

فصلنامه مطالعات سیاسی
سال پنجم، شماره ۱۷، پاییز ۱۳۹۱
صفحات: ۳۰-۱
تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۲/۵؛ تاریخ پذیرش نهایی: ۱۳۹۱/۴/۷

فرمانروایی به مثابه عدالت؛ تاملی در اندیشه‌های سیاسی خواجه نظام‌الملک

دکتر محمدتقی قزلسفلی* / صبا معاش ثانی** / حمید مقری***

چکیده

عدالت نخستین فضیلت نهادهای اجتماعی است و برای برقرار ماندن هر نوع نظم اجتماعی یک اصل اساسی به‌شمار می‌رود. پژوهش حاضر تلاشی است در جهت یافتن جایگاه عدالت در اندیشه‌های یک ایرانی مسلمان که در زمانه پراشوب ورود ترکان غزنوی و سلجوقی به ایران می‌زیسته است. سخن از خواجه نظام‌الملک طوسی است. میراث فکری خواجه نشان می‌دهد که عدالت نه فقط در مقیاس فردی بلکه در مقام یک نهاد اساسی اجتماعی، اصلی‌ترین محور در حوزه تعاملات اجتماعی است. نوشتار حاضر با بهره‌گیری از روش‌شناسی توصیفی مبتنی بر تحلیل محتوایی، به دنبال این است که این فرضیه را به بحث گذارد که خواجه با زیرکی عدالت را معادل حکومت توأم با اقتدار قرار داد. او با تمرکز بر مبحث عدالت، آن را عامل مهم تداوم حکومت برشمرده و با طرح محوریت فرمانروا و ظل الهی بودن او، مردم را به اطاعت از او فرا می‌خواند. بر این مبنا، عدالت عبارتست از ممانعت فرمانروا و شه‌ریار و نیز عمال حکومت از ظلم بر مردم.

کلید واژه‌ها

فرمانروایی، شه‌ریار، عدالت، اندیشه ایران‌شهری، خواجه نظام‌الملک.

m.t.ghezel@gmail.com
maashesani.s@gmail.com

* عضو هیأت علمی و استادیار دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه مازندران
** کارشناس ارشد علوم سیاسی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه مازندران
*** کارشناس ارشد علوم سیاسی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه مازندران

مقدمه

عدالت یکی از مهمترین اصول در زندگانی بشر و بنیادی‌ترین مفهوم در عرصه فلسفه سیاسی بوده است و کم و بیش در همه مکاتب اعتقادی، سیاسی، اقتصادی و اجتماعی مورد بحث و گفتگو قرار گرفته و اندیشمندان و متفکران را واداشته تا از زوایای متعددی متناسب با همه مسائل و ابعاد انسانی اعم از سیاست، فرهنگ، حقوق فردی، اجتماعی و اقتصادی و... این موضوع را مورد مذاقه قرار دهند. در این بین عدالت راه پرفراز و نشیبی را از فضیلتی فردی و اجتماعی، تقوا و صفتی الهی، رعایت تناسب بین هر چیز، قرار دادن هر چیز در جای خود تا نفی هر گونه تبعیض و رعایت همه استحقاق‌ها و همسانی با عقل عملی پیموده است. عدالت و منحصرأ در اینجا عدالت سیاسی، حیطة گسترده‌ای را دربرمی‌گیرد. تا حدی که به دشواری می‌توان حریم مفهومی عدالت در عرصه سیاسی را از عدالت در عرصه‌های اقتصادی و فرهنگی تفکیک کرد زیرا ماهیت عمل اجتماعی به‌گونه‌ای است که اصلاحات، کارکردها یا کژکارکردی‌های هر عرصه از آن ناگزیر عرصه‌های دیگر را نیز تحت‌تأثیر قرار می‌دهد. بنابراین تفکیک ابعاد گوناگون عدالت، صرفاً تفکیکی انتزاعی است زیرا هر گونه اقدام در هر عرصه از حیات اجتماعی، بلافاصله سایر عرصه‌ها را تحت‌تأثیر قرار می‌دهد (علیخانی، ۱۳۸۸: ۲۲۱). در اینجا برآنیم تا دریافت مخصوص خواجه نظام‌الملک از عدالت را که آمیخته‌ای از اندیشه ایرانی‌شهری و اسلامی است به مثابه فرمانروایی به بررسی بنشینیم. از این‌رو، این مقاله مدعی است که علی‌رغم تعلق خواجه به جهان کهن، او آموزه‌هایی را مطرح ساخته است که می‌توان با تفسیری همدلانه، مشابهت‌های آن را با اندیشه‌های حائز اهمیت که در قرن بیستم درباره عدالت مطرح شده، آشکار کرد و البته نتیجه نگرفت که همه آموزه‌های او یکسره متعلق به جهان مدرن نیز هست! خواجه به اعتبار حضور در جهان کهن و ضرورت تامل با مردمان عصر خویش به اندیشه‌هایی اشتغال داشته که با ظرف و زمان تاریخی عصر خویش سازگاری داشته است. اما با این‌حال، بارقه‌هایی در آثار او به چشم می‌خورد که او را از پارادایمی که در آن می‌زیسته، جدا می‌کند.

گفتار اول: اهمیت عدالت

قریب به دو هزار و چهارصد سال پیش، سقراط پس از یکی از جشن‌های دینی یونانیان به خانه پیرمردی بنام سفالوس می‌رود. در این خانه مکالمه‌ای فلسفی روی می‌دهد که شرح آن در رساله «جمهور» افلاطون آمده است. آنچه که در این مکالمه حائز اهمیت است، پرسش سقراط

از حاضران است: «عدالت چیست؟» از آن زمان، بحث از عدالت به دغدغه‌ای فراگیر، بدل و مبنای ساخت نظریات متعددی گشته است. از دیگر سو، نیک می‌دانیم که دنیای امروز، دنیای تشنه عدالت است. این مسأله هم در اندیشه اسلامی و هم‌ارز آن در فلسفه سیاسی غرب نیز مورد توجه قرار گرفته است. چنان که فلسفه سیاسی معاصر یا فلسفه مابعد رالزی، به «فلسفه عدالت» نیز شهره گردیده است. نظریه عدالت تا جایی در اندیشه سیاسی محوریت یافت که برخی ادعا کردند «اکنون فیلسوفان سیاسی یا باید در چارچوب تئوری رالز فعالیت کنند یا توضیح دهند که چرا چنین نمی‌کنند!» (افضلی، ۱۳۸۳: ۵۰). عدالت و مشخصاً عدالت توزیعی که شامل قواعد مربوط به مالکیت، مبادله دارایی‌ها، قانون ارث، مالیات‌گیری و تنظیمات نهادهایی است که مولد ثروت یا مصرف‌کننده آن هستند، بخش عمده و مسلط نظریه سیاسی را از اواخر دهه ۱۹۶۰ تشکیل داده است (همپتن، ۱۳۸۰: ۲۱۵).

نیک می‌دانیم که عدالت از جمله مفاهیمی است که صحبت کردن در مورد آن نیاز به دقت خاصی دارد. مثلاً هنگامی که می‌گوییم غایت اصلی هر حکومتی اجرای عدالت در عرصه زندگی عمومی است، عدالت را شامل مفاهیم امنیت، آزادی، برابری و رفاه عادلانه نیز دانسته‌ایم (آشوری، ۱۳۸۳: ۹). بنابراین عدالت در پیوند با مفاهیمی چون برابری، مساوات، نبود تبعیض، شایستگی و... است. به‌رغم پراکندگی‌های ظاهری، تئوری‌های عدالت به دو دسته «نظریه‌های ارزشی عدالت» که بر پایه یک اصل ارزشی خاص بنا گشته‌اند و «نظریه‌های تحلیلی عدالت» که بدون اتکا بر یک مبنای ارزشی بنیاد یافته‌اند، منشعب می‌گردند. نظریه‌های گروه دوم، در پی کشف لوازم و پیامدهای منطقی مفهوم عدالت است. تئوری‌های مندرج در گروه اول را نیز می‌توان به نوبه خود براساس دو مدل طبقه‌بندی کرد. تئوری‌های ارزشی که در یک سوی آن، اصل آزادی و در سوی دیگر آن، اصل برابری جای دارد (استاینر، ۱۳۸۱: ۱۲). مفسرین کلاسیک برآنند که تئوری‌های فردگرای لیبرال همگی در سویی قرار دارند که اصل ارزشی آزادی در آنجاست و تئوری‌های جمع‌گرای مارکسیستی و کمونیستی در سویی هستند که اصل ارزشی برابری در آن قرار دارد. از این زاویه، تئوری‌های عدالت در میان دو اصل یاد شده قرار گرفته‌اند و به فراخور نزدیکی یا دوری با دو اصل آزادی و برابری، جای خود را در طیف تئوری‌های ارزشی عدالت تعیین می‌کنند.

همانگونه که می‌دانیم از منظر آزادکامگان^۱ و طبق اصول لیبرالیسم، حق دولت برای دخالت در زندگی خصوصی و مدنی باید با قیودی نیرومند و مشخص محدود گردد. اساس فلسفی چنین نظری این است که همه انسان‌ها از خرد بهره‌مندند و خردمندی ضامن آزادی فردی است و فرد تنها در آزادی می‌تواند به حکم خرد خود چنان که می‌خواهد زندگی کند (بشیریه، ۱۳۸۳: ۱۱). از این منظر، دولت باید یک دولت حداقل بماند و نقش آن محدود به وظایف یک پاسبان شیگرد باشد. در این اندیشه، عدالت بازتاب اراده الهی یا قانون طبیعی است و نقش انسان در آن به معنی ایجاد ضوابط و معیارهای عدالت نبوده است و اعمال دولتی که از این قانون تخطی نماید، لاجرم ناعادلانه است. افرادی چون رالز و نوزیک از چنین منظری به عدالت نگریسته‌اند. اما از منظر جماعت‌طلبان^۲ یا جمع‌گرایانی مانند السدیر مک‌این‌تایر و چارلز تیلور، لیبرالیسم متهم است به این که انسان‌ها را به مانند ذره‌ها و اتم‌های مجزا از هم در نظر می‌گیرد، این در حالی است که هر انسان با یک رشته علایق و دلبستگی‌های ذاتی چون خانواده، فرهنگ و زبان به دنیا می‌آید. در این منظومه، دولت صرفاً نهادی حقوقی که موجودیت آن پیشاپیش مفروض است - آن‌گونه که لیبرال‌ها می‌گویند - نیست، بلکه دولت نهادی است که سراسر اجتماع از آن تغذیه می‌کند. چنان‌که گفتیم لیبرال‌ها اصولاً از نظریه دولت حداقلی حمایت می‌کنند. هر چند لیبرال‌ها در بین خود هم اختلاف نظر دارند، اما عموماً می‌پذیرند که دولت کاری جز تسهیل روابط افراد با یکدیگر ندارد و چارچوبی کلی ایجاد می‌کند تا افراد در ذیل این چارچوب، هر شیوه زندگی را که می‌خواهند، برگزینند. به قول جان استوارت میل، دولت گویی سکندار کشتی است که مقصد خاصی را ندارد. در حالی که جماعت‌طلبان، دولت را صرفاً به صورت یک ماشین حقوقی نگاه نمی‌کنند که وظیفه آن حراست از حقوقی باشد که مقدم بر تاسیس آن بوده است یعنی حقوق ذاتی انسان‌ها مقدم بر تاسیس نهادی به اسم دولت بوده است (دل‌اکامپلانی، ۱۳۸۲: ۱۹۵).

از سوی دیگر روش بحث و تحلیل در گروه تئوری‌های تحلیلی عدالت کاملاً متفاوت است. از این منظر، حل ماهوی و نظری مسأله عدالت ممکن نیست. دلیل این مدعا به واقعیت تکثر ارزشی و امتناع معرفت‌شناختی فروکاستن تکثر مذکور به یک منظر یا اصل ارزشی واحد بر می‌گردد. از این‌رو، برای شکستن بن‌بست تکثر و امتناع مذکور که در واقعیت افعال متزاحم در

1- Libertarians

2- Communitarians

عرصه سیاست و اجتماع بروز می‌یابند، باید وارد بحثی تحلیلی در مورد مفهوم عدالت شد و اقتضائات منطقی این مفهوم را که از صدق منطقی برخوردار است و از سوی همه طرف‌های درگیر در بحث عدالت پذیرفتنی است، یافت (استاینر، ۱۳۸۱: ۱۳). با در نظر داشتن اهمیت عدالت در جهان باستان و معاصر، خواجه نظام‌الملک را باید کسی دانست که کوشید در ادامه سنت سیاست‌نامه‌نویسی، حکومت را از منظر عدالت یعنی قرار گرفتن هر چیز در جای خود تعریف کند و به این ترتیب عدالت را با تاسی از اندیشه اسلامی و ایرانی به مرکز منظومه افکار خود بدل سازد و مفهوم ویژه و مخصوصی از آن را مراد کند. بناست که او با صراحت از این مقوله سخن بگوید و گامی به پیش گذارده و ویژگی‌های خاص اندیشه خود را بر آن بیفزاید. برای نیل به فهم جزئیات نظریه عدالت خواجه، ناچار از شرح و بیان زندگی و اوضاع زمانه او هستیم که بی‌شک در شکل‌دهی و ایجاد این دریافت خاص از عدالت، بی‌تأثیر نبوده‌اند.

گفتار دوم: زندگی و زمانه خواجه نظام‌الملک

خواجه نظام‌الملک طوسی در سال ۴۰۸ ه.ق (۱۰۱۷ م) در قریه نوغان از شهر طوس که از شهرهای عمده و فرهنگ‌خیز خراسان بود، متولد شد (مینوی، ۱۳۵۸: ۱۹۰). او ابتدا در دستگاه غزنویان مشاغل مختلف دیوانی داشت و بعد از چیرگی ترکان سلجوقی بر ایران در دربار آلب ارسلان و ملکشاه، شغل وزارت یافت (رستموندی، ۱۳۸۸: ۲۹۴) و توانست با تدبیر خویش سلجوقیان را به سمت و سوی که خود مصلحت می‌دانست، هدایت نماید. خواجه از حدود سی سال خدمات دیوانی، بیست سال را به وزارت ملکشاه گذراند و موفق شد که بوروکراسی را با تکنوکراسی درهم آمیزد. او اولین وزیری که در دستگاه سلطنت بر این عقیده پافشاری کرد که سلطان باید سلطنت کند نه حکومت، زیرا او از روابط میان غلامان دربار و دیوان‌ها (ادارات دولتی) نگران بود و بیم آن داشت که مبدا دربار ملکشاه در سازوکار دستگاه اداری مداخله کند. خواجه برای آنکه بتواند ملکشاه و دست‌پروردگان او را در قالب‌هایی که خود می‌خواست بریزد و حکومت را مختص وزیران بنماید، فرزندانش را که برای مشاغل اداری و دیوانی تربیت کرده بود، در اقصی نقاط مملکت به استانداری و حکومت رساند و به این ترتیب یک الیگارش^۱ یا خاندان حکومت‌گر که اکثر افرادش از بزرگان و فرزندان خواجه بودند را بر کشور مسلط نمود تا از دخالت‌های بی حد دربار در امور بکاهد (کانپوری، ۱۳۵۴: ۷۱). این عامل خود موجب سعایت‌های

1- Oligarchy

درباریان نزد شاه گشت. دو برخورد دیگر نیز بین خواجه نظام‌الملک و ملک‌شاه بر سر ایجاد مدارس نظامیه و توسعه و تجهیز لشکر امپراتوری سلجوقی این صدراعظم را با پادشاه رودرروی یکدیگر قرار می‌دهد. رقابتی نظام‌الملک وقتی دیدند که او در امور نظامی در کشور به پیشرفت‌هایی نائل گشته به او پیشنهاد کردند که برای تقلیل مخارج نظامی تدابیری بیندیشد ولی او نپذیرفت. علاوه بر این، اختلافات خواجه با ترکان خاتون همسر ملک‌شاه سبب شد تا معاندان توطئه قتل او را طراحی کنند (قادری، ۱۳۸۷: ۱۳۱). خواجه به سال ۴۸۵ه.ق در سفری به نهند و به روایتی دیگر در صحنه نزدیک کرمانشاه به‌وسیله یکی از فداییان اسماعیلیه کشته شد.

خواجه در پایان بخشی به دوره‌ای از هرج و مرج و نابسامانی در قلمرو ایران و استقرار سامان سیاسی- اجتماعی نوین به همراه ایجاد و پایه‌گذاری سازمان دیوانی کارآمد، نقش بسیار اساسی ایفا کرد و به این سبب، لقب نظام‌الملک را دریافت نمود. ابتدای حکومت ترکان غزنوی و سلجوقی بر قدرت برهنه شمشیر، سلطان و سپاهیان او را به یگانه محور قدرت در کشور بدل نمود. پیامد چنین وضعیتی، چرخش همه امور بر مدار خواست سلطان و حاکمیت فرامین او به‌جای وجود قوانین ثابت و قواعد کشورداری بود. در این حالت، هیچ بخشی از حیات خصوصی و اجتماعی مردم از تعرض و دست‌اندازی حکومت و عوامل نظامیش در امان نبوده و وحشت در همه‌جا چیره بوده است. نبود امنیت و سامان اجتماعی، عموم مردم را در مقابل خواست سلطان و عواملش کاملاً آسیب‌پذیر ساخته بود. فقدان قواعد و آیین جامع و مشخص ملکداری و مدیریت حکومت براساس اختیارات مطلق سلطان، مشکلاتی از قبیل اغتشاش، نافرمانی و اقدامات گریز از مرکز و خودمختارانه ولایات و صاحب نفوذان در سیاست کشور را پیش آورده بود که به محض تضعیف قدرت مرکزی بر شدت آن افزوده می‌شد و کل حکومت را با خطر فروپاشی مواجه می‌کرد. در قیاسی تاریخی، نظام‌الملک و ماکیاول، به‌عنوان وزیر دستگاه سلجوقی و یک دیپلمات که از نزدیک درگیر و گرفتار سیاست عملی بودند، قابل قیاس با یکدیگرند. آنچه روشن است، هر دوی این اندیشه‌ورزان، برقراری حکومتی مقتدر و توانمند را تنها راه حفظ و نگهداری قدرت برشمردند. به تعبیر دیگر، آنچه محور اصلی مباحث، سیاست‌نامه «نظام‌الملک» و «شهریار» ماکیاولی را تشکیل می‌دهد، حکومت است. با این تفاوت که باور و اندیشه ماکیاول ملهم از آثار بجا مانده از روم باستان و شکوه و عظمت آن بود و اندیشه خواجه ملهم از اندیشه سیاسی ایران‌شهری و نشأت گرفته از آثاری چون خداینامه‌ها که

ریشه در دوران ایران باستان داشت. برای روشن شدن نیمه گسترده‌ای از آراء خواجه، مختصراً در باب اندیشه ایرانشهری سخن خواهیم گفت.

گفتار سوم: اندیشه ایرانشهری و جایگاه شاه آرمانی در آن

واژه ایرانشهر در عصر ساسانیان به کشور ایران اطلاق می‌شد. نزدیکترین واژه به ایرانشهر که با واژه ایران هم‌ریشه است، واژه Ariya است که در سنگ‌نوشته‌های هخامنشی به‌جای مانده است. با وجود کاربرد واژه آریایی، واژه ایرانشهر در کتیبه‌های هخامنشی و اوستا دیده نمی‌شود. این واژه برای نخستین بار توسط شاپور اول در سنگ‌نوشته کعبه زرتشت به‌کار رفت. با این وجود، نام ایرانشهر در برخی متون پهلوی که پس از ورود اسلام به ایران، به عربی یا فارسی ترجمه یا اساساً نوشته شده‌اند، آمده است. برای مثال، «چون ملک ایرانشهر بگرفت (اسکندر) جمله ابناء ملوک به حضرت او جمع شدند.» (مینوی، ۱۳۵۴: ۲۵). واژه شهر که جزء دوم ایرانشهر را تشکیل می‌دهد به معنی ناحیه، قلمرو، فرمانروایی و پادشاهی است. واژه ایرانشهر در متون تاریخی سده‌های نخست به همین شکل راه یافته و حتی در بین متون عربی به‌صورت فارسی جا گرفته است. به‌عنوان مثال ابن‌خرداد در کتاب المسالک و الممالک خود می‌نویسد: «ثم ابتدی بذکر السواد اذکانت ملوک الفرس و تسمیه دل ایرانشهر ای قلب العراق.» (ابن‌خرداد، ۱۹۸۸: ۱۸).

بر اساس مطالب یاد شده می‌توان نتیجه گرفت که ایرانشهر نام رسمی محدوده جغرافیایی و قلمرو حکومت ایران عصر ساسانی بود که در مقایسه با سایر واژه‌ها و اصطلاحات کاربرد بیشتری یافته بود. اضافه «ی» نسبت به واژه ایرانشهر و ساخت ترکیب ایرانشهری یا به‌طور جزئی اندیشه سیاسی ایرانشهری، اصطلاح جدیدی است که امروزه برای اشاره به مجموعه تفکرات ایرانیان شامل آرا و عقاید اسطوره‌ای، دینی و ملی در عرصه‌های هستی‌شناسی، انسان‌شناسی و جامعه‌شناسی و... اطلاق می‌شود. اصول و ویژگی‌های اندیشه ایرانشهری را می‌توان به‌طور خلاصه و سیستماتیک در جدول زیر نشان داد (رستموندی، ۱۳۸۸: ۲۶).

اصول و ویژگی‌های اندیشه ایران‌شهری

خدانشناسی - سرشت قدسی سیاست	نظام فکری
هستی‌شناسی - سرشت اخلاقی	
انسان‌شناسی - سرشت پیکارگری	
شاه و دستگاه سیاسی	کارگزاران
موید و دستگاه دینی	
سرزمین مقدس (ایران‌شهر)	آوردگاه

بخش نخست این دستگاه سه‌قسمتی یعنی ارکان و مبانی نظری، بر سازنده اصول مهمی است که اثری مستمر و تاریخی در اندیشه، احساس و کنش ایرانیان داشته است. بررسی چگونگی ارتباط شهریار و خدا، نحوه قدرت‌بخشی و مشروعیت‌آفرینی برای شهریار، تعریف فرمانبری از شهریار به مثابه وظیفه‌ای الهی و دینی، به عبارت دیگر، تعریف دینداری و خداپرستی با شاخص فرمانبری سیاسی از جمله مهمترین محورهایی است که الهیات ایرانی را با اندیشه سیاسی پیوند می‌زند. در بخش دوم، تبیین چگونگی آفرینش هستی و داستان خلقت، طرح فلسفه نظام اخلاقی حکمفرما بر جهان هستی، قانون و نظم کیهانی با نام آشه و ضرورت نبرد با بدی، ارائه فلسفه تاریخ منسجم از ابتدای شکل‌گیری آفرینش تا روز پایان جهان، فرا رسیدن عصر رستاخیز و کیفررسانی و ظهور نجات بخش آخرالزمان و ارائه نظریه‌ای درباره سرزمین و نژاد مباحث اصلی هستی‌شناسی ایرانی را شکل می‌دهد. بخش سوم دستگاه اندیشه ایران‌شهری از انسان‌شناسی گفتگو می‌کند. ارتباط انسان با خدا، وظیفه او در برابر اهورامزدا، میزان آزادی و اختیار او در گزینش راه نیک، نقش فرد در جامعه، سامان اجتماعی و گروه‌بندی طبقات و اصناف مختلف، رابطه شهریار با طبقات، نظام سیاسی جامعه (شامل نهادهای سیاسی اصلی مثل شاه، دربار و دیوان) مهمترین مباحث این بخش می‌باشند.

اما مهمترین بخش در دستگاه اندیشه سیاسی ایران‌شهری، مبحث شاه آرمانی به مثابه اصلی‌ترین کارگزار اندیشه ایران‌شهری است. هر آنچه که در اندیشه ایران‌شهری در سطح فکر و تصور و آرمان بیان شده است، در وجود شاه به منصفه ظهور می‌رسد، موجودیت می‌یابد و در یک کلام اندیشه به کنش و آرمان به واقعیت مبدل می‌گردد. بر این اساس، شهریار ایرانی نماد سرشت قدسی، سیاسی، اخلاقی و پیکارگری اندیشه ایران‌شهری است.

نظریه شاهی و سلطنت ایرانی از سویی با اعتقادات و فرهنگ اسطوره‌ای هند و ایرانی مرتبط است و از سوی دیگر در دوره‌های تحولی خود تحت تأثیر سلطنت بین‌النهرینی واقع شده است که در دوره هخامنشیان، ویژگی‌های خود را به نظام سلطنتی ایرانی منتقل نمود. سنگ نوشته‌های به‌جا مانده از سلسله‌های هخامنشی، پارسی و ساسانی گنجینه‌ای بزرگ از اعتقادات و اصولی است که اندیشه ایرانی‌شهری را ساخته است (رستموندی، ۱۳۸۸: ۵۶). مطابق با این اعتقادات، پادشاه نقطه پیوند سیاست با جامعه و گرانیگاه قدرت تلقی می‌شود. به همین جهت او نمونه انسان آرمانی و پیشگام مبارزه با اهریمن و زمینه‌ساز تحقق شهریاری مطلب تلقی می‌گردد. بدین‌سان، بر خلاف اندیشه یونانی که در آن «شهر» یا به‌عبارت دیگر، اجتماع سیاسی محور تامل سیاسی قرار گرفته است (چنان‌که ارسطو، شهر را نقطه کمال و غایت همه جوامع دانسته) (طاهری، ۱۳۸۲: ۶۵). در اندیشه سیاسی ایرانی‌شهری، شهریار نقطه کمال و آرمان هر امر سیاسی تلقی شده و به همین جهت شاه نخستین و بزرگترین کارگزار قدرت به‌شمار می‌رفته است.

آنچه که موجب تقویت پادشاهی در ایران باستان شد، رواج اندیشه یکتاپرستی توسط زرتشت بود. او بدون آن که آیین چند خدایی قدیم را که در میان آریایی‌ها به‌وجود آمده بود، نفی کند از اهورامزدا به‌عنوان خدای یکتا یاد نمود. کارکرد این خدای واحد با این ویژگی که بر کل وجود دائر و مدیر است، نظم بخشیدن به جهان قدسی می‌باشد. همپای این خدای یکتا، یک قدرت متمرکز نیز باید در زمین نظم و امنیت را برقرار کند. مصداق این اراده اهورایی به‌صورت فره ایزدی در زمین بروز می‌کند و همان‌گونه که اهورامزدا خصائص ویژه‌ای دارد، این قدرت متمرکز که شاه نامیده می‌شود و به‌عنوان دارنده فره ایزدی نظم برقرار می‌کند باید دارای ویژگی‌های خاص باشد (رجایی، ۱۳۹۰: ۱۰۱). در کرده اول از هفتمین یشت بزرگ چنین آمده است: «در حقیقت از برای کسی سلطنت روا می‌داریم و آن را حق کسی می‌شناسیم و آن را برای کسی خواستاریم که بهتر سلطنت کند. برای اهورا و برای امشا و هشتا.» (فره‌وشی، ۱۳۶۵: ۱۱۳). بنابراین در اندیشه سیاسی ایرانی‌شهری، کسی شایسته پادشاهی است که برای این کار ساخته شده است. چنان که سقراط می‌گفت «پادشاهان و فرمانروایان، نه آنانی هستند که عصای شاهی در دست دارند و نه آنان که با اکثریت تصادفی برگزیده شده‌اند، یا آنان که به حکم قرعه منصوب شده‌اند و نه آنان که با قدرت و زور یا با فریب به پادشاهی رسیده‌اند، بلکه کسانی هستند که می‌توانند چگونه فرمانروایی کنند.» (کنات، ۱۳۵۵: ۱۷).

پادشاه آرمانی باید دارای خصیصه‌های ویژه‌ای باشد. او فردی است توانمند، وفادار به آیین و رسوم و دارای فره ایزدی. پس اگر قرار است ساختار پادشاهی و حکومتی استوار و دیرنده باشد، سزاوار است که سه اندیشه و نهاد با هم جمع گردند که عبارتند از زور، آیین و خرد. به زبان علم سیاست امروز می‌توان از واژگان تخصصی «کارآمدی یا قدرت موثر»، «مشروعیت براساس قرارداد اجتماعی و یا قانون اساسی» و «شوکت و جلال یا فره ایزدی» استفاده نمود (رجایی، ۱۳۹۰: ۱۰۱). الهیات ایرانی و مزدایی با بهره‌گیری از مفهوم فر، به صراحت حوزه سیاست و فرمانروایی را به حوزه الهیات و دین پیوند زد و به اندیشه سیاسی ایران‌شهری سرشتی قدسی بخشید. به باور مهرداد بهار در «پژوهشی در اساطیر ایران»، «حرمت و تقدس شخص شاه را به‌ویژه در متن‌های آشوری، توسط پرتوهای تابان یا هاله‌ای درخشان و پرهیبت، بر گرد سر ایشان نشان می‌دادند که بنا بر معتقدات مذهبی از آن خدایان و موجودات ایزدی بود.» (بهار، ۱۳۸۱: ۴۶۶). بر این اساس، فر فروغی است ایزدی که به دل هر که بتابد از همگان برتری یابد. از پرتو این فروغ است که کسی به پادشاهی می‌رسد، برازنده تخت و تاج گردد و آسایش گستر و دادگر شود و همواره کامیاب و پیروزمند باشد. همچنین از نیروی این نور است که کسی در کمالات نفسانی و روحانی آراسته شود و از سوی خداوند برای راهنمایی مردم برانگیخته گردد (پورداوود، ۱۳۵۶: ۳۱۴). این درخشش و نور موجب می‌شود که احترام و شوکت حکومت مقبول افتد و مردم با جان و دل به فرمانبرداری تن بسپارند. از سوی مقابل، کسی که از ویژگی‌های شاهی برخوردار نباشد، قابلیت دریافت فره ایزدی را ندارد.

با توجه به موارد فوق، پادشاه مورد نظر خواجه دارای همان ویژگی‌های پادشاهان ایران باستان است. خواجه از همان ابتدای کتاب خود این مطلب را بیان می‌کند: «ایزد تعالی در هر عصری و روزگاری یکی را از میان خلق برگزیند و او را به هنرهای پادشاهانه و ستوده آراسته گرداند و مصالح جهان و آرام بندگان بدو باز بندد و در فتنه و آشوب و فساد را بدو بسته گرداند و حشمت و هیبت او اندر دل‌ها و چشم خلائق بگستراند تا مردمان اندر عدل او روزگار می‌گذارند و ایمن همی باشند و بقای دولت او همی خواهند.» (نظام‌الملک، ۱۳۹۰: ۳۹). پس در اندیشه خواجه پادشاه نماینده خلیفه نیست، بلکه منتخب و برگزیده پروردگار عالم است و توصیف خواجه از پادشاهی بیشتر شاهی آرمانی را به نمایش می‌گذارد. به نظر خواجه این پادشاه از تمام مظاهر توانایی و دانایی و جمال برخوردار است (قادری، ۱۳۸۷: ۱۲۵). خواجه در ادامه می‌گوید: «اما چون پادشاه را فرالهی باشد و مملکت باشد و علم با آن یار باشد، سعادت دو

جهانی بیابد از بهره آنکه هیچ کاری بی‌علم نکند و به جهل رضایت ندهد.» (نظام‌الملک، ۱۳۹۰: ۱۰۰). پادشاهی که بدین ترتیب برگزیده خداوند است، دارای قدرت مطلق نیز است. دارای نیرو و قدرتی که در خود مظهر خدایی را به نمایش می‌گذارد و پادشاه با برخورداری از آن می‌تواند در کار ملکداری شایسته موفق گردد. از این‌رو، سرپیچی از امر پادشاه به منزله سرپیچی از حکم خداست. نتیجه منطقی چنین نظریه‌ای پیرامون سلطنت و پادشاهی به قدرت مطلقه منجر می‌شود. در این حال رعیت به منزله گله سلطان می‌باشند. خواجه نظام‌الملک در فصل چهارم از زبان بهرام گورچنین نقل می‌کند: «رعیت ما، رمه مایند.» (نظام‌الملک، ۱۳۹۰: ۵۸). آنچه که مردمان یا زیردستان در مقابل پادشاهی می‌بایست انجام دهند، نشان‌دهنده واقعیتی در تاریخ ایران است که براساس آن مردم، ساخت ذهنی و روحی خاصی پیدا کرده‌اند و در عمل رمه، رعیت و امت از یک طرف فاقد هر گونه نقش تعیین‌کننده در سرنوشت خویشند و از سوی دیگر خود را نیازمند وجود پادشاه می‌بینند. اینچنین نظامی دو نتیجه را در پی دارد از سویی به استبداد مطلقه منجر می‌شود زیرا همه امور در دست پادشاه است و در حقیقت مردمان عروسکان بینوایی هستند که سر نخ زندگی و هست و نیستشان به پادشاه بستگی دارد و دوماً سخن از هیچ قانون یا ضابطه‌ای جز وجود آسمانی خود پادشاه نیست. از سوی دیگر، رعیت را جز اطاعت صرف از پادشاه کاری نمی‌آید و سرپیچی از آن عقوبتی سخت دارد که همانا خشم خداوند و از میان رفتن پادشاهی نیک و نظم و امنیت است. چنان‌که در سیاست‌نامه آمده است: «و چون از بندگان، عصیان و استخفافی بر شریعت و یا تقصیری اندر طاعت و فرمان‌های حق تعالی پدید آید و خواهد که بدیشان عقوبتی رساند و پاداش کردار ایشان را بچشانند، هر آینه از شومی عصیان، خشم و خذلان حق تعالی بدان مردمان دررسد، پادشاهی نیک از میان ایشان برود و شمشیرهای مختلف کشیده شود و خون‌ها ریخته آید و هر که را دست قوی‌تر، هر چه همی خواهد کند تا آن گناهکاران همه اندر میان فتنه‌ها و خون ریزش هلاک شوند و جهان از ایشان خالی و صافی شود.» (نظام‌الملک، ۱۳۹۰: ۳۹) و البته پس از اطاعت، باید دعاگوی وجود شاه نیز باشند. همان‌گونه که خواجه در پایان حکایت انوشیروان دادگر، پس از احقاق حق پیرزنی از زبان او ذکر می‌کند که «ما را به دعای خیر یاد آری.» (نظام‌الملک، ۱۳۹۰: ۷۵) یا چنان‌که عمر بن عبدالعزیز در داستان قحطی، تدبیر کار مردم می‌کند و از آنان توقع دارد که «ای مردم، چنان که سخن خود و از آن بندگان خدای تعالی با من گفتید، سخن من با خدای تعالی بگویید.» (نظام‌الملک، ۱۳۹۰: ۱۰۱) یعنی مرا به نیکی به یاد آرید.

به باوری برخی هم‌چون جواد طباطبایی، سیمای عمومی و ویژگی‌های شهریار ترسیم شده در «سیاستنامه» با شاه آرمانی تفاوت‌های بارزی نیز دارد. مهمترین این تفاوت‌ها، تفاوت نهفته بین واقعیت و آرمان است. (طباطبایی، ۱۳۷۲: ۱۷) یعنی در حالی که شاه آرمانی اندیشه ایرانشهری به جهت نژاد، بهره‌مندی از دانش و خرد، دلیری و جنگاوری و مهمتر از همه دینداری سرآمد زمان خود است و حکومتش متکی به فره ایزدی است؛ شهریار سیاستنامه، سلطان زورمداری است که نه نژاده است و نه آشنای با دین و بهره‌مند از خرد (رستموندی، ۱۳۸۸: ۳۰۰). بدین ترتیب خواجه مجبور است با عقب نشستن از شرایط آرمانی و ویژگی‌های اصلی شاه آرمانی، برای مشروعیت‌سازی دستگاه سلطان ترک سلجوقی دست به دامن تقدیرگرایی شود و هم‌چنان که با مذهب کلامی اشاعره سازگار است، سلطان سلجوقی را نعمتی الهی برای برقراری امنیت و ثبات تلقی کند. اما نباید غافل بود که اگرچه سلطان سلجوقی، شاه آرمانی خواجه نیست اما نباید تلاش از او برای احیای نظریه شاه آرمانی غافل شد. در «سیاست‌نامه» به پیروی از اندیشه ایرانشهری می‌بینیم که شهریار برگزیده خداست و بهره‌مند از فره الهی. اما در تعریف حاکم مستبد باید گفت که فرد مستبد، فعال مایشایی است که حق دیگری را زیر پا می‌گذارد. یعنی فرد مستبد دارای رقیبانی است که حداقل با او ادعای برابری دارند. ولی در نزد ایرانیان، شاه بی‌رقیب و بهترین است و در مقام آمریت قرار دارد. در اندیشه ایرانشهری، آمریت به معنای داشتن اختیارات مطلق نیست. نقش شاه، پدر بودن برای ملت است و حق عمل خودسرانه ندارد. از این نظر اندیشه ایرانی با اندیشه افلاطون قابل قیاس است. برای افلاطون، فیلسوف شاه بدین دلیل در شهر آرمانی از بالاترین آمریت برخوردار است که به حقیقت نزدیک شده و موجب گشته است تا فلسفه و سیاست در یک فرد جمع گردند. در اندیشه سیاسی فرهی نیز قدرت، یعنی جوهر سیاست با آیین و فر یعنی نماد حقیقت درآمیخته است اما صرف‌نظر از این مباحث عوامل و دلایل زیر را می‌توان ارائه نمود تا از مستبد و خودکامه شدن شاه، جلوگیری، و او را تبدیل به پادشاهی دادخواه نمود. محدودیت ساختار فکری، محدودیت ساختار سیاسی و محدودیت ساختار اجتماعی از این قبیلند. عامل دیگر، نقش سنتی و تاریخی خانواده‌های قدرتمند ایرانی به‌عنوان ابزار محدودکننده و حتی گاهی تغییردهنده شاه و نیز منزلت او باید در نظر آورده شوند. این خانواده‌ها که موقعیت و مقام سیاسی خاصی داشتند، می‌کوشیدند تا سد راه خودسری شاه شده و به‌جای خواست فردی یا اراده خودسرانه شاه نظم خاصی را حاکم کنند. به گفته مشکور: «در ایران هفت خاندان بزرگ

بودند که طبقه فئودالان بزرگ را تشکیل می‌دادند و هرگاه اراده می‌کردند رعایای خود را به هواداری شاه برمی‌انگیختند یا بر ضد او می‌شوراندند» (مشکور، ۱۳۴۷: ۴۱۷).

الف) جایگاه عدالت در اندیشه ایرانی‌شهری

در اندیشه ایرانی‌شهری عدالت و دانایی در کنار دین از عناصر مقوم شهریاری است. به عبارت دیگر، عدالت، صفت پادشاه است. هم‌چنان‌که دین با شهریاری ایرانی از بنیان یگانه‌اند، تصور جدایی دادگری از شهریاری ایرانیان امکانپذیر نیست. در کرده ۲۹ از کتاب سوم دینکرت به تمثیلی گویا برمی‌خوریم که نسبت و موقعیت عدالت و دین را با ایران‌شهر و شهریاری بر آن مشخص می‌کند. در این تمثیل، ایران‌شهر به سر تشبیه شده و عدالت و دین به بدنی که به این سر متصل است و از آنجا که سر و بدن می‌باید با هم سازگار و متناسب باشند، ایران‌شهر نیز باید از داد و دینی همساز با خود برخوردار باشد زیرا از این سازگاری است که زورمندی شهریار حاصل می‌شود (دینکرت، ۱۳۸۱: ۵۴).

عدالت ایرانی‌شهری مرتبط با مفهوم آشه است چرا که از طریق دادگری، نظم، قانون و فرمان الهی برقرار می‌شود و هر چیزی در هستی در جایگاه و مرتبه خود قرار می‌گیرد. آشه نشان‌دهنده نظم جهانی، نظم زندگانی اجتماعی و دینی، روش درست طبیعت، زندگی مرتب و منظم موجودات طبیعی، پرورش درست چارپا و مانند آن است (دوشن‌گیمن، ۱۳۷۵: ۲۴۲). از آنجا که این نظم خدایی، اندازه و قاعده برای تمام چیزهایی است که در جهان است و درست است، آشه هم معنای حقیقت و راستی است.

از دیگر مفاهیم مرتبط با آشه، واژه خویشکاری است به معنی به انجام رساندن وظیفه‌ای که به هر کس بنا به استعداد و اگذار شده است (رستموندی، ۱۳۸۸: ۵۲). دادگری، خویشکاری اساسی شهریاران است و آنانند که با برقراری طبقات و الزام همگان به عمل به خویشکاری‌شان و پیکار با بدی و بددینی و دروغ زمینه تقویت دین‌مزدایی را فراهم می‌کنند (دینکرت، ۱۳۸۱: ۵۴). خویشکاری شهریاران بر دو نوع است. دسته نخست متوجه بیرون مرزهای ایران‌شهر و مبارزه با دشمنان انیرانی است و دسته دوم مربوط به شهروندان درون ایران‌شهر است. خویشکاری نخست به معنای برقراری امنیت و آسودگی خیال از آسیب دشمنان خارجی است در حالی که مورد دوم، رفاه، تندرستی و پیشرفت شهروندان ایرانی را مدنظر دارد. در کرده چهل و ششم از کتاب سوم دینکرت، خویشکاری‌های نه‌گانه پادشاه برشمرده می‌شود که در برخی از

آن‌ها افتادگی‌های قابل توجه در متن دیده می‌شود اما آنچه که موجود است شامل رسیدگی به زنان از کارافتاده، کودکان ناتوان، بیماران درمان‌ناپذیر، ساخت بیمارستان، در اختیار گذاشتن ابزار کار و... می‌شود (دینکرت، ۱۳۸۱: ۲۰۱).

ب) دوگانه فرمانروا - فرمانبردار

تحمیل عدالت به‌عنوان وصفی برای شهریار، بلافاصله دوگانه‌ای را به ذهن متبادر می‌سازد که دو وجه بسیار مهم و اساسی دارد: فرمانروا (حاکم) و فرمانبران. این مسأله از دوران باستان نیز مورد توجه بوده است. به‌طور مثال در نظریه خاستگاه الهی دولت، حاکمی فرمانروایی مشروع بر مردم دارد که اگر و فقط اگر آن فرمانروایی به‌نحوی از فرمانروایی خدا نشأت گرفته باشد. اساس این اقتدار و مشروعیت می‌تواند ناشی از سه طریق باشد. نخست آن که همانند جهان باستان، حاکم خود را خدا در هیاتی انسانی معرفی کند. دوم، اگر مردم تحت حکومت در چنین ادعایی تردید یا کفر روا می‌داشتند، حاکم می‌کوشید بگوید که گرچه خود خدا نیست اما با او در ارتباط است. سومین و رایج‌ترین راه این بود که حاکمان اذعان کنند که آن‌ها هم بشر هستند اما در عین حال خدا، فرمانروایی را به آن‌ها اعطا کرده است. این دیدگاه به حق الهی فرمانروایی مشهور شده است (همپتون، ۱۳۸۰: ۲۸-۲۷). در سوی دیگر این معادله، مردم (رعایایی) قرار داشتند که هرگز از حق شوریدن بر حاکمان منصوب خداوند برخوردار نبودند و نمی‌توانستند کسی دیگر را جایگزین او سازند.

دوگانه فرمانروا - فرمانبردار در اندیشه سیاسی کلاسیک نیز مورد توجه بوده است و به این سؤال که چه کسی باید حکومت کند، تبدیل شد. افلاطون با تقسیم طبایع و طبقه‌بندی افراد براساس آن، اصل تساوی استعداد را از ریشه و بنیان باطل شمرد و اذعان داشت که خود طبیعت نه تنها این تساوی را از مردمان دریغ کرده است بلکه حتی در استعداد فطری آنان برای کسب و تحصیل فضایل نیز تمایز قائل شده است (طاهری، ۱۳۷۹: ۴۷). بنابراین، افراد معدودی شایسته فرمانروایی بر دیگران هستند که به‌زعم افلاطون حکومت مطلوب، حکومت فلاسفه است و وظیفه آنان حفظ تشکیلات جامعه و تهذیب نفس شهروندان و رساندن آن‌ها به کمال. طبق این نظریه که می‌توان آن را «فروستی طبیعی» نیز نامید، به نوعی با توجیه بندگی مواجهیم. مسأله‌ای که در آراء ارسطونیز به چشم می‌خورد. به این ترتیب که اگر فرد فرودست قادر به تعقل درست نباشد، هم خود او و هم جماعتی که وی در آن عضویت دارد، وضع بهتری خواهند داشت اگر این فرد تحت کنترل کسی باشد که می‌تواند به درستی تعقل کند.

در نظریات مبتنی بر قرارداد اجتماعی نیز چنان که ذکر شد، عنصر رضایت نهفته است یعنی مردم برای این که خرسند و خشنود زندگی کنند، همه قدرت خویش را به یک فرد یا مجمعی از افراد واگذار می‌کنند و بدین ترتیب، اراده همه آنان و کثرت خواست‌ها به یک اراده تقلیل می‌یابد. وظیفه اتباع در برابر این فرمانروا، اطاعت است تا زمان که ادامه قدرت او برای حفظ آنان مفید باشد و بیش از این، تکلیفی بر دوش آنان نیست. در عصر مدرن نیز رابطه حاکم و فرمانبران مورد توجه بوده است. نمود بارز این امر در آراء ماکیاولی به‌عنوان نخستین متفکر سیاسی حقیقی در عصر جدید است. او دولت را به مثابه یک تنواره و ارگانسیم زنده توصیف می‌کند. طبق تحلیل او، دولت مقید یا دولتی که در آن احکام فرمانروایان به زور بر اتباع کشور تحمیل می‌شود به پیکری بیمار می‌ماند که اعضای آن از انجام وظایف طبیعی باز مانده‌اند و لازم است با تجویز دارو و انجام دستورات خاص، آن‌ها را به انجام وظایفشان در داخل دستگاه بدن مجبور ساخت. اما دولت آزاد، دولتی است که در آن شهروندان آزادند و با میل خود از قوانین اطاعت می‌کنند، شبیه پیکری سالم است که در آن اعضای مختلف بدن وظایف خود را به خوبی و بدون دخالت هیچ نیروی خارجی انجام می‌دهند (طاهری، ۱۳۷۹: ۹۳). اهمیت ماکیاولی نیز در این است که او به‌خوبی می‌داند که کار هیچ دولتی رونق نخواهد داشت اگر تنها وسیله وادار کردن شهروندان به خدمتگزاری در راه دولت و فرمانروا این باشد که آن‌ها را از حاکم یا کیفی‌های او بترسانند. برای اینکه شهروندان کشور از روی میل و علاقه به خدمت دولت کمر بندند و جملگی حتی در مواردی که اوضاع و احوال برای نافرمانی کردن و از کمند مجازات جستن مستعد است، نسبت به دولت وفادار بمانند، انگیزه‌های دیگر و قوی‌تر لازم است که فقط مذهب می‌تواند آن را تولید کند. از این قرار ماکیاولی مقامی بس والا برای مذهب در داخل تشکیلات دولت قائل است.

چنان که مشخص شد، در مباحث مربوط به نظریه فرمانروایی سیاسی عمدتاً از دو نوع ساختار قدرت که در قلمرویی می‌تواند وجود داشته باشد، نام برده می‌شود. اول فرمانروایی مبتنی بر قدرت صرف که توأم با زورگویی، قدرت برهنه شمشیر و لاجرم ناعادلانه است. دوم، فرمانروایی مبتنی بر اقتدار که می‌کوشد از راه‌های عادلانه و مقبولی حاکمیت خود بر جامعه را اثبات کند (همپتن، ۱۳۸۰: ۱۲۹). قدرت به‌عنوان هسته اصلی سیاست، متضمن روابط عمودی در برخورد با اتباع است، به این معنی که توانایی تحمیل اراده بر دیگران است به‌رغم مقاومت ایشان. بنابراین مبتنی بر خشونت و زور است. اما اقتدار، تلقی مشروع از قدرت است. به‌عبارت

دیگر، اقتدار محدودیت دارد. اگر دارندگان اقتدار این حدود را نقض کنند، تابعان می‌توانند آن را نادیده بگیرند و یا با آن مخالفت کنند (عالم، ۱۳۷۳: ۱۰۲-۸۹). این تفاوت در اندیشه ایرانشهری خواجه مورد توجه قرار گرفته است. خواجه به دنبال ایجاد پادشاهی و نوعی خاص از فرمانروایی است که تنها در پی کسب هژمونی و سروری نباشد. در اینجا است که او با تلفیق اندیشه ایرانشهری فره ایزدی و تفکر اسلامی به پایه‌ریزی دولتی می‌پردازد که بر اقتدار و قبول عام نیز متکی باشد. بنابراین هوشمندی و نوگرایی خواجه در بحث از عدالت، معادل قرار دادن حکومت با اقتدار یا اتوریته بود. اگر بپذیریم که اقتضای فرمانروایی سیاسی اطاعت است، احتمال اطاعت اتباع از حاکم در نوع اقتداری حکومت بیش از نوع زورمندانه آن است و نتیجه این امر تامین نظم مطلوب که مورد تاکید خواجه نیز هست، خواهد بود (همپتن، ۱۳۸۰: ۱۳۹).

در این معنا فرمانروایی مقتدر نیز، فرمانروایی عادلانه خواهد بود. خواجه نظام‌الملک نیز در صدد بود تا رابطه عمودی قدرت میان پادشاه و مردم را به اقتداری بدل کند که مردم نیز با میل و رغبت همگام با حکومت در اصلاح امور خود بکوشند و آنچه که واسطه تحقق چنین امری خواهد بود، عدالت‌ورزی حاکم است. از این‌رو، نیاز داریم تا جایگاه عدالت را نزد خواجه بشناسیم تا بتوانیم به بررسی رابطه میان فرمانروا و فرمانبردار در منظومه افکار نظام‌الملک بپردازیم.

گفتار چهارم: عدالت در نزد خواجه نظام‌الملک

پرسش از عدالت، یکی از ارکان اندیشه سیاسی ایرانشهری است که در اندیشه خواجه نظام‌الملک نیز نمود پیدا می‌کند. استناد ما در این زمینه عمدتاً به کتاب «سیاست‌نامه» خواجه است که در آن در باب عدل سخن بسیار گفته است. بنابر قوا ایتالو کالوینو نویسنده و ادیب ایتالیایی که در نوشتاری مهم توضیح می‌دهد که چرا باید آثار کلاسیک را خواند و برای شرح منظور خود، چهارده برنهاد را طرح می‌کند که اولین آن‌ها از این قرار است: «آثار کلاسیک کتاب‌هایی‌اند که پیوسته در موردشان می‌شنویم «دارم دوباره می‌خوانمش»، و در برنهاد چهارم می‌نویسد «هر بازخوانی اثر کلاسیک کشفی است همانند خواندن نخستین بار.» (کالوینو، ۱۳۸۱: ۲۳-۲۱). «سیاست‌نامه» یا «سیرالملوک» مهمترین اثر کهن بر جای مانده از خواجه نظام‌الملک است که به اشاره ملک‌شاه سلجوقی نگاشته شده است و در بردارنده تجربه‌های خواجه در سالیان وزارت است، در آیین فرمانروایی و کشورداری و اخلاق و سیاست پادشاهان نوشته

شده است و از بهترین متون ادبی-سیاسی تاریخ زبان فارسی به‌شمار می‌رود. سیاست‌نامه نویسی حوزه‌ای از معرفت بود که به تامل در باب سیاست می‌پرداخت. پرسشی که سیاست‌نامه نویسی با آن سروکار داشت، چگونگی حفظ قدرت و عوامل پایداری حکومت بود. اگر دغدغه شریعت‌نامه نویسی تطبیق شکل‌های تاریخی حکومت با سنت و شرع بود، سیاست‌نامه‌نویسی اساساً به حاکمان می‌آموخت که حکمرانی خود را چگونه اداره کنند تا حکومت‌شان نیرومند و پایدار بماند (پولادی، ۱۳۸۵: ۱۱). به اجمال می‌توان گفت که تاریخ سیاست‌نامه‌نویسی در ایران به دو دوره پیش و پس از خواجه تقسیم می‌شود (طباطبایی، ۱۳۷۵: ۸۹). فی‌الواقع این کتاب بنیادی‌ترین نوشته در انتقال اندیشه سیاسی ایرانشهری به دوره اسلامی بوده است.

پیش‌تر اشاره کردیم که بنا بر اندیشه ایرانشهری خواجه، پادشاه مورد نظر او، برگزیده خدا و دارای قدرت مطلق است و عدل، اساس حکومت است و بدون آن، مملکت از بین رفته و عمری نخواهد داشت. خواجه در «سیاست‌نامه» می‌نویسد: «پادشاه را نگاهداشت رضای اوست، عز اسمه، و رضای حق تعالی اندر احسانی که با خلق کرده شود و عدلی که میان ایشان گسترده آید، بسته است. چون دعای خلق به نیکویی پیوسته گردد، آن ملک پایدار بود و هر روز به زیادت باشد و آن ملک از دولت و روزگار خوش برخوردار بود و بدین جهان، نیکونامی و بدان جهان، رستگاری یابد و حسابش آسان‌تر باشد که بزرگان گفته‌اند: «الملك یبغی مع الکفر ولا یبقی مع الظلم»، معنی آن است که ملک و پادشاهی با کفر بیاید اما با ظلم نه.» (نظام‌الملک، ۱۳۹۰: ۴۳) همچنین این باب عدالت که: «رسم ملکان عجم چنان بود که روز مهرگان و نوروز پادشاهی مرعامه را بار دادی و هیچکس را بازداشت نبود.» (نظام‌الملک، ۱۳۹۰: ۷۹) یا چنان که پیامبر اسلام می‌فرماید: «هر که را روز قیامت حاضر کنند- از کسانی که ایشان را بر خلق حکمی و فرمانی بوده باشد- دست‌های او بسته بود. اگر عادل بوده باشد، عدل، دست‌های وی گشاده کند و به بهشت رساند و اگر ظالم بوده باشد، جورش هم‌چنان دست بسته با غل‌ها او را به دوزخ افکند.» (نظام‌الملک، ۱۳۹۰: ۴۴). برخلاف شریعت‌نامه‌نویسان که اجرای شرع را در هر صورت مقدم بر اجرای عدالت می‌دانند و یا به عبارتی بهتر، به نظر آنان عدالتی بیرون یا ورای اجرای شرع وجود ندارد، خواجه در قلمرو اندیشه سیاسی رعایت عدالت را مقدم بر اجرای شرع می‌داند. به طوری که عدالت را برای پایداری ملک ضروری‌تر از شرع می‌داند. «سزاوارترین کس به پادشاهی آن است که دل وی جای عدل است و خانه وی آرامگاه دینداران و خردمندان است و ندیمان و کارداران او منصف و خداترس باشند.» (نظام‌الملک،

۱۳۹۰: ۸۷). هم‌چنان که دادگری و عدالت سبب بقای استواری ملک است، ظلم و بیداد نیز مایه زوال دولت است. دانایان گفته‌اند که «غفلت، دولت را ببرد» (طباطبایی، ۱۳۷۲: ۶۲-۶۰).

نمود تعیین مصداق برای مفهوم عدالت در اندیشه خواجه، روشن نمودن رابطه و جایگاه حاکمان و مردمان نسبت به هم می‌باشد. همان‌گونه که پیش‌تر ذکر کردیم، وظیفه مردم در قبال پادشاه در اندیشه ایرانشهری منحصر در اطاعت بی چون و چرا از شریعت و فرمان‌های الهی و سپس شخص شاه می‌باشد. اما نکته مهم در اندیشه خواجه نظام‌الملک در خصوص رابطه سلطان و رعیت و تبیین اختیارات سلطان، توجه به خویش‌کاری شه‌ریار است. بدین معنا که جایگاه رفیع شه‌ریار و قدرت او همواره مشروط به خویش‌کاری الهی و مردمی اوست. بر این اساس، اگر در نظریه سلطنت ایرانی بر قدرت برتر پادشاه تاکید می‌شود، این قدرت، نیرویی است که می‌باید صرفاً در جهت خویش‌کاری‌هایی که معطوف به خیر رعیت و منطبق با دین است، به کار گرفته شود. پس در قبال اطاعت مردم از پادشاه، وظایفی نیز بر عهده او گذاشته می‌شود و در صورت ایفای این وظایف و رابطه دو سویه است که نظم آرمانی محقق می‌گردد.

از مجموع واژگانی که در «سیاست‌نامه» برای نشان دادن مشکل نابه‌سامانی در امر کشورداری و تعامل حکومت با مردم به کار رفته، اصطلاح «درازدستی» به معنای تجاوز حکومت و کارگزاران آن به حقوق مردم و نبود حدود و مرزهای قانونی در روابط حکومت با مردم است. در فرهنگ سیاست‌نامه، اساساً کوتاه‌دستی و درازدستی به‌عنوان دو ارزش مثبت و منفی مقابل هم قرار می‌گیرند. کوتاه‌دستی ارزشی مثبت است که کارگزاران حکومت می‌باید متصف به آن باشند و درازدستی ارزشی منفی است که پادشاه، وظیفه‌ای خاص در برخورد با آن بر عهده دارد. نظام‌الملک، بحث عدالت را از دو منظر مطرح می‌نماید. اولین دیدگاه وی آن است که او براساس بینش مذهبی و اسلامی خود، عدل را به معنی جلوگیری از ظلم بر رعیت می‌داند و می‌نویسد: «و بر حقیقت خداوند عالم - خلد الله ملکه - بداند که اندر آن روزگار جواب این خلاق که زیر فرمان اویند، از او خواهند پرسید و اگر به کسی حوالت کند، نخواهد شنید. پس چون چنین است باید که ملک، این مهم به هیچکس باز نگذارد و از کار خلق غافل نباشد و چنان‌که تواند آشکار و نهان، احوال ایشان برمی‌رسد و دست‌های دراز از خلق کوتاه می‌کند و ظلم ظالمان از ایشان بازمی‌دارد تا برکات آن در روزگار دولت می‌رسد.» (نظام‌الملک، ۱۳۹۰: ۴۴).

خواجه ظلم بر رعیت را به چند نوع تقسیم کرده و معتقد است پادشاه باید این ظلم‌ها را از بین ببرد تا عدالت محقق گردد. یعنی خواجه تنها به تحقق عدالت توجه ندارد بلکه منظور او جلوگیری از تحقق بی‌عدالتی نیز هست. این ظلم‌ها عبارتند از:

۱- جلوگیری از ظلم شاه بر رعیت

اول وظیفه پادشاه در برقراری عدالت، این است که از ظلم به مردم پرهیز کند زیرا «هیچ گناهی نیست نزدیک خدای تعالی بزرگ‌تر از گناه پادشاهان و حق گزاردن ایشان، نعمت ایزد تعالی را، نگاه داشتن رعیت است و داد ایشان دادن و دست ستمکاران از ایشان کوتاه کردن. پس چون شاه بیدادگر باشد، لشگر همه بیدادگر شوند و خدای را فراموش کنند و کفران نعمت آرند. هر آینه خذلان و خشم خدای ایشان را رسد و بس روزگار برنیاید که جهان ویران شود و ایشان به سبب شومی گناهان همه کشته شوند و ملک از آن خانه تحویل کند.» (نظام‌الملک، ۱۳۹۰: ۷۹). خواجه از تاکید بر سنت عدالت و دادگری پادشاهان باز نمی‌ایستد. مظهر عدل شاهی در سیاست‌نامه انوشیروان است که «و ملوک اکاسره در عدل و همت و مروت، زیادت از دیگر پادشاهان بودند، خاصه انوشیروان عادل.» (نظام‌الملک، ۱۳۹۰: ۱۸۷). او آن‌چه را که به تفصیل در مورد انوشیروان گفته است در جاهای دیگر به همه تاریخ از آدم ابوالبشر به بعد تعمیم می‌دهد. «به همه روزگار از گاه آدم علیه‌السلام تا اکنون در هر معاملتی و در هر ملکی، عدل وزیده‌اند و انصاف بداده و به راستی کوشیده‌اند تا مملکت در خاندان ایشان بسیار بمانده است.» (نظام‌الملک، ۱۳۹۰: ۷۸).

خواجه شرط عدالت شاه را خدا ترس بودن وی می‌داند. پادشاه مسلمان نه تنها بر مردم ظلم نمی‌کند بلکه لشگریان و گماشتگان او نیز از سیرت وی پیروی کرده و بر مردم ستم روا نمی‌دارند. او در این باره می‌نویسد: «چون پادشاه، خداترس و عاقبت‌اندیش باشد، به همه حال عادل تواند بود و عادل همیشه بخشاینده بود و چون پادشاه چنین باشد، گماشتگان و لشگر وی همچنین شوند و سیرت او گیرند. لاجرم خلق خدای متعال در راحت افتند و ثمرات آن به هر دو جهان بیابد.» (نظام‌الملک، ۱۳۹۰: ۲۰۹). و برخی چنان در این زمینه محتاط بوده‌اند که خواجه آن‌ها را برای ملک‌شاه مثال می‌زند: «شنیدم یکی از ملوک به گوش‌گران‌تر بوده است. چنان اندیشید که کسانی که ترجمانی می‌کنند، سخن متظلمان با او راست نگویند و او چون حال نداند، چیزی فرماید که موافق آن کار نباشد. فرمود که متظلمان باید که جامه سرخ

بیوشند و هیچکس دیگر جامه سرخ نپوشد تا من ایشان را بشناسم. و این ملک بر پیلی نشست و در صحرا بایستادی و هر که را با جامه سرخ دیدی بفرمودی تا جمله را گرد کردندی. پس به جایی، خالی بنشستی و ایشان را پیش او آوردندی تا به آواز بلند، حال خویش بگفتندی و او انصاف ایشان می‌دادی و این همه احتیاط از بهر جواب آن جهانی کرده‌اند تا چیزی بر ایشان پوشیده نگردد» (نظام‌الملک، ۱۳۹۰: ۴۶). همچنین «واجب است بر پادشاه، از احوال رعیت و لشگر، و دور و نزدیک خویش پرسیدن، و اندک و بسیار آنچه رود بدانستن. اگر نه چنین کند عیب باشد و بر غفلت و خوارکاری و ستمکاری حمل کنند و گویند فساد و درازدستی که در مملکت می‌رود یا پادشاه می‌داند یا نمی‌داند و اگر می‌داند و آن را تدارک و منع نمی‌کند، آن است که هم‌چون ایشان ظالم است و به ظلم رضا داده است و اگر نمی‌داند، بس غافل است و کم‌دان» (نظام‌الملک، ۱۳۹۰: ۱۰۳). بنابراین، اولین وظیفه پادشاه، مراقبت بر حال رعیت است که نه از سوی او ستمی بر ایشان رود و نه از سوی کارگزارانش. چنان‌که نمونه مثالی خواجه یعنی انوشیروان انجام داد و «خلق همه عالم برآسودند، چنان‌که هفت سال بگذشت که هیچکس به درگاه از کسی به تظلم نیامد.» (نظام‌الملک، ۱۳۹۰: ۷۵). اما اگر کسی از رعایا مرتکب خطایی شد، عدالت در مجازات او به اندازه کرده خویش است: «از رعایا، کسانی که حق نعمت نشناسند و قدر ایمنی و راحت ندانند و به دل خیانتی اندیشند و تمردی نمایند و پای از اندازه خویش بیرون نهند، بر اندازه گناه با ایشان خطاب کند و ایشان را به مقدار جرم مالش فرماید و باز دامن عفو بر گناه ایشان پوشد و از سر آن گذرد» (نظام‌الملک، ۱۳۹۰: ۴۰).

۲- جلوگیری از ظلم وزیر بر رعیت

خواجه هر فرصتی را غنیمت شمرده و اهمیت داشتن وزیری کاردان را به شاه توصیه می‌کند. او رسم ملکان عجم را یادآور می‌شود که اگرچه خود فر شاهی داشتند و به پارسایی و فرزاندگی آراسته بودند اما در امور به مشاوره می‌پرداختند. زیرا «مشورت ناکردن در کارها از ضعیف رای باشد و چنین کس را خودکامه خوانند و چنان‌که هیچ کار بی‌مرد آن کار نتوان کرد، همچنین هیچ شغلی بی‌مشورت نیکو نیاید.» (نظام‌الملک، ۱۳۹۰: ۱۳۹).

از دید خواجه، تنها وزیری کاردان و نیکوروش موجب نیکنامی پادشاه می‌شود، «عمال و شغل ایشان به وزیر تعلق دارد و وزیر نیک، پادشاه را نیکونام و نیکو سیرت گرداند و هر پادشاهی که بزرگ شده است و نام او تا قیامت به نیکی می‌برند، همه آن بوده‌اند که وزیران

نیک داشته‌اند.» (نظام‌الملک، ۱۳۹۰: ۲۳۷) چنان‌که سلیمان، عاصف برخیا داشت و موسی، هارون را و عیسی، شمعون را. اما ویژگی‌های وزیری چنان نیکو که هم حق پادشاه و هم مردم را پاس دارد، از دید خواجه عبارتند از: «وزیری نیکو اعتقاد و حنفی مذهب یا شافعی مذهب پاکیزه و کافی و معامله‌دان و درست قلم و پادشاه دوست. و اگر وزیرزاده باشد نیکوتر که از روزگار اردشیر بابکان تا یزدجرد شهریار، آخر ملوک عجم، هم‌چنان‌که پادشاه فرزند پادشاه بایستی، وزیر هم فرزند وزیر بایستی. چون ملک از خانه ملوک عجم برفت، وزارت هم از خانه وزرا برفت.» (نظام‌الملک، ۱۳۹۰: ۲۳۷). و در وظایف وزیر آمده است که روزی مردم را به وقت خویش برساند و از آبادانی مملکت غافل نباشد و از رعیت جز خراج به حق نستاند و خزانه پادشاه را پر نگاه دارد (نظام‌الملک، ۱۳۹۰: ۵۹).

نظام‌الملک بر این عقیده است که شاه باید از احوال وزیر در پنهان اطلاع پیدا کند زیرا وی رکن اساسی بعد از شاه می‌باشد. داستان نسبتاً طولانی بهرام گور و وزیر خائش، راست روشن، گویای این است که خواجه معتقد است که شاه در همه حال باید از امور باخبر باشد و صرف سپردن وظایف به وزیر و اداره مملکت توسط او، بار مسئولیت را از دوش شاه بر نمی‌دارد زیرا که «وزیر ما، امین ما بود» (نظام‌الملک، ۱۳۹۰: ۵۸)، «و از احوال وزیر و معتمدان همچنین در سر می‌باید پرسیدن تا شغل‌ها بر وجه می‌راند یا نه که صلاح و فساد پادشاه و مملکت بدو باز بسته باشد که چون وزیر نیک روش باشد، مملکت آبادان بود و لشگریان و رعایا خشنود و آسوده و با برگ و پادشاه، فارغ دل. و چون وزیر بد روش باشد در مملکت آن خلل تواند کند که در نتوان یافت و همیشه پادشاه سرگردان بود و رنجور دل و ولایت، مضطرب» (نظام‌الملک، ۱۳۹۰: ۵۶). و در نهایت، «غفلت امیر و خیانت وزیر، پادشاهی ببرد» (نظام‌الملک، ۱۳۹۰: ۶۵).

۳- جلوگیری از ظلم عمال بر رعیت

خواجه به جلوگیری از ظلم عمال بر رعیت اهمیت فراوانی می‌دهد و معتقد است هم‌چنان‌که از کار وزیر باید در پنهان پرس و جو کرد، در رفتار عمال نیز باید چنین نمود و در صورت تخلف، وی را معزول کرد تا دیگران درس عبرت بگیرند. «و از احوال عمال پیوسته می‌باید پرسید. اگر چنین رود که یاد کردیم، عمل بر وی نگاه دارند و گرنه به کسان شایسته بدل کنند و اگر از رعیت چیزی زیاده ستده باشد، از وی بازستانند و بر رعیت باز دهند و پس از آن اگر او را مالی باشد، از وی بستانند و به خزانه آرند و او را معزول کنند و عمل نفرمایند تا

دیگران عبرت گیرند و درازدستی نکنند» (نظام‌الملک، ۱۳۹۰: ۵۶). همچنین خواجه در بخش دیگری در باب حکایت بهرام گور و وزیر خیانت پیشه‌اش به نحو دیگری این مطلب را بازگو می‌نماید: «در همه وقت، پادشاه را از احوال گماشتگان غافل نباید بودن و پیوسته از روش و سیرت ایشان برمی‌باید رسید. چون ناراستی و خیانتی از ایشان پدیدار آید، هیچ ابقا نباید کرد. او را معزول باید کرد و بر اندازه جرم او مالش دهد تا دیگران عبرت گیرند و هیچکس از بیم سیاست پادشاه بدی نیارد اندیشد. و هر که را شغلی بزرگ فرماید، باید که در سر یکی را بر او مشرف کند چنان‌که او نداند، تا پیوسته کردار و احوال او می‌نماید. (گزارش بدهد.)» (نظام‌الملک، ۱۳۹۰: ۶۵).

۴- جلوگیری از ظلم مقطعان بر رعیت

مقطعانی که زمین از حکومت به عاریت گرفته‌اند، نباید به رعایایی که در قلمرو آن‌ها مشغول خدمتند، ظلم کنند. خواجه در نظام اقطاع داری یا ملوک الطوائفی، نظم و ترتیبی به وجود می‌آورد و مانع از ستم مالکان بر رعایا می‌شود. خواجه در این‌باره می‌نویسد: «مقطع داران که اقطاع دارند، باید بدانند که ایشان را بر رعایا جز آن فرمان نیست که مال حق که بدیشان حواله کرده‌اند از ایشان بستانند و به وضعی نیکو و چون آن پسندند، رعایا به تن و مال و فرزند و اسباب و ضیاع از ایشان ایمن باشند و مقطعان را بر ایشان سبیلی نبود و رعایا اگر خواهند که به درگاه آیند و حال خویش باز نمایند، مر ایشان را از آن باز ندارند و هر مقطعی که جز این کند، دستش کوتاه کنند و اقطاع از او باز ستانند و با او عتاب فرمایند تا دیگران عبرت گیرند و ایشان را ببايد دانستن که ملک و رعیت همه سلطان راست، مقطعان و والیان همچون شحنه‌اند بر سر ایشان. با رعیت هم‌چنان‌که شاه با دیگران، تا رعایا خشنود باشند از عدل پادشاه و پادشاه ایمن باشد از عقوبت و عذاب آخرت» (نظام‌الملک، ۱۳۹۰: ۶۷). یا از زبان انوشیروان که مقطعان را نصیحت می‌کند، می‌نویسد: «با خلق خدا، نیکو روید و رعایا را سبکبار دارید و مر ضعیفان را میازارید و دانایان را حرمت دارید و با نیکان صحبت کنید و از بدان بهره‌یزید و خویشکاران را میازارید. خدای را بر خود گواه گرفتم که اگر کسی به خلاف این، طریقی سپرد، هیچ ابقا نکنم» (نظام‌الملک، ۱۳۹۰: ۶۹).

البته پیشنهاد خواجه برای جلوگیری از ظلم عمالان و مقطعان، علاوه بر استفاده از ماموران خفیه و پنهان و ناظر بر اعمال، این است که «هر دو سه سال عمال را و مقطعان را بدل باید

کرد تا پای سخت نکنند و حصنی نسازند و دل مشغولی ندهند و با رعایا نیکو روند و ولایت آبادان بماند» (نظام‌الملک، ۱۳۹۰: ۷۷). یعنی احساس نکنند که جای پای آن‌ها محکم است و از بازخواست در امانند.

۵- جلوگیری از ظلم مردم بر یکدیگر

خواجه از ظلم مردم بر مردم غافل نمی‌ماند و خواهان آن است که شاه داد از بیدادگر بستاند تا ترس از شاه مانع ادامه ظلم و بیدادگری شود. چنان‌که خواجه از زبان انوشیروان متذکر می‌شود: «با ستمکاران جز به شمشیر سخن نخواهم گفتن و میش و بره را از گرگ نگاه خواهم داشت و دست‌های دراز کوتاه خواهم کرد و مفسدان را از روی زمین برگیرم و جهان را به داد و عدل آبادان کنم که مرا از جهت این کار آفریده‌اند. اگر شایستی که مردمان هرچه خواستندی کردند، خدای عزوجل پادشاه را پدیدار نکردی و بر سر ایشان نگماشتی» (نظام‌الملک، ۱۳۹۰: ۷۴). و یا عبارتی که در آن خداوند خطاب به داوود می‌فرماید: «ای داوود! ما تو را خلیفه خویش گردانیدیم بر زمین تا بندگان ما را تیمارداری و نگذاری که یکی بر دیگری ستم کند و هر سخن که گویی و هر کار که کنی، به داد کنی» (نظام‌الملک، ۱۳۹۰: ۳۱۶).

خواجه به بیان جزئیات برقراری عدالت نیز می‌پردازد. پیشنهاد او که در قالب داستان دادگری انوشیروان، که گویی عادل‌ترین پادشاه در نزد اوست، بیان می‌شود. پادشاه باید در روزهایی از هفته در قالب محاکم دادرسی به ستم دیدگان اجازه دیدار بدهد و به کار آن‌ها رسیدگی کند. «چاره‌ای نیست پادشاه را تا از آن‌که در هفته دو روز به مظالم بنشیند و داد از بیدادگر بستاند و انصاف بدهد و سخن رعیت به گوش خویش بشنود بی‌واسطه و چند قصه که مهم‌تر بود، باید عرضه کند و در هر یکی مثالی دهد که چون این خبر در مملکت پراکنده شود که خداوند عامل متظلمان و دادخواهان را در هفته دو روز پیش خویش می‌خواند و سخن ایشان می‌شنود و همه متظلمان شکوه‌اند و دست‌ها کوتاه دارند و هیچ‌کس را نیارد بیدادی کردن و دست‌درازی کردن از بیم عقوبت» (نظام‌الملک، ۱۳۹۰: ۴۵).

۶- جلوگیری از ظلم قضات بر رعیت

نظام‌الملک توجه خاصی نیز به امر قضاوت دارد و معتقد است پادشاه خود باید به امر قضاوت اقدام کند «و نباید دانست که قضا پادشاه را می‌باید کردن به تن خویش و سخن

خصمان به گوش خویش شنیدن. چون پادشاه ترک باشد یا تازیک، یا کسی که تازی نداند و احکام شریعت نخوانده باشد، لابد او را به نایبی حاجت آید تا شغل می‌راند به نیابت او. و این قاضیان همه نایبان پادشاهند و بر پادشاه واجب است که دست قضات قوی دارد و حرمت و منزلت ایشان باید که به کمال باشد. از بهر آنکه ایشان نایبان خلیفه‌اند و شعار او دارند و گماشته پادشاهند و شغل او می‌کنند» (نظام‌الملک، ۱۳۹۰: ۸۱). و یا در حکایت عضدالدوله و قاضی ظالم، که از قول عضدالدوله بیان می‌دارد: «خداوند عزوجل این مرزبانی از این جهت مرا داده است تا نگذارم که کسی را رنجی رسد از قاضی، که من او را بر خون و اموال مسلمانان گماشته‌ام و مشاهره می‌دهم تا او به راستی شغل مردمان می‌گزارد و بر حکم شرع می‌رود و میل و محابا نکند و رشوت نستاند» (نظام‌الملک، ۱۳۹۰: ۱۲۱). بنابراین که قضات، نایبان پادشاه و خلیفه‌اند باید آنان را از میان افراد عالم و زاهد و کسانی که دارای این دو خصوصیت می‌باشند، انتخاب نمود و اگر این دو ویژگی را نداشته باشند، باید کنار گذاشته شوند. او در این مورد می‌نویسد: «باید که احوال قاضیان مملکت یگان یگان بدانند و هر که از ایشان، عالم و زاهد و کوتاه دست‌تر باشد، او را بر آن کار نگاه دارند و هر که نه چنین بود، او را معزول کنند و دیگری را که شایسته باشد بنشانند و هر یکی از ایشان به اندازه او کفاف و مشاهرت (حقوق) اطلاق کنند تا او را به خیانتی حاجت نیفتد» (نظام‌الملک، ۱۳۹۰: ۷۸). خواجه در بخشی دیگر در باب انتخاب قاضی و عامل چنین می‌نویسد: «به هر شهری نگاه کنند تا آنجا کیست که او را بر کار دین شفقتی است و از ایزد تعالی ترسان است و صاحب غرض نیست. او را بگویند که امانت این شهر و ناحیت در گردن تو کردیم. اگر کسانی که بدین صفت باشند و امتناع کنند و این امانت نپذیرند، ایشان را الزام باید کرد و به اکراه ببايد فرمود» (نظام‌الملک، ۱۳۹۰: ۸۴).

او در مورد حکم خلاف عدالت قاضیان و حاکمان می‌نویسد: «چون حاکمی به جهل یا به طمع یا به قصد حکمی کند و سجلی دهد بر حاکمان دیگر لازم شود آن حکم بد را معلوم پادشاه گردانیدن و آن کس را معزول کردن و مالش دادن» (نظام‌الملک، ۱۳۹۰: ۷۸). و البته خواجه از قضات عادل نیز به نیکی یاد می‌کند. چنان‌که در حکایت مستی علی نوشتگین آمده است، او سپهسالار قدرتمند سلطان محمود بوده که بر اثر افراط در شرابخواری توسط قاضی، حد زده می‌شود. «چون ترتیب مُلک و قواعد سیاست محکم نهاده بود، کار عدل بر این جمله می‌رفت که یاد کرده شد» (نظام‌الملک، ۱۳۹۰: ۸۳).

برداشت دوم خواجه از عدل، حفظ حرمت و شان هر شغل و منصب و تصدی آن براساس لیاقت می‌باشد. خواجه از اوضاع و زمانه خود، ناخوشنود است و سعی دارد نظامی را که به تمرکزگرایی و ایجاد نظم در جامعه کمک کند، ایجاد نماید. وی در مورد اوضاع زمان خویش و بر هم خوردن حرمت‌شان و مناصب افراد می‌نویسد: «دیگر القاب زیاد شده است و هر چه بسیار شود، قدر و خطرش (اعتبار) نماند و همیشه پادشاهان و خلفا در معنی القاب تنگ مخاطبه بوده‌اند که از ناموس‌های مملکت، یکی نگاه داشتن لقب و مرتبت و اندازه هر کسی است. چون لقب مرد بازاری و دهقان، همان باشد که لقب عمیدی، هیچ فرق نباشد میان وضع و شریف، و محل معروف و مجهول یکی باشد. چون لقب امامی یا عالمی یا قاضی معین‌الدوله بود و لقب شاگردی یا ترکی که از علم شریعت هیچ دست ندارد بلکه خواندن و نوشتن هم نداند، لقبش معین‌الدوله بود. پس چه فرق باشد میان عالم و جاهل و قاضیان و شاگردان در مرتبت؟ لقب هر دو یکی باشد و روا نباشد و پیوسته لقب امرا و ترکان حسام‌الدوله و سیف‌الدوله و امین‌الدوله و شمس‌الدوله و مانند این بوده است و اکنون تمییز برخاسته است و ترکان لقب خواجهگان بر خویشان می‌نهند و تازیگان لقب ترکان، و به عیب نمی‌دارند. و همیشه لقب عزیز بوده است» (نظام‌الملک، ۱۳۹۰: ۲۰۹). چنان‌که در مطلب فوق آمده است، یکی از دلایل ناراحتی نظام‌الملک از اوضاع مملکت، عدم قرار گرفتن افراد در جای خود است. می‌دانیم که یکی از معانی عدالت، قرار گرفتن افراد در جای خود و بهره بردن از استعدادشان در جای خود است. خواجه با این ذکر، ضمن آن‌که اعتراض خود را نسبت به نبود افراد در جای خود اعتراض می‌کند، ناخرسندی خود را از سپردن دو یا چند شغل به افراد ناشایست و حتی شایسته، زیرا که حتی اگر شایستگان را به چند کار بسپارند، از عهده آن‌ها برنخواهند آمد- و بیکار نگهداشتن شایستگان ابراز می‌دارد.

خواجه به پادشاه توصیه می‌کند تا منهیان و صاحب‌خبرانی را در جای مملکت به کار بگمارد تا همواره از اوضاع مملکت و تعدی عمال و کارگزارانش بر مردم باخبر باشد و بتواند داد آن‌ها بستاند که «صاحب‌خبر و منهی گماشتن از عدل و بیداری قوت رای پادشاه باشد و آبادان کردن مملکت» (نظام‌الملک، ۱۳۹۰: ۱۰۴). و «باید که همیشه به همه اطراف، جاسوسان روان روند، بر سبیل بازرگانان و سیاحان و صوفیان و داروفروشان و درویشان، و از هرچه می‌شنوند خبر می‌آرند تا از هیچ‌گونه احوال پوشیده نماند و اگر چیزی حادث شود به وقت خویش تدارک کرده آید» (نظام‌الملک، ۱۳۹۰: ۱۱۷).

توصیه دوم خواجه به پادشاه میانه‌روی است که «پیغمبر فرمود خیرالامور اوسطها یعنی در کارها میانه روا باشد که ستوده‌تر است و در هر کاری نصیب خدای عزوجل نگاه دارد تا بر او وبال نشود و در فرمان‌های حق تعالی و در کارهای دین مجتهد باشد تا ایزد تعالی او را مهمات دینی و دنیاوی کفایت کند و مرادهای دو جهانی بدهد» (نظام‌الملک، ۱۳۹۰: ۳۱۸). رعایت میانه‌روی از این باب که چون قصد مجازات و تنبیه ظالمان و عتاب مجرمان را کرد، در حق آنان نیز بی‌عدالتی روا ندارد و چنان‌که در متن نیز اشاره شد از آنان به اندازه گناه و بزه‌شان حساب کشد.

حال با توجه به مطالب ذکر شده، می‌توان درک روشن‌تری از نظریه عدالت در نزد خواجه نظام‌الملک پیدا کرد. نظریه‌ای که دغدغه اصلی آن بازگشت به نظام سنتی و حفظ حدود و مراتب بود. زیرا هم و غم خواجه برقراری نظمی دوباره در ایران زمین بود که با زوال ساسانیان از میان رفته بود. به دنبال آن میان رفتن نظم و انسجام اجتماعی و برهم خوردن ترتیب اصناف مردم، خللی در دین و مملکت پدید آمد که مایه تباهی دولت و سقوط پادشاهان گردید. چنان‌که طباطبایی نیز به درستی اشاره می‌کند، استقرار نظم نوین مورد نظر خواجه، نه از راه انقلاب بلکه از راه خلاف آن یعنی «با قاعده خویش درآوردن» هر کاری است که از قاعده و بنیاد خویش افتاده باشد (طباطبایی، ۱۳۷۵: ۶۶).

چنان‌که در «تاریخ ایران، کمبریج» آمده است: «هدف حکومت دنیوی سلجوقی، پر کردن زمین از عدل و داد بود. این عدالت می‌بایست با نشانیدن هر کس در جای شایسته خود حاصل می‌شد که این در جای خود موجب استواری ارکان دولت می‌گشت» (بویل، ۱۳۶۶: ۲۰۸). اولین وظیف سلطان، جهاننداری و اثبات قدرت خویش و برقراری نظم سیاسی و اجتماعی بود تا آن‌چنان که بتواند طبقات مختلف مردم را به انجام وظایف خود قادر سازند. خواجه در منشوری که به صاحب منصبان والی و شحنة بلخ صادر گردیده، می‌نویسد: «ثبات و استواری دولت و انتظام امور مملکت از ثمرات نشر عدل و بسط احسان است که خداوند تعالی ما را به آن توصیه می‌کند... دادگری از هر کس از ابنای بشر، رعایا و مستخدمان، عمال و مباشران امور دین و دنیا در مرتبه واقعی و مقام درخور آن‌هاست (پادشاهان).» نتیجه‌ای که می‌توان از مبحث عدالت در اندیشه خواجه نظام‌الملک نمود، به‌روشنی توسط خود او بیان گردیده است:

«و مانند این مکاتب بسیار است، این قهر بدان یاد کرده شد تا خداوند عالم (ملکشاه) بداند که پادشاهان در عدل و انصاف چگونه به جد بوده‌اند و چه اندیشه‌ها کرده‌اند تا ستم رسیدگان را به حق خویش رسانیده‌اند و چه تدبیرها کرده‌اند تا مفسدان را از روی زمین برداشته‌اند. که پادشاه را رای قوی بهتر از لشکر قوی، والحمدلله که خداوند عالم را این هر دو هست» (نظام‌الملک، ۱۳۹۰: ۱۳۱).

نتیجه‌گیری

ساخت آرمانی یک جامعه عادل، ساختی است که در آن همه موقعیت‌های سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و اداری به‌گونه‌ای توزیع شوند که صالح‌ترین افراد در مهم‌ترین موقعیت‌ها قرار گیرند. در این معقول‌ترین وضعیت، احتمال این‌که کارایی افراد و اثربخشی جامعه به بالاترین حد ممکن برسد، افزایش می‌یابد. بنابراین به نفع همه است که بهترین و شایسته‌ترین فرد بر مسند فرمانروایی تکیه زند. در این راستا، عدالت در نزد خواجه مفهومی است که از راس حکومت در میان مردم جامعه تسری می‌یابد. برای دریافت بهتر این امر، خواجه رابطه میان حکام و مردم را روشن می‌سازد. در چنین رابطه‌ای، پادشاه- همان‌که دارنده فر ایزدی است، خویشکاری او دادگری است و از آمریت برخوردار است. مسئول اجرای عدالت در جامعه می‌باشد. به عبارت دیگر، عدالت فعلی است که از سوی پادشاه تحقق می‌یابد. در این راستا او موظف است ضمن آن‌که خود دادگری را پیشه می‌کند، بر ارکان و عمال و کارگزاران حکومتش (اعم از وزیر، قاضی، مقطعان و...) نیز نظارت داشته باشد تا ستمی بر مردم روا ندارند. در این معنا، مردم تنها عملی منفعلانه انجام می‌دهند و آن اطاعت کامل و فرمانبرداری از پادشاه است.

تا بدین‌جا شاید تفاوت خاص و مشهودی میان آراء خواجه و سایر متفکرین نتوان یافت اما آنچه خواجه را در قرن پنجم و زمانه حال خاص می‌کند چیزی نیست جز مبحث مهم تفاوت میان قدرت^۱ و اقتدار^۲. خواجه در صدد بود تا رابطه عمودی قدرت میان پادشاه و مردم را به اقتداری بدل کند که مردم نیز با میل و رغبت همگام با حکومت در اصلاح امور خود بکوشند و آنچه که واسطه تحقق چنین امری خواهد بود، عدالت‌ورزی حاکم است. از این‌رو، نیاز داریم تا جایگاه عدالت را نزد خواجه بشناسیم. او با توسل به ویژگی‌های شاه مثل فره ایزدی و دادگری، نژادگی و... آن را با عناصری از تفکر اسلام نیز آمیخته و شاهی موردنظر خود را که رکن اصلی اندیشه ایرانشهری اوست، در ترکیب با واقعیت ترکان سلجوقی رقم می‌زند و می‌سازد.

مسئله مهم دیگر در آراء خواجه عبارتست از پیوند میان عدالت و امنیت. نیک می‌دانیم که خواجه در زمانه‌ای پرآشوب می‌زیسته است. زمانه پس از زوال حکومت ساسانیان و حمله اعراب و سپس ترکان غزنوی و سلجوقی یعنی زمانه‌ای که اوج فاصله‌گیری از نظام و سنتی که در دوره ساسانیان بر بنیاد اندیشه ایرانشهری بنا شد. دغدغه خواجه بازگشت به نظم و ایجاد امنیت با استفاده از ابزار عدالت به‌عنوان وصفی برای ناظم جامعه یعنی فرمانرواست.

1- Power

2- Authority

فهرست منابع

الف) منابع فارسی

- آشوری، محمد (۱۳۸۳). *حقوق بشر و مفاهیم مساوات، انصاف و عدالت*. تهران: انتشارات دانشکده حقوق و علوم سیاسی.
- استاینر، هیلل (۱۳۸۱). «مفهوم عدالت»، ترجمه محمد راسخ، *نشریه مجلس و پژوهش*، شماره ۳۸.
- افضلی، جواد (۱۳۸۳). «نظریه عدالت رالز»، *معرفت*، شماره ۷۹.
- بشیریه، حسین (۱۳۸۳). *تاریخ اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم (لیبرالیسم و محافظه‌کاری)*، چاپ پنجم. تهران: نشرنی.
- بویل، جی.آ. (۱۳۶۶). *تاریخ ایران، کمبریج*، ترجمه حسن انوشه. تهران: انتشارات امیرکبیر.
- بهار، مهرداد (۱۳۸۱). *پژوهشی در اساطیر ایران*، چاپ چهارم. تهران: انتشارات آگاه.
- پولادی، کمال (۱۳۸۷). *تاریخ اندیشه سیاسی در اسلام و ایران*. تهران: نشر مرکز.
- دلکامپانی، کریستین (۱۳۸۲). *فلسفه سیاست در جهان معاصر*، ترجمه نادر بزرگ زاد. تهران: نشر هرمس.
- دوشن‌گیمن، ژاک (۱۳۷۵). *دین ایران باستان*، ترجمه رویا منجم. تهران: انتشارات فکر روز.
- رجایی، فرهنگ (۱۳۹۰). *تحول اندیشه در شرق باستان*. تهران: نشر قومس.
- رستموندی، تقی (۱۳۸۸). *اندیشه ایرانشهری در عصر اسلامی*. تهران: انتشارات امیرکبیر.
- طاهری، ابوالقاسم (۱۳۸۲). *تاریخ اندیشه‌های سیاسی در غرب*، چاپ پنجم. تهران: نشر قومس.
- طباطبایی، جواد (۱۳۷۲). *درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران*، چاپ سوم. تهران: نشر کویر.
- طباطبایی، جواد (۱۳۷۵). *خواجه نظام‌الملک*. تهران: انتشارات طرح نو.
- عالم، عبدالرحمن (۱۳۷۳). *بنیادهای علم سیاست*. تهران: نشر نی.
- علیخانی، علی‌اکبر (۱۳۸۸). *درآمدی بر نظریه سیاسی عدالت در اسلام*. تهران: پژوهشگاه مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- فروهوشی، بهرام (۱۳۶۵). *ایرانویج*. تهران: انتشارات دانشگاه.
- قادری، حاتم (۱۳۸۷). *اندیشه‌های سیاسی در اسلام و ایران*، چاپ نهم. تهران: انتشارات سمت.
- کالوینو، ایتالو (۱۳۸۱). *چرا باید کلاسیک‌ها را خواند*، ترجمه آزیتا همپارتیان. تهران: نشر کاروان.
- کانپوری، علی (۱۳۵۴). *خواجه نظام‌الملک*، ترجمه جواد طباطبایی. تهران: انتشارات طرح نو.

فرمانروایی به مثابه عدالت؛ تاملی در اندیشه‌های سیاسی خواجه نظام‌الملک

کناوت، و (۱۳۵۵). آرمان شهریاری ایران باستان، ترجمه سیف‌الدین نجم‌آبادی. تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و هنر.

مشکور، محمدجواد (۱۳۴۷). تاریخ اجتماعی ایران در عهد باستان. تهران: انتشارات دانشسرای عالی.

مینیوی، مجتبی (۱۳۵۴). نامه تنسر، چاپ دوم. تهران: نشر خوارزمی.

نظام‌الملک (۱۳۹۰). سیاست‌نامه، تصحیح دکتر محمد استعلامی. تهران: نشر نگاه.

همپتن، جین (۱۳۸۰). فلسفه سیاسی، ترجمه خشایار دیهیمی. تهران: انتشارات طرح نو.

همپتن، جین (۱۳۵۶). یسنا. ترجمه ابراهیم پور داوود، جلد اول. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

همپتن، جین (۱۳۸۱). کتاب سوم دینکرت، ترجمه فریدون فضیلت. تهران: فرهنگ دهخدا.

