

طرح عدالت در سیرالملوک و مقایسه‌ی آن با مبانی کلام ابوالحسن اشعری

نیره دلیر^۱

چکیده: خواجه نظام‌الملک در سیرالملوک سعی دارد با گزینش طرحی از عدالت که به دایره‌ی قدرت یا چرخه‌ی عدالت معروف است، با جلوگیری از ظلم بر رعیت قدرت حاکمیت را تحکیم بخشد. در این پژوهش تلاش شده است با طرح این برداشت رایج از عدالت، مقایسه‌ای تحلیلی از متن سیرالملوک با نظرات کلامی ابوالحسن اشعری در این باب مطرح شود. از این رو، با تجزیه و تحلیل حکایات سیرالملوک و استناداتی از اشعری، نظرات این دو درباره‌ی عدالت، مسئولیت و حساب‌رسی حاکمان و صحابه‌ی پیامبر اسلام مورد بررسی و پژوهش قرار می‌گیرد. یافته‌های این پژوهش مشخص می‌کند که خواجه نظام‌الملک در مقام وزیر در باب عدالت نظریاتی متفاوت از اشعری ارائه کرده است و اساساً گفتمان عدالت در سیرالملوک با مبانی کلامی ابوالحسن اشعری از یک سنخ نیست، و با نوع استدلال‌های اشعری، بنا به کارکرد متفاوت آن، نمی‌تواند هم‌آهنگ باشد.

واژه‌های کلیدی: خواجه نظام‌الملک طوسی، سیرالملوک، چرخه‌ی عدالت، کلام ابوالحسن اشعری

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
مركز جامع علوم انسانی

دکتر در تاریخ ایران اسلامی dalirnh@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۹۰/۳/۱، تاریخ تأیید: ۹۰/۴/۱۸

Justice Schema in *Siyar-al-Muluk* in Comparison with the theological basis of *Abul-Hassan Ash-ari*

Nayereh Dalir¹

Abstract: *Khaje Nizam-al-mulk* in *Siyar-al-muluk* endeavors to strengthen the power of the governing system by preventing social oppression and tyranny through selecting an outlook of justice known as “power circle” or “cycle of justice”. In this research, efforts have been made to conduct an analytical comparative study between the renowned comprehension of justice in *Siyar-al-Muluk* and *kalaami* (scholastic theological) viewpoints of *Abul-Hassan Ash-ari* in this respect. Therefore, the attitudes of the two-mentioned scholars about justice, responsibility, and executive power of the medieval Islamic governors and the companions of the Prophet Mohammad (PBUH) will be compared. This research seeks to demonstrate that *Khaje Nizam-al-Mulk* as a prime minister had diverse views on justice as opposed to *Ash-ari*. This hypothesis is based on the fact that basically the discourse of justice outlined in the two books of *Siyar-al-muluk* and *theological basis* of *Ash-ari* are not from the same essence, and thus may not be easily harmonized for similar applications.

Keyword: *Khaje Nizam-al-Mulk*, Tusi, *Siyar-al-Muluk*, Cycle of Justice, *Abul-Hassan Ash-ari*'s Kalaam (Scholastic Theology)

1 PhD. in Islamic Iran History.

مقدمه

چرخه‌ی عدالت از جمله‌ی معروف‌ترین ره‌آوردها و نصایح سیاسی‌ای است که اندیشمندان مسلمان به کرات آن را به روایت از ملوک عجم، در اندرزهای خود خطاب به حاکمان برای توجیه رعایت عدالت عرضه کرده‌اند. پی‌آمد نهایی آن تأمین عدالت و آبادی برای رعیت و سرزمین، و مستدل‌ترین روش به‌منظور تحکیم قدرت و بقای حاکمیت فرمان‌روایان فرض می‌شد. از این رو، جزو مطلوب‌ترین اندرزها برای اقتناع حاکمان به رعایت عدالت به‌شمار می‌آمد، زیرا نتیجه‌ی نهایی آن، تقویت حاکمیت بود. خواجه نظام‌الملک طوسی، وزیر بزرگ دوره‌ی سلجوقی با همین استدلال سعی در حفظ سامان جامعه‌ای داشت، که پس از ورود ترکان به شدت دستخوش تغییر و تحول شده بود. وی، در مقام وزارت، از بیان چرخه‌ی عدالت، منظور خاصی را دنبال می‌کرد. پرسش اصلی پژوهش حاضر آن است که، آیا نظرات خواجه نظام‌الملک طوسی در سیرالملوک در باب عدالت با مبانی کلام اشعری در این زمینه همخوانی دارد، یا نه؟

در پاسخ به این پرسش به‌نظر می‌رسد دیدگاه مؤلف سیرالملوک در باب عدالت را نمی‌توان در چارچوب اندیشه و مبانی کلام اشعری بازتعریف و شناسایی نمود. برای بررسی این فرضیه، متن سیرالملوک، با مبانی ویژه‌ی کلام اشعری در باب عدالت، نسبت سنجی می‌شود. البته، اثری چون سیرالملوک، و سایر کتبی از این نوع، که جزو اندرزنامه‌ها محسوب می‌شوند و خطاب به فرمان‌روایان و در حد فهم آنان به رشته‌ی تحریر در آمده‌اند، فارغ از بحث‌های فقهی، کلامی و استدلالی هستند، و از نقل و حکایات شیرین و سرگرم‌کننده برای بیان منظور خود استفاده کرده‌اند.

به‌رغم آن که این آثار از سنخ مباحث پیچیده و سنگین کلامی و اعتقادی نیستند، اما طرح کلی و مبانی فکری خالق آن را می‌توان با اتکا به حکایاتی که برای توضیح نظر خود می‌آورد، درک، و آنگاه آن را در سنجش با مبانی ویژه‌ی مکتب کلامی‌ای که از آن پیروی می‌کند، قرار داد؛ از این‌رو، برای مقایسه‌ی تفکرات شخصیتی چون نظام‌الملک، با مبانی کلامی مکتبی که مورد حمایت قاطع و جدی وی بوده است، به اثر اندرزنامه‌ای ایشان استناد می‌شود. با این مقایسه، مشخص می‌گردد که مؤلف سیرالملوک در مقام یک وزیر، که مسئول نظم جامعه و حکومت بوده است، نمی‌توانسته از مبانی کلامی اشعری در اندرزهای خود در خطاب به حاکم، استفاده نماید، و اصولاً دیدگاه وی در این باره، با نظرات اشعری تناقضات آشکاری دارد،

زیرا جنس نگاه خواجه، در مقام وزیر، که سعی دارد با منطق چرخه‌ی عدالت، از ظلم بر رعیت جلوگیری نماید و به حکومت ترکمانان در ایران صورت مطلوبی بخشد، با نوع نگاه ابوالحسن اشعری، که در مقام یک متکلم تلاش دارد نظریاتی ارائه کند تا آنچه در گذشته در باب امامت و خلافت رخ داده است را موجه جلوه دهد، متفاوت است.

طرحی سازمان یافته از عدالت

مفهوم عدالت در تاریخ اندیشه‌ی سیاسی به‌عنوان یکی از مفاهیم بنیادین فلسفه‌ی سیاسی قدیم و اندیشه‌ی سیاسی جدید اهمیتی خاص دارد. بدیهی است که بین مفهوم عدالت در فلسفه‌ی سیاسی قدیم و اندیشه‌ی سیاسی جدید سنجیتی وجود ندارد. عدالت از جمله مفاهیم منعطفی است که تحت تأثیر زمان و مکان تعریف خاص خود را می‌یابد. توصیف مورد اتفاق صاحب‌نظران، قرار گرفتن هر چیز در جایگاه خود است، که به‌رغم آن که به‌نظر می‌رسد بهترین توصیفی است که از آن ارائه شده، در عین حال، خود مبدأ تعاریف و تناقضات متعددی نیز می‌گردد.

اگرچه عدالت به زعم خواجه نظام الملک،^۱ از منظر این پژوهش مورد تأکید است، اما نگاه این پژوهش بر طرحی از عدالت استوار است که حاصل آن نظامی منطقی است که متضمن حفظ بقای جامعه و حکومت است و به «چرخه‌ی عدالت» یا «دایره‌ی قدرت» معروف گردیده که مورد تأکید و توجه مؤلف سیرالملوک و پیشینیان وی قرار دارد. به‌عنوان نمونه، مسعودی در مروج‌الذهب از قول انوشیروان می‌نویسد: «پادشاهی به سپاه است و سپاه به مال و مال به خراج و خراج به آبادی و آبادی به عدل و عدالت».^۲ مسکویه در تجارب‌الامم از زبان منوچهر می‌آورد که: «در کار مردم بنگرید که نان و آبتان از مردم است. در میان مردم اگر داد بگسترانید به آبادانی روی آرند، و این باج را فزونی بخشد... و اگر بر ایشان ستم کنید از آباد کردن روی بگردانند... و این از باج بکاهد... پس با مردم به داد رفتار کنید».^۳

۱ عدالت در نزد خواجه، بازگشتن به نظام سنتی و حفظ حدود و مراتب است. به عنوان نمونه، از نظر وی، عدالت حکم می‌کند که در هر وضع و شرایطی تفاوت بین فرودستان و بزرگان معلوم باشد. خواجه در جایی که از آداب بار دادن سخن می‌گوید، بر این نکته تأکید می‌ورزد که «چون همه مردمان یک جا می‌آیند/باید میان وضع و شریف فرقی باشد». رک: نظام‌الملک (۱۳۴۰)، سیرالملوک (سیاست‌نامه)، به اهتمام هیوبرت دارک، تهران: علمی و فرهنگی، ص ۱۲۷.

۲ ابوالحسن علی بن حسین مسعودی (۱۳۵۶)، مروج‌الذهب، حقه ابوالقاسم پاینده، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ص ۲۶۴.
۳ ابوعلی مسکویه الرازی (۱۳۷۹)، تجارب‌الامم، ترجمه‌ی ابوالقاسم امامی، الجزء‌الاول، طهران: دار سروش، ص ۶۵ نصرالله منشی در دیباچه‌ی کلیله و دمنه، در ترجمه‌ی سخنان اردشیر بلکان به عربی، همین مفاهیم را آورده است. کلیله و دمنه (۱۳۶۲)، انشای نصرالله منشی، تهران: کتابفروشی اسلامی، ص ۶۰ قطب الدین شیرازی [بی‌تا]، در/بناج، تصحیح ماهدخت بانو همای، تهران: علمی و فرهنگی، ص ۱۶۳.

در واقع، خواجه در سیرالملوک^۱ سعی دارد به عنوان وزیر یک حکومت غیر ایرانی نژاد، ضرورت رعایت عدالت را به حاکمان ترک نژاد آن گوشزد کند؛ بنابراین، در روایات خود تذکر می‌دهد که مردم قبل از همه چیز تشنه‌ی عدالت و امنیت هستند و هر کس بر این راه باشد، او را می‌پذیرند، هر چند از یک نژاد نباشند.^۲

منطق رعایت عدالت

خواجه، گرچه حاکمیت را ناشی از خواست و تقدیر الهی می‌داند، اما تداوم آن را منوط به نوع رفتار با مردم به حساب می‌آورد؛ از این‌رو، خواجه، یکی از عقلایی‌ترین دلایل سقوط سلسله‌ها و تحویل مُلک را چنین بیان می‌کند: «... پس چون شاه بیدادگر باشد، لشکر همه بیدادگر شوند و خدای را فراموش کنند و کفران نعمت آرند. هر آینه خذلان و خشم خدای در ایشان 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».^۳ ظلم و ستم شاه، باعث ستم لشکر نسبت به رعایا می‌شود که کفران نعمت محسوب می‌شود، و در نتیجه، خشم خداوند را برمی‌انگیزد. در حالی که حکومت کردن، نعمتی است که شکر آن تنها با داد پراکندن در عالم ادا می‌شود. بیداد کردن، همچنان که جهان را ویران می‌کند، موجب خشم آفریدگار نیز می‌شود. بنابراین، مُلک از خانه‌ی آنان تحویل می‌کند.

خواجه در قلمرو اندیشه‌ی سیاسی، رعایت عدالت را برای پایداری ملک ضروری‌تر از شرع می‌داند: «بزرگان گفته‌اند الملک بیقی مع الکفر و لایبقی مع الظلم».^۴ خواجه رابطه‌ی

۱ در مورد انتساب سیرالملوک به خواجه نظام الملک تردیدهایی در بین محققان معاصر وجود دارد. البته بسیاری از صاحب‌نظران اعتقاد دارند که ۳۹ فصل نیمه‌ی اول کتاب، توسط خواجه نظام الملک نوشته شده است، اما ادامه‌ی آن را شخص دیگری، احتمالاً محمد مغربی، کتابدار و ناسخ کتابخانه‌ی سلجوقیان نگاشته است. در هر صورت، بیش‌تر استنادات این پژوهش متعلق به نیمه‌ی اول کتاب است که قریب به اتفاق محققان بر آن‌اند که خواجه خود آن را نگاشته و یا تحت نظر وی نگاشته شده است. در هر حال، تاکنون مستنداتی که انتساب این اثر را به خواجه قاطعانه نفی کند، ارائه نشده است؛ ضمن آن که مستنداتی در صحت انتساب کتاب مورد نظر به خواجه، وجود دارد. برای مطالعه بیش‌تر ر.ک: نقدی تاریخی بر سیرالملوک، کتاب ماه تاریخ و جغرافیا، سال اول، ش ۳، دی ۱۳۷۶، صص ۱۹-۲۴.

۲ نظام‌الملک، همان، ص ۱۴۶.

۳ همان، ص ۵۴.

۴ همان، ص ۱۷. ماوردی آن را از قول بعضی حکماء آورده است: «الملک بیقی علی الکفر، و لایبقی مع الظلم»، و در ادامه، از قول اردشیر بابکان می‌نویسد: «هنگامی که پادشاه به عدالت رعیت کند، رعیت به اطاعت رعیت می‌کند». ابوالحسن ماوردی (۱۹۷۳)، ادب‌الدینیا والدین، حقیقه مصطفی السقا، طبعه الرابعه، قاهره: شرکت مکتبه و مطبعه مصطفی البابی، ص ۱۴۲. بدین سان، وی به نوعی شرط اطاعت رعیت و رعیت به آن را، عدالت پادشاه عنوان می‌کند.

منطقی^۱ بین بیداد و زوال ملک را، از زبان انوشیروان خطاب به اطرافیان، چنین بیان می‌کند: «از خدای تعالی نمی‌ترسید و از خلق شرم نمی‌دارید و من از بادافراه یزدان همی ترسم... بیدادی و ناسپاسی کردن ملک را به زوال آورد و نعمت را ببرد».^۲ مؤلف سیرالملوک با ذکر این حکایت دلیل تحویل ملک را بیدادگری پادشاه می‌داند، که در نتیجه آن، لشکر نیز بیداد می‌کند و باعث بروز خشم خدا، و در نتیجه، نابودی ملک می‌گردد، و در راستای عکس آن، ارتباط منطقی بین عدل و دسترسی به فواید آن را در هر دو جهان، بیان می‌کند: «و چون پادشاه وقت خدای ترس و عاقبت اندیش باشد... و عادل... گماشتگان و لشکر او همه چنین شوند و سیرت او گیرند، لاجرم خلق خدای در راحت افتند و ثمرات این به هر دو جهان بیابند».^۳ پادشاه خداترس و عادل، عدل را به لشکریانش می‌آموزد و آنان در میان رعایا آن را به کار می‌بندند. این سیر نیکوی عدل و داد در میان رعایا می‌چرخد تا ثمرات نیک آن مطابق با چرخه‌ی عدالت به پادشاه و ملک برگردد. در حقیقت، لشکریان حلقه‌ی واسط میان فرمان‌روا و رعایا هستند، که بازتابی از رفتار حاکم را در برخوردشان با رعایا منعکس می‌سازند.

رعایت عدالت در میان رعایا، پایه‌های قدرت حکومت را محکم می‌کند؛^۴ و این دور تسلسل، تا زمانی که عدالت ادامه داشته باشد، همچنان خواهد چرخید، و تنها زمانی از چرخه‌ی خود باز می‌ماند، که عدالت رعایت نشود. این برداشت سازمان یافته از عدالت، اصطلاحاً به "دایره‌ی قدرت" یا «چرخه‌ی عدالت» تعبیر می‌شود. عدالت در پی خود نظمی به همراه می‌آورد که در نهایت، به بازتولید قدرت در حکومت منجر می‌شود، و این نظم

۱ خواجه، علاوه بر طرح منطقی نتایج عدل و بیداد، از نقل احادیث نیز برای تحکیم نظر خود استفاده می‌نماید: «در خبر است که پیغمبر... گفت عدل عز دین است و قوت سلطان و صلاح لشکر و رعیت است. و ترازوی همه نیکی‌هاست. سزاوارترین کس به پادشاهی آن است که دل وی جایگاه عدل است». او در حدیث دیگری از پیامبر، می‌نویسد: «داد کنندگان این جهان از بهر خدای عزوجل روز قیامت در بهشت بر منبرهای از مروارید باشند». نظام‌الملک، همان، صص ۶۱-۶۲ در کتب اندیشمندان مسلمان نیز احادیث فراوانی از این نوع، به روایت از پیامبر، آورده شده است: «ساعتی عدل بهتر است از هفتاد سال عبادت... و ساعتی ظلم نزد خدا بزرگتر است از هفتاد سال گناه». ابوالحسن ماوردی (۱۹۸۶)، نصیحة الملوک، تحقیق محمدجاسم الحدیثی، بغداد: دارالشوون الثقافیة العامه، ص ۳۶۰؛ «العدل میزان الله فی الارض». همان، ص ۳۵۱؛ محبوب‌ترین مردم در روز قیامت نزد خداوند امام عادل، و مغضوب‌ترین، امام جائز، که شدیدترین عذاب را می‌بیند. یعقوب ابراهیم ابویوسف (۱۳۸۲)، *الخراج، الطبعة الثانية، قاهره: المطبعة السلفية، ص ۸*.

۲ نظام الملک، همان، ص ۴۳.

۳ همان، ص ۱۸۰.

۴ مسعودی، از قول اردشیر بابکان، می‌نویسد: «شاه باید داد بسیار کند که داد مایه‌ی همه خوبی‌هاست و مانع زوال و پراکندگی ملک است و نخستین آثار زوال ملک این است که داد نماند و چون پرچم ستم به دیار قومی بجنبند، شاهین داد با آن مقابله کند و آن را واپس زند». مسعودی، همان، ص ۲۳۹.

ارگانیک (اندام‌وار)، تا زمانی که سرآغاز آن، یعنی عدالت، در میان رعیت برقرار باشد، به طور خودکار عمل می‌کند، و تولید نهایی آن، افزایش قدرت حاکمیت است. بدون انسان، قانونی وجود ندارد؛ و بدون مال، انسان بقایی نخواهد داشت؛ بدون کشت و زرع، مالی وجود نخواهد داشت؛ و بدون عدالت و حکومت خوب، کشت و زرعی به عمل نخواهد آمد؛ و در مجموع، رفاه اقتصادی به وجود حکومت عادل بستگی دارد؛ زیرا اگر نرخ مالیات ظالمانه باشد، زمین بلااستفاده رها می‌شود. اخذ مالیات منصفانه، رفاه عمومی را ارتقا، و در نتیجه، درآمد حکومت را افزایش خواهد داد.

این نظم سازمان‌واره از عدالت، از جمله‌ی مهم‌ترین مفاهیمی است که در اندرزنامه‌های دوره‌ی اسلامی بسیار مورد اقبال و توجه واقع گردید و در آثار مسلمانان استنادات فراوانی به آن صورت پذیرفت و یکی از مقبول‌ترین پندهایی بود که به فرمانروایان توصیه می‌شد، تا از ظلم و ستم آنان بر رعایا، جلوگیری نمایند، با استناد به این که، اگر عدل ورزند، مال بیش‌تری به دست می‌آورند و سپاه قوی‌تری خواهند آراست و در نتیجه، حکومت مستحکم‌تری خواهند داشت. این توصیه برای اقناع حاکمیت به عدالت ورزی، جذابیت اجرایی داشت، زیرا دست‌آورد نهایی آن، افزایش قدرت حکومت معرفی می‌شد.

حساب‌رسی حاکمان

در سیرالملوک، همواره پادشاهان از حساب و کتاب آن دنیا و سرنگونی در دوزخ بیم داده می‌شوند. نزد خداوند، هیچ گناهی بزرگ‌تر از گناه پادشاهان نیست.^۱ البته، در دیدگاه مؤلف این اثر، «ملک و رعیت، همه سلطان راست»؛^۲ اما سلطان نیز در مقابل مالک اصلی، یعنی حق تعالی، مسئول است.

نکته‌ی قابل توجه در اندیشه‌ی خواجه، این است که فرمان‌روایان، اعم از نیک و بد، نزد پروردگار، به میزان عدلی که در میان مردمان به کار می‌بندند، حساب و عقاب دارند. وی، با استناد به نقل، چنین استدلال می‌کند: «در خبر چنین آمده است از پیغمبر ... 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

۱ نظام‌الملک، همان، ص ۵۴.

۲ همان، ص ۴۱.

بوده باشد، جورش همچنان دست بسته با غلها او را به دوزخ افگند.^۱ خواجه، هدف خود را از آوردن این حکایات، چنین مشخص می‌کند: «خداوند عالم [ملکشاه] ... بداند که اندر آن روز بزرگ جواب این خلاق که زیر فرمان اویند، از او خواهند پرسید و اگر به کسی حوالت کند، نخواهند شنید. پس چون چنین است، باید که ملک ... از کار خلق غافل نباشد و ... دست‌های دراز از خلق کوتاه می‌کند و ظلم ظالمان از ایشان باز می‌دارد، تا برکات آن در روزگار دولت او می‌رسد.»^۲ بنابر این داستان‌ها، حاکمان، جز با اقامه‌ی عدل، از حساب آن دنیا مصون نیستند؛ و هدف آنان از مظالم نشستن بی‌واسطه با رعایا، احتیاط از بهر جواب آن جهان است.^۳

خواجه، با حساسیت خاصی بر حساب‌رسی تأکید دارد و در این راستا حکایتی از امیر اسماعیل سامانی ذکر می‌کند که پس از غلبه بر عمرو لیث، گنج پیشنهادی وی را نمی‌پذیرد و دلیل آن را چنین بیان می‌نماید: «می‌خواهی این مظلومه در گردن ما افگنی تا فردا به قیامت چون خصمان شما را بگیرند که این همه مال که بناحق سنده‌اید باز دهید، شما گوید هر چه از شما بستدیم به اسمعیل سپردیم، از او طلب کنید. شما همه حوالت به من کنید و من طاقت جواب خصمان و خشم و سؤال خدای عزوجل ندارم.»^۴ لازم به ذکر است رسالت کنبی چون سیرالملوک، تعلیم اصول کشورداری است؛ از این رو، با ذکر این گونه مستندات، منظور خاصی از آن در نظر مؤلف است، که فارغ از صحت و سقم تاریخی‌اش، تحلیل آن به فهم ذهنیت اندرزنامه نویس، کمک می‌کند.

سیرالملوک و کلام اشعری

محقق معاصر تونسسی، عابد الجابری، روی کار آمدن نظام الملک را «انقلاب اشعری» نام می‌نهد و در این باره می‌نویسد: «و آن انقلابی است که با وزارت نظام الملک در دولت سلجوقیان اتفاق افتاد.»^۵ وی، همچون بسیاری از محققان، هدف از تأسیس مدارس نظامیه را تقریر مذهب شافعی در فقه، و مذهب اشاعره در عقیده، معرفی می‌کند.^۶ البته، با توجه به آنچه در منابع

۱ همان، ص ۱۸.

۲ همان جا.

۳ همان، صص ۲۰ و ۲۸.

۴ همان جا.

۵ محمد عابد الجابری (۱۹۹۸)، *تكوين العقل العربي؛ نقد العربي، الطبعة السابعة*، بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربیه، ص ۲۸۲.

۶ همان جا.

آمده، در این که نظام‌الملک، شافعی اشعری مسلک متعصبی بوده، تردیدی نیست؛ اما نمی‌توان مبانی فکری مؤلف سیرالملوک را به طور کامل و خالص در چارچوب اندیشه و مبانی اشعری تعریف نمود. از این رو، برای آشنایی با مبانی ویژه کلام اشعری، و بررسی نسبت آن با اندیشه‌ی خواجه نظام‌الملک در سیرالملوک، مهم‌ترین عقاید اشعری، به طور اجمال، معرفی می‌شود. کلام اشعری، مبانی ویژه خود را در باب تقدم وحی بر عقل، نفی حسن و قبح عقلی،^۱ و نظریه‌ی «کسب»، ارائه کرده است.

ابوالحسن اشعری (۲۶۰-۳۲۴ ه.ق)، به دنبال یک تحول فکری و اعتراض به استادش ابوعلی جبایی، که بنا به قول سبکی در مناظره قوی نبود،^۲ از مکتب اعتزال توبه نمود. اعتراضات ابوالحسن اشعری را نسبت به استدلال‌های عقلی ابوعلی جبایی، می‌توان در قالب تحول روشی ابوالحسن نسبت به روش عقل‌گرایانه‌ی اعتزالیون، تبیین کرد. منظور ابوالحسن در بسیاری از مناظراتش با ابوعلی، ارائه‌ی پاسخی مخالف نبود؛ بلکه روشی متفاوت برای بیان پاسخ به‌شمار می‌آمد؛ اعراض از روش عقل‌گرایی اعتزالی صرف، عدم تکیه‌ی محض بر آن، و بازگشت به کتاب خدا و سنت سلف صالح، که ضمن نزدیکی به اصحاب حدیث، طرحی میان‌دارانه برای حل اختلافات، از جمله‌ی اصول مهم مکتب اشعری بود.^۳ ویژگی اصلی این مکتب، دفاع عقلانی از عقاید اهل سنت و اصحاب حدیث، در برابر جریان فکری معتزله بود که در دیدگاه ایشان، از بدعت‌گذاران دین محسوب می‌شدند.^۴ اشعری، با آگاهی از روش و مبانی معتزله، و

۱ ابوالحسن علی بن اسماعیل اشعری (۱۹۵۲)، *اللمع فی الرد علی اهل الزیغ والبدع*، بیروت: الکانولیکیه، صص ۵۴-۵۵. اشاعره معتقدند حسن و قبح فقط به وسیله‌ی خداوند (شرع)، و نه عقل، مشخص می‌شود. برای آگاهی بیشتر از دلائل اشاعره در نفی حسن و قبح عقلی، ر.ک: اسعد شیخ الاسلامی (۱۳۵۳)، *تحقیقی در مسائل کلامی از نظر متکلمان اشعری و معتزلی*، تهران: دانشگاه تهران، صص ۱۱۵-۱۱۶. تفاوت اصلی اشاعره و معتزله در این موضوع است که اشاعره اعتقاد دارند امر و نهی، ملاک تشخیص حسن و قبح است؛ در حالی که معتزله معتقدند تشخیص عقلایی حسن و قبح، مبدأ صدور امر و نهی است. علیمحمد ولوی (۱۳۶۷)، *تاریخ علم کلام و مذاهب اسلامی*، ج ۲، تهران: بعثت، صص ۴۷۳-۴۷۴.

۲ ابی نصر عبدالوهاب السبکی (۱۹۱۸)، *طبقات الشافعیة الکبری*، تحقیق محمود محمد الطناحی و عبدالفتاح محمد الحلو، الجزء الاول، قاهره: دارالاحیاء الکتب العربیه، ص ۲۰۰.

۳ مکتب اشعری با عالمانی چون ابوبکر باقلانی، ابومظفر اسفراینی، ابواسحاق شیرازی، جوینی، غزالی و فخرالدین رازی، میرسید شریف جرجانی و تفتازانی، که در توسعه‌ی این مکتب نقش مهمی داشتند، گسترش یافت و در بیش‌تر بلاد اسلام، مذهب عامه‌ی اهل سنت و جماعت گردید، و امروزه نیز یکی از مکاتب مهم کلام اسلامی است. درباره‌ی پیروان و گسترش این مکتب، ر.ک: محمد جواد مشکور (۱۳۶۸)، *فرهنگ فرق اسلامی*، مشهد: آستان قدس رضوی، صص ۵۴-۵۹.

Encyclopedia of Islamic Civilization and Religion (2008), edited by Ian Richard, London & New York: Routledge, pp 67-68.

۴ *دائرة المعارف بزرگ اسلامی* (۱۳۸۵)، به کوشش کاظم موسوی بجنوردی، ج ۹، مدخل اشعری، چ ۲، تهران، ص ۵۰.

مهارتی که خود در فن مناظره داشت، به رد آنان، و دفاع عقلانی از اصحاب حدیث و اهل سنت، پرداخت؛ و با استناد به اصول چهارگانه‌ی شافعی، قرآن، سنت، اجماع و قیاس، آن را مقدم بر هر نوع روش صرفاً متکی بر عقل انسانی دانست.

اشعری، در فصل نخست *الابانه* می‌نویسد: «قولی که بدان قائل هستیم، و دیانتی که به آن تدین داریم، عبارت است از: تمسک به کتاب پروردگار ما عزوجل، و سنت پیامبر^(ص)، و آنچه از بزرگان صحابه و تابعین و ائمه‌ی حدیث روایت شده، و ما به آن‌ها چنگ زده‌ایم؛ و نیز به آنچه ابو عبدالله احمد بن محمد بن حنبل^۱ می‌گوید، معتقدیم؛ و از آن کس که با قول او مخالف باشد، دوری می‌جوئیم؛ چه، او امام فاضل و رئیس کامل است و کسی است که خداوند حقیقت را بر او روشن ساخت، وسیله‌ی حق را آشکار و گمراهی را دفع کرده و روش را توضیح داده است»^۲.

از مهم‌ترین وجوه اندیشه‌ی کلامی اشعری، عدل الهی است. از دیدگاه اشعری، افعال خداوند سراسر عدل و حکمت است؛ اما ملاک عادلانه بودن آن‌ها، نه به دلیل تطابقشان با معیارهای عقلی انسان از عدل، بلکه صرف صدور از ذات الهی است؛ زیرا هیچ حقیقتی بالاتر از

۱ احتمال این که عبارات مذکور بعدها به کتاب *الابانه* اضافه شده باشد، وجود دارد. برای مطالعه‌ی بیشتر، ر.ک: *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، همان، ج ۹، ص ۵۳؛ در صحت انتساب کتاب، به اشعری، تردید وجود دارد. در مجرد ابن فورک از فهرست آثار اشعری، نامی از آن برده نشده است. محمد ابن فورک (۱۹۸۷)، *مجرد مقالات الشيخ ابی الحسن الاشعری*، بیروت: دار المشرق. ولی ابن عساکر از این کتاب و منزلت آن در نزد اشاعره یاد می‌کند. ابن عساکر (۱۳۴۷)، *تبيين كذب المفتري فيما نسب الى الامام ابی الحسن الاشعری*، به کوشش القدسی، دمشق: التوفیق، صص ۲۸ و ۱۵۲. البته، با توجه به شهرت فراوان این کتاب، می‌توان در نظر گرفت که این کتاب بنا به دلایلی، از فهرست‌های اولیه جا مانده، یا نام آن بعدها تغییر یافته و به صورت دیگری در فهرست آثار اشعری یاد شده است. در هر حال، این کتاب در نزد اشاعره به‌مانند سپهری در مقابل حملات و انتقادات فراوان حنابله به‌کار می‌رفته است (همان، ص ۳۸۸). از این رو، احتمالاً، بعدها عباراتی به آن ملحق شده است، تا از تندی حملات حنابله بکاهد. با فرض صحت انتساب این کتاب، دلیل اعتقاد ابوالحسن اشعری به احمد بن حنبل را، با توجه به شرایط دوران ماجرای محنه و پس از آن، می‌توان تبیین کرد. احمد بن حنبل که مخالف هرگونه روش تأویلی بود، در ماجرای اقرار به خلق قرآن، با پایداری‌اش در عدم اقرار به آن و حبس و زجرش، از سوی اصحاب حدیث قهرمان محنه شناخته شد و پس از پایان این ماجرا و بی‌اعتنایی وی به کانون قدرت و در پی آن مرگش، محبوبیت فوق‌العاده‌ای برای او و در نتیجه اصحاب حدیث به وجود آمد، به نحوی که فضای عمومی جامعه به شدت متأثر از او بود. به تبع ارتقای جایگاه وی، اصحاب حدیث و حنابله در اوج اقتدار قرار گرفتند. مکاتبی چون اشاعره و به خصوص بنیان‌گذارش، که خود در ابتدا معتزلی بود، هیچ‌گاه توسط حنابله باور نشد و در نتیجه، پیروان اشعری برای باورپذیر شدن، سعی در چنگ زدن به ریسمان محبوبیت احمد بن حنبل داشتند، و احتمالاً عباراتی را به *الابانه*، مبنی بر این امر، افزودند. برای مطالعه‌ی بیشتر درباره‌ی احمد بن حنبل، ر.ک: ابن جوزی (۱۹۸۸/۱۴۰۹)، *مناقب الامام احمد بن حنبل*، به کوشش عبدالله عبدالمحسن ترکی، جیزه: هجر للطباعة و النشر و التوزیع؛ ابوبکر احمد بن علی الخطیب بغدادی (۱۹۹۷/۱۴۱۷)، *تاریخ بغداد او مدینة السلام*، بیروت: دارالکتب العربی.

۲ ابو الحسن علی بن ابراهیم اشعری (۱۴۱۰)، *الابانه عن اصول الدیانة*، حقیقه حماد بن محمد الانصاری، الطبعة الخامسة، مدینة المنوره: مرکز شئون الدعوة، ص ۵۲.

ذات خدا و خارج از حیطه‌ی ملک او نیست.^۱ خداوند ملزم نیست که مؤمنان را به بهشت درآورد و کافران را به دوزخ، مگر از آن رو که خود به ما چنان خبر داده است، و کذب در سخن او جائز نیست.^۲ جائز نبودن این کذب، نه به لحاظ قبح ذاتی آن، بلکه برای ذات خدا محال است. بنابراین، اگر خداوند کذب را قبیح نشمرده بود، قبحی نداشت؛ او می‌توانست در عین آن که کذب برای ذات خودش محال است، بندگان را امر به کذب کند.^۳

اصل حسن و قبح شرعی در کلام اشعری، جایگاهی برای بحث عقلی درباره‌ی ثواب و عقاب الهی نمی‌گذارد. پاداش خداوند به مؤمنان تنها فضل و احسان از جانب خداوند است؛ همچنان که هیچ عمل آدمی ذاتاً نوع جزای او را موجب نمی‌شود. بنابراین، تنها راه شناخت نظام جزا و پاداش، خبری است که شارع از سنت‌های خود به ما داده است.^۴ این که کافران در دوزخ ابدی، و مؤمنان در بهشت جاودان، خواهند بود، از راه آیات و اخبار به اثبات رسیده است. وی معتقد است که خداوند حق دارد برخی از انسان‌ها را در زیر سلطه‌ی برخی دیگر بنهد، و از بین آنان، تنها برخی را که «می‌خواهد»، مورد ملامت و تقیح قرار دهد. بدین ترتیب، هرگز نمی‌توان نسبت به عدل و ظلم، یا صحت و سقم رفتار سیاسی حاکمان، داوری عقلی نمود؛ زیرا مشروعیت آنان، نه در ذات فعل، بلکه در خواست و قدرت خداوند نهفته است و با ملاک‌های حسن و قبح انسانی ارزیابی پذیر نیست.^۵

در کلام اشعری، فاعل حقیقی همه‌ی افعال، خداوند است: «وقوع الفعل الذی هو کسب علی انه لا فاعل له الا الله»؛^۶ و انسان تنها کسب‌کننده‌ی فعلی است که خداوند آن را به وسیله‌ی انسان ایجاد می‌کند. به عبارت دیگر، همه‌ی افعال بندگان، مخلوق خداوند است. او، برای موجه ساختن اختیار و تکلیف آدمی، مفهوم کسب^۷ را مطرح می‌نماید؛ یعنی انسان را مکسب عمل خویش می‌شمارد، یعنی فعلی را که خداوند آفریده است، با اختیار خود از آن خویش

۱ الاشعری (۱۹۵۲)، همان، ص ۷۱.

۲ همان‌جا.

۳ همان، صص ۷۱-۷۴.

۴ همان، ص ۷۱.

۵ عبدالرحمان بدوی (۱۳۷۴)، تاریخ اندیشه‌های کلامی در اسلام، ترجمه‌ی حسین صابری، ج ۱، مشهد: آستان قدس رضوی، ص ۶۱۲.

۶ الاشعری، همان، ص ۳۹.

۷ شهرستانی «کسب» را چنین توضیح می‌دهد: «از آن جهت که افعال بندگان آفریده حضرت حق است، ... همه به ارادت حق تعالی است، خیر و شر، و نفع و ضرر و ... این قدر هست که سنت الهی بر آن جاری شده ... فعل بنده را خلق فرماید، وقتی که بنده اراده آن کار کند... این فعل بنده را کسب گویند». ابوالفتح شهرستانی (۱۳۶۲)، الملل والنحل، ترجمه‌ی خالقداد هاشمی، تصحیح سید محمد رضا جلالی نائینی، ج ۱، چ ۳، تهران: اقبال، ص ۱۲۴.

می‌سازد. در حالی که این مفاهیم کلامی در ذهنیت نگارنده‌ی سیرالملوک جایگاهی ندارد؛ زیرا از دیدگاه وی، فرمان‌روایان در مقابل اعمالشان مسئول‌اند؛ و بر این نکته مصرانه تأکید می‌شود. این نکته که افعال آنان از خداوند می‌رسد، یا روایتی که بتوان بنابر آن اعمال آنان را توجیه نمود، وجود ندارد. دغدغه‌ی خواجه، نه نحوه و چگونگی دریافت افعال، بلکه حساب‌رسی اعمال و بازخواست فرمان‌روایان است، که مورد تأکید و توجه قرار می‌گیرد. حاکمان، اعم از جائز و عادل، در روز قیامت در پیشگاه خداوند داوری خواهند شد. هر چند خواجه در این عالم به هیچ عنوان توصیه به شورش مردم و حساب‌رسی به کارفرمان‌روا نمی‌کند،^۱ اما اصرار می‌ورزد که کسی غیر از او، مسئول نیست و از او حساب خواهند کشید.

دیدگاه اشعری در باب عدالت صحابه

اشعری، نخستین اختلاف ایجاد شده در میان مسلمانان را بعد از پیامبر، اختلاف در امر امامت می‌داند.^۲ وی تلاش می‌کند با استفاده از مبانی کلامی، از اصول چهارگانه‌ی شافعی،^۳ مشروعیت دینی خلفای راشدین و قابلیت استناد به آن را در هر زمان دیگر، اثبات نماید؛^۴ و بر درستی آنچه در گذشته رخ داده است، صحنه بگذارد. تأکید او بر مشروعیت جریانی است که پس از پیامبر، بر سر جانشینی وی و تعیین خلفای چهارگانه، رخ داد؛ و تلاش می‌کند با استمداد از انواع ادله‌ی شرعی در تأیید این مشروعیت، مواضع مخالف صحابه را توجیه و بر ایمان و عدالت آن‌ها تأکید نماید. وی، با استناد به آیاتی از قرآن و نیز احادیث پیامبر، بر انتخاب خلفای راشدین صحنه می‌گذارد. ضمن آن که، یکی از دلایلی که برای صحت این انتخاب‌ها ذکر

۱ خواجه، جواز شورش علیه پادشاه ستم‌گر را نمی‌دهد، بلکه خداوند است که تکلیف وی را مشخص می‌کند. در حکایت «بیداد بزدگرد ائیم»، مردم جز نفرین کار دیگری انجام نمی‌دهند و اسبی خارق‌العاده که فرستاده‌ای از سوی خداست، او را می‌کشد و «مردمان متفق گشتند که آن فرشته‌ای بود ... فرستاده خدای تعالی که ما را از این ستمکار برهانید». نظام الملک، همان، ص ۵۵. برای مطالعه‌ی بیشتر، ر.ک: ابو منصور الثعالبی (۱۹۶۳)، تاریخ غرر السیر (غرر اخبار ملوک الفرس و سیرهم)، طهران: مکتبه الاسدی، صص ۵۴۷-۵۴۸؛ ابوسعید عبدالحی بن ضحاک گردیزی (۱۳۶۳)، تاریخ گردیزی، تصحیح عبدالحی حبیبی، تهران: دنیای کتاب، صص ۷۴-۷۵.

۲ ابوالحسن علی بن اسماعیل الاشعری (۱۹۶۹)، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، تحقیق محمد محیی الدین عبدالحمید، الجزء الاول، القاهرة: مکتبه النهضه، ص ۳۴. از دیدگاه عابد الجابری، اشعری مهم‌ترین متکلم سنی است که گفتمان اهل سنت را درباره‌ی امامت تکمیل نمود. محمد عابد الجابری (۱۹۹۲)، بنیة العقل العربی؛ دراسة تحليلیة نقدیة لنظم المعرفة فی الثقافة العربیة، الطبعة الرابعة، بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربیة؛ عابد الجابری (۱۹۹۸)، تکوین العقل العربی، همان، ص ۱۱۱.

۳ شافعی، اصول تفکر را در کتاب، سنت، اجماع و قیاس، منحصر نموده است. در حوزه‌ی سیاست، اجماع و قیاس، دو اصل اساسی نظریه‌ی اهل سنت را در خلافت تشکیل می‌دهند. عابد الجابری (۱۹۹۸)، همان، صص ۱۱۰-۱۱۱.

۴ همان، ص ۲۴۵.

می‌کند و آن را از طرق شرعی انتخاب خلفا به شمار می‌آورد، اجتهاد است؛ زیرا از نظر وی، نص صریحی بر تعیین امام وجود نداشته است.^۱ وی این اصل را برای توجیه اختلافات صحابه به کار می‌گیرد. اشعری اعتقاد دارد که خداوند بر عدالت صحابه گواهی داده است؛ بنابراین، هر نوع عمل آنان را که منافی عدالت تلقی شود، باید تأویل و توجیه نمود. اشعری در *الابانه* می‌نویسد: «و اما آنچه میان علی و زبیر و عایشه رضی الله عنهم اجمعین گذشت، از سر اجتهاد و تأویل بود و علی امام است و همه‌ی آنان اهل اجتهاد بودند. و شهادت پیامبر بر بهشت رفتن صحابه، حاکی از آن است که همه‌ی آنان در اجتهاد خودشان بر حق و راستی بوده‌اند. و همچنین آنچه بین سید ما علی و معاویه رضی الله عنهما واقع [شد] و جریان یافت، همه از سر تأویل و اجتهاد بوده است. و همه‌ی صحابه [و] رهبران مصون از خطا و غیر قابل اتهام در دین هستند که خدا و رسولش جمیع آنان را ستایش نموده و ما را به تعبد در تعظیم و پیروی از آنان دستور داده و از عیب جویی و تنقیص احدی از آنان پرهیز داده‌اند».^۲

توجهی که اشعری برای اثبات عدالت صحابه ارائه می‌کند، در *سیرالملوک* کاربرد ندارد. در حالی که اشعری چنین توجیه‌هایی را برای صحابه به کار می‌گیرد و عدالت صحابه از بنیادهای تفکر وی و از اصول سیاسی اهل سنت محسوب می‌شود، این امر با حکایت‌هایی که در *سیرالملوک* از صحابه‌ای چون عمر نقل شده است، تناقض آشکار دارد. در *سیرالملوک*، خلیفه‌ی دوم عمر، برای اهمال در ساخت پلی که به زخمی شدن پای گوسفندی منجر شد، چنان در آن دنیا معطل نگه داشته می‌شود و حساب‌رسی می‌گردد، که حتی نمی‌تواند به خواب فرزندش بیاید. دوازده سال پس از مرگ، به خواب پسرش می‌آید و می‌گوید: «ای پسر مشغول بودم... پولی [پلی] ویران شده بود و گماشتگان تیمار آبادان آن نداشته بودند. گوسفندی را بر آن پول [پل] دست به سوراخی فرو شد و بشکست. تا اکنون جواب آن می‌دادم».^۳

خواجه، چنان در زمینه‌ی عدالت حاکم و مسئولیت او سخت‌گیر است، که حتی در مقابل رفتار با حیوانات، حاکمان را مصون از بازخواست نمی‌داند. در نقل دیگری، خلیفه‌ی دوم به

۱ ابن فورک، همان، صص ۱۸۱ و ۱۸۳.

۲ الاشعری (۱۴۱۰)، همان، ص ۲۲۴. دلیل اهمیت این کتاب در بررسی تحلیلی این پژوهش، به‌رغم تردید در انتساب آن، چنانچه پیش‌تر ذکر شد، پذیرش کتاب مذکور توسط اشاعره در طی سده‌های پس از ابوالحسن اشعری و پذیرش انتساب آن در دوره‌های بعد از دوره‌ی مورد بحث، یعنی سده‌ی پنجم هجری قمری است که فضای فکری کلام اشعری جایگاه و نقش مهمی یافت، و از آن‌جا که این تحقیق در صدد است *سیرالملوک* را با کلام اشعری در دوره‌ی مورد نظر نسبت‌سنجی نماید، اهمیت خود را به عنوان یکی از کتاب‌های مرجع کلام اشعری حفظ می‌کند.

۳ همان، ص ۱۸.

همراه خود، که از وی درخواست می‌کند به جای وی بار پیرزنی را برگیرد، می‌گوید: «...اگر تو این بار برگیری، بار گناه من روز قیامت کی برگیرد؟»^۱ این موارد نشان‌دهنده این است که خواجه به صرف صحابی یا خلیفه بودنشان، هیچ نوع توجیه و تأویلی برای آنان، به کار نمی‌برد. خواجه، زمانی که از پادشاهان دانا نام می‌برد، عمر را، بدون هیچ تمایزی، همراه با اسامی پادشاهانی چون اسکندر، محمود و غیره، ذکر می‌کند: «پادشاهانی که دانا بودند ... چون افریدون و اسکندر و اردشیر و نوشیروان عادل و امیرالمؤمنین عمر رضی‌الله عنه و عمر بن عبدالعزیز نورالله مضجعه و هارون و مأمون و معتصم و اسماعیل بن احمد سامانی و سلطان محمود ... که کار و کردار هر یک پدیدار است ... و دعا و ثنا بر ایشان می‌گویند».^۲

تنها فرمان‌روایی که دعای «نور الله مضجعه» [نور به قبرش ببارد] را در حقش بیان می‌کند، عمر بن عبدالعزیز است، نه عمر بن الخطاب. عمر بن عبدالعزیز نه تنها جزو صحابی پیامبر نیست، بلکه از خلفای اموی است؛ اما خواجه، چنان وی را ارج می‌نهد، که حتی برای عمر صحابی پیامبر، چنین دعایی نمی‌کند. آیا این کار جز به دلیل اعمال و رفتار عادلانه و متفاوت عمر بن عبدالعزیز است که حتی در نزد شیعیان نیز محترم محسوب می‌شود؟ در سیرالملوک عدالت اشخاص با توجه به نام یا عنوانشان، آن‌گونه که اشعری انجام می‌دهد، توجیه و تأویل نمی‌شود. از دیدگاه مؤلف سیرالملوک، صحابه و غیر صحابه، در مقابل اعمال و رفتارشان با رعایا مسئول‌اند و برخوردار از عنوان صحابه و خلیفه برای توجیه عدالتشان موجه نیست. خواجه، جز برای رفتاری که بر اساس عدالت انجام پذیرفته باشد، ارزش قائل نیست.

این موارد نشان می‌دهد که خواجه، هر چند در ترویج مکتب کلامی اشعری کوشیده، اما تمامیت اندیشه‌ای که در سیرالملوک به کار رفته است، در چارچوب مکتب اشعری و مبانی ویژه‌ی آن قابل توضیح نیست. در حقیقت، سیرالملوک، به عنوان یک کتاب اندرزنامه‌ای و رسالتی که این‌گونه آثار بر عهده دارند، با مبانی کلامی اشاعره، همخوان و سازگار نیست، و نظام الملک در مقام اندرزنامه‌نویسی که بالاترین مقام اجرایی حکومت سلجوقی را برعهده دارد، قادر نیست به مبانی کلامی اشعری پای‌بند باشد، زیرا با پای‌بندی صرف به اعتقادات کلامی مکتب اشعری، نمی‌توان ناصح و مدبر خوبی برای حکومت بود.

۱ همان، ص ۱۸۴.

۲ همان، ص ۷۶.

نتیجه

چرخه‌ی عدالت، برداشت صحیح و عقلایی از مناسبات تولید و ثروت در جامعه از یک سو، و قدرت از سوی دیگر است، که در کتاب‌های اندیشمندان مسلمان مکرراً مورد استناد واقع شده است. نظام‌الملک نیز، به منظور سامان بخشیدن به جامعه، این طرح از عدالت را، که در ضمن جلوگیری از ظلم، به تحکیم قدرت فرمان‌روایان نیز منجر می‌شود، به کار می‌گیرد. دلیل انتخاب نظام‌الملک و سایرین از این نوع خاص اندرز عدالت ورزانه، سودمندی نهایی آن برای حاکمان بوده است که این اندرز را در نزد حاکمان مطلوب‌تر و کارا تر جلوه می‌داده و آنان را بیش‌تر به عدالت ورزیدن ترغیب می‌نموده است.

دیدگاه خواجه در باب عدالت، تناقض آشکاری با مبانی کلامی اشعری، که وی مروج و مبلغ آن بوده است، ایجاد می‌کند، و اصولاً این مبانی در سیرالملوک به چشم نمی‌خورد. پاسخ‌هایی که برای این تناقض می‌توان ارائه داد، از این قرار است که عقاید اشعری در زمینه‌ی عدالت برای کتاب اندرزنامه‌ای همچون سیرالملوک، که سعی دارد حاکمان را از ظلم و ستم برحذر نماید، کاربرد ندارد.

چرخه‌ی عدالت، اندرزی است که خواجه برمی‌گزیند تا حاکم را متوجه مسئولیت خود و بازخواستی کند که از وی خواهد شد. اگر به این اندرز توجه نماید، به حفظ قدرت خود کمک کرده است؛ و چنانچه بی‌توجهی نماید، ظلم به رعیت باعث از دست رفتن قدرت خودش می‌شود. اما اشعری، به عنوان متکلمی که قصد توجیه آنچه در گذشته در باب امامت و خلافت رخ داده است، دارد، چنین سبک و سیاقی را در عقاید خود بر نمی‌گزیند. اشعری، اعمال آنان را با توجه به نظراتش در باب کسب و فاعل حقیقی اعمال انسان، توجیه می‌کند، تا بر درستی رفتار آنان صحه بگذارد.

اشعری، تعریف مستقلی از عدالت به دست نمی‌دهد، بلکه آن را تحت عنوان توحید افعالی در نظر می‌گیرد. با توجه به نظریه‌ی کسب وی، که در زمینه‌ی توحید افعالی سعی در توجیه مسئولیت بشری دارد، عدالت در جایگاه و تعریف خاصی قرار ندارد و بر اساس خبر و شارع در نظر گرفته می‌شود. خواجه، برخلاف وی، نه تنها قصد توجیه اعمال حاکمان را ندارد، بلکه آنان را به شدت از بازخواست اعمالشان می‌هراساند، و کسی را از فرمان‌روایان، اعم از صحابی و غیر صحابی، از حساب‌رسی در روز قیامت مصون نمی‌داند.

خواجه، با تکیه بر تعریف خود از عدالت، با رویکردی عقلایی و توصیف کارکرد منظم

چرخه‌ی عدالت، سعی می‌کند حاکم را متوجه عواقب دنیوی آن نماید. او، خبر شارع را تنها برای استحکام مستندات عقلی خود به کار می‌گیرد.

چرخه‌ی عدالت، در حقیقت، یکی از طرح‌های عقلایی بشری با برداشتی خردمندانه از روابط صحیح اجتماعی، مناسبات تولید و قدرت در جامعه است که با تغییر در عوامل تولید، کارکردی امروزی نیز پیدا می‌کند.

منابع

- ابن جوزی (۱۹۸۸ / ۱۴۰۹)، مناقب الامام احمد بن حنبل، به کوشش عبدالله عبدالمحسن ترکی، جیزه: هجر للطباعة و النشر و التوزیع.
- ابن حزم، ابومحمد علی بن الحزم الاندلسی (۱۹۹۰)، الفصل فی الملل الالهواء و النحل، الجزء الخامس، بیروت: دار التراث العربی.
- ابن عبدربه الاندلسی، ابو عمر احمد بن محمد (۱۹۹۶/۱۴۱۶)، عقد الفرید، شرحه احمد امین، احمد الزین و ابراهیم الایاری، الجزء الاول، بیروت: دارالاندلس.
- ابن فورک، محمد (۱۹۸۷)، مجرد مقالات الشیخ ابی الحسن الاشعری، بیروت: دارالمشرق.
- ابن عساکر (۱۳۴۷)، تبیین کذب المفتیری فیما نسب الی الامام ابی الحسن الاشعری، به کوشش القدسی، دمشق: التوفیق.
- ابویوسف، یعقوب بن ابراهیم (۱۳۸۲) الخراج، الطبعة الثانية، قاهره: المطبعة السلفية.
- الاشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل (۱۴۱۰)، الابانه عن اصول الدیانه، حققه حماد بن محمد الانصاری، الطبعة الخامسة، مدينة المنوره: مرکز شؤون الدعوه.
- ---- (۱۹۵۲)، اللمع فی الرد علی اهل الزیغ والبدع، بیروت: الکتاتولیکیه.
- ---- (۱۹۶۹)، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، تحقیق محمد محیی الدین عبدالحمید، الجزء الاول، القاهره: مکتبه النهضه.
- اصفهانی، ابوحفص (۱۳۱۷)، تحفة الملوک در آداب، تهران: چاپخانه‌ی مجلس.
- بدوی، عبدالرحمان (۱۳۷۴)، تاریخ اندیشه‌های کلامی در اسلام، ترجمه‌ی حسین صابری، ج ۱، مشهد: آستان قدس رضوی.
- الثعالبی، ابومنصور (۱۹۹۰)، آداب الملوک، تحقیق جلیل العطیه، بیروت: دارالغرب الاسلامی.
- ---- (۱۹۶۳)، تاریخ غرر السیر (غرر اخبار ملوک الفرس و سیرهم)، طهران: مکتبه الاسدی.
- الخطیب بغدادی، ابوبکر احمد بن علی (۱۹۹۷ / ۱۴۱۷)، تاریخ بغداد او مدینه السلام، ویراستار مصطفی عبدالقادر، بیروت: دارالکتاب العربی.
- السبکی، ابونصر عبدالوهاب (۱۹۱۸)، طبقات الشافعیة الکبری، تحقیق محمود محمد الطناحی و

- عبدالفتاح محمد الحلو، الجزء الاول، قاهره: دارالاحیاء الکتب العربیه.
- شیخ الاسلامی، اسعد (۱۳۵۳)، تحقیقی در مسائل کلامی از نظر متکلمان اشعری و معتزلی، تهران: دانشگاه تهران.
- شهرستانی، ابوالفتح (۱۳۶۲)، الملل و النحل، ترجمه‌ی خالقداد هاشمی، تصحیح سید محمد رضا جلالی نائینی، ج ۱، چ ۳، تهران: اقبال.
- عابد الجابری، محمد (۱۹۹۲). بنیة العقل العربی؛ دراسة تحليلیة نقدیة لنظم المعرفة فی الثقافة العربیه، الطبعة الرابعة، بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربیه.
- ---- (۱۹۹۸)، تکوین العقل العربی؛ نقد العربی، الطبعة السابعة، بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربیه.
- قطب الدین شیرازی [بی تا]، درة التاج، تصحیح ماهدخت بانو همایی، تهران: علمی و فرهنگی.
- کلیله و دمنه (دیباچه) (۱۳۶۲)، انشای نصرالله منشی، تهران: کتابفروشی علمیه اسلامی.
- گردیزی، ابوسعید عبدالحی بن ضحاک (۱۳۶۳)، تاریخ گردیزی (زین الاخبار)، تصحیح عبدالحی حبیبی، تهران: دنیای کتاب.
- ماوردی، ابوالحسن (۱۹۷۳)، ادب الدنيا والدين، حقه مصطفی السقا، طبعة الرابعة، قاهره: شرکت مکتبه و مطبعة مصطفی البابی.
- ---- (۱۹۸۶)، نصیحة الملوک، تحقیق محمد جاسم الحدیثی، بغداد: دارالشؤون الثقافیة العامه.
- مسعودی، ابوالحسن بن حسین (۱۳۵۶)، مروج الذهب، ترجمه‌ی ابوالقاسم پاینده، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- مسکویه الرازی، ابوعلی (۱۳۷۹)، تجارب الامم، حقه ابوالقاسم امامی، الجزء الاول. طهران: دارسروش.
- مشکور، محمد جواد (۱۳۶۸)، فرهنگ فرق اسلامی، مشهد: آستان قدس رضوی.
- نظام‌الملک، حسن بن علی (۱۳۴۰)، سیرالملوک (سیاستنامه)، به اهتمام هیوبرت دارک، تهران: علمی و فرهنگی.
- ولوی، علیمحمد (۱۳۶۷)، تاریخ علم کلام و مذاهب اسلامی، ج ۲، تهران: بعثت.
- *Encyclopedia of Islamic Civilization and Religion* (2008), edited by Ian Richard, London & New York: Routledge.



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی