

بررسی انتقادی مناسبات حکومت و مردم آراء خواجه نظام الملک، با تأکید بر مفهوم عدالت و قدرت

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱۱/۱۰ - تاریخ تصویب: ۱۳۹۷/۰۹/۲۷)

نیره دلیر^۱

چکیده

آراء خواجه نظام الملک، همواره مورد توجه صاحب‌نظران حوزه اندیشه سیاسی بوده، به‌ویژه آن بخش از نظرهای او که به تنظیم مناسبات حکومت با مردم پرداخته و تأثیر به‌سزایی در شکل‌گیری نظریه‌های اندیشمندان پس از وی داشته است. پرسش این است که خواجه مناسبات حاکم با مردم را در چه سطوحی و حول چه محوری صورت‌بندی کرده است. در پاسخ، این فرض طرح شده که مؤلف سیرالملوک با رویکرد «عدالت» محورانه، مناسبات «حاکم» با «مردم» را و در نسبت با «خداوند»؛ به‌عنوان پارادایم غالب الگوی کیهان‌شناسی جهان سنت در سه سطح صورت‌بندی کرده است: سطح نخست؛ الهی - انتخاب - تقدیرگرایانه؛ دوم، مسئولیت دنیوی - عمل‌گرایانه؛ سوم، اخروی - محاسبه‌گرایانه. پژوهش، با شیوه تبیین تاریخی و رویکرد تفسیرگرایانه متن، ویژگی‌ها و مختصات سطوح سه‌گانه را بررسی کرده است و مهم‌ترین چالش وارد بر آرای نظام الملک را تأکید صرف مؤلف، بر «توزیع عدالت» و نه «توزیع قدرت» دانسته، هم‌چنین به خلاء تئوریک مبانی نظری «قدرت» در این اثر

۱. استادیار تاریخ سیاسی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی (dalirnh@yahoo.com)

اشاره دارد که با توجه به اقتضات زمانه و قدرت استیلایی سلطان قابل توجیه است.

کلیدواژه‌ها: خواجه نظام‌الملک، حاکم - دولت، مردم، عدالت، ظلم، قدرت.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

مقدمه

خواجه نظام‌الملک از اندیشمندانی است که نظرهای وی همواره جذابیت خاصی در میان محققان حوزه اندیشه سیاسی داشته و نظرهایش محل بحث و بررسی بوده است. آراء او به‌طور مشخص در اثر مشهورش^۱ سیرالملوک بیان شده و از جمله مهم‌ترین مباحثی که در آن‌جا بدان پرداخته مناسبات میان «حکومت - دولت»^۲ با «مردم»، است. این نظرها، هر چند از برخی بنیادهای اندیشه‌ای پیشینیان تأثیر پذیرفته، اما بداعت‌های خاصی نیز در آن طرح شده که نیازمند تأمل و توجه است، به‌ویژه از آن حیث که برخی از آن‌ها در تعیین مناسبات حکومت و مردم و نظریه‌پردازی‌های پس از او تأثیر بسزایی داشته‌اند. تا پیش از نگارش سیرالملوک، مشروعیت امرا و سلاطین متکی بر فرمان خلفا بوده و غالب قدرت‌های مسلط جهان اسلام در تلاش بودند تا از سوی خلیفه عباسی، لواء، منشور و لقب دریافت نمایند تا به‌منزله توجیه حضور استیلایی آنان در جامعه تلقی شود. آغاز تسلط سلجوقیان نیز بر همین منوال بوده است، اما با

۱. هرچند در میان محققان معاصر در انتساب این اثر به خواجه تردیدهایی بعضاً اساسی به‌خصوص در نیمه دوم آن وجود دارد، اما در هر حال در انتساب این اثر به خواجه نظام‌الملک در زمانه خود تا عصر حاضر تردیدی وجود نداشته ضمن آنکه حتی اگر این اثر و یا بخش‌هایی از آن‌را از قلم شخص خواجه ندانیم، باز هم بی‌ارتباط به آراء و عملکرد وی نیست، به‌خصوص آنکه تحت نام و جایگاه وی در دوره میانه ترویج شده است. از این‌رو، در این پژوهش، اصالت تحقیق با متن سیرالملوک و جایگاه و عنوان مولفی که سده‌ها بدان منتسب شده، می‌باشد.

۲. دولت در این دوره و هم‌چنین متن سیرالملوک با دولت دوره مدرن از تفاوت‌های اساسی برخوردار است که نمی‌توان آن‌را از یک سنخ دانست؛ اما کاربرد دولت در سیرالملوک با تعریف خاصی از مناسبات آن با مردم صورت پذیرفته است. در این تعریف دولت سطح بالاتری از حکومت است. از دیدگاه مولف اثر، زمانی که حکومت بتواند سعادت، رفاه و خوشبختی مردم را فراهم سازد از آن حکومت به دولت می‌توان تعبیر کرد؛ برای مطالعه بیشتر و بیان دلایل به‌کارگیری اصطلاح دولت و مناسبات آن با رعیت - مردم در متن سیرالملوک؛ نک. نیره دلیر، «رابطه دولت با مردم؛ وظایف، کارکردها و قواعد بر اساس رویکرد اندرزنانه‌های دوره میانه با تأکید بر سیرالملوک»، مجله علمی پژوهشی جستارهای سیاسی معاصر، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ش ۱۹، بهار ۹۵، ص ۴۲-۲۷.

نگارش سیرالملوک در اواخر حکومت ملکشاه، در غیریت‌سازی با نقش خلافت، از همان سطر نخست کتاب، مولف به‌صراحت، برگزیدگی سلاطین استیلایی، را منوط به «گزینش الهی» کرده و منشاء دیگری برای حقانیت حکومت سلاطین سلجوقی در نظر نگرفته است. هر چند در همین کتاب، مشروعیت امرای پیشین متکی بر خلفا تأیید شده، اما این رویه برای سلطان سلجوقی در نظر گرفته نشده است. روشن است مؤلف، از همان ابتدای خلق اثر خود، قصد داشته روند دیگری را در قیاس با پیشینه سیاسی جامعه اسلامی اتخاذ کند.

این نکته محل تأمل است، به‌رغم آن‌که خواجه در غیریت‌سازی نهاد سلطنت از خلافت، سلطان را «برگزیده ایزد تعالی» مطرح کرده، اما در عرصه حکمرانی و مناسبات با مردم، وی را چون یک برگزیده الهی در نظر نگرفته است. از منظر وی، رابطه سلطان و مردم، تنها معطوف به اطاعت صرف مردم از سلطان نیست، بلکه برای اعمال سلطان، نظام جزایی در نظر گرفته که شامل عقوبت و یا پاداش خواهد بود. از این‌رو، سطوحی در این مناسبات شکل داده که هر کدام، تبعات و ویژگی‌های خاص خود را دارد و مسئله پژوهش، بر تبیین و تحلیل آن‌ها و پرسش‌هایی که پیرامون آن‌ها شکل می‌گیرد، ابتناء یافته و این پرسش اصلی مطرح که خواجه در سیرالملوک، سطوح سه‌گانه مناسبات خداوند - سلطان - مردم را چگونه نگریسته و چرا؟ در پاسخ پرسش مذکور و تلاش برای تبیین و تحلیل وجوه و سطوح سه‌گانه آن، گفتمانی^۱ شکل می‌گیرد که متفاوت و متمایز از بسیاری از دیدگاه‌های پسینی و پیشینی این اثر است. در تبیین این گفتمان، پرسش‌هایی طرح می‌شود که پاسخ بدان‌ها، نه تنها پاسخ به

۱. کاربرد «گفتمان» در این پژوهش نه به‌مثابه «روش» بلکه از منظر معرفتی و اصطلاحی به کار رفته است.

پرسش پژوهش، بلکه طرح «مسئله ایران» در دوره‌ای از تضاد نظام اجتماعی با قدرت مستقر، به‌ویژه ریشه‌های قبیله‌ای آن باید عنوان کرد. تضاد با نظام قبیله‌ای در بارزترین پیامد خود نظام اجتماعی یکجانشین را نشانه گرفته و در تأملی بنیادی‌تر، حکومت را نیز دچار دوگانگی میان ریشه‌ها و ضرورت‌های حکمرانی کرده است. از این‌رو مسئله ایران در این مقطع از ساحت‌های چندگونه با پیچیدگی‌های درونی و بیرونی که ابهامات و مسائل متعددی را شکل می‌دهد، دلالت دارد. بنابراین پرسش‌ها باید لایه‌های تودرتوی مناسبات را روشن سازند.

از نخستین پرسش‌ها که به‌ذهن متبادر می‌شود، پرسش از سطوح مناسبات سه‌گانه است که گفتمان‌های خردتر را در مناسبات «خداوند - حاکم»، «حاکم - مردم»، و «سلطان - خداوند» را در بر می‌گیرد که به‌ترتیب در آغاز حکومت، زمانه حکومت و جهان آخرت، شکل می‌گیرند. شاکله این طرح‌واره با وجود شکل‌گیری در بستر دین‌گرای سنت، مختص این اثر است. از دیگر پرسش‌ها و مهم‌ترین آن‌ها، چگونگی ترسیم مناسبات سلطان / حاکم با مردم است. این‌که خواهی‌به‌تأسی از حکم اولیه خود در برگزیدگی الهی که از بارزترین و نخستین بداعت‌های اثر است، سلطان را مبرا از خطا و مصون از پاسخ‌گویی در عملکردش با مردم دیده؟ یا برخلاف آن، برای وی شأنتی عمل‌گرایانه و مسئولانه در قبال مردم در نظر گرفته؟ امری است که وجه دیگری از اندیشه وی را نشان داده و با توجه به تبعات خاصی که در عرصه حکمرانی دارد، توجه ویژه‌ای را می‌طلبد. اگر پاسخ این پرسش در بخش نخست آن، منفی و در بخش دوم مثبت فرض شود؛ پس مولف، مناسبات حاکم - مردم را چگونه تعریف کرده؟ و بر چه محوری صورت‌بندی نموده؟ و چرا؟ در سطح سوم، میزان سنجش و محاسبه اعمال سلطان / حاکم در قبال مردم و مرجع پاسخگویی را چه منبعی و در چه زمانی در نظر گرفته است؟ اینکه مرجع حسابرسی خداوند، یا مردم و یا نظایر این‌ها در نظر

گرفته شود، هر کدام بازتاب و تبعات خاص خود را دارد و اینکه حسابرسی حاکم در زمان خود حکومت صورت گیرد، یا به قیامت موکول شود نیز پیامدهای متفاوتی را در بر خواهد داشت. در نهایت آن که در رویکردی انتقادی چه چالش‌هایی را می‌توان بر این نظرها وارد ساخت؟ هر پاسخی که برای این پرسش‌ها بیابیم، مهم است؛ چرا که این اثر، علاوه بر اثرپذیری از مهم‌ترین شالوده‌های فکری پیشینیان و تلفیق آنها برای پاسخ‌گویی به مسئله زمانه‌اش، برخی از بنیادی‌ترین زمینه‌های اندیشه‌های سیاسی متأخرین را نیز فراهم می‌آورد و در برخی موارد مهم، تضادهای فکری و مسیر متفاوتی را که آنها متأثر از تحولات تاریخی خود پیموده‌اند، هویدا می‌سازد که خود موجب شده است، این کتاب از اهمیت مضاعفی برخوردار شود.

با توجه به مسئله و پرسش‌های طرح شده، در این مقاله، با شیوه تبیین تاریخی و رویکرد تفسیرگرایانه متن، این فرضیه مطرح شده که نظریات خواهی نظام‌الملک در تبیین مناسبات حکومت و مردم، در سه سطح قابل شناسایی است: (۱) الهی - تقدیرگرایانه، که منجر به انتخاب حاکم از سوی خداوند است؛ (۲) دنیوی - عمل‌گرایانه،^۱ که مسئولیت حکمرانی و دولت‌داری در روابط با

۱. برخی مانند امیل دورکیم عمل‌گرایی یا پراگماتیسم Pragmatism را انعکاسی در برابر عقل‌گرایی سنتی می‌دانند و برخی دیگر آن‌را در مقابل Intellectualism یا مکتب اندیشه و نظر می‌دانند. این در حالی است که در سیاست، واقع‌گرایی در مقابل ایدئالیسم یا آرمان‌گرایی قرار می‌گیرد. البته برخی معتقدند که پراگماتیسم نیز در مقابل آرمان‌گرایی قابل تعریف است که به‌نظر می‌رسد استدلال آن‌ها در این زمینه ضعیف است. چون عمل‌همواره می‌تواند در مقابل ایده و نظری که هر چند واقعی‌تر به‌نظر برسد قرار گیرد. به‌عبارت دیگر عمل یا کنش می‌تواند تجربه شود و بعد این تجربه تبدیل به امر واقع شود یا نشود. طبق نظر کاپلان عمل‌گرایی، نسخه بدل تجربه‌گرایی معنایی Epistemic Empiricism است که آن نیز خود، نتیجه بسط تجربه‌گرایی ارزشی Epistemic Empiricism محسوب می‌شود. به‌طور کلی می‌توان گفت: در عمل‌گرایی، برای تشخیص صحیح از ناصحیح و حقیقت از غیرحقیقت، به‌جای آنکه موضوعی را از لحاظ نظری و با استدلال مطالعه شود، اثر عملی و فایده آن بررسی می‌شود. در حالی که واقع‌گرایی به‌عنوان یک نظریه با استدلال و تجربه و عینیت و... سنجیده می‌شود.

مردم، مطرح، و مرحله آخر (۳) اخروی - محاسبه گرایانه که در مورد حسابرسی حاکمان در روز جزا و در پیشگاه خداوند طرح شده است. با توجه به طرح این پرسش‌ها و مدعاهای مطرح شده، در نخستین کاوش‌ها و بررسی‌ها می‌توان گفت محور اصلی که خواجه، اندیشه سیاسی خود را در حوزه مناسبات حکومت با مردم مفصل‌بندی کرده «عدالت» است و نه «قدرت»، بنابراین آنچه در ادامه خواهد آمد، تبیین چارچوب مفهومی «عدالت» در سیرالملوک است.

چارچوب مفهومی

هنگامی که مفاهیم، در حوزه اندیشه بررسی می‌شوند، این امر که چگونه آنها در یک متن کنار یکدیگر قرار می‌گیرند، اهمیت به‌سزایی در تحلیل معنا و فهم پیدا و پنهان مقصود مؤلف، دارد. از مهم‌ترین مفاهیم کلیدی که در سیرالملوک باید به‌شکلی خاص بررسی شود تا امکان فهم متن و نیت مؤلف، فراهم آید، «عدالت» و «قدرت» است که در صورت روشن شدن نسبت این دو با یکدیگر موقعیت تحلیلی متعینی به‌وجود می‌آید و در غیر این‌صورت به کژتابی از فهم سره از متن منتهی می‌شود. عدالت از جمله مفاهیم منعطفی است که تحت تأثیر زمان و مکان، تعریف خاص خود را می‌یابد. یکی از مهم‌ترین و رایج‌ترین تعاریف عدالت، توزیع صحیح هر چیزی اعم از قدرت، علم، ثروت و غیره است. مفهوم عدالت در تاریخ اندیشه سیاسی، به‌عنوان یکی از مفاهیم بنیادین فلسفه سیاسی قدیم و اندیشه سیاسی جدید، اهمیتی خاص دارد و بدیهی است بین مفهوم عدالت در فلسفه سیاسی قدیم و اندیشه سیاسی جدید تفاوت‌ها و تمایزهای مهمی وجود دارد. توصیف مورد اتفاق صاحب‌نظران، قرار گرفتن هر چیز در جایگاه خود است. با وجود آن‌که به‌نظر می‌رسد این توصیف بهترین توصیفی است که از آن ارائه شده، خود، مبداء تعاریف و تناقضات متعددی نیز شده است. عدالت را می‌توان یکی از بزرگ‌ترین اهداف تشکیل حکومت تلقی

کرد. اهمیت عدالت آن‌چنان زیاد است و به سرنوشت ملت‌ها و دولت‌ها پیوند خورده که هیچ ملت، مکتب و اندیشمند سیاسی و اجتماعی آن‌را نادیده نگرفته است و حتی حکومت‌ها و حکام جور نیز سعی داشته‌اند خود و نظامشان را به آن متصف بدانند و هدف خود را برقراری عدالت بیان کنند. به عقیده بسیاری از اندیشمندان، «عدالت» در میان فضیلت‌های اخلاقی، بنیادی‌ترین آنها است که با آن، قوام و دوام زندگی صلح‌آمیز و توأم با سعادت انسان‌ها امکان‌پذیر می‌شود. بحث عدالت شاید غامضترین موضوع اخلاق در عرصه روابط میان انسان‌ها یا روابط اجتماعی باشد. (غنی‌نژاد، ۱۳۸۶: ۱۶)

مفهوم عدالت در اندیشه سنتی

مفهوم عدالت را مانند بسیاری از مفاهیم فلسفی و علمی برای اولین بار فیلسوفان یونان باستان مورد بررسی علمی و استدلالی قرار دادند. به طور کلی در اندیشه سنتی در رویکرد زیر پیرامون عدالت وجود داشت:

۱- عدالت اجتماعی به مثابه تناسب

در این تعریف عدالت به معنی قرار گرفتن در جایگاه خاص خود آمده است. به همین خاطر افلاطون، عدالت را حد وسط سه قوه، خرد، اراده و شهوت می‌دانست. جایگاه خاص در این تعریف جایگاهی است که در آن یک قوه به حد افراط یا حد تفریط مورد توجه یا تحقیر قرار نگیرد. برداشت اجتماعی از این نظریه نیز به معنی قرار گرفتن افراد جامعه در طبقات خاص خود، فرمانروایان، نگاهبانان و توده است.

۲- عدالت اجتماعی به مثابه شایستگی و لیاقت

ریشه این برداشت از عدالت به ارسطو بر می‌گردد که معتقد بود عدالت متناسب با طبیعت است. ارسطو در چارچوب چنین اندیشه‌ای به دو مفهوم از عدالت در

روابط اجتماعی میان انسان‌ها اشاره می‌کند: یکی عدالت توزیعی و دیگری عدالت تعویضی، جبرانی. منظور از مفهوم اول چگونگی توزیع منابع و مواهب طبیعی و اجتماعی میان اعضای جامعه است که باید بر حسب منزلت و مرتبه اعضای جامعه صورت گیرد و منظور از مفهوم دوم رعایت تساوی در دادوستد به معنای عام کلمه است.

۳- عدالت اجتماعی به مثابه رعایت تناسب‌ها، استحقاق‌ها و شایستگی‌ها

این تلقی و برداشت نیز بیشتر در آراء اندیشمندان مسلمان مدنظر قرار گرفته است این گروه معتقد بودند که عدالت اجتهادی به معنی «اعطا کل ذی حق حقه» می‌باشد یعنی متناسب با استعدادها و توانای‌ها و شایستگی‌ها، فرصت‌ها و امکانات باید توزیع گردد. خواجه نصیرالدین طوسی عدالت را در آن، می‌دانست که هر صنفی از جایگاه مستحق خود منحرف نشده و به دنبال غلبه بر صنوف دیگر نباشد و مرتبه اهل مدینه هر یکی بر یکی بر قدر استحقاق و استعداد باشد (غنی‌نژاد، ۱۳۸۶: ۱۶).

ابن خلدون نیز در کارویژه دولت‌ها را مبارزه با ستم و تبعیض و پاسداری از عدالت اجتماعی بر شمرده است. وی در باب مقوله مهم و بنیادین عدالت نظریه‌پردازی‌های عمده‌ای کرده است و آراء او در این زمینه علاوه بر تشابه با نظریه‌های اسلامی عدالت پیشینیان و پسینیان پس از خود، واجد ابداعات در خوری هم است. به عنوان نمونه عدالت اجتماعی از دید وی به معنای تأمین مصلحت عمومی به بهترین وجه ممکن و اصلی‌ترین مبنای تأمین عمران و امنیت است. از سویی ابن خلدون به دلیل گستره اختناق و شدت سرکوب و امکان هلاکت عمومی و فقدان قدرت و شوکت لازم اعتقادی به عمل انقلابی برای رسیدن به عدالت نداشته و آن را تکلیف شرعی نمی‌شمرده است هر چند آرمان عدالت خواهی نزد وی کاملاً محفوظ و ملحوظ است و قیام‌های اصیل را همواره ستوده است. (ابن خلدون، ۱۳۳۶: ۲۷۵-۲۷۲)

از آن جا که خواجه نیز اندیشه سیاسی خود را بر محور عدالت و در تقابل با ظلم صورت بندی کرده، مباحث کتاب وی در نظریه های عدالت با رویکرد ابن خلدونی قابل تفسیر است. شایان ذکر است در اندیشه سیاسی ایران باستان نگاهی محافظه کارانه به عدالت بوده و عدالت بیش از آن که خصلتی اطلاق گرانه داشته باشد در مسیر حفظ مناسبات کیهانی حرکت می کند و با مباحث یونانی، خاصه دیدگاه های ارسطو در باب انصاف، تفاوت قابل توجهی دارد. در اندیشه ایران باستان مجال اندکی برای اقتضائات و امور انضمامی که ممکن بود قوانین کلی را نقض کنند قائل می شدند. بنابراین عدالت غیر انصافی ایران باستان در برابر انصاف در اندیشه عدالت اسطو، مهم ترین خصیصه اش که تصحیحی بودن است را از دست می دهد و به وسیله ای صرف برای حفظ وضع موجود بدل می شود که بدل به مفهومی متصلب شده و صرفاً به حفظ وجهه نمادین جامعه عادل کمک می کند. (صیامیان و دیگران، بهار ۱۳۹۶: ۱۱۹) با توجه به این خصیصه ذاتی و مفهومی عدالت در ایران باستان باید اشاره کرد که اندیشه مندرج در سیرالملوک هر چند برتاباننده عدالت دوره پیشامدرن است اما نمی توان آن را صرفاً در قالب معرفتی و اندیشگانی ایران باستان فهم کرد. این تمایز مفهومی، تفاوت های مهم در کارکردهای عدالت در نظم اجتماعی پدید خواهد آورد که نوع متفاوتی از بینش اصلاح گرانه را می طلبد.

خواجه نظام الملک، عدالت را رقیب قدرت در نظر نگرفته، بلکه آن را امر واقع الهی فرض کرده، که از سوی خداوند باید چنین باشد؛ یعنی حاکم باید عادل باشد. خواجه مفهوم عدالت را برابر با عدم ستمگری در نظر گرفته، یعنی آن را با ضد خود تعریف کرده، نه آنکه عدالت را فی نفسه تعریف کند. از منظر خواجه، حاکم ظلم نکند عدالت را انجام داده، اما در تعاریف کنونی، چنین چیزی عدالت نیست برخی مواقع، لازمه برپایی عدالت، ظلم است، اما قدرت؛ به معنای توانایی تولید آثار مورد نظر است، قدرت؛ دنبال این است که آثار مورد نظر خود را

کسب کند. یعنی امری را که طلب می‌کند، به شکل بالفعل درآورد. بالتبع این تعریف از «قدرت» که به‌خصوص در دوره پیشامدرن با مطلقیت عجین است با مبانی «توزیع» پیوندی ندارد. از این نظر با تعریف عدالت که مبتنی بر توزیع است، سازگار نخواهد بود. مطابق نظرهای متأخرین در برپایی عدالت، نخستین چیزی که باید بر هم خورد و توزیع شود، خود قدرت است، تا بتوان به ابعادی از عدالت رسید، اما در حیثه قدرت، به‌ویژه دوره پیشامدرن از آن‌جا که یکی از مکانیسم‌های قدرت، بر این پایه استوار بوده که قدرت مطلق است، به‌طور طبیعی مانع از توزیع آن خواهد شد، در حالی که سر منشأ عدالت، «توزیع» است. از همین‌رو، در دوران مدرن برای دستیابی به عدالت حداکثری، به این رهیافت رسیده‌اند که قدرت خود نیز باید شامل توزیع شود تا بتوان به‌حدودی از عدالت دست یافت.

بر این اساس می‌توان گفت در فهم اندیشه سیاسی پیشامدرن به این موضوع باید توجه شود که مؤلف به‌هر کدام از مفاهیم «قدرت» و «عدالت» چه جایگاهی داده است: اگر وزن اصلی به «قدرت» و «توزیع» آن داده شود، باید در جاهایی در نظریه معطوف به عدالت، از تمرکز و مطلقیت آن صرف‌نظر شود و اگر به «عدالت» وزن داده شود، باید از توزیع قدرت، چشم‌پوشی شود و «مطلقیت» آن ارجحیت داشته باشد. با مطالعه و تحلیل روائی متن سیرالملوک، معلوم می‌شود که در اندیشه نظام‌الملک، اهمیت اصلی به «عدالت» داده شده و دغدغه او ستم و مبارزه با ستمگری بوده است. او در پی توزیع قدرت و حصول عدالت از این مسیر نبوده؛ چنین امری نیز مدّ نظر وی نبوده است. بلکه ترجیح‌بند گفتار او این دغدغه است که ستم نشود، هرکسی به حق خود برسد و در بین مردم عادلانه رفتار شود. در حالی که با فرض امکان توزیع قدرت و وجود استلزامات آن و با توجه به نیروهای گریز از مرکز موجود که دغدغه اصلی برای نظام سیاسی بوده، آیا حکومت وقت می‌توانسته است با توزیع قدرت، ثابت و

مستقر بماند؟ با توجه به تحولات شدید ساختاری و اجتماعی در این دوره، به‌سختی می‌توان به این پرسش پاسخ مثبت داد. مرکزگرایی نیروهای قبیله‌ای که در عین حال پشتوانه قدرت حکومت نیز هستند، مانع از بروز چنین تفکراتی حتی در حوزه نظری است. از همین رو است که دغدغه خواهی در حوزه عدالت و توزیع آن بوده؛ چرا که او قدرت را مفروض در نظر گرفته و بنابراین، بحث نظری نیز درباره آن طرح نکرده، اما مسئله‌ای که مفروض، در نظر گرفته نشده، «عدالت» است که به نارسایی، خلأ و نقص آن اعتقاد دارد و در پیامد نبودش، نظام اجتماعی را به‌سامان ندیده؛ پس می‌کوشد عدالت را بدان‌گونه که می‌اندیشیده است، توزیع و بر ستم نکردن تأکید ورزد. در حالی که درباره قدرت، به‌جز اندیشه مطلقیت و توصیه به تمرکز آن در ید سلطان، بحث دیگری مطرح نکرده است. مؤلف، به‌هر رو خواهان توزیع قدرت نیست؛ چرا که اگر توزیع صورت گیرد، این مسئله اساسی مطرح می‌شود که آیا حکومت مستقر سر جای خود باقی می‌ماند؟ آیا شورش یا شورش‌هایی رخ می‌دهد؟ و مهم‌تر آن که حکومت می‌تواند در برابر شورش‌ها، قدرت موجود را حفظ کند. این شورش‌ها افزون بر جنبه‌های نظامی ممکن بود در نظام اندیشگانی نیز نمود یابد و در دراز مدت تأثیرات تزلزل‌آمیزتری در عرصه قدرت برجای گذارد. از این‌رو، مسائلی از این دست، همواره از موانع هر نوع تفکر توزیع قدرت در دنیای سنت بوده است، اما نمی‌توان از این نکته چشم پوشید که اگر این اندیشه در حوزه قدرت ورود پیدا کرده و قدرت، مفروض در نظر گرفته نشده بود، می‌توانست مباحث عمیق‌تر و بنیانی‌تری حداقل در حوزه نظری به‌وجود آورد. در حالی که از منظر مؤلف، قدرتی که حاکم وقت بر آن مسلط است، نه‌تنها باید به‌همین حالت محفوظ بماند، بلکه باید دو جنبه مطلقیت و مرکزیت در آن ملحوظ‌تر و مزوج‌تر شود. حال، با این قدرت مفروض، چگونه باید به عدالت رسید؟ روشن است خواهی، بنا به تناسب زمانه، امر توزیع نشدنی قدرت و امر

قابل توزیع عدالت را به یکدیگر منوط کرده است. این که چقدر دستیابی به عدالت از این مسیر قابل تحقق است پاسخ مشخصی دارد. بیان احوالات و تغییرات گاه و بیگاه مؤلف، خود حاکی از عدم حصول عدالت بر طبق نظریهٔ مطلقیت قدرت است. بر این اساس و در بستر پیشامدرن است که باید در نظر داشت از مفهوم عدالت می‌توان به نظریهٔ خواجه رسید نه این که از نظریهٔ خواجه بتوان منشاء قدرت را ساخت.

این پژوهش با آثار طباطبایی، شیمویاما، اسلامی، رستم‌وندی و یآوری از دو تمایز مهم برخوردار است (طباطبایی، ۱۳۷۵؛ طباطبایی، ۱۳۸۸؛ طباطبایی، ۱۳۸۳؛ توکومو، ۱۳۹۴؛ رستم‌وندی، ۱۳۸۸؛ Yavari, 2018). نخست آن که تحقیقات یاد شده هر چند بمناسبات حکومت و مردم پرداخته‌اند و در نوع خود ارزشمند هستند؛ اما هیچ‌کدام به این سطح از تفکیک مناسبات و ویژگی‌های آن به‌طور مجزا نپرداخته‌اند و اساساً متعرض این بحث نشده‌اند؛ دوم آنکه رویکرد انتقادی این پژوهش مبتنی بر بحث عدالت و نسبت آن با قدرت و نگرش خواجه در این امر و نحوه نگرش و نوع نسبتی که میان این دو برقرار ساخته، سامان یافته است. البته در میان تحقیقات یاد شده، اثر روح الله اسلامی به‌طور خاص بر مبنای تکنولوژی‌های قدرت و تحدید آن توسط خواجه تنظیم شده است، اما مسئله متفاوتی را از پژوهش حاضر در نظر دارد و از جنبه‌های دیگر به‌موضوع تحدید قدرت نگریسته است.^۱ شاپان ذکر است نگارنده، پیشتر در باب مشروعیت از منظر خواجه نظام الملک و مقایسه آن با اندیشه

۱. از جمله آثار مهمی که درباره تکنولوژی‌های قدرت و تداوم آن در ایران با تکیه بر حکومت مبتنی براندیشه ایرانی شهری به نگارش درآمده اثر روح الله اسلامی است. ایشان فصلی را به ترسیم تکنیک‌های اعمال قدرت و محدودکردن قدرت در سیاست‌نامه اختصاص داده و با یک مدل نظری به نقد و ارزیابی آن پرداخته است؛ نک: روح الله اسلامی، حکومت‌مندی ایرانی شهری؛ تداوم تکنولوژی‌های قدرت در ایران، مشهد: دانشگاه فردوسی، ۱۳۹۴؛ تقی رستم‌وندی، اندیشه ایرانی شهری در عصر اسلامی، تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۸.

ایران‌شهری آثاری تدوین کرده که با پژوهش پیش‌رو، از مسئله متفاوتی برخوردار هستند. در این پژوهش تلاش شده نوع نگرش خواجه نظام الملک در مناسبات خداوند - حاکم - مردم، در سه سطح ۱- الهی - تقدیر گرایانه ۲- دنیوی - عمل‌گرایانه ۳- اخروی - محاسبه‌گرایانه، صورت‌بندی و با توجه به رویکرد «عدالت‌محورانه» وی در خلاء تئوریک مبانی «قدرت و توزیع» آن در نزد وی مورد ارزیابی قرار گیرد که تاکنون پژوهشی با این مسئله به‌دست نیامده است.

لازم به اشاره است، استفاده از واژگان سیاسی و اصطلاحاتی نظیر: دولت، حکومت، حاکم، پادشاه، سلطنت و سلطان به‌منزله «حاکم» و «حکومت»، به‌منظور بررسی مناسبات با مردم و با اتکا به کاربرد آن در متن سیرالملوک، به‌کار گرفته شده و معنای متمایز آن‌ها از یکدیگر مد‌تظر پژوهش نبوده است. در ادامه با تبیین سطوح مختلف نظرهای خواجه نظام‌الملک در خصوص مناسبات حکومت و مردم، مدعای نگارنده به آزمون گذارده شده است. چنان‌چه اشاره رفت، از آن‌جا که منشا نظریه و کانون محوری تفکر خواجه عدالت است از این‌رو سطح‌بندی سه‌گانه مقاله هم به این مفهوم بازگشته و با این رویکرد صورت گرفته است. چه بسا اگر رویکرد به قدرت بود، این سطوح خود به‌خود عوض می‌گردید.

۱- سطح الهی: انتخاب تقدیر‌گرایانه

در فصل اول سیرالملوک که بیانیه آغازین مولف باید نامید، خطوط و مبانی کلی اندیشه سیاسی نویسنده در زمینه نحوه حکومت رسیدن پادشاهی، مشروعیت، شورش و مجازات عصیان مردم و پادشاه، نحوه تقسیم وظایف،

۱. چه بسا اگر رویکرد به قدرت بود، این سطوح خود به‌خود عوض می‌گردید.

میزان اختیارات سلطان و... مشخص شده است. در این فصل که حدود سه صفحه نگارش شده، نویسنده پیش‌نویسی از نظرهای خود را به‌طور اجمال ارائه و خطوط اصلی تفکر خود را در خلال آن ترسیم کرده و به‌نوعی شاکله اثر را شکل داده و مبانی اندیشه‌ای حکومت را مشخص کرده است. نخستین جملات این اثر، بر انتخاب الهی حاکم تأکید دارد و این انتخاب و امکان برگزیدگی از سوی خدا برای هر کسی وجود دارد. (نظام‌الملک، ۱۳۴۰: ۱۱). از دیدگاه مؤلف، تعلق شاهی از سوی خداوند، به صفات ذاتی - غیرارادی یا اکتسابی وابسته نیست، بلکه منتخب اورنگ پادشاهی با غلبه بر سایر معارضان، نخست از سوی خداوند انتخاب، سپس از سوی او به «هنرهای پادشاهانه» آراسته و پیراسته می‌شود و مؤلف، هدف از این امر را وابسته شدن مصالح جهان و مردمان به او و پایان یافتن در فساد و آشوب به‌واسطه وجود او عنوان کرده است. امری که در اندیشه سیاسی ایران باستان خلاف آن ترسیم شده است؛ نخست فرد به هنرها و فضائل آراسته، سپس از سوی خداوند انتخاب می‌شود. تا اینجا مختصات «پادشاهی نیک» به‌تعبیر خواجه است و در ادامه، مؤلف از دلایل وقوع فتنه و از میان رفتن «پادشاهی نیک» سخن گفته است. با توجه به روایت جمله معترضه - العیاذبالله - در ابتدای جمله و بر اساس ژرف ساخت عبارت، مؤلف به‌طور ضمنی تأکید کرده که عصیان و تقصیر بندگان در اطاعت از خداوند است که باعث خشم خداوندی و ایجاد فتنه می‌شود و در این موقعیت است که هر که دست قوی‌تر دارد، هر کار بکند تا آن گناهکاران هلاک شوند و از شومی آنان بسیار بی‌گناه نیز به هلاکت رود. با توجه به این بخش از متن کتاب سیرالملوک، خواجه معتقد است دو حالت ممکن است پیش آید تا خداوند، مردم را عقوبت کند. نخست، عصیان و استخفاف شریعت از سوی آنها و دوم؛ تقصیر در فرمان‌های حق تعالی، که هر دو در نهایت یکی به‌نظر می‌آیند. از منظر خواجه، دگرگونی و تحول در ساخت مذهبی جامعه، ناگزیر ساخت

سیاسی را متحول کرده، و در این روند، دوره‌ای از رهشادگی اوضاع و فقدان کنترل اجتماعی پدید آمده است. این دوره تا زمانی ادامه می‌یابد که چرخه این روند کامل شود، و نوعی همسازی و تطابق مجدد حاصل آید. از این رو، عصیان مردم با از میان رفتن «پادشاهی نیک» مرتبط است و به وجود آمدن فتنه‌ها سزای «مردم عصیانگر» نسبت به حقوق الهی است. او در بیان ارتباط اراده پروردگار و قصور مردم، واژه «بندگان» را به جای «مردم» به کار برده که در این جا با توجه به کاربست دینی آن قابل توجیه است، چرا که این خطاب را در مقابل آفریدگار به کار می‌گیرد، نه در مقابل حاکمان. وی هم‌چنین اشاره دارد «هر که را دست قوی تر هر چه خواهد کند». این امر به نوعی بازتابانندهٔ حوادث برآمده در عصر وی و تسلط قدرت‌های استیلائی است. نکته قابل تأمل در این جا، حکم خواجه در صورت «تقصیر مردم» است؛ که برای آن عقوبتی زمینی با پیامدهای عینی ترسیم کرده است، یعنی از بین رفتن «پادشاهی نیک» و به قدرت رسیدن کسانی که هر چه خواهند - هم‌چون شورش و خون‌ریزی - انجام دهند. تمامی این اتفاقات و حوادث، نشأت گرفته از اعمال بد مردم در قبال شریعت و طاعت حق تعالی تلقی شده است. این نگرش خواجه، متأثر از دیدگاه تقدیرگرایانه و در فضای دین‌مدار جهان سنت به رشته تحریر درآمده و خواجه در ادامه نیز با تأکید بر نحوهٔ انتخاب حاکم با نگرش سنتی خود مهر تأییدی بر این امر نهاده است، چنان‌که در ادامهٔ اوضاع فتنه و خون و شورش می‌خوانیم: «پس از بندگان، یکی را که به تقدیر ایزدی سعادت و دولتی حاصل شود، او را حق تعالی، برازنده او اقبال ارزانی دارد و عقل و دانش دهد که او بدان عقل و دانش، زبردستان خویش را هر یک به اندازه خویش بدارد»، (نظام‌الملک، ۱۳۴۰: ۱۲) مؤلف، اندیشه سلطنت را بدین‌گونه تبیین و آن را رافع فتنه‌ها، ایجاد‌کننده عدالت، امنیت و نظام اجتماعی معرفی کرده است. در این عبارات، بار دیگر عبارت «بندگان» آورده شده که این نوبت نیز در ارتباط

مردم با خداوند به کار رفته، و نه آن که نسبتی میان مردم و حکومت به شکل بندگی برقرار شود. طبق این اندیشه، انتخاب حکومت گر توسط خداوند از میان بندگان، بدون آن که تمایزی برای آنان قائل شود صورت می‌پذیرد، اما فرد منتخب با نگرش تقدیرگرایانه سعادت و دولت به دست آورده و خداوند، متناسب با برازندگی وی اقبال به او عطا کرده است و مردم از آن جا که بندگان خداوند هستند باید از نماینده وی در زمین اطاعت کنند.

سطح دوم: دنیوی: مناسبات عمل‌گرایانه

اندیشه خواجه نظام‌الملک در عرصه حکمرانی تا حدود زیادی منفک از ایده شاه آرمانی در نظام اندیشه‌ای ایران باستان بوده و در حوزه مناسبات حکومت و مردم بسیار عملی‌تر و عینی‌تر از بنیادهای نظری این اندیشه پیشینی ابتناء یافته است. خواجه در ترسیم مناسبات حاکم با مردم، - به جز بحث مشروعیت‌بخشی - بینشی متفاوت از ایده آسمانی کردن حاکم داشته و او را از قدسیت ناشی از انتساب الهی خارج کرده است. در حالی که مطابق اندیشه ایرانشهری، شاه در سراسر دوره خود و در مناسباتش با مردم کاملاً قدسی و دست نیافتنی تصویر شده است (یشتها، ۱۳۴۷: ۳۴۴-۳۴۲).

در حالی که از منظر خواجه نظام‌الملک، این نکته قابل تأمل است که حاکم بر روی زمین و بر مردم حکومت می‌کند، بنابراین به مشروعیت دنیوی و عملی سوای مشروعیت الهی - ایزدی نیازمند است که این مشروعیت طی مکانیسمی از طریق اجرای عدالت نمایان می‌شود: اگر حاکم از مسیر اجرای عدالت خارج شد، جزای او عقوبت الهی است و اگر مردم از طریق شریعت و اطاعت خارج شوند، جزای اعمال آنها در این دنیا است. شاه در حالی که به محکمه انسانی پاسخگو نبود؛ اما تابع قانون خدایان بود. تخطی از تعهدات الهی که بر عهده شاه بود، به مجازات الهی منجر می‌شد. (Westbrook 2003, 26)؛ از این رو است که نظام‌الملک حاکمان را در هر شأن و مرتبه‌ای حتی خلافت یا نبوت، مصون

از بازخواست الهی در قبال رفتار با مردم نمی‌داند، (نظام‌الملک، ۱۳۴۰: ۱۶-۱۵) و تاکید دارد: «جواب ملکی که رانده است به قیامت باید دادن» (نظام‌الملک، ۱۳۴۰: ۱۵) بنابراین با وجود آن که خواجه از منظر برخی محققان معاصر از پیروان اندیشه ایرانشهری (طباطبایی، ۱۳۷۵) در نظر گرفته شده، اما با توجه به این عبارات، باید گفت خواجه در موضوع مناسبات حاکم و مردم، از نگاه یک جانبه حاکم در اندیشه ایرانشهری فاصله گرفته و گام‌هایی در جهت تکمیل اندیشه سیاسی اسلامی در خصوص مسئول بودن حاکم در قبال مردم برداشته است. روشن است که نمی‌توان خواجه نظام‌الملک را از مصادیق تامّ اندیشه ایرانشهری چه با تعبیر معاصر و چه ایران باستانی دانست.

این پرسش که شاهان از روز حساب می‌ترسیده‌اند یا خیر پاسخی عینی و متعین نخواهد داشت. در واقع با این تضاد روبه‌رو هستیم که شاه «عین نیکی و خوبی و نماینده اهورایی... خداوند بر روی زمین» است یا تنها نماینده اوست؟ پاسخ شاید در این باشد که این تضاد، بر وجود دو نظام اندیشه‌ای متفاوت دلالت دارد که در یکی شاه، تبلور صفات الهی است و در دیگری تنها برگزیده اوست. مطابق آیین ایرانشهری، پادشاهان در صورتی مورد عذاب و عتاب حق تعالی قرار می‌گیرند که به‌خاطر اعمال ناپسند، فرّ از آنان جدا شود و در این صورت حقانیت حکومت خود را از دست می‌دهند و به‌طور خودکار از عنایت خداوندی

رتال جامع علوم انسانی

۱. در حالی که در اندیشه ایرانشهری شاه فرهمند عین نیکی و خوبی و نماینده اهورایی خداوند بر روی زمین است، با وجود آنان جهان به نیکی در می‌آید. در متون دینی پهلوی و حتی شاهنامه فردوسی تا وقتی که شاه مطابق آیین مزدیسنا عمل می‌کند و صاحب فرّ است، صحبتی از حساب و کتاب پادشاه در میان نیست و اصولاً شاهان فرهمند و نیک نه تنها کمتر نیازی به توصیه و تذکر دارند، بلکه خود متذکر هستند. فردوسی، ابوالقاسم، شاهنامه، تصحیح ی. ا. برتلس و دیگران، ۹ جلد، مسکو: انتشارات دانش، ۱۹۶۶-۱۹۷۱؛ برای مطالعه بیشتر درباره شاه آرمانی نیک: فتح‌الله مجتبیایی، شاه آرمانی، شهر زیبای افلاطون و شاهی آرمانی در ایران باستان، تهران: انجمن فرهنگی ایران باستان، ۱۳۵۳.

خارج و وارد چرخه قهر و عذاب می‌شوند که این اتفاق به محض جدا شدن فرّ در همین دنیا رخ داده و تا رستاخیز تداوم می‌یابد. در حالی که در نظام اندیشه‌ای دوره میانه قصور، خطا و حتی تمرد حاکمان، مانع از ادامه حکومت آنها نیست، حاکمان باید بدانند در قبال ظلم و ستم خود باید پاسخگوی خداوند در روز جزا باشند. از این رو با ذکر روایتی از پیامبر (ص) تمامی کسانی که بر خلق، حکمی و فرمانی داشته‌اند مشمول این محاسبه دانسته و حال آنان را چنین بیان کرده است که با دست‌های بسته در قیامت حاضر خواهند شد؛ چنانچه عادل بودند، دست‌ها باز خواهد شد و اگر ظالم بودند، با غل و زنجیر به جهنم افکنده خواهند شد. (نظام‌الملک، ۱۳۴۰: ۱۸) و در ادامه خبر شارع را با تاکید بیشتر آورده که از اساس «هر که او را بر کسی فرمانی بوده باشد» (نظام‌الملک، ۱۳۴۰: ۱۸) او را سؤال کنند و «شبانی که گوسفندان نگاه داشته باشد جواب از او بخواهند» (نظام‌الملک، ۱۳۴۰: ۱۸). سپس پیام اصلی خود را به سلطان زمانه‌اش ملک‌شاه بیان می‌کند که باید بداند خداوند در روز بزرگ [رستاخیز] از او حسابرسی خواهد کرد و نمی‌تواند کس دیگری را در این امر شریک یا مقصر سازد و با این استدلال، وی را به رعایت امر مهم «عدالت» و جلوگیری از ظلم و دستیابی به برکات این مهم در دولتش فرامی‌خواند. (نظام‌الملک، ۱۳۴۰: ۱۸)

در سیرالملوک نظیر این حکایت‌ها در مورد شاهان ایران باستان نیز آورده شده است. مطابق این داستان‌ها، پادشاهان ایران نیز، جز با اقامه عدل و داد از حساب آن دنیا مصون نیستند و هدف آنان از مظالم نشستن بی‌واسطه با رعایا احتیاط از بهر جواب آن جهان است: «تمام این احتیاط‌ها را ملوک عجم برای رعایت عدل در میان رعایا، از بهر جواب آن جهانی کرده‌اند تا چیزی برایشان پوشیده نگردد» (نظام‌الملک، ۱۳۴۰: ۲۰) از قول نوشیروان می‌گوید: «پادشاهان همیشه در حق ضعف‌اندیشه داشته‌اند و در کار گماشتگان و مُقطعان و غلامان احتیاط کرده‌اند از بهر نیک نامی این جهان و رستگاری آن جهان»

(نظام الملک، ۱۳۴۰: ۵۱) و یا در حکایتی دیگر نوشیروان به موبد چنین می‌گوید: «هیچ گناهی نیست نزدیک خدای تعالی بزرگ‌تر از گناهان 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، 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» (نظام الملک، ۱۳۴۰: ۵۴).

خواجه نظام‌الملک، هم‌چون بسیاری از اندیشمندان متقدم و متأخر خود، تلاش برای الگوسازی رفتاری ملوک ایران باستان برای سایر حاکمان دارد (نظام الملک، ۱۳۴۰: ۱۷۵) و روزگار نیک را به‌وجود پادشاه عادل بسنده کرده است (نظام الملک، ۱۳۴۰: ۶۵) در آثار اندیشمندان مسلمان نیز احادیث فراوانی از این نوع به روایت پیامبر آورده شده است (صفهان، ۱۳۱۷: ۶۳): «ساعتی عدل بهتر است از هفتاد سال عبادت... و ساعتی ظلم نزد خدا بزرگ‌تر است از هفتاد سال گناه» (ماوردی، ۱۴۰۱: ۳۶۰).

در تبیین و تحلیل این میزان تأکید نظام‌الملک بر عدالت باید به این مسئله اشاره کرد که وی تلاش دارد با توجه به تحولات تاریخی زمانه خود، سلطان با خاستگاه ایلی را با جامعه شهری همساز نماید. بنابراین، از منظر وی هر امری که منافع این نظام اجتماعی را به‌خطر اندازد «عدالت» را زیر پا گذارده است. این نکته، شالوده فکر او را در متن سیرالملوک تشکیل می‌دهد، پس تلاش دارد با برقراری و تأکید بر عدل، امنیت لازم را، که باعث رفاه رعیت؛ به‌عنوان کوچک‌ترین واحد جامعه یکجانشین و افزایش قدرت سلطانی که با خاستگاه ایلی در رأس حکومت این جامعه قرار گرفته، به‌وجود آورد. از این‌رو هم‌چون متقدمان خود از مبنای نظری «چرخه عدالت» یا «دایره قدرت» که از بنیادهای

اندیشه‌ای ایران باستان است و به تواتر در آثار مسلمانان یاد شده،^۱ استفاده کرده است. این چرخه به‌درستی تصویری عینی و قابل فهم از روابط دولت و مردم را بیان کرده به‌نحوی که از آن می‌توان برای تنظیم صحیح روابط حکومت و مردم بهره گرفت. نکته قابل توجه در اندیشه‌ی خواجه نظام‌الملک این است که پادشاهان و حاکمان، اعم از ظالم و عادل، نزد خداوند به‌میزان عدلی که در میان مردم به‌کار بسته‌اند حساب و عقاب دارند:

پادشاهان را نگاهداشت رضای اوست عز اسمه و رضای حق تعالی، اندر احسانی که با خلق کرده شود و عدلی که میان ایشان گسترده آمد، بسته است. چون دعای خلق به‌نیکویی پیوسته گردد، آن ملک پایدار بود و هر روز به زیادت باشد و آن ملک از دولت و روزگار خویش برخوردار بود و بدین جهان نیکونامی و بدان جهان رستگاری یابد و حسابش آسان‌تر باشد که بزرگان گفته‌اند: **الْمُلْكُ يَبْقَى مَعَ الْكُفْرِ وَ لَا يَبْقَى مَعَ الظُّلْمِ**. معنی آن است که ملک با کفر بپاید و با ستم و ظلم نپاید (نظام‌الملک، ۱۳۴۰: ۱۵).

در انتهای این گفتار، خواجه، حکم منحصر و شاذی را درباره‌ی بقای حکومت طرح کرده که در تعارض با استلزامات تاریخی دوره‌ی اسلامی و دنیای سنت است. او با استناد به گفته‌ی بزرگان، «الملك يبقی مع الكفر و لا یبقی مع الظلم»، از بستر دین‌گرایی سنتی فاصله گرفته و وارد یک مرتبه‌ی عینی و عملی شده، اما با

۱. از جمله آنها مسعودی در مروج الذهب از قول انوشیروان نوشته است: «پادشاهی به سپاه است و سپاه به مال و مال به خراج و خراج به آبادی و آبادی به عدل و عدالت»؛ مسعودی (۱۳۶۵)، مروج الذهب، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۲۶۴؛ ابوعلی مسکویه در تجارب الامم نیز از زبان منوچهر می‌آورد که «در کار مردم بنگرید که نان و آبنان از مردم است. در میان مردم اگر داد بگسترانید به آبادانی روی آرند و این از باج بکاھد... پس با مردم به داد رفتار کنید» (ابوعلی مسکویه، ۱۳۶۹). تجارب‌الامم، ج ۱، ترجمه ابوالقاسم امامی، تهران: سروش، ص ۶۵. در دیباچه‌ی کلیله و دمنه نصرالله منشی در ترجمه سخنان اردشیر بابکان به عربی این جمله را آورده است: «لا ملک الا بالرجال و لا رجال الا بالمال و لا مال الا بالعماره و لا عماره الا بالعدل و السیاسه...» «دیباچه کلیله و دمنه، (۱۳۶۲)، انشای نصرالله منشی، تهران: کتابفروشی علمیه اسلامیة تهران، ص ۶.

وجود چنین حکم محکمی نتوانسته خود را از دیگر الزامات و مقتضیات تاریخی دوره خود خارج سازد. این عبارت که در برخی موارد از آن به حکمت و حتی روایت یاد شده، حکم عجیبی در دنیای دین‌مدار سنت صادر می‌کند: ملک، با کفر دوام می‌یابد، اما با ظلم قابل بقا نیست، در حالی که می‌توان گفت هم کفر گناه است و هم ظلم و کفر، خود ظلم است، اما تأثیر کفر در فروپاشی نظام اجتماعی به اندازه ظلم نیست. در واقع ظلم در فروپاشی بنیان‌های یک حکومت، مؤثرتر از کفر است. از سوی دیگر استناد به «الملک یبقی مع الکفر و لایبقی مع الظلم» از زبان بزرگان، در تعارض دین‌مداری شاه در اندیشه ایرانی‌شهری و دنیای سنت است. این عبارت مشهور نه تنها نمی‌تواند مؤید حضور اندیشه ایرانی‌شهری نزد خواجه نظام الملک باشد، بلکه حکم عجیبی در تعارض با نظام اندیشه‌ای دین‌مدار جهان سنت نیز صادر کرده است. این جمله به این معنی نیست که کفر بهتر از ظلم دین‌داران است، بلکه نشان دهنده آن است که شأن دین بالاتر از ظلم کردن است و وقتی دین نباشد حکومت دچار کفر و ظلم می‌شود که در این جا کفر مرتبه نازل‌تر از ظلم پیدا می‌کند.

نظام‌الملک با بیان این نکته، به‌عنوان اندیشه سیاسی حکومت سلجوقیان، حکومت‌های مسلمان ظالم را از منظر توجیه ظلم‌شان خلع سلاح کرده، اما هیچ‌گاه جریان غالب بر اندرزنامه‌ها نتوانست، به دلیل شرایط تاریخی، دنباله‌رو این حکمت قرار گیرد، بلکه مسیر متفاوتی را پیمود که در تضاد با فحواي آن قرار داشت و بعدها دستاویزی برای تثبیت حکومت ظالمانه نامسلمانانی هم چون مغولان شد که بتوانند بدون اسلام آوردن، حاکم جامعه اسلامی شوند و این امر، منجر به روندی در تحریر اندرزنامه‌ها شد که برای توجیه استبداد حاکم به‌نگارش در می‌آمدند. نکته دیگر که در این مورد جلب توجه می‌کند این است که طبق سازمان اندیشه جهان سنت، از جمله اندیشه ایرانی‌شهری، چگونه شاهی که تنها عدل را پاس می‌دارد و اعتنایی به کفر و دین مردم ندارد، می‌تواند کارگزار یا



نمایندهٔ خدا بر روی زمین باشد؟ در اندیشه سیاسی دورهٔ سنت چنین وضعیتی پذیرفتنی نیست که حاکمی «عادل» باشد، اما دین‌مدار نباشد. از همین رو، به‌رغم آنکه در برخی موارد از این حکمت به‌عنوان حدیث یاد شده، اما می‌توان در مبانی روایی آن تشکیک وارد کرد که مجال دیگری می‌طلبد. در هر حال کاربست آن توسط شافعی اشعری مسلک متعصبی چون خواجه نظام‌الملک با این عنوان که «بزرگان گفته‌اند» قابل تأمل و بحث است. چگونه است چنین شخصیتی، که خود از دینداران است، چنین توصیه‌ای را رواج داده و عدالت را بر دیانت ارجحیت می‌دهد. این حکم خواجه، اولویت و اهمیت عدالت را در مناسبات دولت با مردم نسبت به دیانت از منظر وی نشان می‌دهد.

از دیگر احکام شاذ خواجه در سیرالملوک، محاکمه زمینی حاکم در صورت اثبات ظلم وی بر مردم است. این حکم که در تناقض صریح غالب اندیشه‌های دنیای سنت، به‌خصوص در دوره میانه تا مدرن قرار دارد، از احکام بسیار خاص این کتاب است که چنانچه در روند تاریخی خود به‌جریان اصلی تئوری‌سازان حکومت تبدیل می‌شد، می‌توانست مسیر متفاوتی را حداقل در مبانی نظری برای تحدید قدرت‌های مسلط بیآفریند، اما نه تنها این رأی در آثار دیگر اندیشمندان متاخر ورود پیدا نکرد، بلکه خواجه نیز تنها به این گزارش داستانی اکتفا کرده و مناسبات حاکم سلجوقی و مردم را متناسب با این دستورالعمل تنظیم نکرده و در گزارش دیگری نیز چنین رویه‌ای مشاهده نشده است. چرا که وی هم‌چنان بر محور عدالت و نه قدرت، این داستان را تنظیم کرده است. مطابق این روایت، در بار عام پادشاهان ساسانی نخستین موارد تظلم‌خواهی از آن کسانی بود که از پادشاه شکایت داشتند. در این صورت پادشاه، خود از

تخت به زیر آمده و دو زانو مقابل موبد موبدان نشسته و از ایشان به عنوان قاضی القضاة درخواست می‌کرد بدون آنکه واهمه یا میلی داشته باشد، نخست از داوری‌ها داد این مرد را از وی بستاند. آن‌گاه منادی فرمان سر داده هر کس با ملک خصومتی هست همه به یک طرف بایستند تا ابتدا کار آن‌ها رسیدگی شود پادشاه نیز دلیل آغاز تظلم خواهی از خویشان را بریده شدن دست نزدیکانش از ظلم کردن بیان کرده است (نظام الملک، ۱۳۴۰: ۵۷).

پایین آمدن شاه از تخت و زانو زدن مقابل موبد موبدان به عنوان قاضی القضاة از نکات بسیار قابل تأمل این روایت است که در واقع ترسیمی از مقام بالاتر قضاوت در مقابل حکومت در جایگاه «تظلم‌خواهی از حاکم» است که در صورت ظلم وی و برای حسابرسی عملکردش در برابر تظلم‌خواه از مقامی فرادست باید بهره گرفته شود. در ادامه پادشاه از موبد موبدان می‌خواهد که به محاسبه وی و فرد تظلم‌خواه پرداخته و دلایل این حسابرسی و حساسیت نسبت به آن‌را چنین بیان می‌کند که اگر حاکم ظالم باشد لشکر ظالم خواهد شد و عاقبت ظلم تا بدان جا کشیده می‌شود که جهان را ویران کرده و عاقبت، ملک از خاندان شاهی تحویل خواهد کرد و از دست خواهد رفت. بنابراین پادشاه به موبد تاکید کرده که هیچ گناهی نزد خداوند از گناه پادشاهان؛ بزرگ‌تر نیست و گزاردن حق نعمت خدا توسط پادشاهان پاسداشت حقوق رعیت است و داد آنان دادن و دست ستمکاران از ایشان کوتاه کردن و در ادامه پادشاه بیدادگری ملک را موجب بیدادگری لشکر دانسته و خداوند را فراموش و کفران نعمت آرند، در این صورت، خذلان و خشم خدای در ایشان رسد و روزگاری برنیاید که جهان ویران شود و ملک از خاندان تحویل کند. در اینجا شاه با بیان نتیجه نهایی یعنی بستگی چرخه ظلم به از دست رفتن ملک از خاندان، به موبد تاکید کرده: «اکنون ای موبد خدای را ببین و نگر تا مرا بر خویشان نگزینی زیرا هرچه ایزد تعالی فردا از من پرسد از تو پرسم و اندر گردن تو کردم. پس موبد

بنگریستی، اگر میان وی و میان خصم وی حقی درست شدی داد آن کس به تمامی بدادی و اگر کسی بر ملک، باطل دعوی کردی و حجتی نداشتی عقوبتی بزرگ فرمودی» (نظام الملک، ۱۳۴۰: ۵۸).

نتیجه نهایی داستان مزبور در این نکته نهفته است که ظلم مساوی با از دست رفتن دولت است. از این رو، مقام قاضی القضاة از جایگاهی حساس و منیع برخوردار است که نخستین وظیفه‌اش رسیدگی و حسابرسی اعمال پادشاه است و پادشاه خود جهت حفظ حکومتش بر آن، بیش از همه صحنه گذارده است. البته این داستان از وجوه مهم دیگری برخوردار است، نخست آن که از محدود حکایاتی است که برخلاف رویه این اثر و سایر آثاری از این دست، محاسبه زمینی حاکم را مدنظر قرار داده و دیگر آنکه از مقامی غیر پادشاه یعنی قاضی القضاة در این امر استفاده کرده است. چند در مورد اصل شکایت افراد از پادشاه، در روند تاریخی تردیدهای اساسی وجود دارد، اما مولف خواسته است با ذکر این جمله که اگر دعوی افراد در شکایت از پادشاه ثابت نمی‌شد، او را عقوبتی بزرگ می‌رساندند، طرح محاسبه دنیوی و نه اخروی پادشاه و واگذاری آن به مقامی غیر حاکم مسلط را نمایان سازد که از بن‌مایه‌های مهم نظری این داستان است و نمونه آن در اندیشه سیاسی دوره سنت نادر و کمیاب است. البته خواجه در این داستان نیز «عدالت» را محور نظری خود قرار داده و تمام رخ داده‌ها را حول آن چیدمان کرده و نه توزیع قدرت، که اگر روایت داستانی، حول قدرت و نه در بحث عدالت، مفصل‌بندی شده بود، می‌توانست بعدها در مقدمات آن بحث توزیع مطرح شود. دلیل این امر که این دستور را عینا برای حاکم سلجوقی در نظر نگرفته، در همین نکته باید دانست که در بحث قدرت، مبنای نظری مدنظر مولف نبوده و قصد تحدید آن را نداشته است. در حالی که اگر این بحث در حوزه قدرت و نه در بحث عدالت طرح شده بود امکان رسیدن به مقدمات نظری توزیع قدرت، پیش از عصر روشنگری فراهم و یا حداقل

مقدمات آن به صورت نظری تدوین شود.

مسئله تاریخی جامعه ایران در این روزگار، از دو وجه اساسی برخوردار است. از سویی نیروهای گریز از مرکز قبیله‌ای و تعارض آن‌ها با جامعه شهری و در برخی مواقع با حکومت وقت، به‌رغم هم ریشه بودن و از سوی دیگر چالش‌های جدی درونی نظام اجتماعی ایران از جمله اسماعیلیان که برهم زدن نظم حکومت مستقر، هدف جدی آن‌ها بوده است. به‌ناگزیر مولف سیرالملوک، در پاسخ به این مسائل، قدرت حاکم را متمرکز و مطلق تصویر کرده تا بتواند بر این نیروهای معارض چندگونه فائق آید و از منظر دیگر خواجه به‌دنبال امری است که کمبود آن بشدت احساس می‌شده؛ یعنی عدالت. از این رو با پند و نصیحت و روایت‌های بعضا بدون پشتوانه تاریخی تلاش دارد به این مهم دست یابد. از همین رو حکایاتی نظیر تظلم‌خواهی پادشاه و موبد و واگذاری محاسبه زمینی پادشاه از سوی وی به موبد موبدان، را نمی‌توان به‌منزله توزیع قدرت پادشاه در این زمانه در نظر گرفت. اگر چنین بود می‌توانستیم آن‌را به‌عنوان یکی از مهم‌ترین بنیان‌های اندیشه‌ای توزیع قدرت در دنیای سنت بر شمریم، اما خواجه هم‌چنان در همان بستر و زمینه توزیع عدالت گام نهاده و اساسا متعرض بحث قدرت نشده، اگر چنین امری از قلم وی ساطع می‌گردید، می‌توانستیم وی را از پیشگامان نظری بحث تفکیک قوا بر شمریم.

در ادامه‌ی داستان، فضای تظلم‌خواهی به‌نوعی دیگر ترسیم شده و به‌جای حسابرسی پادشاه توسط قاضی القضاة یا همان موبد موبدان، داستان دیگری روایت شده که متضمن عذاب ایزدی بر شاه ستمگر و از بین رفتن وی است. داستان «یزدگرد بزهکار و عقوبت وی» از جمله داستان‌هایی است که واقعیت تاریخی آن مورد تردید بسیار قرار گرفته است (جلیلیان، ۱۳۹۴: ۳۲-۱۳)، اما در این متن به‌عنوان یکی از روایات مهم در قبال شاه ستمگر به‌زعم مولف مورد استناد قرار گرفته است: «مردمان در رنج افتادند و نفرین و دعای بد متواتر شد



(جلیلیان، ۱۳۹۴) اسبی آمد و وی را هلاک کرد و مردمان بر آن متفق گشتند که این فرشته‌ای بود فرستاده خدای تعالی که ما را از این ستمکار برهانید» (جلیلیان، ۱۳۹۴) فارغ از صحت و سقم این روایت که تم داستانی آن غالب‌تر است، مردم می‌توانند امیدوار به از میان رفتن پادشاه ستمگر در این دنیا باشند. البته با تیر غیب الهی و نه به‌طور مستقیم با شورش و قیام از سوی مردم است. مردم تنها می‌توانند نفرین و دعای بد علیه حاکم ستمگر نمایند. این مرحله نخست شورش است که در سطح اعتقادی و در مرحله زبانی اتفاق می‌افتد. مراحل بعدی آنکه در نهایت به‌قیام مسلحانه منجر می‌شود موردنظر راوی نبوده است. در همان سطح نخست شورش از سوی مردم و در پاسخ به‌نفرین آن‌ها خداوند در این دنیا عذاب خود را بر شاه ستمگر وارد کرده و وی را به‌مجازات اعمالش می‌رساند. در حالی که در حکایت قبل‌تر آن مستقیم تظلم‌خواهی از سوی پادشاه توسط مرجعی فراتر صورت گرفته که این امر در دنیای سنت، امری منحصر و شاذ بوده و چنین تفکری عموماً با توجه به‌ضروریات تاریخی دوره میانه و حتی پیش از آن تا عصر دولت‌های مدرن از پشتوانه اجرایی و عقیدتی برخوردار نبوده است.

۳- سطح سوم: اخروی؛ عقوبت محاسبه‌گرایانه

هم‌چنان که پیشتر بیان شد، خواجه نظام‌الملک در همان سطور نخستین کتاب، تمام اتفاقات ناگوار در زمینه به‌قدرت رسیدن ناحقان و قوی‌دستان زورگو را تابع عملکرد نامناسب مردم در عرصه دینی و عقوبت آن‌ها عنوان کرده (نظام‌الملک، ۱۳۴۰: ۱۲-۱۱) اما در ادامه اثر، این رویکرد یکجانبه‌ی خود را تا حدود زیادی اصلاح کرده، عوامل درونی حکومت و به‌خصوص رفتار فردی و جمعی حاکم را در وقوع اتفاقات ناگوار و دگرگونی حکومت، مدخلیت داده است (نظام‌الملک، ۱۳۴۰). به‌رغم این رویکرد واقع‌بینانه خواجه در عرصه مناسبات حکومت با مردم، می‌توان چالش مهمی به اندیشه خواجه در این زمینه

وارد دانست. هر چند که مطابق با گفتمان حاکم بر جهان سنت، با توجه به این که بدیلی به جای آن متصور نمی‌توان در نظر گرفت، بنابراین طرح آن‌را در نظام اندیشه‌ای خواجه، امری عادی باید تلقی کرد. از همین رو است که ایشان با وجود تلاش برای قدسیت‌زدایی از مناسبات و روابط حکومت با مردم، راهبرد مشخص عملی در برابر ظلم حاکم ارائه نداده و عقوبت حاکم را کاملاً در اختیار خداوند گذارده و آن‌را تا روز قیامت به تأخیر انداخته است (نظام الملک، ۱۳۴۰: ۱۶).

با توجه بر آن‌چه در سطح دوم، اشاره رفت اندیشه خواجه نظام‌الملک تصویر حاکم در عرصه مناسبات با مردم، عمل‌گرایانه و در قبال آنان مسئولیت‌مندانه طرح شده، اما عقوبت او به جز موارد معدودی که اشاره رفت، ماورایی و اخروی ترسیم شده است. هر چند احتمالاتی از شورش مردم و چگونگی ابراز ناراضیتهای آن‌ها از ظلم حکومت در تفکر خواجه وجود دارد، اما حکم مشخصی برای نقش آفرینی مردم در برابر حاکم ظالم ارائه نکرده است. در واقع از منظر خواجه، عقوبت عصیان مردمان در همین دنیا، با از میان رفتن پادشاهی نیک به وقوع می‌پیوندد (نظام الملک، ۱۳۴۰: ۱۱)، اما عقوبت گناه و عصیان پادشاه در آن دنیا و به دست خداوند صورت می‌گیرد، سخت‌ترین عقوبت نیز مربوط به پادشاه ظالم است، اما از آن‌جا که زمان اجرای آن به قیامت موکول شده، این امر تا حدود زیادی مانع از عملکرد مسئولانه حاکم وقت خواهد شد.

خواجه نظام‌الملک، هر چند در قبال عملکرد ظالمانه حکومت، ساکت نبوده و جزا و سزای ظلم حاکمان را با سخت‌ترین عقوبت به تصویر کشیده و هیچ چیزی را مانع آن ندانسته؛ اما به جز همان داستانک بار عام شاه و حسابرسی قاضی القضاة، در باب حسابرسی حاکم در این دنیا روایت دیگری اشاره نکرده است. روشن است در واقعیت نظام اجتماعی این دوره نیز نمی‌توان مرجعی را به شمار آورد که توان امکان و یا لاقفل زمینه‌های نظری انجام آن‌را داشته باشد.

فقدان حسابرسی دنیوی، خارج از محاسبه درونی خود سلطان، ناشی از این امر است که برای حسابرسی از حاکم، دو حالت نیازمند است: نخست؛ حضور نظام توزیع قدرت که قادر باشد آنرا محاسبه و مجازات کند که چنین سازوکاری در حکومت‌های پیشامدرن اساساً به وجود نیامده بود و به‌مبانی نظری آن نیز دست نیافته بودند. هر چند در سیرالملوک به‌نوعی تفکر آنرا در داستان تظلم‌خواهی قاضی‌القضاة از پادشاه می‌توان مشاهده کرد؛ اما نقد مهمی که بر تفکر خواجه می‌توان وارد دانست، این مسئله است که این حکم در مناسبات حاکم و دولت زمانه خودش با مردم در نظر گرفته نشده و تنها به‌بیان داستان اکتفا شده است. البته نباید از این نکته نیز غفلت کرد که با توجه به اقتضائات زمانه، امکان الزام عملی آن مقدور نبوده، اما از منظر روایت‌سازی (پردازی) و تئوری‌پردازی این توجه امکان‌پذیر بوده است. دوم؛ وجود نهاد یا نیرویی بالاتر از قدرت مسلط که این نیز به‌هیچ‌عنوان مدتظر خواجه نبوده چرا که در صورت وجود قدرتی معارض، هرج‌ومرج، کشمکش‌ها و لطمات ناشی از آن، مسائلی بود که خواجه به‌شدت از وقوع آن احتراز داشت. ضمن این‌که قدرت معارض نیز در غالب موارد، از جنس همان قدرت مستقر است. از این نظر، تفاوتی در نفس امر ایجاد نخواهد کرد. بنابراین از منظر خواجه وجود قدرت‌های معارض نامطلوب، جز تشدید مناقشات، حاصل دیگری در بر نخواهند داشت. جز دو حالت اشاره شده که هیچ‌کدام نه امکان وقوع داشته و نه مطلوب بوده، وضعیت سومی نیز می‌توان برای آن در نظر گرفت؛ آنکه مردم خود حسابرسی نمایند که این امر نیز منوط به شورش و قیام علیه حکومت وقت بوده که چنین امری نیز هرگز مورد تأیید خواجه نبوده است. از همین‌رو است که می‌توان گفت خواجه در اثر خود رویکردی را در پیش می‌گیرد که محاسبه زمینی حاکم، عملاً تعطیل و به ماوراء موکول شده بود.

خواجه منشاء قدرت را زمینی در نظر نگرفته تا به‌تواند آنرا توزیع کند و از

آنجا که قدرت توزیع نشده و مافوق حاکم تنها خداوند است، پس طبیعی است که محاسبه حاکم را به خداوند احاله داده است. چرا که قدرت، ماهیت سلسله‌مراتبی دارد و مرتبه بالاتر قدرت مافوق حاکم، خداوند است، پس محاکمه به خداوند واگذار شده است. بنابراین به‌رغم آنکه خواجه در سطح دوم عملکرد حاکم را مسئولیت‌پذیرانه و عمل‌گرایانه ترسیم کرده، اما با توجه به محاسبه اخروی، این امر خود به‌خود به‌عدم مسئولیت‌پذیری دولت منجر شده و در ادامه روند تاریخی بار مسئولیت برداشته شده به‌نحوی که در نظریات پسینی اندیشمندان سیاسی نه‌تنها حق نفرین و دعای بد ندارند، حتی وجود سلطان ظالم نیز باید موجب شکر از سوی مردم شود (خنجی، ۱۳۸۴: ۱۸-۱۷).

نتیجه‌گیری

با توجه به متن سیرالملوک، آراء خواجه را در حوزه مناسبات دولت و مردم می‌توان در سه سطح، طبقه‌بندی و تفکیک کرد: ۱- برگزیدگی الهی، ۲- مسئولیت‌پذیری - عمل‌گرایانه و ۳- محاسبه و عقوبت الهی - اخروی. مرحله نخست؛ نحوه مشروعیت‌بخشی حکومت که الهی و به‌نماینده‌گی از خداوند در نظر گرفته شده؛ مرحله دوم؛ عملکرد حاکم در قبال مردم که عمل‌گرایانه و متناسب با رفتار و اعمال حاکم ترسیم شده و حاکم مدّ نظر خواجه به‌رغم برگزیدگی الهی از مختصات زمینی برخوردار بوده و با معیار «عدالت» در قبال مردم مسئول بوده و وظیفه داشته است. از همین‌رو، رفتارش متناسب با این زمینه مورد محاسبه قرار می‌گیرد؛ مرحله سوم محاسبه حاکم با قدرت فراتر از وی که خداوند است و در روز قیامت تصویر شده است. حاکم در مقابل خدا و در قبال وظیفه‌اش یعنی رعایت عدالت بر خلق، مسئولیت دارد. مطابق اندیشه غالب در متن اثر، حسابرسی دنیوی سلطان، به محاسبه درونی و به مرجعیت خودش احاله داده شده است. طبیعی است این امر هرگز نمی‌تواند ضمانت

اجرای دنیوی برای محاسبه اعمال حاکمان فراهم آورد، بلکه موجب برخی توجیهات و رهایی از بار مسئولیت در قبال رفتار با مردم و نحوه عملکرد حاکمان طی سده‌های بعدی شده و نظرهای ایشان در مورد عقوبت اخروی حاکم ظالم، مستمسکی برای صاحب‌نظران بعدی جهت رهایی از عقوبت دنیوی حاکمان ظالم نیز شده است. در نتیجه بسیاری از نظرهای وی بعدها در خدمت حاکمان ظالم و نظریه‌پردازان آن‌ها قرار گرفته و از قدرت اجرایی سطح دوم که طرح واقع‌گرایانه مناسبات حکومت با مردم و بر محور عدالت‌خواهی و به سود مردم است به نفع سطح اول و سوم که ماورائی ترسیم شده کاسته شده است. سطح میانی نیز تحت تأثیر غلبه دو سطح ابتدایی و انتهایی به مرور در آثار متأخران خواجه کم‌رنگ شده، تا جایی که در سطح حفظ قدرت از سوی حکومت و استفاده از هر روشی برای رسیدن بدین‌منظور تقلیل یافته است. در واقع وی یک الگوی سه وجهی ترسیم کرده که نخستین وجه آن گزینش الهی سلطان، وجه دیگر عمل‌گرایی سلطان در عرصه حکمرانی؛ در نهایت نیز بازتاب وجه دوم در وجه سوم یعنی محاسبه اعمال وی در برابر مردم و جزای آن از سوی خداوند، در جهان آخرت است. قابل تأمل است که این وجوه در امتداد یکدیگر قرار ندارند؛ یعنی وجه برگزیدگی الهی با وجه عمل‌گرایانه و مسئولیت‌پذیرانه حکمرانی با وجه عقوبت‌سنجی و محاسبه‌گرایانه الهی در آخرت، از یک سنخ و در تداوم یکدیگر ایجاد نشده‌اند، اما با توجه به مناسبات و بستر تحولات تاریخی که بر جامعه تحمیل شده و محذوراتی که گریبان‌گیر جامعه است، خواجه تلاش کرده تا بدان‌جا که مقدور است تعادل نسبی را در دوگانه حاکم - مردم برقرار سازد تا از ظلم بر مردم ممانعت به عمل آورد.

از منظر وی در قدرت حاکم و مطلقیت آن نمی‌توان و نباید بحث کرد. تمام تلاش وی در حوزه نظری و عملی بر این امر استوار است که قدرت را به مطلقیت نزدیک نماید. با توجه به وقوع آشوب‌های متعدد و حاکمیت مستقر با

ریشه‌های نظام ایلی بیش از هر وقت دیگر خواجه جامعه را به قدرت مطلق، مسلط و متمرکز نیازمند می‌بیند، اما از آن‌جا که وی قدرت حکومت را ودیعه الهی دانسته و قدرت، ماهیت سلسله مراتبی دارد، از این‌رو، قدرت فراتر از حاکم، خداوند است، بنابراین حسابرسی حاکم نیز بر عهده خداوند و زمان آن در جهان آخرت تعیین شده است.

با توجه به آن‌چه بیان شد؛ باید به این نکات اشاره داشت: نخست؛ آنکه «عدالت»، در زمینه‌ها و ابعاد گوناگون صورت می‌گیرد؛ که یک زمینه آن توزیع قدرت است، اما از آن‌جا که خواجه عدالت را زیر سایه قدرت مطلق می‌خواهد، نظری مبنی بر این‌که حاکم، قدرت را واگذار یا تفویض و یا حتی توزیع کند؛ ارائه نکرده است. بنابراین، محاسبه اعمال حاکم را به قدرت فراتر از وی یعنی خداوند واگذار کرده است. در حالی که خداوند، قدرت را به‌طور مطلق به‌کسی نداده و اگر به‌طور طبیعی توزیع قدرت اتفاق افتاده بود، خود به‌خود مکانیسم آن می‌توانست به‌گونه‌ای عمل کند که مانع خیلی از بی‌عدالتی‌ها شود. اگر این نکته مورد توجه قرار گرفته بود، امکان این‌که نظره‌های خواجه، منشاء تولید ایده در جهان سنت شود، بسیار محتمل بود، اما خواجه نه تنها برای به‌دست آوردن عدالت، از قدرت حاکم چیزی کم نکرده است، بلکه بر قدرتی که وی دارد صحنه نیز گذاشته است: «همه ملک سلطان راست» بارزترین نمود تفکر وی ناظر بر این امر است. خواجه قدرت حاکم را مطلق و فارغ از ضرورت‌های نظام قبیله‌ای می‌خواهد. چرا که در نظام قبیله‌ای قدرت مطلق وجود ندارد، لذا برای حاکم مستقر با منشاء قبیله‌ای طرحی از قدرت مطلقه را ترسیم تا از پراکندگی‌ها و نیروهای گریز از مرکز جلوگیری نماید. بنابراین از منظر خواجه، حاکم، قدرتش باید مطلق ترسیم شود، اما در عین حال عدالت را نیز برپا دارد، اما جای این پرسش باقیست که چگونه می‌توان با امری مطلق، امری دیگر با ماهیت توزیعی را به‌درستی بر پا داشت.

نکته دیگر آن که در نظرهای خواجه، سازوکاری موازی و هم عرض حکومت تعریف نشده است. لذا باید اذعان داشت سازوکاری برای مهار و توزیع قدرت، مدّ نظر خواجه نبوده و خلاء نظریه در رابطه با قدرت، نقطه ضعف آراء خواجه بوده است. وی در نظرهای خود اصالت را به حاکم داده، در حالی که در نظریات مدرن، اصالت به قدرت داده شده و رابطه حاکم با قدرت مورد بررسی قرار گرفته است. او تمام ویژگی‌های نظام سیاسی را بر اساس عدالت، مفصل‌بندی کرده، در حالی که در پژوهش‌های مدرن حول قدرت، نظام سیاسی را مفصل‌بندی کرده‌اند. زمانی که در نظریه پردازی، حاکم، اصل قرار داده شود، پس حاکم تجلی قدرت و نماینده الهی است، بنابراین قدرت، ذیل حاکم تعریف شده، بنابراین، نمی‌توان توزیع قدرت انجام داد، چرا که همه چیز با او تنظیم شده و چون نمی‌توان قدرت را توزیع کرد، هنگامی حاکم ستم کند به خدا و عالم حساب واگذار خواهد شد. از همین رو است که می‌توان گفت نظرهای خواجه نظام الملک، خلاء تئوریک مبانی قدرت دارد و نتوانسته است خودِ قدرت را پردازش کند و برای آن راه‌حل متناسب ارائه دهد، بلکه قدرت را مطلق و به‌عنوان پیش فرض در نظر گرفته و عدالت را مبنای توضیح خود قرار داده است، چرا که نبودِ عدالت را به‌عنوان مهم‌ترین خطر برای مشکلات و مسائل جامعه و دولت احساس کرده است. از همین رو، برای رفع این معضل، خواستار توزیع عدالت در تمام ارکان جامعه است، اما در مورد خودِ قدرت نه تنها طرحی بر توزیع آن ارائه نداده، بلکه آن را از اساس به‌طور مطلق خواستار است. از این منظر در اثر وی خلاء نظریه‌های قدرت، مشهود است و باید اشاره داشت مهم‌ترین چالش نظرهای خواجه خلاء نظری مبانی قدرت در آراء وی است.

منابع

- ابن بی بی (۱۹۶۵)، *الاوامر العلانیة فی الامور العلانیة*، آنکارا: انجمن تاریخ ترک.
- ابن عبد ربہ الاندلسی (۱۴۱۶)، *عقد الفرید، ابی عمر احمد بن محمد*، شرحه احمد امین، احمد الزین و ابراهیم الیابری، الجزء الاول، بیروت: دارالاندلس.
- ابن مسکویه (۱۳۵۵)، *جاویدان خرد*، ترجمه تقی الدین محمد شوشتری، به کوشش بهروز ثروتیان، تهران: انتشارات موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل شعبه تهران.
- ابوعلی مسکویه (۱۳۶۹)، *تجارب الامم*، جلد ۱، ترجمه ابوالقاسم امامی، تهران: سروش.
- ابی حفص اصفهانی (۱۳۱۷)، *تحفه الملوک در آداب*، تهران: چاپخانه مجلس.
- اخوان کاظمی، بهرام (۱۳۷۹)، *مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران*، دوره ۴۸، شماره پیاپی ۷۷۸، تابستان.
- اسلامی، روح الله (۱۳۹۴)، *حکومت مندی ایران شهری؛ تداوم تکنولوژی های قدرت در ایران*، مشهد: دانشگاه فردوسی.
- البخاری، محمد بن اسماعیل (بی تا)، *صحیح البخاری*، السادس، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- البخاری، محمد بن اسماعیل (بی تا)، *صحیح البخاری*، الجزء الرابع، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- الثعالبی، ابی منصور الثعالبی (۱۹۹۰)، *آداب الملوک*، تحقیق جلیل العطیه، بیروت: دارالغرب الاسلامی.
- برتلس، ی.ا. (۱۹۶۶-۱۹۷۱)، *شاهنامه ابوالقاسم فردوسی*، ۹ جلد، مسکو: انتشارات دانش.
- توکومو، شیمویاما (۱۳۹۴)، «رابطه دیانت و سیاست در جامعه سلجوقی؛ تضاد اجتماعی فرهنگی ایدئولوژی خواجه نظام الملک و خلافت عباسی»، *مجله*

تحقیقات اجتماعی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سال ۵، شماره ۱، بهار و تابستان.

جلیلیان، شهرام (۱۳۹۴)، «افسانه مرگ یزدگرد بزه‌کار»، *مجله تحقیقات تاریخ اجتماعی*، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سال ۵، شماره ۲، پاییز و زمستان.

خلعتبری، الهیار؛ دلیر، نیره (۱۳۸۸)، «اندیشه ایران‌شهری و خواجه نظام الملک»، *پژوهشنامه انجمن ایرانی تاریخ*، شماره ۲، زمستان.

خنجی، فضل الله بن روزبهان (۱۳۸۴)، *مهمان‌نامه بخارا*، تصحیح منوچهر ستوده، تهران: علمی و فرهنگی.

دلیر، نیره (۱۳۹۵)، «رابطه دولت با مردم؛ وظایف، کارکردها و قواعد بر اساس رویکرد اندرزنامه‌های دوره میانه با تأکید بر سیرالملوک»، *مجله جستارهای سیاسی معاصر*، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ش ۱۹، بهار.

دلیر، نیره (۱۳۹۳)، «مبانی نظری و فرهنگ سیاسی پادشاهی و سلطنت؛ بررسی تطبیقی فره ایزدی و ظل‌اللهی»، *مجله علمی-پژوهشی مطالعات تاریخ فرهنگی*، انجمن ایرانی تاریخ، شماره ۲۰، پاییز.

دیباچه کلیده و دمنه (۱۳۶۲)، *انشای نصرالله منشی*، تهران: کتابفروشی علمیه اسلامیة تهران.

رستم‌وندی، تقی (۱۳۸۸)، *اندیشه ایران‌شهری در عصر اسلامی؛ بازخوانی اندیشه سیاسی فردوسی، نظام الملک و سهروردی*، تهران: امیرکبیر.

طباطبایی، سیدجواد (۱۳۷۵)، *خواجه نظام الملک*، تهران: طرح نو.

طباطبایی، سیدجواد (۱۳۸۸)، *درآمدی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران*، تهران: کویر، چاپ دهم.

طباطبایی، سیدجواد (۱۳۸۳)، *زوال اندیشه سیاسی در ایران*، تهران: انتشارات کویر.

غنی‌نژاد، موسی (۱۳۸۶)، *اخلاق و عدالت*، در کتاب *اقتصاد و عدالت اجتماعی*، تهران:



نشر نی.

ماوردی، ابی الحسن علی بن محمد (۱۹۸۵)، الاحکام السلطانیه و الولايات الدینیّه، بیروت: دارالکتب الاسلامیه.

ماوردی، ابی الحسن علی بن محمد (۱۴۰۱)، تسهیل النظر و تسجیل الظفر فی اخلاق الملک و سیاسه الملک، تحقیق محیی هلال السرحان، بیروت: دار التهضه العربیه. مجتبیایی، فتح الله (۱۳۵۳)، شهر زیبای افلاطون و شاهى آرمانی در ایران باستان، تهران: انجمن فرهنگی ایران باستان.

مسعودی (۱۳۶۵)، مروج الذهب، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

مسلم بن الحجاج، القشیری النیسابوری، (بی تا)، الجامع الصحیح مسلم، الجزء السادس و الثامن، بیروت: دارالجيل و دارالآفاق الجدیده.

نظام الملک، حسن بن علی (۱۳۴۰)، سیرالملوک، تصحیح هیوبرت دارک، تهران: علمی و فرهنگی.

یشتها (۱۳۴۷)، گزارش پوردادود، جلد ۲، تهران: طهوری.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی