لئواشتروس و هانا آرنست اشاره کرد.

روش مورد نظر در این نوشتار، پدیدارشناسی اشتراوسی است. اشتراوس فیلسوف محافظه‌کار قرن بیستمی که در مقام نقاد مدرنیته و اندیشه و عمل مدرن، هوادار حقایق و ارزش‌های اخلاقی و سیاسی مطلق فلسفه سیاسی بسیار محافظه‌کارانه‌ای دارد. او نه مورخ فلسفه سیاسی، بلکه نقاد و فیلسوف تاریخ فلسفه سیاسی است. اشتراوس کار اساسی فلسفه را کشف حقیقت واحد و ابدی و کلی می‌داند و چارچوبی را که در همه تحولات را که در همه تحولات معرفت بشری پابرجا می‌ماند، جست‌وجو می‌کند. اشتراوس فلسفه یا علم را والاترین فعالیت انسان و تلاشی برای نشان دادن شناخت در باب تمام چیزها به جای عقیده در باب تمام چیزها می‌داند (اشتراوس، ۱۳۹۶، ۱۹۱). او عقیده را محضر جامعه معرفی می‌کند و از همین رو فلسفه یا علم را تلاشی برای انحلال عنصری می‌داند که جامعه آن را تنفس می‌کند و در نتیجه معتقد است فلسفه یا علم باید امتیاز ویژه‌ای برای اقلیت کوچکی باقی بماند و فلاسفه یا عالمان باید به عقایدی که جامعه به آنها متکی است احترام بگذارند. اشتراوس برای هر متن دو آموزه تعیین می‌کند؛ آموزه حقیقی به عنوان آموزه باطنی و آموزه مفید از حیث اجتماعی بودن به عنوان آموزه

ظاهری. وی آموزه ظاهری را به آسانی و برای تمام خوانندگان قابل دسترس می‌داند، اما آموزه باطنی را مخصوص افراد خاصی می‌داند که پس از مطالعه طولانی و متمرکز و برای خوانندگان بسیار دقیق و آموزش دیده فاش می‌شود (همان، ۱۹۲). اشتراوس به خوانش بین خطوط اشاره می‌کند و مشخصه آن را گشودن نظامی ساخته و پرداخته از فریب‌های طراحی شده می‌داند.

او وجود پنهان‌کاری در نوشته‌ها را تحسین می‌کند و معتقد است پنهان کردن نظرات جدی نویسنده از عوام با استفاده از ابزارهای نوشتاری مشخصی است که به نظر می‌آید در نوشته‌های عبید زاکانی بسیار به چشم می‌آید و برای همین از مدل پدیدارشناسی اشتراوسی برای این نوشتار استفاده شده است.

طنز نیز نوعی نوشتار بین خطوطی محسوب می‌شود که حاصل دستبرد در منطق روال معمولی و سیر طبیعی نظام‌های متنوع حاکم بر مناسبات و قراردادهای انسانی اعم از فردی و اجتماعی و در نهایت جایگزینی منطقی دور از ذهن با منطق حاکم بر آن نظام‌هاست. طنز یکی از انواع ادبی است که با بیانی غیرمستقیم و گاه با تعریض و کنایه به همه مسائل انسانی اعم از فردی و اجتماعی می‌پردازد. طنز گاهی با خنده همراه است و گاهی نیست، همچنین می‌تواند غرض یا هدفی را به دنبال داشته باشد (تجبر، ۱۳۹۰، ۴۹). انتقاد کردن بی‌شک یکی از کارکردهای طنز است، اما همه کارکردهای آن نیست و از آن مهم‌تر اینکه کارکرد اصلی و عمده آن نیست.

رفتارهای مردم یک عصر، عموماً تابع شرایطی است که در آن زندگی می‌کنند که یک محقق یا هنرمند می‌تواند از زاویه‌های متفاوتی به آن بپردازد. از جمله می‌توان از دیدگاه نظام ارزش‌های اخلاقی مشخصات رفتاری آن جامعه را ارزیابی کرد و داوری‌های خود را عرضه کرد (مجاوی، ۱۳۹۵، ۸۴۴). عبید در اخلاق‌الاشرافش شرایط اجتماعی عصر خویش، روابط انسان‌ها با یکدیگر و با حکومت و نهادهای مستقر زمانه را به نقد می‌کشد. نخست دوره‌ای را تصویر می‌کند که حکما از آن به عنوان عصر طلایی در گذشته‌های دور یا آرمان شهری که توسط فیلسوفان پیش از عبید همچون افلاطون و فارابی یاد

می‌کنند که این فضایل تنها در آن آرمان‌شهر قابل عملیاتی‌شدن است و شرایط فعلی زمانه خودش که از صدقه‌سر امیران و قاضیان و فقیهان و اهل فضل به گونه‌ای شده که انگار همه چیزها دگرگون شده است و یکسره رذایل به جای فضایل نشسته است و مذهب مختار را نوعی بداخلاقی مردم می‌دانند که در حکومت فعلی تبلور یافته است.

سنت فلسفه سیاسی

افلاطون به عنوان معلم اول، آرمان‌گرایی (ایدئالیستی) است که به دنبال ایجاد آرمان‌شهر است. جمهور افلاطون، محصول سال‌ها رشد فکری افلاطون و نوشته عمده‌ای در فلسفه سیاسی است. افلاطون در دوره شکوفایی اندیشه در یونان، در سرشت شهر یا مدینه به تأمل می‌پرداخت و آن را موضوع اصلی فلسفه می‌دانست. افلاطون در کتاب جمهور با بیان اینکه زندگی خوب بیرون از چارچوب دولت قابل تصور نیست، زندگی خوب و شهروندی خوب را در یک معنا قرار می‌دهد (عالم، ۱۳۸۱، ۸۰). وی در جمهور، ویژگی‌های دولت آرمانی را بیان می‌کند و قصد دارد رهیافتی علمی به کشف حقیقت باشد. کتاب جمهور شرح جامعه‌ای رؤیایی است و می‌خواهد انسان را منشأ همه چیز معرفی کند. افلاطون افکار عمومی را ناصالح و کاملاً ناتوان از اداره سیاست دولت می‌دانست و معتقد بود فقط عده اندکی می‌توانند میزانی از فضیلت لازم برای فرمانروایی و رهبری را بیابند و وظیفه اصلی دولت جمهور آن است که مسائلی را چنان ترتیب دهد که فرمانروایی نخبه بافضیلت را آسان کند.

طرح آرمانی افلاطون به معنای شهر زیبا یا مدینه فاضله افلاطونی در عالم سخن پی افکنده شده است، به عبارت دیگر شهر زیبای افلاطون در جایی و مکانی در عالم مادی نیست و به تعبیر شهاب‌الدین سهروردی به مناسبت دیگری، ناکجاآباد یعنی شهری آباد در جایی که مکان عالم مادی نیست. مدینه فاضله افلاطون افقی است برای رسیدن به کمال، این امر آرمانی در جهان واقع یا به گفته افلاطون جهان محسوسات تحقق پیدا نمی‌کند و به عالم مجردات عقلی تعلق دارد.

فارابی که از او به عنوان معلم ثانی یاد می‌شود و به نظر برخی صاحب‌نظران بنیان‌گذار فلسفه اسلامی برای نخستین بار در جهان اسلام اصطلاح فلسفه اسلامی را مورد استفاده قرار داده است. در حقیقت نخستین اندیشمند بزرگ دوره اسلامی است که از دیدگاه تاریخ تحول اندیشه سیاسی و حکمت عملی و با تأثیرپذیری از فیلسوفان یونانی، مذهب تشیع و اندیشه ایران‌شهری به تأملی ژرف در سرشت سیاست‌مدار و ارتباط انسان با آن پرداخته است. او در کتاب آرای اهل مدینه فاضله و السیاسه المدینه متأثر از هستی‌شناسی فلسفی خود که نظام مدنی را ذیل نظام عمومی عالم توضیح می‌دهد، ابتدا نظام خلقت و پیدایش اجسام آسمانی و شکل‌گیری افلاک را توضیح می‌دهد و سپس پیدایش انسان و در نهایت شکل‌گیری جامعه و مدینه را به بحث می‌گذارد. فارابی نخستین فیلسوف مسلمان است که یک دستگاه پیچیده فلسفی با اجزا مرتبط و منضبط به جهان اندیشه تقدیم کرده و نقش فارابی در جهان اسلام همچون مجموعه‌ای از تأثیر افلاطون و ارسطو در پهنه فلسفه غرب است (ناظرزاده کرمانی، ۱۳۷۶، ۱۳). فارابی همچون فیلسوفان، دارای نظامی توجیهی از خلقت است که در بخشی از آن نیز علم مدنی جای می‌گیرد. به این معنا، فارابی متفکر یا اندیشمند صرف سیاسی نیست، بلکه سیاست در نظام فلسفی او دارای جایگاهی طبیعی است و تا آن نظام مشخص نباشد نمی‌توان از فهم سیاست یا علم مدنی فارابی صحبت کرد. فارابی متأثر از نظام فلسفی یونانی و نوافلاطونی آن، از وجود ابدی یا مبدأ موجود است؛ عقل اول صادر می‌شود و سپس طبق توضیح فلسفی پیچیده‌ای، عقول و افلاک آسمانی بعدی صادر می‌شود که سرانجام به عقل دهم که امور زمینی را تمشیت می‌دهد، ختم می‌شود.

مدینه فاضله فارابی نیز مسکن واحدی است که در آن گروهی از افاضل و اخیار و سعدا تحت ریاست رئیسی که بلافاصله و بی‌واسطه مرتبط با عقل فعال است و در ارشاد و تعلیم محتاج به هیچ انسانی نیست، گرد آمده‌اند و یکدیگر را بر اشیائی که به وسیله آنها نیل به سعادت حقیقی ممکن می‌شود، معاونت می‌کنند (ناظرزاده، ۱۳۷۶، ۱۴۸).

در این مدینه، نظام منسجمی برقرار است که از شخص اول که مخدوم صرف است و نیاز ندارد به مقامی خدمت کند، آغاز می‌شود و به خادمان صرف یعنی کسانی که مورد خدمت فردی واقع نمی‌شوند ختم می‌شود. رابطه رهبر و مدینه از نوع جعل نیست، بلکه رابطه‌ای ترکیبی یا یک پیوستگی ماهوی است. رهبر عارضه‌ای نیست که از بیرون بر مدینه جعل شده باشد، بلکه از عناصر مرکبه آن است به نحوی که بدون وجود هر یک، دیگری ابدأً تحقق نخواهد یافت (Mahdi, 1987: 211).

مدینه فاضله‌ای که دربرگیرنده جمعیتی است که از رهبری رئیس اول برخوردار است و تمام مردم یا بیشتر آنان چنین نظامی را پذیرفته‌اند، ویژگی‌هایی نیز دارد؛ اینکه مردم این مدینه قابلیت‌های متفاوتی دارند و تعلیم و تربیت می‌تواند برای رشد و شکوفایی آنان یا دست‌کم باوراندن نظام مطلوب به آنان مؤثر واقع شود (فارابی، ۱۳۷۹، ۳۷).

در مدینه فاضله، انسان‌ها به صورت گروهی یکدیگر را برای تحصیل سعادت معاونت می‌کنند. اهل این مدینه بر حسب اشتراک در خون و سرزمین و قوم و آداب و مکتب و منافع مجتمع نگردیده‌اند؛ زیرا در مدینه فاضله هیچ‌یک از این عوامل، اسباب برتری یا دارای اهمیتی نیست (ناظرزاده، ۱۳۷۶، ۲۸۰). اهل مدینه گروهی انسان واجد اختیار هستند و مدینه مرکز نمایش اختیار آنها تجلی فعلیت آنهاست.

اما فارابی تنها به معرفی و لزوم شناخت مدینه فاضله اکتفا نکرد. او تنها به علت شیفتگی برای یافتن متضاد، بر اساس خصیصه ذاتی فلسفه دوگانه پرور خیر و شر، بلکه به علت شرح مفصلی که افلاطون بنیان‌گذار اتوپیا، در شکل حکومت‌های بد، تیموکراسی، الیگارشی، دموکراسی و تیرانی داشته است، انواع مدینه‌های جاهله را به تقریرات فلسفه سیاسی خود افزود. به علاوه نظریه مدینه فاضله فارابی، با ذکر مدینه‌های مضاد بهتر شناخته و توصیه می‌شدند که گفته‌اند اشیا با اضدادشان شناخته می‌شوند (Mahdi, 1987: 212).

البته تفاوت ماهوی انسان فاضل با مضاد آن، در تعریف او از سعادت است و نه در خواستن یا نخواستن سعادت فی نفسه. مدینه‌های فاضله در نمای کلی به سه دسته جاهلیه، فاسقه و ضاله تقسیم می‌شوند. مردم مدینه جاهلیه اصولاً تصویری از سعادت حقیقی ندارند و وجه مشخصه‌شان جهل‌شان است. مردم مدینه فاسقه خیر را می‌شناسند و به سعادت عارف هستند، اما عامل به آنچه می‌دانند نیستند و مردم مدینه ضاله دارای عقاید باطله و آرای فاسد هستند و به‌رغم همسانی عمل و نظر، به لحاظ فساد نظری، اعمال شایسته ندارند (قادری، ۱۳۸۲، ۱۵۱).

اما فلسفه سیاسی مطرح‌شده در افلاطون و سپس در فارابی، در اخلاق‌الاشرف عبید زاکانی به شکلی دیگر ترسیم شده است. هرچند در نوشته‌های عبید نیز به اندیشه‌های متضاد اشاره شده است و او نیز بر اساس افلاطون و فارابی، دو شکل متعالی و متناقض را برای بیان اندیشه‌اش مشخص می‌کند، اما این شکل در اندیشه عبید وارونه شده است. او از شکل عالی مدینه به عنوان مذهب منسوخ و شکل منحط آن که در زمان خودش رواج داشته است، به عنان مذهب مختار نام می‌برد.

فلسفه سیاسی عبید زاکانی در کتاب اخلاق‌الاشرف وی در هفت باب آمده است. او نیز مانند افلاطون و فارابی برای خود مدینه فاضله‌ای تعریف می‌کند که در کتاب اخلاق‌الاشرف این مدینه فاضله به صورت مذهب منسوخ نمایش داده می‌شود.

اخلاق سیاسی در اخلاق‌الاشرف

عبید زاکانی اخلاق سیاسی آرمانی‌ای را تصویر می‌کند که با آنچه فیلسوفان سیاسی گذشته از افلاطون، فارابی و خواجه نصیر عنوان کرده‌اند، مطابقتی صریح دارد. آینه تمام‌نمای این بیان، رساله اخلاق‌الاشرف است و هرچند از آغاز کتاب چنین برمی‌آید که عبید حق را به اشراف عصر خود می‌دهد که رسوم پیشینیان را برانداخته‌اند و طریقتی تازه آورده‌اند، اما شکی نیست که عبید در اینجا به ریشخند و تمسخر روش گذشتگان را نکوهیده و آیین تازه

معاصران را می‌ستایید. دوره‌ای که عبید در بخش مذهب منسوخ تصویر می‌کند، دوره‌ای است که حکما از آن به عنوان عصر طلایی در گذشته‌های دور یا آرمان‌شهری در آینده یاد می‌کنند که در آن شرایط اجتماعی برای انسان‌ها به گونه‌ای فراهم آمده است که قادرند به راحتی به فضایل اخلاقی مندرج در اندرزنامه‌های حکیمان و اخلاق‌نویسان عمل کنند (مجایی، ۱۳۹۵، ۸۴۴). البته عبید این فضایل را در گذشته‌ای بعید تصور می‌کند که حالا دوره‌ای سپری شده و مذهبی منسوخ شده است. اخلاق سیاسی آرمانی‌ای که عبید از آن بحث می‌کند، در قالب چهار عنوان حکمت، عفت، شجاعت و عدالت توضیح داده شده است.

حکمت در فلسفه سیاسی و جایگاه آن در اخلاق‌الاشراف

اولین و مهم‌ترین صفت رئیس مدینه یا فیلسوف‌شاه، حکمت است. آنچه در اندیشه افلاطون و فارابی به زیبایی نشان داده شده است و جایگاه سر در بدن و رئیس مدینه را دارد، همین حکمت، فلسفه و تعقل است. حکمت از نظر فارابی، افضل علم و حکیم افضل موجودات است؛ زیرا عقل برترین چیزها را به واسطه برترین علم‌ها تعقل کند و بداند و افضل علم علمی بود که دائم بود و قابل زوال نبود. چنین علمی علم به ذات خداوند است (فارابی، ۱۳۵۸، ۹۶).

حکمت در اخلاق‌الاشراف عبید زاکانی نیز به عنوان اصلی‌ترین عنصر و در باب اول آمده است. او در تعریف حکمت می‌گوید: «یعنی در نفس ناطقه دو قوه مرکوز است و کمال او به تکمیل آن دو منوط. یکی قوه نظری و یکی قوه عملی. قوه نظری آن است که شوق او به سوی ادراک معارف و نیل به علوم باشد تا بر مقتضای آن شوق کسب معرفت است، چنان که حق اوست، حاصل کند و قوه عملی آن باشد که قوی و افعال خود را مرتب و منظوم گرداند، چنان که با یکدیگر مطابق و موافق شوند تا به واسطه آن سادات اخلاق او مرضیه گردد» (عبید زاکانی، ۱۳۸۷، ۶۳). او همچنین برای رئیس مدینه یا حاکم هر دو قوه نظری و عملی را مدنظر قرار می‌دهد و می‌گوید: هرگاه این علم و عمل بدین درجه در شخص جمع آید او را انسان کامل و خلیفه خدا

توان گفت و مرتبه او اعلی مراتب نوع انسان باشد و روح او بعد فراق، بدن به نعیم مقیم و سعادت ابد و قبول فیض خداوند مستعد گردد و این کار دولت است کنون تا که رارسد (عبید زاکانی، ۱۳۸۷، ۶۵-۶۴).

وارونگی حکمت در اخلاق‌الاشراف

حکمت اسلامی به معنی وجود خدا و جهان مابعدالطبیعه است که عبید در مذهب مختار به رد آن می‌پردازد. او روح ناطقه که تعبیر دیگری از نفس ناطقه یا روح انسانی را که سرچشمه ادراک و فهم مقولات است، رد می‌کند و می‌گوید: «بر ما کشف شد که روح ناطقه اعتباری ندارد و بقای آن به بقای بدن متعلق است و فنای آن به فنای جسم موقوف» (عبید زاکانی، ۱۳۸۷، ۶۷). او با رد دنیای آخرت و با ادعای نابودی جسم در این دنیا همگان را به لذت‌جویی در این جهان دعوت می‌کند و می‌گوید: «آنچه انبیا فرموده‌اند که او را کمال و نقصانی هست و بعد فراق بدن به ذات خود قائم است و باقی خواهد بود، محال است و حشر و نشر امری باطل. حیات عبارت از اعتدال ترکیب بدن باشد. چون بدن متلاشی شد آن شخص ابداً ناچیز و باطل گشت» (عبید زاکانی، ۱۳۸۷، ۶۹). عبید با استناد به میرایی بدن و همچنین نبود دنیای بعد از این جهان مادی، مردم را به خوشگذرانی‌های روزمره دعوت می‌کند و به صورت طنز بیان می‌کند که بر صندوقچه گور پدران که نشان از نابودی جسم در این دنیا حکایت دارد، این رباعی نوشته شده است که:

زین سقف برون رواق و دهلیزی نیست / جز با من و تو عقلی و تمیزی نیست
(عبید زاکانی، ۱۳۸۷، ۷۱).

شجاعت در فلسفه سیاسی و جایگاه آن در اخلاق‌الاشراف

افلاطون در رساله لاکس یا شجاعت که یکی از گفت‌وگوهای سقراطی افلاطون است، به فضیلت شجاعت اشاره می‌کند و در تعریف شجاعت به ویژگی بارز فرد شجاع اشاره می‌کند و می‌گوید: کسی که در برابر دشمن، مردانه می‌ایستد و نمی‌گریزد، شجاع است (Jowett, 1871). اما به دید سقراط،

شجاعت تنها در میدان جنگ نمودار نمی‌شود، بلکه در خطرهای دریا، بیماری، تنگدستی، سیاست و در برابر خوشی‌ها و تقاضاهای نفسانی هم وجود دارد. سقراط مثال نقض می‌آورد: کسی که پایداری نمی‌ورزد بلکه از برابر دشمن، مردانه می‌ایستد و نمی‌گریزد و در آن حال با دشمن می‌جنگد چیست. به منظور جنگ و گریز است که خود یک شیوه جنگی است. گذشته از این شجاعت تنها در میدان جنگ نمودار نمی‌شود، بلکه در خطرهای دریا و بیماری و تنگدستی و سیاست و در برابر خوشی‌ها و تقاضاهای نفسانی هم وجود دارد. پس تعریف تو جامع نیست و شامل همه افراد نمی‌شود. (Lamb, 1925).

عبید هم در تعریف انسان شجاع از ملاک‌هایی نام می‌برد و او نیز آن را محدود به میدان جنگ و مبارزه با دشمن نمی‌داند. او در باب دوم در تعریف شجاعت می‌گوید: و حکما شجاع کسی را گفته‌اند که در او نجدت و همت بلند و سکون نفس و ثبات و تحمل و شهامت و تواضع و حمیت و رقت باشد. آن کس را که بدین خصلت موصوف بود، ثنا گفته‌اند و بدین واسطه در میان خلق سرافراز بوده (عبید زاکانی، ۱۳۸۷، ۷۸).

وارونگی شجاعت در اخلاق‌الاشراف

عبید در اخلاق‌الاشراف و در قسمت مذهب مختار با رد شجاعت و اینکه شجاعت همیشه باعث دردهایی برای فرد می‌شود، می‌گوید: کدام دلیل روشن‌تر از اینکه هر جا عروسی یا سماعی یا جمعیتی باشد مشتمل بر لوت و حلوا و خلعت و زده، مخنثان و هیزان و چنگیان و مسخرگان را آنجا طلب کنند و هر جا تیر و نیزه باید خورد، ابلهی را باد دهند که تو مردی و پهلوانی و لشکرشکنی و گرد دلاوری و او را برابر تیغ‌ها بدارند تا چون آن بدبخت را در مصاف بکشند... (عبید زاکانی، ۱۳۸۷، ۸۶).

عبید همچنین با آوردن حکایتی در نقد شجاعت می‌گوید: از نوح‌استه‌ای اصفهانی روایت کنند که در بیابانی مغولی بدو رسید، بر او حمله کرد. نوح‌استه از کمال کیاست تضرع‌کنان گفت: ای آغا خدای را هم گامم کش.

یعنی بگ مرا و مکش مرا. مغولش بر او رحم آورد و بر قول او کار کرد. جوان به یمن این تدبیر از قتل خلاص یافت. گویند بعد از آن سی سال دیگر عمر در نیکنمایی به سر برد. زهی جوان نیک‌بخت! این مثل در باب او گفته‌اند:

جوانان دانا و دانش‌پذیر سزد گر نشینند بالای پیر (عبید زاکانی، ۱۳۸۷، ۹۱-۹۰)

عفت در فلسفه سیاسی و جایگاه آن در اخلاق‌الاشراف

در توضیح عفت و خویش‌داری که یکی از اصول فلسفه سیاسی افلاطون است، در کتاب اخلاق‌الاشراف عبید نیز به آن پرداخته شده است. در خارمیدس که یکی از مکالمات افلاطون است، آمده است: خارمیدس در تعریف خویش‌داری می‌گوید: خویش‌داری نوعی متانت و آهستگی است. همچنین به زعم او، برداشت عامه از مفهوم خویش‌داری در معنای مالکیت فرد بر نفس خویش، ضمن تناقض ذاتی و کارکرد صرفاً شخصی آن، به استتار عملکرد واقعی می‌انجامد؛ زیرا خویش‌داری همان نظام‌مندی و هارمونی نفس است که در نتیجه حاکمیت عقل بر قوای محکوم نفس حاصل شده و به این وسیله فرد را به ثبات نفس و نوعی مصونیت و استقامت در برابر انواع هیجانات سوق داده، آرامش او را تأمین می‌کند (Jowett, 1871).

عبید نیز عفت را یکی از خصایل اربعه می‌داند و در حد آن گفته است: عفت عبارت است از پاکدامنی و لفظ عفیف آن بر کسی اطلاق کردند که چشم از دیدن نامحرم و گوش از شنیدن غیبت و دست از تصرف در مال دیگران و زبان از گفتار فاحش و نفس از ناشایست بازداشتی. چنین کس را عزیز داشتندی (عبید زاکانی، ۱۳۸۷، ۹۴).

وارونگی عفت در اخلاق‌الاشراف

در باب عفت عبید در باب سوم کتاب اخلاق‌الاشراف به تفصیل صحبت می‌کند و معتقد است که حیات دنیا به لعب و لهو و جمع کردن مال و غلبه نسل است و چنانچه کسی عفت ورزد و خود را از این خوشی‌های دنیا محروم

گرداند، او را نباید از زندگان شمرد و حیات او بیهوده به حساب می‌آید. در جایی می‌گوید: چشم و گوش و زبان و دیگر اعضا از بهر جذب منفعت و دفع مضرت آفریده‌اند و هر عضوی را از خاصیتی که سبب ایجاد او بوده منع کردن، موجب بطلان آن عضو است. پس چون بطلان عضو روا نیست هر کس باید که آنچه او را به چشم خوش می‌آید آن را ببیند و آنچه به گوش خوش می‌آید آن را شنود و آنچه مصالح او بدان منوط باشد از خبث و ایذا و بهتان و عشو و دشنام فاحش و گواهی به دروغ آن را بر زبان راند، اگر دیگری را بدان مضرتی باشد یا دیگری را خانه خراب شود بدان التفات نباید کرد و خاطر از این معنی خوش باید داشت (عبید زاکانی، ۱۳۸۷، ۱۰۶).

عدالت در فلسفه سیاسی و جایگاه آن در اخلاق‌الاشراف

عنوان فرعی کتاب جمهور درباره عدالت است و جمهور نمایانگر کوشش افلاطون برای تعریف عدالت و شناخت معنا و مفاد کامل آن است. افلاطون با تأکید بر عدالت در پولیس، معتقد است عدالت فقط در پولیس می‌تواند محقق شود؛ زیرا انسان حیوانی است که در پولیس زندگی می‌کند. تعریف ذات عدالت و بی‌عدالتی و تأثیر آن در انسان عادل و ظالم مسئله بنیادین فیلسوف به شمار می‌رود. حتی می‌توان گفت شعر آرمانی فرع بر مسئله عدالت و به منظور فهمیدن ماهیت عدالت خلق شده است. چهار تعریف مصطلح از عدالت در نظریه افلاطون وجود دارد که تعریف عدالت به صدق گفتار و ادای امانت، تعریف عدالت به نیکی به دوستان و بدی به دشمنان. تعریف عدالت به حق منافع اقویا و همچنین عدالت به معنای اختراع ضعفا که از ارتکاب ظلم ناتوان‌اند، از جمله آنهاست (Jowett, 1871). به نظر افلاطون، عدالت یک صفت رفتاری که در رابطه با دیگر انسان‌ها تجلی و ضرورت می‌یابد نیست، بلکه وضعیتی نفسانی و مسئله انسان با خودش بود (ناظرزاده، ۱۳۷۶، ۳۱۱). سودمندی عدالت در ایجاد توازن تعادل و اندازه و یگانگی در میان اجزای نفس و رهاندن آنها از قید کثرت است.

در اندیشه سیاسی فارابی نیز عدالت از مفاهیم کلیدی است و در محتوایی بسیار متنوع‌تر و گسترده‌تر از افلاطون طرح می‌شود. در آثار فارابی پنج تعریف

برای عدالت قابل شناسایی است: «عدالت به معنای خصیصه ماهوی نظم حاکم در کائنات، عدالت به معنای ایفای اهلیت، عدالت به معنای فضیلتی در اخلاق فرد و عدالت به معنای تقسیم مساوی خیرات و همچنین هدف قوانین مدینه از تعاریفی است که فارابی برای عدالت برشمرده است. هرچند عدالت افلاطونی به جای آنکه در رابطه انسان با دیگر انسان‌ها طرح شود مسئله‌ای فردی است، اما در منظومه فلسفی فارابی عدل در مدینه تحقق می‌یابد و معنای اصلی آن تقسیم مساوی خیرات در جامعه مدنی است» (فارابی، ۱۳۵۸، ۷۳).

عبید نیز عدالت را یکی از فضایل اربعه می‌داند که دنیای امور معاش و معاد را بر آن نهاده شده است. چنانچه معتقد است آسمان‌ها و زمین به عدل برپا گشته است. بنابراین عبید در باب چهارم کتاب اخلاق‌الاشراف در تعریف عدالت گفته است: سلاطین و امرا و اکابر و وزرا دائم بر اشاعت و رعایت امور رعیت و سپاهی گماشتندی و آن را سبب دولت و نیکنامی شناختندی و این قسم را چنان معتقد بوده‌اند که عوام نیز در معاملات و مشارکات طریق عدالت فرمودندی و گفتندی:

عدل کن زان که در ولایت دل در پیغمبری زند عادل (عبید زاکانی، ۱۳۸۷، ۱۲۴)

وارونگی عدالت در اخلاق‌الاشراف

عبید در باب عدالت که آن را سیرت پیامبران و پادشاهان دانسته‌اند نیز در مذهب مختار توضیحاتی ارائه می‌دهد. او بنای کار سلطنت و فرماندهی و کدخدایی را بر سیاست می‌داند و معتقد است تا از کسی نترسد فرمان آن کس نبرند و بنای کارها خلل پذیرد و نظام امور گسسته شود. او در ادامه با منع پادشاهان از اجرای عدالت در جامعه می‌گوید: آن کس که حاشا عدل ورزد و کسی را نزند و نکشد و مصادره نکند و خود را مست نسازد و بر زبردستان اظهار عربده و غضب نکند، مردم از او نترسند و رعیت فرمان ملوک نبرند، فرزندان و غلامان سخت پدران و مخدومان نشنوند و مصالح بلاد و عیاد

متلاشی گردد و از بهر این معنی گفته‌اند: پادشاهان از پی یک مصلحت صد خون کنند (عبید زاکانی، ۱۳۸۷، ۱۲۸).

وی با ذکر نمونه‌هایی از پادشاهان گذشته که طریق عدل پیشه کرده‌اند، یادآور می‌شود که پادشاهانی همچون ضحاک و یزدگرد سوم تا زمانی که در زمین ظلم می‌کردند، دولت آنها مترقی و ملک آنها آباد بود. اما افرادی چون انوشیروان که در تاریخ به انوشیروان عادل معروف بود، چون به خاطر فرومایگی رأی و تدبیر و وجود وزرای ناقص‌العقل، شیوه عدل را اختیار کرد، در مدت کوتاهی کنگره‌های ایوانش بیفتاد و آتشکده‌ها که معبد ایشان بود یکباره خاموش شد و اثر آنها نیز از روی زمین محو شد.

او در حکایتی تاریخی روایتی از هولاکو خان می‌آورد و می‌گوید: در تواریخ مغول وارد است که هولاکو خان را چون بغداد مسخر شد، جمعی را که از شمشیر بازمانده بود بفرمود تا حاضر کردند، حال هر قومی را باز پرسید چون بر احوال مجموع واقف گشت، گفت: از محترفه ناگزیر است. ایشان را رخصت داد تا بر سر کار رفتند، تجار را مایه فرمود دادن تا از بهر او بازرگانی کنند، جهودان را فرمود که قومی مظلومند به جزیه از ایشان قانع شد، مخنثان را به حرم‌های خود فرستاد. قضات و مشایخ و صوفیان و حاجیان و واعظان و معرفان و گدایان و قلندران و کشتی‌گیران و شاعرات و قصه‌خوانان را جدا کرد و فرمود: اینان در آفرینش زیادت‌اند و نعمت خدای به زیان می‌برند. حکم فرمود تا همه را در شط غرق کردند و روی زمین را از خبث ایشان پاک کرد. لاجرم قرب نود سال پادشاهی در خاندان او قرار گرفت و هر روز دولت ایشان در تزايد بود. ابوسعید بیچاره را چون دغدغه عدالت در خاطر افتاد و خود را به شعار عدل موسوم گردانید، در اندک مدتی دولتش سپری شد و خاندان هولاکو خان و مساعی او در سر نیت ابوسعید رفت (عبید زاکانی، ۱۳۸۷، ۱۳۷).

جدول شماره ۲: اخلاق سیاسی در فلسفه و شیوه پدیدارشدن آن در اخلاق‌الاشراف

مؤلفه‌های اخلاق سیاسی	سنت فلسفه سیاسی	مذهب منسوخ	مذهب مختار
حکمت	خرد سیاسی و فیلسوف شاه	حکیم و نبی	چنگیز و مغولان
شجاعت	کارگزاران وفادار	سربازان وفادار	کارگزاران ترسو و بی‌وفا
عفت	خویشترداری	تقوا	بی‌قیدوبندگرای
عدالت	شهر زیبای افلاطون	مدینه فاضله فارابی	ویران شهر ظلم و نوابت

وارونگی اخلاق در خویشکاری طبقاتی در اخلاق‌الاشراف عبید زاکانی

عبید در بخش مذهب مختار کتاب اخلاق‌الاشراف، وارونگی اخلاق را در طبقات مختلف جامعه نشان می‌دهد. او در مذهب مختار عالم را به گونه‌ای تصویر می‌کند که انگار عقل از بسیط زمین منعدم شده است و این همان واقعیت هولناکی است که دیدنش ذهنی نواندیش می‌خواهد و عبید این کار را انجام می‌دهد و با ترسیم جامعه‌ای غیرعقلانی، نشان می‌دهد که چگونه اخلاق در جامعه نابود شده است. در چنین روزگاری که عبید می‌زیسته است، پیداست که در سطح روابط حاکمیت با مردمان، از اخلاق جز نامی باقی نمانده بوده است و آنچه به نام اخلاقیات از سوی حکومت و اعوان و انصارش توصیه می‌شده، بیشتر برای ادامه سلطه اقتدار بوده و اخلاق، ابزاری برای تحمیق خلائق و استمرار اطاعت محض شمرده می‌شده است (مجاپی، ۱۳۹۵، ۸۴۸). البته عبید برای نشان دادن مواردی که در نظر فیلسوفان گذشته به عنوان فضیلت اخلاقی به شمار می‌آمده است ولی اکنون بر اثر بی‌کفایتی صاحبان اقتدار به رذایل اخلاقی تبدیل شده است، از طبقات مختلف اجتماعی استفاده می‌کند. هرچند هوشمندانه بسیاری از شرایط نادرست را از رفتار و کردار بزرگان می‌داند و در بسیاری از حکایت‌ها با جملاتی همچون پادشاهی آغاز می‌شود، اما در جایی نیز به طبقات کارگزاران و مردم حمله می‌کند و آنها را مسئول بی‌اخلاقی در جامعه می‌داند.

تشبیه انسان به بدن و متمایزکردن سه قوه اصلی در انسان از زمان فیلسوفان گذشته به تکرار انجام شده است. افلاطون، به عنوان اولین فیلسوف غرب، معتقد بود سه نیرو انسان‌ها را برمی‌انگیزد و تحریک می‌کند. این نیروها عبارت‌اند از اشتها، روحیه و عقل. همه انسان‌ها به میزان‌های متفاوت هر سه این نیروها را دارند، اما یکی از این نیروها همیشه بر دو دیگر مسلط است. افرادی که به‌طور عمده از نیروی اشتها برانگیخته شده‌اند، بزرگ‌ترین طبقه را به وجود می‌آورند. آنها که نیروی روحیه و شجاعت در آنها بیشتر است از طبقه برانگیخته از اشتها کمتر هستند، اما در عین حال بیشتر از آنها پی‌اند که از نیروی عقل برانگیخته‌اند (عالم، ۱۳۸۱، ۸۵). بنابراین از نظر شمار جمعیت جامعه، طبقه خردمند کوچک‌ترین و طبقه شجاعان متوسط و برانگیختگان از اشتها بزرگ‌ترین طبقه خواهند بود.

عبید نیز در باب دوم کتاب اخلاق‌الاشراف، نفس انسانی را متشکل از سه قوه متباین می‌داند؛ یکی قوه ناطقه که مبدأ فکر و تمیز است، دوم قوه غضبی و آن اقدام بر احوال و شوق ترفع و تسلط بود و سوم قوه شهوانی که آن را بهیمی گویند و آن مبدأ طلب غذا و شوق به مآکل و مشارب و مناکح بود. هرگاه انسانی را نفس ناطقه به اعتدال بود در ذات خود و شوق به اکتساب معارف یقینی، علم حکمت او را به تبعیت حاصل آید و هرگاه که نفس سببی یعنی غضبی به اعتدال بود و انقیاد نفس عاقله نماید، نفس را از آن فعلیت شجاعت حاصل آید و هرگاه که حرکت نفس بهیمی به اعتدال بود و نفس عاقله را متابعت نماید، فضیلت عفت او را حاصل آید (عبید زاکانی، ۱۳۸۷، ۷۹).

وارونگی اخلاق در خویشکاری طبقاتی این سه طبقه در بخش مذهب مختار کتاب اخلاق‌الاشراف عبید به خوبی نشان داده شده است.

۱- زوال اخلاقی پادشاهان:

عبید با اشاره به نقش پادشاهان و امیران در وضعیت جامعه آن روز، با اشاراتی به حوزه تاریخی زمان عبید، رفتار بزرگان و قدرتمندان عصر و امیران

را پیش چشم خواننده می‌آورد و با مزاج گویی فرصت‌طلبان و ریاکاری اطرافیان را ناشی از خودکامگی امیران می‌داند و معتقد است علت تباهی جامعه در گسترش ریشه فاسد قدرت حاکم است (مجابی، ۱۳۹۵، ۱۸۵۱). پادشاه و آنان که سرشت طلا دارند، در حکم عقل و تصمیم‌گیر مملکت هستند. این گروه نیاز به تربیت سیاسی بالا دارند و به‌سان فیلسوف‌شاهی هستند که مصلحت عمومی کشور را می‌دانند و بر هر امر شخصی و قبيله‌ای برتری می‌بخشند.

او در توصیف سخاوت پادشاهان، خرابی خاندان‌های قدیم را از سخاوت و اسراف امیران دانسته است و یادآور می‌شود که اگر پادشاهان با زبان خوش به مردم سخن بگویند، باعث از بین رفتن مال و مکتب آنان خواهد شد.

«چون بزرگان ما که به رزانت رأی و دقت نظر از اکابر ادوار سابق مستثنی‌اند به استقصای هرچه تمام‌تر در این باب تأمل فرمودند، رأی انور ایشان بر عیوب این سیرت واقف شد. لاجرم در ضبط اموال و طراوت احوال خود کوشیده‌اند که خرابی خاندان‌های قدیم از سخا و اسراف بوده است. هر کس که خود را به سخا شهره داد، دیگر هرگز آسایش نیافت، از هر طرف ارباب طمع بدو متوجه گردند، هر یک به خوش آمد و بهانه دیگر آنچه دارد از او می‌تراشند» (عبید زاکانی، ۱۳۸۷، ۱۴۷).

او همچنین در جایی دیگر داستان، طنزی از اربابی نقل می‌کند که برای آزادی غلام خود شرطی می‌گذارد که با تکه‌ای گوشت برایش غذایی آماده کند. هر بار گوشت را نمی‌خورد و می‌گوید با همین گوشت روز بعد هم غذایی طبخ کند. سرانجام غلام عصبانی می‌شود و می‌گوید که من همچنان غلام تو می‌مانم و تو تنها این تکه گوشت را آزاد کن که این نشان‌دهنده روحیه خساست در بزرگان عصر است که عبید با حکایتی طنز آن را به سخره می‌گیرد:

«هم از بزرگان عصر یکی با غلام خود گفت که از مال خود پاره‌ای گوشت بستان و از آن طعامی بساز تا بخورم و تو را آزاد کنم. غلام شاد شد و بریانی ساخت و پیش او آورد. خواجه آب بخورد و گوشت به غلام سپرد. دیگر روز

گفت بدان گوشت نخود آبی مزعفر بساز تا بخورم و تو را آزاد کنم. غلام فرمان برد و بساخت و پیش آورد. خواجه زهرمار کرد و گوشت به غلام سپرد. روز دیگر گوشت مضمحل شده بود و از کار افتاده. گفت: ای خواجه حسبه‌الله بگذار تا من گردن خود همچنان غلام تو باشم، اگر هر آینه خیری در خاطر مبارک می‌گذرد به نیت خدا این گوشت پاره را آزاد کن» (عبید زاکانی، ۱۳۸۷، ۱۶۵).

عبید همچنین در مذهب مختار در فواید حلم، به بی‌خیالی و بی‌عاری بزرگان اشاره می‌کند و یادآور می‌شود که اگر در برابر بزرگان تمام خاندان آنان نیز کشته شوند، خاطر آنها مکدر نمی‌شود و چون رفاه و آسودگی خودشان مهم و اساسی است، بنابراین به مشکلات و سختی‌های دیگران توجهی ندارند:

«یکی از فواید حلم آنکه اگر حرم و اتباع بزرگی را به تهمتی متهم می‌گردانند و او از جلالت حلم و زینت وقار عاری می‌باشد، غضب بر مزاج او مستولی شده، دیوانه می‌گردد و قتل زن و بچه و مثله گردانیدن حواشی و خدم روا می‌دارد و به دست خود خانه خویش برمی‌اندازد. اما آن بزرگ صاحب توفیق که وجودش به زینت حلم و وقار مزین است، اگر هزار بار مجموع اتباع او را در برابر او بدرند، سر مویی غبار بر خاطر مبارک او ننشیند. لاجرم چندان که زنده است مرفه و آسوده روزگار به سر می‌برد، او از اهل و اتباع خشنود و ایشان از او فارغ و ایمن و اگر تهمتی به او رسانند، بدان التفات ننماید» (عبید زاکانی، ۱۳۸۷، ۱۷۲).

عبید در باب عدالت پادشاهان هم با نقل حکایاتی عنوان می‌کند که آنان که طریق عدل و انصاف پیش گرفتند، دوره حکومت‌شان محدود بود و چنانچه با ظلم و ستم فرمانروایی می‌کردند، سرافرازی بودند که حتی مردم نیز در برابرشان لب به اعتراض نمی‌گشودند:

«امیرالمؤمنین مُشید که قواعد دین عمر بن خطاب -رضی‌الله‌عنه- که به عدل موصوف بود خشت می‌زد و نان جو می‌خورد و گویند خرقره‌اش هفده من بود. معاویه به برکت ظلم، ملک از دست امام علی -کرم‌الله‌وجه- به در برد.

بخت‌النصر تا دوازده هزار پیامبر را در بیت‌المقدس بی‌گناه نکشت و چند هزار پیغمبر را اسیر نکرد و ستوریانی نفرمود، دولت او عروج نکرد و در دو جهان سرفراز نشد» (عبید زاکانی، ۱۳۸۷، ۱۳۶-۱۳۲).

۲- زوال اخلاق بزرگان و کارگزاران حکومتی:

عبید نه تنها به نقد اخلاقی طبقه پادشاهان و امیران می‌پردازد، بلکه کارگزاران حکومتی یا همان طبقه نقره در نظر افلاطون را نیز مورد طنز قرار می‌دهد. او معتقد است طبقه کارگزار باید در عهد و وفا شهره باشند و با آوردن حکایتی از محی‌الدین عربی که از بزرگان عصر خود بوده است، یادآور می‌شود که وفاداری در بین حکما نیز وجود نداشته است. کارگزاران چشم و گوش و ابزارهای اعمال قدرت هستند علاوه بر تخصص به تقوا و خویشن‌داری و شجاعت باید مزین گردند. وزیر، محتسب، قاضی، حکیم، دبیر و سپهبد باید وفادار به صاحب مملکت باشند و قانون کشور را رعایت کنند. او با طنزی تلخ بیان می‌کند که رفیق شفیق محی‌الدین عربی که روز و شب با هم مصاحب داشتند، از دنیا می‌رود و محی‌الدین تنها با جمله دریغ نورالدین اکتفا می‌کند و دیگر نامی از رفیق شفیق خود نمی‌آورد.

«گویند محی‌الدین عربی که حکیم روزگار و مقتدای علمای عصر خود بود، سی سال با مولانا نورالدین رصدی شب و روز مصاحب نمود و یک لحظه بی‌یکدیگر قرار نگرفتند. چند روز که نورالدین در مرض موت بود محی‌الدین بر بالین او به شرب مشغول بود. شبی به حجره رفت، بامداد که در خانه آمد غلامان را موی‌ها بریده به عزای نورالدین مشغول دید. پرسید که حال چیست؟ گفتند مولانا نورالدین وفات کرد. گفت: دریغ نورالدین. پس روی به غلام خود کرد و گفت: برویم و همنشین دیگری بجویم و هم از آنجا به حجره خود عودت فرمود. گویند بیست سال بعد از آن عمر یافت و هرگز کسی نام نورالدین از زبان او نشنید. راستی همگان را واجب است که وفا از آن حکیم بیگانه روزگار بیاموزند» (عبید زاکانی، ۱۳۸۷، ۱۹۵).

او همچنین از عدم بخشش بزرگ‌زادگان که نسبت به درویشان روا داشته‌اند، در مذهب منسوخ مواردی را متذکر می‌شود:

«در این روزها بزرگ‌زاده‌ای خرقه‌ای به درویشی داد. مگر طاعنان خبر این واقعه را به سمع پدرش رسانیدند. با پسر در این باب عتاب می‌کرد. پسر گفت: در کتابی خواندم که هر که بزرگی خواهد باید هرچه دارد ایثار کند. من بدان هوس این خرقه را ایثار کردم. پدر گفت: ای ابله! غلط در لفظ ایثار کرده‌ای که به تصحیف خوانده‌ای، بزرگان گفته‌اند: هر که بزرگی خواهد باید هرچه دارد انبار کند تا بدان عزیز باشد، نیتی که اکنون همه بزرگان انبارداری می‌کنند» (عبید زاکانی، ۱۳۸۷، ۱۶۳-۱۶۱).

۳- زوال اخلاقی مردم:

عبید رعایت اصول اخلاقی تنها محدود به امیران و کارگزاران حکومتی نمی‌داند و رفتار مردم عادی را نیز به طنز می‌گیرد و به نوعی به نقد آنها می‌پردازد. مردم هرچند در فلسفه سیاسی کلاسیک به سان مس قلمداد می‌شوند و قابلیت تربیت متعالی ندارند، اما حداقل‌ها را باید رعایت کنند. عبید با زبان طنز نشان می‌دهد که همه اخلاق عمومی در بین مردم عادی به وضعیت ناپهنجاری کشیده است و با حکایت‌های خود خنده تلخی به رفتارهای متناقض آنها انجام می‌دهد. او در باب سخاوت با نقل حکایتی درخصوص مرد ثروتمندی که وقتی اجلش نزدیک شده بود، فرزندانش را جمع کرد و از آنها خواست چنانچه بعد از مرگ کسی اظهار کرد که پدرتان را در خواب دیده‌ام و نیازمند انفاق است، سخاوتی به خرج ندهید که مرده در آن دنیا نیازمند بخشش این دنیای شما نیست.

«یکی را از اکابر که در ثروت قارون زمان خود بود اجل در رسید. امید زندگانی قطع کرد. جگرگوشگان خود را که طفلان خاندان کرم بودند حاضر کرد و گفت: ای فرزندان، روزگاری دراز در کسب مال زحمت‌های سفر و حضر کشیده‌ام و خلق خود را به سرینجه گرسنگی فشرده تا این چند دینار ذخیره کرده‌ام، زینهار از محافظت آن غافل مباشید و به هیچ‌وجه دست خرج بدان

میزاید. اگر کسی با شما سخن گوید که پدر شما را در خواب دیدم قلیه حلوا می‌خواهد، زنهار به مکر او فریفته مشوید که آن من نگفته باشم و مرده چیزی نخورد. اگر من خود نیز خواب با شما نمایم و همین التماس بکنم بدان التفات نباید کرد که آن اضغاث احلام خوانند، آن دیو نماید و من آنچه در زندگی نخورده باشم در مردگی تمنا نکنم. این بگفت و جان به خزانه مالک دوزخ سپرد» (عبید زاکانی، ۱۳۸۷، ۱۵۷).

او همچنین در مورد صدق و راستی در بین مردم هم به تفصیل سخن می‌گوید و به طنز عنوان می‌کند که راستی هیچ‌گاه نتیجه نمی‌دهد، چنانچه اگر انسان صادقی گواهی صدق دهد، از او برنجند و نپذیرند، ولی اگر دروغ‌گوئی، گواهی‌ای دهد از او بپذیرند و به او امتیازات ویژه نیز بدهند.

«کدام دلیل از این روشن‌تر که اگر صادق‌القول صد گواهی راست ادا کند، از او منت ندارند، بلکه به جان برنجند و در تکذیب او تأویلات انگیزند و اگر بی‌دیانتی گواهی به دروغ دهد، صد نوع بدو رشوت دهند و به انواع رعایت کنند تا آن گواهی بدهد. چنان‌که امروز در بلاد اسلام چندین هزار آدمی از قضات و مشایخ و فقها و عدول و اتباع ایشان را مایه معاش از این وجه است» (عبید زاکانی، ۱۳۸۷، ۲۰۸).

عبید به افول اخلاق در بین مردم اشاره می‌کند و یادآور می‌شود مردمی که در مذهب مختار زندگی می‌کنند، برای دستیابی به منافع خود از هیچ وسیله‌ای فروگذار نمی‌کنند و نگاه به افرادی که در بین این جماعت به مقامی رسیده‌اند، نشان می‌دهد که آنها نیز افرادی بوده‌اند که امتیازات ویژه‌ای به افراد تأثیرگذار بخشیده‌اند.

«چه مشاهده می‌رود که هرکس از زن و مرد جماع نداد همیشه مفلوک و منکوب باشد و به داغ جرمان و خذلان سوخته و به براهین قاطعه مبرهن گردانیده‌اند که از زمان آدم صفی تا اکنون هرکس که جماع نداد امیر و وزیر و پهلوان و لشکرشکن و قتال و مال‌دار و دولت‌یار و شیخ و واعظ و معرف

نشد. دلیل بر صحت این قول آنکه متصوفه جماع‌دادن را عله‌المشاخ گویند» (عبید زاکانی، ۱۳۸۷، ۱۱۵-۱۱۰).

جدول شماره ۳: خویشکاری در سنت فلسفه سیاسی و پدیدار آن در اخلاق‌الاشراف

طبقات خویشکار	سنت فلسفه سیاسی (مدینه فاضله) مذهب منسوخ	رساله اخلاق‌الاشراف (مدینه جاهله) مذهب مختار
پادشاهان	طلا، تربیت سیاسی، فیلسوف‌شاه	نادان و بی‌ادب و در فکر منافع و مصلحت فردی و قبیله‌ای
کارگزاران	نقره، تربیت وفادارانه	متملق و بی‌وفا و در پی تحکیم شبکه قدرت خود
مردم	مس و خویش‌داری و تقوا برای عامه	ضعیف و ترسو و متجاوز

نتیجه‌گیری: جامعه عادل وارونه

فلسفه سیاسی کلاسیک نخبه‌گرا و اشراف‌محور است (مانهایم، ۱۳۸۶، ۳۶)؛ یعنی در جهان زیست قدیم تنها نخبگانی محدود که تربیت سیاسی شده بودند، می‌توانستند جایگاه حکمرانی را به دست آورند. سنت خانوادگی، تربیت و شایستگی مؤلفه‌هایی بود که ایرانیان از عهد باستان تا دوره میانه خاندان‌های دهقان و اشرافی را شکل داده بودند که خرد حکمرانی داشتند. با آمدن قبایل بیابان‌گرد متجاوز، سنت وزیران و خاندان‌های اشرافی به هم می‌خورد و فراری و فردوسی تلاش فراوانی به لحاظ حکمت سیاسی انجام می‌دهند تا مدینه فاضله خردمحور را جایگزین سنت تغلیبه کنند. تلاش‌های آنها تنها در سطوح فرهنگی و اندیشه‌ای موفقیت‌آمیز است، اما حمله‌های

مداوم قبیله‌ها و قدرت‌گیری اهل شمشیر که اغلب کوچ‌رو بودند، راه را برای عملیاتی‌شدن خردنامه حکومتی ایران می‌بست. بدترین ضربه سیاسی توسط مغولان به ایران وارد شد؛ به نحوی که شهرها ویران، نخبگان کشته و اخلاق یاسایی بر تمام کشور حاکم می‌شود. جوینی، حافظ، سعدی، عبید و خواجه نصیر تلاش فراوانی برای حفظ حکمت ایرانی، زبان فارسی و تداوم شاخص‌های ایرانی حکمرانی انجام می‌دهند.

عبید زاکانی قصد می‌کند با نوشتن رساله اخلاق‌الاشراف نشان دهد اصل بر این است که اشراف و نخبگان سکان هدایت حکومت و جامعه را به دست گیرند، اما زوال فکر و فرهنگ همه شرایط را به هم زده است. عبید زاکانی چندان امیدی به اصلاح ندارد و با پنهان‌کاری و استفاده از طنزی تلخ، وارونگی سنت فلسفه سیاسی را پدیدار می‌کند. اشراف، یعنی الگوهای جامعه، از پادشاه تا سرداران جنگی، از وزیران تا قاضی و نخبگان تجاری و اندیشمندان تبدیل به انسان‌هایی با اخلاق دون شده‌اند. عبید در اخلاق‌الاشراف تلخ‌ترین گزاره‌ها را در قالب مذهب مختار عنوان می‌کند و نشان می‌دهد وارونگی به نحوی جدی همه جامعه را فرا گرفته است. زوال و انحطاط به حدی است که مردم جامعه جاهله را به جای فاضله ستایش می‌کنند. دروغ، ریاکاری، تجاوز و همه رذایل اخلاقی به عنوان اخلاق فضیلت‌محور شایع شده است. عبید نیز در گزاره‌هایی کوتاه و تأسف‌انگیز در قالب مذهب منسوخ مدینه فاضله و اخلاق اصیل اشراف را تحلیل و در قالب گزاره‌های طولانی با داستان و روایت نحوه وارونگی فلسفه سیاسی در مذهب مختار را تحلیل می‌کند. رساله اخلاق‌الاشراف، رنج‌نامه ایرانی و سقوط حکمت فلسفی در ایران است.

منابع

۱. اشتراوس، لئو (۱۳۸۱)، *فلسفه سیاسی چیست؟*، ترجمه فرهنگ رجائی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۲. اشتراوس، لئو (۱۳۹۶)، *مقدمه‌ای سیاسی بر فلسفه*، ترجمه یاشار جیرانی، تهران، انتشارات آگه.
۳. تجبر، نیما (۱۳۹۰)، *نظریه طنز؛ بر بنیاد متون برجسته طنز فارسی*، تهران، انتشارات مهریستا.
۴. حلی، علی اصغر (۱۳۷۷)، *عبید زاکانی*، تهران، طرح نو.
۵. شفیع‌ی کدکنی، محمدرضا (۱۳۸۶)، *زمینه اجتماعی شعر فارسی*، تهران، اختران.
۶. طباطبایی، جواد (۱۳۹۴)، *تاریخ اندیشه سیاسی در ایران*، تهران، انتشارات مینوی خرد.
۷. عالم، عبدالرحمن (۱۳۸۱)، *تاریخ فلسفه سیاسی غرب*، تهران، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.
۸. عبید زاکانی، نظام‌الدین (۱۳۸۷)، *اخلاق‌الاشراف*، تهران، انتشارات اساطیر.
۹. فارابی، محمد (۱۳۵۸)، *سیاست مدنی*، ترجمه سیدجعفر شهیدی، تهران، انتشارات انجمن فلسفه ایران.
۱۰. فارابی، ابونصر محمد (۱۳۷۹)، *اندیشه‌های اهل مدینه فاضله*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۱۱. قادری، حاتم (۱۳۸۲)، *اندیشه‌های سیاسی در اسلام و ایران*، تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت).
۱۲. مانهایم، کارل (۱۳۸۶)، *دموکراتیک‌شدن فرهنگ*، ترجمه پرویز اجلالی، تهران، نشر نی.
۱۳. مجابی، جواد (۱۳۹۵)، *تاریخ طنز ادبی ایران*، جلد دوم، تهران، سازمان چاپ احمدی.
۱۴. ناظرزاده کرمانی، فرناز (۱۳۷۶)، *اصول و مبادی فلسفه سیاسی فارابی*، تهران، انتشارات دانشگاه الزهرا (س).

English

15. Lamb, W.R.M. (1925), *Plato: Laches*, Harvard University Press.
16. Jowett, Benjamin (1871), *the Dialogues of Plato: Laches*, Oxford University Press.
17. Dolly, Kevin & Josef Patten, (2013), *why politics matters*, Canada, Wadsworth.
18. Mahdi, Muhsin (1987), *Alfarabi, in the book, history of political philosophy*, written by Leo, Strauss, Joseph Cropsey, the University of Chicago Press.