

• دریافت ۸۹/۱۰/۲۵

• تأیید ۹۰/۱۲/۹

ساختار حکومت، ویژگی‌ها و کارکردهایش در مرصاد العباد

تورج عقدایی*

چکیده

نجم الدین رازی عارفی است که در ظاهر با عالم سیاست بیگانه است. اما علاقه‌مندی اش به انسان و سر نوشت و سعادت و شقاوت او که با شیوه اداره کشور مرتبط است، وی را به طرح مسائل سیاسی وا می‌دارد. در این مقاله خواهیم دید که او با تکیه بر طرح واره ذهنی اش که بر بنیاد باورهای عرفانی و دینی او استوار است، اولاً بر ضرورت حکومت تأکید می‌ورزد و ثانیاً دولت و دین را چونان دو روی یک برگ می‌داند و معیارهای ارزیابی حکومت و حاکمان را از شریعت اخذ می‌کند. از سخنان او در مرصادالعباد بر می‌آید که اجزا و عناصر حکومت مورد نظرش، باید مثل اعضای بدن با یکدیگر و با کل نظام در تعامل باشند. به نظر او حکومت به هر می‌ماند که شاه در رأس آن قرار می‌گیرد و وزیر و کارگزاران، بخش میانی آن را تشکیل می‌دهند و مردم که گسترده‌ترین و محروم‌ترین طبقه اجتماعی را به وجود می‌آورند، در پایه این هرم قرار دارند. از آنجا که می‌بیند، شاه با خودکامگی و اختیارات نامحدود حکم می‌راند و کارگزاران دیگر با پرداخت رشوه و خدمت، به حوزه قدرت راه می‌یابند؛ نویسنده مثل همیشه، به جای بیان واقعیت‌های موجود، به توصیف «آن چه باید باشد» می‌پردازد. از خلال همین توصیف‌هاست که خواننده ساختار شکنی کرده، به نکته‌های متن پی می‌برد و در می‌یابد که حکومت موجود، چیزی جز نظامی تباه نیست. نظامی که در آن جماعتی عظیم استثمار می‌شوند تا مثنی محدود ثروت اندوزند.

کلید واژه‌ها:

سیاست، شریعت، شاه، وزیر، کارگزاران، مردم

* دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد زنجان Dr-Aghdaie@Yahoo.com

مقدمه

یکی از مسائلی که به انسان و سرنوشت او مربوط است، نحوه اداره جامعه و اعمال قدرت در آن است. نجم الدین رازی در بخشی از کتاب مرصاد العباد، به این مسأله مهم پرداخته و دیدگاه خویش را نسبت به مسائل سیاسی و اجتماعی و گردانندگان حکومت بیان کرده و رابطه انسان را با آن نشان داده است. پیش از پرداختن به اندیشه‌های سیاسی این نظریه‌پرداز عرفان و تصوف، لازم است بدانیم که جبرگرایی جزئی از جهان بینی اوست و از آن جا که نوعی جبر سیاسی بر ذهن او سنگینی می‌کند، خود را از تحلیل مسائل بی‌نیاز می‌بیند. مثلاً به جای آن که به ریشه‌های تاریخی و اجتماعی حمله مغولان آدم خوار به ایران بیاندهد، به آسانی آن را نتیجه غضب الهی بر مردمی می‌داند که به گفته او به فرامین الهی پایبند نیستند و از اسلام آنان، جز نام باقی نمانده است و چون «غفلت و معصیت اهل اسلام زیادت» شده، در اثر شومی این احوال است که قهر و غضب خداوند «در صورت کفارتار بر سر مردم نازل می‌گردد.» (نجم الدین رازی، ۱۳۷۱: ۳۹۴)

البته این جبر، به مثابه پدیده‌ای اجتماعی در میان مردم شدیداً رواج دارد و می‌توان باور داشت که قدرتمندان با تصاحب تمامی منابع درآمد و به حاشیه راندن «رعیت» نوعی از سرخوردگی، یأس و در نهایت از خود بیگانگی را در میان آنان به وجود می‌آورند. از آن جا که مردم، قدرت تغییر اوضاع را ندارند، به این باور جبری می‌رسند که «تغییر ممکن نیست». زیرا تا چشم باز کرده‌اند، وضع را بدین سان دیده و هرگز قادر به انتخاب شغلی مناسب و یا کنشی دلخواه در زندگی نبوده‌اند. پس به جای آن که به تغییر جامعه بیاندهند، به پذیرش آن فکر می‌کنند. این اندیشه‌های جبری با این نظریه جامعه شناسی ادبی، هم خوانی دارد که می‌گوید «هر چه در جامعه رخ می‌دهد، به نوعی با شیوه تولید یا زیرساخت اقتصادی مرتبط است و توسط آن تعیین می‌شود» (کلیگز، ۱۳۸۸: ۱۷۴).

این روابط به نوبه خود، ایدئولوژی حاکم بر جامعه را به وجود می‌آورد و چون مردم از سویی در ساخت ایدئولوژی شرکت دارند و از سویی دیگر، از آن تبعیت می‌کنند، می‌توان گفت که «هیچ عملی انجام نمی‌شود مگر توسط ایدئولوژی و در درون ایدئولوژی» (همان: ۱۸۲)

نکته دیگری که اشاره به آن ضرورت دارد، این است که او به طور کلی از حکومت و عمال آن، سخن می‌گوید و باورهای کلی یک روشنفکر ایرانی را مطرح می‌کند و ظاهراً به وضعیت سیاسی عصر خویش نمی‌پردازد. اما با توجه به پیوند استواری که میان ذهن و زبان آدمی برقرار

است، می‌توان گفت که نجم الدین رازی حتی در این کلی‌گویی‌ها نیز، تصویری از سیاست و حکومت معینی را در ذهن دارد. زیرا گذشته از فصول پایانی کتاب مرصادالعباد که به‌طورمستقیم به این مسائل می‌پردازد، او هنگام سخن گفتن از اوصاف فردی انسان نیز، گاهی اندیشه خود را از رهگذر تصویرهای سیاسی تجسم می‌بخشد. بی‌تردید استفاده او از ترکیب‌های «سلطان عشق»، «شحنه شوق»، «سیاستگاه دل»، «تیغ ذکر»، «اوباش و رنود صفات ذمیمه انسان»، «سرهنگی درگاه دل» (نجم الدین رازی، ۱۳۷۱: ۲۷-۲۰۶) و نظایر این‌ها برای بیان چگونگی سلطه عشق بر وجود آدمی، با اندیشه‌های سیاسی او بی‌ارتباط نیست.

بنابراین کسی که قصد دارد اندیشه‌های سیاسی و اجتماعی را در مرصاد العباد بررسی کند، باید بسیاری از ناگفته‌های سیاسی را از خلال مسائلی که گفته شده، دریابد. به سخن دیگر او باید مطابق اندیشه «دریدا»، که با تمایز میان «اندیشه از نشانی‌هایی که آن را بیان می‌دارد» (کالر، ۱۳۸۲: ۱۷)، محدودیت متن را بشکند و آن را از معنای حتمی و قطعی خنثی نماید تا به ناگفته‌های متن برسد. یعنی با این دید به متن بنگرد که گویی درباره چیزی است که از آن سخن نمی‌گوید. پس بی آن که ساختار متن را دگرگون کند، به سراغ معناهایی می‌رود که در متن حضور ندارند. مثلاً وقتی نجم الدین رازی از شاه آرمانی و عدالت اجتماعی و عملکرد ستمکارانه کارگزاران حکومت سخن می‌گوید، می‌توان بر آن بود که معنای رویه غالب سخنش این است که بر جامعه او، شاهی ستمکاره و بیدادگر و کارگزارانی فاسد فرمان می‌رانند که مردم را از چشیدن طعم عدالت محروم می‌کنند.

به هر روی او از حکومت که عبارت از «اعمال نظارت بر دیگران و واداشتن آنان به رفتار و عمل به شیوه‌ای معین و مقتضی» است، (گولد، ۱۳۷۶: ۳۶۵) سخن می‌گوید و اندیشه خود را در این باره مطرح می‌کند. از نظر او حکومت، تنها در شکل سلطنت قابل قبول است که حکمرانی بی حد و حصر یک نفر بر همگان است. زیرا با توجه به افق دید روزگارش، حکومت در نظر او یا الیگارش؛ یعنی حکومت عده‌ای معدود بر مردم است و یا مونارشسی؛ یعنی حکومت شخصی واحد بر آنان است. (دورانت، ۱۳۷۰: ۳۴۷) از آن جا که ایران تنها نوع دوم را تجربه کرده است، تنها این نوع را می‌شناسد و از آن سخن می‌گوید.

خواجه نصیر الدین طوسی، سیاست یا شکل حکومت را دو گونه می‌داند: سیاست فاضله که آن را امامت می‌خوانند و سیاست ناقصه که بدان تغلب گویند. غرض از سیاست فاضله در نظر او،

تکمیل خلق است و لازم‌اش نیل به سعادت [می‌باشد] و مقصود از سیاست ناقصه، استبعاد خلق و لازم‌اش نیل به شقاوت است. (نصیر الدین طوسی، ۱۳۶۴: ۳۰۱-۳۰۰)

بی‌گمان جامعه سیاسی‌ای که نجم الدین رازی توصیف می‌کند، با سیاست فاضله اداره نمی‌شود؛ بلکه جامعه‌ای سنتی، سرکوبگر و دارای اقتصاد کشاورزی است که در آن مهم‌ترین ابزار تولید یعنی زمین، در دست زمین‌داران بزرگ است که البته هرگز در ایران به چنان قدرتی نرسیدند که بتوانند در برابر دولت بایستند و آن را تحت الشعاع قرار دهند. (بشیریه، ۱۳۸۵: ۲۰۰) به همین دلیل است که فتودالان، در کنار قدرت مرکزی می‌مانند و به سهمی که از قبیل این قدرت نصیبشان می‌شود، بسنده می‌کنند و برای رسیدن به منافع بیش‌تر، روستائیان را استثمار و با پشتیبانی قدرت هیأت حاکمه، به آنان ستم می‌کنند.

با توجه به کتاب مرصاد العباد بر می‌آید که نجم الدین رازی، به مسائل سیاسی و رابطه‌اش با زندگی مردم، توجه داشته است. زیرا « اگر شعور سیاسی را بتوان در درجه نخست، همدردی با دردها و مصائب اجتماعی هم‌نوعان توصیف کرد، [نه تنها این کتاب، بلکه] تمام اشعار حتی به ظاهر انتزاعی و متافیزیکی ترین آن‌ها نیز ناگزیر، سیاسی خواهد بود » (لویزان، ۱۳۷۹: ۸۱) بنابراین مؤلف کتاب مرصادالعباد، اگرچه همانند بسیاری از متفکران معتقد است « بهترین راه تکامل جامعه انسانی، پیش از هر چیز، تکامل یافتن خود فرد است »، (نصر، ۱۳۸۲: ۸۷) برای نشان دادن زندگی اجتماعی و پیوند انسانی با حکومت و قدرت سیاسی، تصویری از حکومت ترسیم می‌کند و بدین ترتیب به یکی از اسناد تاریخی مهم تبدیل می‌شود. به همین دلیل برخی از پژوهشگران تاریخ سیاسی ایران می‌گویند: « اگر چه اندیشه عرفانی، از بنیاد اندیشه‌ای غیر سیاسی است، اما برخی از نوشته‌های عرفانی، حاوی نوعی دریافت عرفانی از اندیشه سیاسی ایران شهریست. درباره این بخش از نوشته‌های عرفانی، پژوهشی صورت نگرفته است و جای آن دارد که به مناسبت، به چند متن مهم اشاره شود. به نظر می‌رسد که مرصادالعباد نجم الدین رازی، مشهور به دایه، مهم ترین نوشته‌ای است که دریافتی عرفانی، از اندیشه سیاسی ایران شهری به دست می‌دهد ». (طباطبایی، ۱۳۸۵: ۹۶)

البته توجه به این نکته هم ضرورت دارد که نجم الدین رازی، با طرح واره‌ای عرفانی که از چگونگی رابطه انسان با خود، خدا و جهان در ذهن دارد، به مسائل سیاسی می‌نگرد و آن‌ها را با توجه به این ذهنیت، پردازش و بیان می‌کند. به سخن دیگر، او تابع معیارهای فرهنگی است که خود پدیده‌های اجتماعی است و بر تمام شئون زندگی اجتماعی اثر می‌گذارد. (گولد، ۱۳۷۶: ۱۱۵)

وی سلطنت را همانند خلافت می‌داند و می‌گوید «سلطنت، خلافت و نیابت حق تعالی است در زمین» و از قول پیامبر اسلام (ص)، سلطان را سایه خدا می‌داند. (نجم الدین رازی، ۱۳۷۱: ۴۱۱) او هم‌سو با خواجه نظام الملک طوسی که می‌گوید: «ایزد تعالی، در هر عصری و روزگاری یکی را در میان خلق برگزیند و او را به هنرهای پادشاهانه و ستوده، آراسته گرداند تا مردم اندر عدل او روزگار گذراند» (خواجه نظام الملک، ۱۳۶۹: ۱)، معتقد است آن که به مقام سلطنت می‌رسد، بنده‌ای است که در اثر «کمال عاطفت» خداوند برگزیده و «به عنایت ظل الهی مخصوص» و «پذیرای عکس ذات و صفات» او می‌گردد و چنین فرمان‌روایی برای سلطنت به «فره» نیازی ندارد. زیرا «هر اهل و نااهل را که به نظر عنایت ملحوظ گرداند، مقبل و مقبول همه جهان گردد». (نجم الدین رازی، ۱۳۷۱: ۴۱۲)

با توجه به آن چه گفته شد، حکومت مورد نظر نجم الدین رازی، برگرفته خلافت شکل می‌گیرد. خلافتی که وظیفه‌اش تبلیغ رسالت و پیشوایی پیامبر است. بنابراین دولتی را معرفی می‌کند که در آن، سیاست با دیانت تالاقی دارد. این دولت «از آن رو که آکنده از ارزش‌های دینی است، به ناچار ساختار و هندسه‌ای ویژه دارد» (فیرحی، ۱۳۸۸: ۲۱) و در آن قوانین الهی و شریعت بر قوانین دولتی مقدم است و کسی که از این قوانین سرپیچی کند، افزون بر آن که مجرم شناخته می‌شود، مرتکب گناه نیز شده‌است.

پس با آن که می‌گوید: «قربت ملوک را اگر چه فواید بسیارست اما آفات بی شمار است» (نجم الدین رازی، ۱۳۷۱: ۵۰) کمابیش با مواضع قدرت ارتباط دارد و نیز از رهگذر مریدان خویش، از رویدادها و تحولات سیاسی و اجتماعی عصر، آگاهی می‌یابد.

او اجزای نظام حکومت را به اعضای بدن انسان تشبیه می‌کند. بنابراین، حکومت از دید او «ساختاری» است که تمامی اجزا و عناصر آن باید برای ایفای درست نقش خود، هم با خود و هم با کل نظام، در تعامل باشند. زیرا چنانچه اجزای آن از ایفای نقش خود باز مانند، آن نظام بر پای نمی‌ماند و به سرعت سقوط می‌کند. اما با توجه به توصیف‌های نجم الدین رازی از حکومت و نیز با توجه به نابه‌سامانی‌های سیاسی و فروپاشی حکومت‌ها، بدنه حکومت بیمار است و تشبیه ساختار آن را به بدن انسان، باید از مقوله آرمانگرایی‌های او به شمار آورد. زیرا به دلیل خودکامگی سلطان که مانع از سیر طبیعی امور است، تصور نظام‌مند بودن آن، متعذر است. به‌ویژه از آن روی که می‌دانیم نجم الدین رازی در تشبیه حکومت به بدن انسان، از اندیشه آرمانگراییانه فارابی در ساخت مدینه فاضله تأثیر پذیرفته‌است. فارابی معتقد بوده‌است «مدینه

فاضله، شبیه بدن است. بدنی که کامل و صحیح باشد و همه اعضاى مختلفه آن برای تقسیم حیات حیوانی و حفظ آن، کار خود را به نحو درستی انجام دهند» (الفاخوری، ۱۳۵۸: ۴۳۷).
 به هر روی نجم الدین رازی حکومت را نظام یا مجموعه‌ای می‌داند که از یک سلطان، که در رأس امور قرار دارد، از وزیری که او را تلو سلطان می‌شمارد و نیز کارگزاران و رعایا تشکیل شده‌است که همه این عناصر با اجزای بدن قابل تطبیق‌اند: «مستوفی و مشرف و ناظر و عارض و منشی و حاجب و خازن و استادالذار و جملگی عمله به مثابت حواس خمس‌ه‌اند و حس مشترک و قوای بشری چون چشم و گوش و زبان و بینی و لمس و فکر و خیال و فهم و حافظه و ذاکره و دیگر قوا و امرا به مثابت سر و دست و پای و اعضای رئیسه‌اند چون جگر و شش و سپرز و زهره و غیر آن، و نواب و عمال و نقبا و دیگر گماشتگان به مثابت اصابع و مفاصل و امعا و غیر آن، و باقی عموم اجناد و رعایا مع تفاوت درجاتهم، به مثابت عروق و اعصاب و عظام و شعور و عضلات و تمام بدن. چنانکه شخص انسانی بدین جمله محتاج است و اگر از این‌ها یکی نباشد، کار مملکت بدان مقدار نقصان پذیرد و اگر چه حال را بنمایند.» (نجم الدین رازی، ۱۳۷۱: ۴۵۲)

شاه، ویژگی‌ها و دامنه اختیارات او

سخن گفتن از شاه به مثابه رأس هرم قدرت مطلق سیاسی در حکومت سلطنتی، مثل سخن گفتن از کل حکومت و روی دادهای سیاسی و اجتماعی خواهد بود. زیرا هر آن چه در کشور روی می‌دهد، به نوعی با او مرتبط است. پس با معرفی شاه و تحلیل احوال و کنش‌های او، به ریشه‌های مسائل سیاسی، اجتماعی، دینی، اخلاقی و فرهنگی جامعه می‌توان پی برد و تصویری از اوضاع اجتماع ترسیم نمود. اما البته نجم الدین رازی جز در مقدمه کتاب که از «ابوالفتح کیقباد بن کیخسرو بن قلیج ارسلان» از سلاجقه آسیای صغیر نام می‌برد، در همه جا از شاهان به طور کلی سخن گفته و اوصاف نیک و بد آنان را در تقابل قرار داده است، بی آن که مصداقی مشخص برایشان معرفی کند، تا از این رو به تعبیر خود او، ملوک دنیا از ملوک دین، باز شناخته شوند. به نظر او ملوک دنیا «صورت صفات لطف و قهر خداوندی» و تخته بند صورت خویشند و از شناختن خویشتن خویش و حقیقت لطف و قهر خداوند محرومند. اما ملوک دین «مظهر و مظهر صفات لطف و قهر خداوندی‌اند» و با تکیه بر شریعت و طریقت، «طلسم اعظم صورت» را می‌گشایند و با دستیابی به خزاین و دفاین احوال و صفات و نهاد خود، کلید گنج «من عرف نفسه فقد عرف ربه» را به دست می‌آورند و به خود شناسی و معرفت غایی نایل می‌آیند.

(همان: ۱۳-۴۱۲) بیان این نکته نیز ضرورتیست که چون دین و دولت از نظر او جدایی ناپذیرند، همه جا ردّ پای شریعت در اندیشه‌های سیاسی او مشهود است. البته ناگفته پیداست که او از حقیقت شریعت سخن می‌گوید، نه شریعتی از درون تهی شده که جز پوسته‌ای از آن باقی نمانده است. (توسلی، ۱۳۸۰: ۲۹۰)

همه پادشاهانی که در مرصادالعباد توصیف شده اند، خودکامه اند. زیرا برای قدرت آنان «حدود سنتی یا قانونی» وجود ندارد و دامنه «قدرتی که عملاً به کار برده می‌شود» وسیع است. (آشوری، ۱۳۵۲: ۱۴) چه بسا این خودکامگی نتیجه مستقیم بهره‌مندی از قدرت مطلق باشد که شرایط خاص جامعه، به آنان تفویض می‌کند. خودکامگی چنان شیوع دارد که ابن خلدون آن را برای تداوم سلطنت، از امور طبیعی کشور داری می‌داند. به گفته او، اگر کسی که به سلطنت می‌رسد، به دیگرانی که مغلوب او شده‌اند، مجال دهد، او را از میان خواهند برد. پس «به طبع از شرکت دادن دیگران در امور فرمان‌روایی و سلطنت، سر باز می‌زند و خوی خدا منشی که در طبایع بشر یافت می‌شود، در او پدید می‌آید و با مقتضیات کشورداری همراه می‌شود که عبارت از خودکامگی (حکومت مطلق) است». (ابن خلدون، ۱۳۵۷: ۳۱۸)

او شاهی را شایسته حکومت می‌داند که فردی مؤمن و متعبد باشد و پس از ادای فرایض «روی به مصالح ملک آرد و از احوال بلاد و عباد متفحص شود و به رعایت حقوق مسلمانی و مسلمانان قیام نماید و در بندگان خدای و احکام پادشاهی چنان تصرف کند که گویی در خدای می‌نگرد». (نجم الدین رازی، ۱۳۷۱: ۴۴۶) اما از آن روی که چونان سعدی، عبادت را به جز خدمت خلق نمی‌داند، نمی‌پذیرد که پادشاه «به طاعت نافله مشغول شود چون نماز و روزه و تلاوت قرآن و بیش تر اوقات به عزلت و انقطاع و خلوت مشغول باشد و مصالح خلق فرو گزارد و اصحاب حوائج را محروم گرداند و از صلاح و فساد ملک بی‌خبر ماند و رعایا را به دست مظلومه فرو گزارد که این معصیتی است از جمله معاصی زیادت تر». (همان: ۴۴۶)

این سخن را از آن روی می‌گوید که می‌بیند وقتی ظلّ الله! سایه از سر مردم بر می‌گیرد، عمال او با جواز و قدرتی که از او کسب کرده اند، چگونه بر خلق خدا ستم می‌رانند و روزگار آنان را تباہ می‌کنند و راهی جز دادخواهی از شاه باقی نمی‌گذارند. به همین دلیل است که خواجه نظام الملک طوسی می‌گوید: «چاره نباشد پادشاه را از آن که در هفته دو روز به مظالم بنشیند و داد، از بیدادگر بستاند و انصاف بدهد و سخن رعیت بشنود بی واسطه». (نظام الملک، ۱۳۶۹: ۹)

هم چنان که پیش تر گفته شد، حکومت سلطنتی تنها حکومتی است که نجم الدین رازی مصلحت می‌شناسد و برای اداره کشور لازم می‌شمارد، نقش شاه در آن، به همان اندازه حائز اهمیت و محوری است. به همین دلیل معتقد است، تمامی صلاح و فساد جامعه از شاه ناشی می‌گردد. زیرا «پادشاه در جهان به مثابت دل است در تن، که چون پادشاه به صلاح باز آید، جهان به صلاح باز آید و اگر پادشاه به فساد آید، همه جهان به فساد آید». (نجم الدین رازی، ۱۳۷۱: ۴۵۰) اما به نظر او وقتی پادشاه به صلاح می‌آید که ظاهر و باطن و سر و علانیه خود با خدای یک‌رنگ کند و «سلطنت و مملکت، هم چون کمر بندگی بر میان» بندد و «خود را و مملکت خود را برای خدای دارد. نه چنان که خدای را و مملکت را برای خود خواهد». (همان: ۴۴۵) این فرمان‌روا باید از متابعت هوا بپرهیزد. زیرا «هر کس متابعت هوا کند، نتواند که کار به فرمان خدا کند». (همان: ۱۶-۴۱۵) چون «هوا همه خلاف خدا می‌فرماید» (همان) و «متابعت هوا کردن از راه حق افتادن است» (همان: ۴۱۶) و در آن صورت «مودی است به کفر و عذاب شدید». (همان) شاه برای این که فریفته جاه و مال فانی نگردد، باید «به نور فراست شاهانه نظر کند اندر احوال زمانه» و بد عهدی زمانه را مشاهده نماید تا «بر خود و خلق خدای، از بهر جهان عاریتی ستم» نکند. (همان: ۴۴-۴۴۳)

به نظر او اگر پادشاه «به قوت رئانی و تأیید آسمانی، در پادشاهی شروع کند، به نیابت حق در بندگان او متصرف شود». (همان: ۴۳۵) اما چنان چه «عمر به غفلت گذارد» و در بند شهوات و لذات بماند «و غم رعیت نخورد، ظالمان زود مستولی شوند» و دست تطاول به جان و مال و ناموس مردم دراز کنند و به ناحق، خون‌ها ریخته شود و مال‌ها «در معرض تلف افتد» و اوضاع چنان نابه‌سامان گردد که «در عبارت نگنجد و وبال جمله در گردن پادشاه ظالمان فاسق باشد». (همان: ۴۶۳) زیرا این همه در اثر بی‌خردی او و نشناختن «احوال هر طایفه» و بی‌خبری از «معاملات هر صاحب عمل و صاحب حکم» به وجود آمده است. پس تا به خود نیاید و صلاح نپذیرد، جامعه از تباهی نجات نخواهد یافت.

مشاوران شاه

به نظر نجم الدین رازی، از آن جا که نفس آدمی خوپذیر است، شاه که اداره امور را در دست دارد، نباید بی‌خردان و غرض‌ورزان را به خود راه دهد تا مبدا القائات آنان مؤثر واقع گردد و به دست او بر مردم ستم رود و اوضاع کشور نابه‌سامان گردد. به سخن دیگر، شاه باید به عاقبت کار

بیانده‌شد و از مشاورانی که او را به بدی سوق می‌دهند، بپرهیزد تا از دعای خیر هزاران مظلوم مستحق محروم نگردد و اسباب نفرین آنان را فراهم نیاورد. (همان: ۴۵۸) اما نجم الدین رازی با مشاهده حکومت‌های فاسد و حکام جائر، درمی‌یابد که پادشاهان که «اهل روزگار» اند و «از صحبت هنرمندان و آزادگان و اهل معنی و ارباب فضل و اصحاب بیوتات و رایزنان و ناصحان به خیر، محروم» اند، هم نشینانی از جنس خود برمی‌گزینند و محیط دربار را چنان به فساد می‌آلاینند که خردمندان از آن می‌گریزند. گویی با توجه به شرایط این روزگار است که عین القضاة همدانی می‌گوید: «در روزگار گذشته خلفای اسلام، علمای دین را طلب کردند و ایشان گریختندی و اکنون از بهر صد دینار حرام، شب و روز با پادشاهان فاسق نشینند و ده بار به سلام روند و هر ده بار باشد که مست و جنب خفته باشند». بنابراین اگر به نادر، خردمندی «در حضرت ملوک باشد»، بدگویان و بدخواهان، و می‌نمایند که وی «در بند توفیر دیوان نیست و در تقصیر خزانه می‌کوشد و جلادتی و کفایتی ندارد». (نجم الدین رازی، ۱۳۷۱: ۴۴۲)

سعایت درباریان نسبت به هم، یکی از مسائلی بوده که از دیرباز، دربارها را به فساد و تباه کاری آورده می‌کرده است. نجم الدین رازی به این مسأله توجه دارد و شاه را از شنیدن سخن ساعی بر حذر می‌دارد و می‌گوید: «و سخن بعضی در حق بعضی، بی‌بینت و احتیاط تمام نشنود که جمعی به حسد، امینان را در صورت خیانت فرا نمایند و مشفقان را به خیانت منسوب گردانند و بر مخلصان تهمت‌ها نهانند». (همان: ۴۵۳)

با توجه به آن چه گفته شد، می‌توان باور داشت که او هیچ یک از شاهان عصر خویش را در زمره «ملوک دین» نمی‌یابد. اما از آن جا که افشای رذیلت‌های «شاه دنیا» و فساد ناشی از قدرت او، کار آسانی نیست، به جای توصیف سلطان موجود، از شاهی سخن می‌گوید که باید باشد: شاه آرمانی.

شاه آرمانی

غزالی می‌گوید «ولایت داشتن کاری بزرگ است و خلافت خدای تعالی است اندر زمین، چون بر سبیل عدل رود و چون از شفقت و عدل خالی باشد، خلافت ابلیس بود که هیچ سبب، فساد را عظیم‌تر از ظلم‌والی نیست». (غزالی، ۱۳۶۱: ۵۲۵)

بنابراین اگر صاحب همّتی همانند داوود علیه السلام، سلطنت مملکت دین و دنیا به دست آورد و «رسوم جهان داری و حکومت‌گزاری و آداب سلطنت و آیین معدلت» (نجم الدین

رازی، ۱۳۷۱: ۴۱۴) را به جای آورد، پادشاهی حقیقی و سایه خداوند و خلیفه او بر روی زمین خواهد بود. چنین فرمانروایی باید پادشاهی را «عطای حق شناسد و مملکت، بخشیده او داند» (همان: ۴۱۴) و توجه داشته باشد که خداوند این پادشاهی «از کسی دیگر بستد که بدو داد و هم بستاند روزی و به دیگری دهد». (همان) پس باید پادشاهی را ابزار تعالی خویش قرار دهد و از آن روی که پادشاهی خلافت خداست، «باید حکومت‌گزاری میان رعایا به نفس خود کند و تا تواند احکام رعیت به دیگران باز نگذارد که نواب حضرت و امرای دولت را آن شفقت و رأفت و رحمت به رعایا، که پادشاه را باشد، نتواند بود». (همان: ۴۱۵) «پیوسته متفحص احوال هر طایفه باید بود». زیرا در روز قیامت از پادشاه احوال رعایا را به نقیر و قطمیر می‌پرسند. نجم الدین رازی با استناد به حدیث نبوی «كَلَّمُ رَاعٍ وَ كَلَّمُ مَسْئُولٍ عَنْ رَعِيَّتِهِ فَالامير راعٍ على رعيته و هو مسؤلٌ عنهم» (همان: ۳۹-۴۳۸)، شاه را مسئول تمام فسادها و بیدادگری‌ها می‌داند.

او با توجه به آیه شریفه «يا داوود انا جعلناك خليفه في الارض فاحكم بين الناس بالحق و لا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله ان الذين يضلون عن سبيل الله عذاب شديد بما نسوا يوم الحساب» (قرآن، ۱۳۸۶: سوره ۳۸، آیه ۲۶)، اندیشه «پیامبر - شاه» را آشکار می‌سازد و می‌گوید «پادشاهی خلق با مرتبه نبوت می‌توان کرد». (نجم الدین رازی، ۱۳۷۱: ۱۱۷-۴۱۶) بدین ترتیب پادشاهی و دادگری را با سلوک راه دین، به هم می‌آمیزد و معتقد است که فرمانروایان و کارگزاران مسئول، نمی‌توانند ادعا کنند که به دلیل اشتغال به مملکت داری از منافع دین و فواید سلوک بازمانده‌اند. زیرا «مملکت تمام‌ترین آلتی است تعبد حق را و سلطنت بزرگ‌ترین وسیلتی است تقرب حضرت را». (همان: ۱۷-۴۱۶) او در جای دیگر با بیان این که پادشاهی «نیابت و خلافت حق است و تلو نبوت است» (همان: ۴۳۴)، می‌گوید: هرگاه این دو، نبوت و حکومت، در کنار هم باشند حکومتی آرمانی تحقق خواهد یافت که چشم بشر تا کنون آن را ندیده است. حکومتی که نجم الدین رازی آن را چنین توصیف می‌کند:

«چون پادشاه در جهانداری با رعیت به عدل گستری و انصاف پروری زندگانی کند، و ظلّمان را از ظلم و فاسقان را از فسق منع فرماید، و ضعفا را تقویت و اقویا را تربیت دهد، و علما را موقر دارد تا بر تعلم علم شریعت حریص گردند، و به صلحا تبرک و تیمن جوید تا در صلاح و طاعت راغب تر شوند، و اقامت امر معروف و نهی منکر فرماید تا در کلّ ممالک، رعایا به شرع برزی و دین پروری مشغول توانند بود، و بر صادر و وارد راه‌ها ایمن گرداند، تا هر چیز و طاعت

و تعلّم و تعبد و آسایش و رفاهیت که اهل مملکت او کنند و یابند، حق تعالی جمله در دیوان معامله صلاح او نویسد، و از هر ظلم و فسق و فجور و مناهی و ملامی که منع فرماید و سیاست او از آن منجز شود، جمله وسایل تقرّب او شود به حضرت الهی، بلکه هر یک، قدمی گردد او را تا اگر دیگری به یک قدم خویش به حضرت عزت سالک باشد سلوک پادشاهی به چندین هزار قدم باشد. و این سعادت به هر کس ندهند «ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُوتِيهِ مَن يَشَاءُ». (همان : ۴۱۹-۴۱۸)

دادگری؛ ویژگی اصلی شاه آرمانی

یکی از فضایل پادشاه آرمانی، دادگری است. اما نجم الدین رازی بر خلاف یونانیان که عقل را منبع حکمت عملی می‌دانستند و «برای آن‌ها زندگی توأم با فضیلت، همانا زندگی توأم با خرد بود و از نظر ایشان این دو از یکدیگر تفکیک ناپذیر» (ریچلز، ۱۳۸۷ : ۲۴۰)، به روش متفکران دینی، میزان فضیلت را قانون الهی می‌داند.

بدین ترتیب، شاه از نظر او نه تنها باید عادل باشد و به حق حکومت کند؛ بلکه این دادگری را «به طبع نکنند، به شرع کند و برای حق کند نه برای خلق». (نجم الدین رازی، ۱۳۷۱ : ۴۱۵) زیرا شرع به مثابه میزان، رفتارها را می‌سنجد و جهت‌ها را معین می‌کند.

قطب الدین شیرازی، عدل سلطان را عبادت به شمار می‌آورد. اما از آن روی که این عبادت در شخص شاه مقصور نمی‌ماند و همگان از آن بهره‌مند می‌گردند، آن را از عبادت فاضل‌تر می‌داند. زیرا نظام عالم منوط به عدل است. (دره التاج : ۱۵۸) غزالی نیز یک روز دادگری سلطان را بهتر از عبادت شصت ساله او می‌پندارد و سلطان را یکی از هفت شخصی می‌داند که در روز قیامت در سایه حق قرار می‌گیرند. (کیمیای سعادت، ج ۱ : ۵۲۷) با توجه به این اندیشه - هاست که نجم الدین رازی می‌گوید : پادشاه عادل باید «سویت میان خلق نگاه دارد، رفع شرّ تطاول اقویا کند از ضعفا و حافظ و حامی رعایا باشد تا هر کس به امن و فراغت، به کار خویش مشغول توانند بود». (همان : ۱۱۳-۱۱۲) زیرا «مملکت جز به عدل قرار نگیرد و ثابت نشود... خواجه علیه السلام از این جا فرمود : «الملک ببقی مع الکفر و لا ببقی مع الظلم». (همان : ۴۴۶)

از ویژگی‌های این فرمانروا با وجودی که او را «اسباب هوی راندن به انواع، میسر باشد» یکی این است که «قدم بر سر جمله نهد و خالصاً مخلصاً برای تقرّب به حق، ترک شهوت و لذات هوای نفس کند». (همان : ۴۱۹) او در تهذیب اخلاق این شاه نیز همواره «پیامبر -

شاه « را در نظر دارد و در پرورش صفات حمیده و متخلّق شدن به اخلاق حق، به کلام پیامبر اکرم (ص) متوسّل می‌شود که فرمود، بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ (همان : ۴۲۲).

پادشاه آرمانی او باید « حلیم و بردبار » باشد و ارزش این صفت وقتی در او آشکار می‌شود که در اوج سلطنت و قدرت « تحمّل اذی و رنج خلق کند » (همان : ۴۲۲) زیرا اگر کسی قدرتی نداشته باشد و تحمّل نماید، از سر اضطرار بوده است و ارزشی ندارد. به گفته او قدرتی که در حکومت نهفته است هم می‌تواند در راه تهذیب نفس شاه و دیگران به کار رود و هم می‌تواند سبب تکبر و ادّعی‌ خدایی گردد، هم چنان که فرعون را دست داد، « فحشر فنادی فقال أَنَا رَبِّكُمُ الْإِلَهِیُّ » (همان : ۴۲۱)

این پادشاه در عین حال که به انتقام جویی قادر است و می‌تواند « اهل جرایم » را سخت مکافات نماید، در صورت لزوم آنان را عفو می‌کند (همان : ۴۲۳) تا صفت رحمت الهی را تحقّق بخشد. اما در مواقع لزوم، با بهره‌گیری از صفت قهر خداوندی، نه تنها به قمع « کفّار و اهل نفاق و بدعت » می‌پردازد؛ بلکه « اهل ظلم و فسق و فساد را مالیده داشتن و انصاف مظلوم ضعیف از ظالم قوی ستدن، دزدان و قطع الطریق دفع کردن و بر اهل جنایت، حدود خدای راندن و بر اهل قصاص، به فرمان خدا قصاص واجب شمردن و در ممالک سیاست های بی محابا راندن » (همان : ۴۲۳) را وظیفه خویش می‌داند. اما باور دارد از جرم‌هایی که موجب قصاص است، نمی‌توان درگذشت؛ زیرا این جرم ها « چون علّت آکله باشد که در عضوی پدید آید، البتّه اهمال نتوان کرد، آن عضو را به تیغ جدا باید کرد، تا آن علّت به جملگی اعضا سرایت نکند ». (همان : ۴۵۴)

شاه آرمانی را بلند « همّت » می‌خواهد. پس شاه باید سلطنت را ابزار پرورش همّت قرار دهد و به تنعمات دنیوی توجّه نکند و از آن‌ها روی بگرداند تا « ابراهیم وار از آفت شرک این جمله خلاص یابد ». (همان : ۴۲۴) هم چنان که سلیمان « با آن همه سلطنت و مملکت و مکنّت و نعمت به دست مبارک زنبیل می‌بافت و از بهای آن لقمه‌ای بی تکلف حاصل می‌کرد ». (همان : ۴۲۵)

به گفته او « سلطنت خلافت حق است » و شاه وقتی خلیفه خداست که « پناهگاه جمله مظلومان باشد تا بر ایشان، ظلمی و حیفی نرود از هیچ ظالمی. ولیکن هر وقت که این حیف و ظلم از سلطان رود ظلّ اللّهی چه گونه تصوّر توان کرد و خلافت کی میسر باشد؟ » (همان : ۳۰-۴۲۹) چون شاه ستمگر « صورت قهر و غضب خدای باشد، ابلیس وقت خویش بود و

مستوجب لعنت ابدی گردد». (همان: ۳۱-۴۳۰) پادشاه حقیقی به نظر او، برای شفقت بر احوال خلق، باید «بر درگاه، حاجبی یا قصه داری معتمد و دیندار نیکو عقیدت نصب فرماید تا احوال مظلومان و حاجتمندان به قصه یا پیغام عرضه می‌دارد» تا شاه از نیازمندی‌های آنان آگاهی یابد و به آن‌ها رسیدگی کند. (همان: ۴۶۱)

بی‌گمان مسئولیت بخشی از ستم‌های حکومت بر عهده ولات و شحنگانی است که بر اثر وابستگی شان به مواضع قدرت و ثروت، بدون داشتن شایستگی انتخاب می‌شوند. البته توزیع مشاغل با این شیوه در جامعه‌ای که نجم‌الدین رازی توصیف می‌کند، به طور کامل رواج دارد. «چون در حکومت سنتی کسب منصب بیش‌تر به نزدیکی و خویشاوندی با حاکم بستگی دارد تا به مهارت و صلاحیت فردی». (بشپریه، ۱۳۸۵: ۶۰) به هر روی مؤلف مرصادالعباد معتقد است انتخاب والی و شحنة «عاقل متمیز دیندار» که «سیاست و دیانت و مروّت» در او جمع باشد، بر شاه واجب است. بنابراین انتخاب کردن و گسیل‌داشتن والی و شحنة‌ای که «همه خون رعیت ریزد» و غفلت نماید و «مصلح رعیت مهمل گذارد»، جز از شاه ستمکاره بر نمی‌آید. (نجم‌الدین رازی، ۱۳۷۱: ۴۶۲)

شاه و اوقاف

یکی از ابزارهایی که می‌تواند شاه را به راه عدالت سوق دهد یا از او انسان ستمکاره تباهی بسازد، نحوه استفاده او از اوقاف است. از سخنان نجم‌الدین رازی بر می‌آید که مسئولیت اجرای امور اوقاف و تصمیم‌گیری درباره چگونگی نگهداری اوقاف و هزینه کردن در آمدهایش به عهده شاه بوده است. به همین دلیل می‌گوید بر شاه صالح «واجب است که هر وقف که در ممالک او بود به شرط واقف بر مستحقان آن مقرر دارد» و این وقتی به درست تحقق می‌یابد که «بر اوقاف، امینی صاحب دیانت مشفق که اهل آن کار باشد، گمارد تا در عمارت اوقاف کوشد و دست ظلمه و مستألکه از آن کوتاه دارد و حق به مستحقان رساند». (همان: ۴۵۹)

اما بی‌گمان اوقاف در عصر او متولیان شایسته نداشته‌است و موقوفه‌خواران در صدد تصاحب اوقاف بوده‌اند. اگرچه دلیل ندارد که شیخ این سخنان را به شاه یادآوری نماید. از این گذشته، از سخنان او بر می‌آید که متولیان اوقاف، لابد به فرمان شاه «مال اوقاف را در چیزی دیگر صرف» می‌کرده، یا به لشکریان می‌داده‌اند که «بدان غزو کنند» یا با وجه آن «پلی یا رباطی یا ثغری یا سدّی» می‌ساخته‌اند. (همان: ۴۵۹)

از رهگذر مشاهدات او در می‌یابیم، مراجعی بوده‌اند که بر این ناروایی‌ها فتوا می‌نوشته‌اند. (همان) اما چون افشای این اسرار را به صلاح نمی‌داند، ایشان را از عذاب خدای می‌ترساند و می‌گوید، تمام کسانی که در حیف و میل اوقاف دست داشته باشند «فردا جمله مستحقان اوقاف، خصم ایشان گردند و داد خویش طلبند» (همان)

حقوق و تکالیف متقابل شاه و مردم

نجم الدین رازی ویژگی‌های شاه را در سه رابطه بررسی می‌کند: رابطه‌اش با نفس خود، با رعایا و با خدا، و می‌افزاید که شاه باید مجری عدل، احسان و ایتاء ذی القربی باشد و از فحشا و منکر و بغی بپرهیزد. (همان: ۴۳۲) در تأویل «ایتاء ذی القربی» می‌گوید: «رعیت، پادشاه را به مثبت‌قرابت اند، بلکه به جای اهل و عیال». پس حق‌گزاری آنان واجب است، (همان: ۴۳۶) و نیز معتقد است فحشا و منکر و بغی وقتی صورت می‌بندد که شاه در میان مردم «به فسق و فجور زندگانی کند» و مردم را به فساد سوق دهد و تباهی در عصرش قوت گیرد و امر به معروف و نهی از منکر مختل شود و بازار دین کساد شود و بازار فسق و ظلم، رواج داشته باشد. (همان: ۴۳۹)

او با بهره‌گیری از یک تشبیه، شاه را شبان و مردم را رمة او می‌شمارد و وظیفه شاه را یادآوری می‌کند که رهایی رمة از چنگال گرگ است و از او می‌خواهد اگر در رمة «بعضی قوج با قرن باشد و بعضی میش بی قرن، صاحب قرن خواهد که بر بی قرن حیفی کند و تعدی نماید، آفت او زایل کند». (همان: ۴۳۸) در جای دیگر درباره بغی شاه می‌گوید که دلیل سلطه‌گری شاه بر مردم، «نتیجه دید استعفا و کثرت احتیاج خلق به خود است و این مرضی است روحانی که اطباء حاذق، آن را علاج کنند که بر مزاج جان و دل واقف اند». (همان: ۴۳۷-۴۳۸) به نظر او شاه وقتی عادل است که در میان رعایا انصاف بگسترده و سویت نگه دارد «تا قوی بر ضعیف ستم نکند و محتشم بر درویش بار ننهد». (همان: ۴۳۵) اما احسان او بر اثر کرم و مروتش بر مردم، آشکار می‌گردد. توجه شاه به ضعیف، عیال‌مندان، علماء، صلحا، زهاد و عباد را لازم می‌داند. (همان: ۳۶-۴۳۵)

افراط و تفریط در امور نیز سبب آشفتگی مردم و نا به سامانی مُلک می‌گردد. بنابراین شاه نباید در سیاست، چندان مبالغت کند که مردم هراسان گردند و از ترس به مکر و حيله متوسل شوند و نظم را بر آشوبند. شاه باید میان سخاوت و بخل، راهی میانه برگزیند؛ نه چندان سخاوت

نماید که « به اسراف و اتلاف و تبذیر انجامد » و نه در حفظ مال تا بدان جا کوشد که « به بخل و ضنّت منصوب گردد » (همان : ۴۵۵)

حلم او نیز نباید مفسدان و اراذل را دلیر گرداند و نباید اجازه دهد، ستمگران سلطه یابند و مصلحان و مخلصان و ضعفا در تنگنا قرار گیرند و « اخلال عظیم تولد کند » (همان : ۵۵-۴۵۴) در حکومت سلطنتی، سلطان همواره در معرض خودکامگی و استبداد قرار دارد. زیرا با وضع قوانین مالیاتی سنگین و ستمگرانه برای اخذ خراج از مردم، عملاً آنان را تحت فشار می‌گذارد و چون مردم توان پرداخت ندارند، غالباً می‌گریزند و تولید را با مشکل مواجه می‌سازند. برای این که وقتی مردم ببینند « سرانجام، هستی شان را به غارت می‌برند و آن چه را به دست آورده اند، از ایشان می‌ربایند و هرگاه مردم از به دست آوردن و تولید ثروت نومید شوند، از کوشش و تلاش در راه آن دست بر می‌دارند » و بدین ترتیب آبادانی و رونق اقتصادی از میان می‌رود و اسباب سقوط حکومت فراهم می‌آید. (ابن خلدون، ۱۳۷۵ : ج ۱، ۵۵۲)

در حکومت‌های سلطنتی، سنت‌ها جایگاه محکمی در ذهن مردم و زندگی آنان دارند و « حاکم نمی‌تواند یک سره سنت‌های اساسی حکومت را نادیده بگیرد یا زیر پا بگذارد... حکام سنتی معمولاً وقتی سنت‌ها را رعایت نکنند، حکومت خود را در معرض خطر می‌بینند. نهاد مذهب به عنوان بنیاد سنت‌های جامعه، اغلب نسبت به حکام سنت‌شکن واکنش نشان می‌دهند. توصیه اندرزگویان سیاسی به حکام سنتی در این مورد که باید سنت و مذاهب را پاس دارند تا پایگاه قدرت ایشان از خطر مصون بماند، به این معنا اشاره دارد ». (بشیریه، ۱۳۸۵ : ۶۰) به همین دلیل نجم الدین رازی می‌گوید، شاه نه تنها خود نباید واضع قوانین ستمگرانه باشد، بلکه مسئول اجرای قوانین نامناسب و سنت‌های بدی است که از حاکمان پیشین به جای مانده است و « او را آن عذر مقبول نیفتد که گوید من چنین یافتم، یا وبال آن بر گردن آن کس بود که نهاد، چه، وبال بر آن کس باشد؛ و او نیز مأخوذ بود که آن ظلم و بدعت مقرر داشت و بدان رضا داد ». (نجم الدین رازی، ۱۳۷۱ : ۴۳۷) او در مزمور پنجم از مزمورات اسدی هم بر این مسئله تأکید می‌ورزد که پادشاه باید رعیت پروری نماید و برای اعمال این امر باید « سنت‌های نیکو نهد، بدعت‌ها بر دارد، عوانان و ظلمه را بر رعایا استیلا نهد و اهل فتنه و فساد را مالیده دارد ». (نجم الدین رازی، ۱۳۷۱ : ۸۰)

مقامات حکومتی

۱- وزیران

نجم الدین رازی، وزارت را که به گفته‌ی خواجه نصیر طوسی، هیچ کار سخت تر از آن نیست، (نصیر الدین طوسی، ۱۳۶۴: ۳۱۸) «تلو سلطنت و رکن اعظم مملکت» می‌داند و می‌گوید «هیچ پادشاه را از وزیر صالح صاحب رأی مشفق کافی داهی عالم عامل، چاره نیست». (نجم الدین رازی، ۱۳۷۱: ۴۶۵) به گفته‌ی او، نسبت وزیر به شاه، چونان نسبت دل به عقل است و همان طور که «دل را از عقلی کامل ناگزیر است، پادشاه را از وزیر عالم، عادل منصف متمیز کافی امین واقف جهان دیده‌ی کاردان صاحب همّت صاحب رأی با مروّت نیکو خلق دیندار متدین پاک اعتقاد و مشفق ناگزیر است». (همان: ۵۱-۴۵۰)

وزیر گذشته از آن که باید دارای اوصاف فوق باشد، مشاور شاه است و چون شاه در همه‌ی احوال ملک، از هم فکری او بهره‌مند می‌گردد، ناگزیر باید شایستگی مشاورت داشته باشد و از آن جا که تمام «ارکان دولت و نواب حضرت و عامّه رعیت» به وی مراجعه می‌کنند، (همان: ۴۵۱) باید از صلاحیت، علم کافی و از این‌ها گذشته، از حلم نیز بهره‌مند باشد. نقش وزیر در اجرای امور مملکت چنان پر اهمیت است که نجم الدین او را مثل ستون خیمه سلطنت فرض می‌کند و معتقد است، اگر چه برای برپایی خیمه به میخ و طناب هم نیاز است (همان: ۴۶۶)، اما هیچ خیمه‌ای، بدون ستون بر پای نمی‌ماند. به دلیل این نقش است که می‌گوید وزیر باید «راستی، بلندی، ثبات و تحمل» (همان: ۴۶۶) داشته باشد.

با صفت «راستی»، مصلحت وقت را «لحاظ می‌کند و اخلاص و امانت را اعمال می‌نماید». (همان: ۴۷۰) «بلندی» او سبب بلند همّتی و پرهیز از خست طبع و طمع و گرایش به عزّت نفس و قناعت و کوتاه دستی می‌گردد. (همان: ۴۷۱) با صفت «ثبات»، وفاداری و نیکو عهدی و ثبات قدم خود را در برابر معرضان و معاندان شاه نشان می‌دهد (همان: ۷۲-۴۷۱) و سرانجام از رهگذر «تحمل» و بردباری، وقتی شاه در اثر غضب، احکام شداّد و غلاظ صادر می‌کند، او را رام و آرام می‌نماید و نمی‌گذارد آتش خشم او زبانه کشد و خرمن وجود بی‌گناهی را خاکستر نماید. (همان: ۴۷۲) پس وزیر «چندان که با رفعت‌تر و عالی‌قدر تر بود، خیمه مملکت از او بشکوه‌تر و یا زیباتر باشد». (همان: ۴۶۶)

نجم الدین رازی با توجه به گزینه گویی مشهور «کلام الملوک، ملوک الکلام»، که از قدرت مطلق و خودکامگی شاهان سرچشمه می‌گیرد، از وزیر می‌خواهد به تخطئه سخن شاه که

خود را دارای فرّ یزدانی می‌داند، دست نیازد. (همان : ۴۷۰) اما در عین حال می‌افزاید که وزیر نباید از گفتن «کلمه الحق» بازماند. بلکه باید فرصت مناسب و احوال شاه را برای عرضه داشت حقیقت، در نظر گیرد و «به قدر وسع، آن چه حق و صواب و صلاح باشد در نهاد او می‌نشانند، به لطایف الحیل... تا طریق راستی و اخلاص برزیده باشد». (همان : ۴۷۱)

وزیران در شکل دادن به جنگ و صلح نقشی تعیین کننده داشته‌اند. نجم الدین رازی می‌گوید وزیر اگر می‌تواند خصم را با صبر و «سکونت و تدبیر صالح ورأی صایب» از جنگ منصرف کند، نباید شاه را به جنگ ترغیب نماید. زیرا در همه حال «الصُّلْحُ خَيْرٌ» (همان : ۴۷۲) اما اگر مملکت مورد تهاجم قرار گیرد و جان و مال و ناموس مردم به خطر افتد و راهی جز مقابله با مهاجمان باقی نماند، شاه را از قتال نترساند و به دفاع از مملکت برانگیزد. مخصوصاً اگر جنگ با کفار باشد و شاه بترسد، باید او را تشجیع نماید و «خوف از دل او بر دارد و او را به خدای امیدوار و مستظهر گرداند». (همان : ۷۳-۴۷۲) اما البته در نظر نجم الدین رازی از میان بردن کفار در هر شرایطی لازم است و حتی «اگر کفار زحمت نمایند، بر شاه واجب است به غزا رفتن و دیار کفر گشودن و اسلام آشکار کردن و در اعلائی کلمه دین کوشیدن «لِتَكُونَ كَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعَلِيَا»». (همان : ۴۳۸)

این طرز تلقی یادآور حکومت خلفاست که در آن «جنگ با کفار؛ یعنی حرب علیه دولت‌های غیر مسلمان و یا به سخن دیگر «جهاد» که «جهاد فی سبیل الله» نیز خوانده می‌شده، یکی از وظایف خلیفه شمرده می‌شده». (پتروشفسکی، ۱۶۲: ۱۳۵۰)

این مسأله که ناشی از باور به حکومت دینی است، چنان برای او اهمیت دارد که کفار را «گرگ رمه اسلام» می‌نامد و معتقد است در عصر او «سخت مستولی شده‌اند و در رفع شرّ ایشان پادشاه و امرا واجناد» باید به جان بکوشند؛ چون این کار «واجب» است و حتی می‌گوید «آن‌گه آب بر ایشان حلال شود که با کفار تیغ زنند و رفع شرّ ایشان کنند» (نجم الدین رازی، ۱۳۷۱: ۴۳۸)

حقوق متقابل وزیر و مردم

نجم الدین رازی مثلی از تعامل وزیر با خدا، شاه و مردم ترسیم می‌کند و می‌گوید وزیر، اول با خدای مرتبط است، سپس با شاه و سرانجام با مردم. (همان : ۶۷-۴۶۶) او با مشاهده حال زار مردم، که آنان را «حشم و رعیت» می‌خواند، از وزیر می‌خواهد که «بر احوال ایشان مشفق

بود و پیوسته به غمخوارگی و تیمار داشت ایشان مشغول باشد. چنان که حشم با برگ و نوا و آلت و عدت بود و رعیت آسوده و مرفه باشد و بر ایشان باری نبود. « (همان : ۷۴-۴۷۳) زیرا اگر مردم از حق خود محروم شوند، «ولایت خراب گردد» و مملکت چنان در تزلزل افتد که دیگر «خزاین روی زمین رفع آن نتواند کرد». اما اگر رعیت به نوایی رسد، رشد و بقای مملکت تضمین می‌گردد. (همان : ۴۷۴)

وزیر باید بلند همت باشد و از رعیت، خدمت و رشوه طمع نداشته باشد و بر عکس «پیوسته نتیجه کرم و مروّت خود به ایشان می‌رساند». (همان : ۴۷۵) حمایت از مردم و رعیت در قبال اقطاع داران و کارگزارانی که برای اجرای امور مختلف نصب می‌شوند، به عهده وزیر است تا اینان بر مردم بی پناه ستم نکنند. هم چنان که از شاه می‌خواهد اسیر سعایت درباریان نگردد، از وزیر هم می‌خواهد «سخن اصحاب اغراض مسموع ندارد بی بینتی». (همان : ۴۷۵) از آن جا که دستگاه وزیران و درگاه شاهان از آرایش‌های سعایت و رشوت ستانی و تضييع حقوق مردم پاک نبوده، می‌گوید «چون خیانت و جنایت کسی محقق شود، البته در آن مواسا و مدارا نکند و در مکافات، اهمال نبرزد و گوش دارد تا بر درگاه جمعی را به رشوت و خدمت از راه نبرند و ایشان حق ببوشانند و به شفاعت و دفع برخیزند که دیگران را جرأت افزایشند و دست ظلم و تطاول بر رعیت گشاده شود». (همان : ۴۷۶) وزیر باید چنان صبور و متحمل باشد که «بار جملگی حشم و رعیت و مملکت بر سفت همت می‌کشد و به نظر رحمت بر رعیت می‌نگرد». (همان : ۴۷۷) اگر مردم از حق او چیزی را تپاه کنند، از آن در گذرد. اما از آن چه به تپاهی مملکت می‌انجامد، نباید چشم پوشی نماید. (همان)

نجم الدین رازی معتقد است که وزیر در تعامل با مردم، نباید جانب خدای را مهمل گذارد. زیرا تنها در این صورت است که از یاری خداوند بر خوردار خواهد شد. (همان : ۴۶۷) پس باید در دین ثبات داشته باشد و کار را به خاطر رضای خدا انجام دهد و اجازه ندهد که نظر خلق، او را از راه راست منحرف نماید. فقط در این صورت، لزومی ندارد که از کسی بترسد. (همان : ۴۶۹) به باور او، وقتی وزیران امور جاری را درست هدایت نمایند، پادشاه از درگیر شدن با مسائل خرد در امان می‌ماند و با آسایش خاطر به کشور گشایی و امور ویژه سلطنت می‌پردازد. (همان : ۴۵۱) اگر وزیر چنین باشد، شاه باید قدردان او گردد و او را محترم دارد و «حکم او در مملکت نافذ گرداند. ولیکن مشرف احوال او باشد تا آن چه در مملکت رود با وضیع و شریف، پادشاه بر آن وقوف دارد». (همان : ۴۵۱)

اما وزیر برای جلوگیری از تفرقه در حکمرانی، باید در تعامل با شاه، ظاهر و باطن خود را یکسان نماید و بی غلّ و غش، به راه بردن امور مشغول باشد و دورویی نرزد. به گونه‌ای که در نزد شاه برای خوش آمد او چیزی گوید و در غیاب او به بد گوئی او مشغول گردد و او را بر سر زبان‌ها اندازد. گاهی وزیر به طمع خود بر کسی ستم روا می‌دارد و از برآوردن خواست او ابا می‌کند. اما در این رابطه شاه را مقصّر قلمداد می‌کند که به نظر نجم الدین رازی، این نیز جز نفاق چیزی نیست. (همان : ۴۷۰)

۲- کارگزاران حکومت

از آن جا که انتخاب های نادرست کارگزاران حکومتی، به دین و دولت خلل وارد می‌کند، « پس هر کس را به کاری باید داشت که او را در آن مهارتی باشد تا مصالح هیچ فن از فنون دولت و مملکت، مهمل نماند که لکلّ عملّ رجال و در مثل گویند : جولاهه که آهنگری کند ریشش بسوزد » (قطب الدین شیرازی : ۱۶۶) نجم الدین رازی نیز به این مسأله توجه دارد. زیرا عمال دولت را ابزار حکومت می‌دانند و معتقد است، اگر با شایستگی انتخاب نشوند، امور مملکت مختل و زندگی مردم تباه می‌شود. او به درستی می‌گوید « پادشاه باید که هر یک از اصحاب مناصب را بعد از اهلیت تمام و امانت و دیانت و نیکوسیرتی که معلوم کرده باشد و یقین شناخته، در منصب و مقام خویش نصب فرماید و تمکین دهد ». (نجم الدین رازی، ۱۳۷۱ : ۴۵۳)

اما از آن جا که عمال به راحتی فساد می‌پذیرند و به جای خدمت به مردم، بر آنان ستم روا می‌دارند و به ابزار سرکوب آنان تبدیل می‌گردند، فوراً می‌افزاید که شاه باید مدام حتی بر احوال این افراد شایسته و صالح وقوف یابد « تا جرأت و تجاسر ننمایند و طامع نگردند ». چون می‌بیند که عمال غالباً به دلیل نیازهای مادی است که ستمگرانه به اخاذی و رشوه گیری روی می‌آورند، می‌گوید لازم است که سلطان مسائل معیشتی ایشان را تأمین نماید. (همان : ۵۳-۴۵۲)

این تذکر او از آن رو اهمیت دارد که غالباً مناصب را در ازای رشوت و خدمت می‌دهند نه استحقاق و شایستگی کارگزاران. بنابراین کارها به دست ناهلان می‌افتد و « هر چه در آن باب بر وجه استحقاق می‌رود، از تقصیر وزرا و حجاب و نواب حضرت بود که متفحص احوال نباشد و اهل هنر و فضل و دیانت را طلب نکند و هنرمندان را در گوشه هایی ضایع گذارد و به اطماع فاسد، اعمال و مناصب به ناهلان فرماید ». (همان : ۷۷-۴۷۶) البته برای تصدّی مقامات دولتی، همیشه به پرداخت رشوه نیاز نیست. زیرا چنان که نجم الدین رازی می‌گوید : گاه مقربان

سلطان واسطه این کار می‌شوند: « در حضرت پادشاهان صورتی، اگر کسی خواهد که درجتی یا مرتبتی یابد، یا منصب یا ولایتی ستاند، اگر چه او استحقاق آن ندارد یا خدمتی لایق آن منصب از دست او برنخیزد، چون به حمایت مقربتی از مقربان پادشاه رود و خود را برو بندد و آن مقرب، مقبول القول و منظور نظر شاه باشد، آن التماس در حضرت عرضه دارد، پادشاه در عدم استحقاق و کم خدمتی آن شخص ننگرد، در حقوق سابق و مکانت و قربت این مقرب نگیرد و قول او رد نکند، و التماس مبذول دارد، که اگر آن شخص به خود طلب کردی، هرگز نیافتی ». (همان: ۲۳۴)

اگر در انتخاب عمال حکومتی دقت نشود، به تعبیر نجم الدین رازی، قوچ‌هایی « صاحب قرن که ظالمان قوی دست‌اند » به رعیت ستم خواهند کرد. این ظالمان قوی دست که همه از کارگزاران حکومت به شمار می‌روند، عبارت‌اند از « امراء، اجناد و اصحاب دیوان و ارباب مناصب و نواب و گماشتگان حضرت و عمال و رؤسا و قضاة و رنود و اوباش که هر یک چون فرصت یابد، مناسب قوت و شوکت و آلت و عدت خویش در بند ایذا و استیلائی دیگری باشد ». (همان: ۴۳۸)

نجم الدین رازی لابد به دلیل مشاهدات خود، اما باز هم بدون ذکر مصداق، می‌گوید رؤسا و مقدمان که از عمال عالی رتبه نظام حکومتی‌اند، باید « میان رعیت سویت نگاه‌دارند، جانب قوی بر ضعیف ترجیح ندهند و رشوت نستانند و یار حق باشند و تقویت دین و اهل دین کنند و رعایا را آسوده و مرفه دارند و در دفع ظلم از ایشان، جدّ بلیغ نمایند و از مال و ملک و اسباب رعیت، طمع بریده دارند و کوتاه دست و قانع باشند » (همان: ۱۸-۵۱۷) در گزارش غم‌بار پیش رو، فهرست عوامل فساد و سیاهه‌ای از جنایاتی که به دست ایشان رقم می‌خورد، مشاهده می‌گردد تا پرده از روی سیاه کاری‌های دولت‌های استبدادی برداشته شود.

به گفته نجم الدین رازی چنان که در انتخاب کارگزاران دقت کافی به عمل نیاید، « و عوانان و مردم فرومایه و بی اصل و غماز و نمّام و مفسد و ظالم و غاشم و محتال در حضرت پادشاه در کار شوند، و ظلم و فساد را در نظر پادشاه در کسوت مصلحت آرایش دهند، به اغراض فاسد خویش، تا فرمایند که ما دوستدار و مشفق بر احوال پادشاهیم، و در بند توفیر دیوان و خزانه اویسیم. در مملکت بدعت‌ها نهند و رسوم وضع کنند، بر خراج‌ها بیفزایند و عمل‌ها را قباله کنند و عمل‌های نو درافزایند و در بعضی چیزها که قباله نبوده باشد قباله نهند و بر مردم بهانه گیرند و مصادره کنند؛ شنقصه‌ها جویند و بر بی‌گناهان تهمت‌ها نهند و جنایت‌ها ستانند و قسمت و توزیعات به ناحق و نواجب کنند و در مال و مواریث و ایتام، تصرف فاسد نمایند و بر بزرگان باج‌ها و بیاعی‌ها نهند و در راه‌ها باج‌ها گیرند و در اوقاف تصرفات فاسد کنند و حق از

متسحق باز گیرند و در ادارات و انظار و معاش ائمه و سادات و زهاد و عباد و فقرا و صلحا طعن زنند و در ابطال آن خیرات سعی نمایند و ارباب حوائج را از درگاه دور دارند و احوال ایشان عرضه ندارند و خیرات و مبرات و صلوات و صدقات پادشاه را از مستضعفان بریده گردانند. (همان : ۴۴۰-۴۳۹)

ستم کارگزاران

در اخلاق ناصری آمده است که « قوام مملکت به معدلت بود ». (نصیر الدین طوسی، ۱۳۶۶ : ۳۰۴) بنابراین ستم، تباه ترین رفتاری است که در جامعه می‌توان دید. زیرا در جوامع پیشین که در رأس آن، فردی مستبد و خودکامه نشسته است و جز خود، هیچ کس را محق نمی‌داند و این اندیشه را به تمامی زیردستان و حتی در کوچک ترین نهاد جامعه، یعنی خانواده نیز تسری می‌دهد، نمی‌توان پنداشت که جامعه از ستم عاری باشد. به همین دلیل نجم الدین رازی این واقعیت دردآور جامعه را افشا می‌کند. البته هم چنان که پیش تر گفته ایم، او مسائل را به طور کلی مطرح می‌کند و از ستمی که در روزگار او رواج دارد به طور مشخص سخن نمی‌گوید. اما خواننده اندیشمند از فحوای کلام و لحن او، به عمق فاجعه پی می‌برد. زیرا ستمی که مردم تحمل می‌کنند، بسیار سنگین و طاقت فرساست و نه تنها جسم، بلکه روح آنان را می‌آزارد. به راستی در جایی که او دشنام دادن، مظلّمه بردن، غیبت کردن، بهتان نهادن و رنجاندن دیگران را (نجم الدین رازی، ۱۳۷۱ : ۵۲۸) از مصادیق ظلم می‌داند، معلوم نیست بر اعمال جنایتکارانه‌ای نظیر غارت خانه و کاشانه مردم، تجاوز به نوامیس آنان، گرفتن مالیات‌های گوناگون و طاقت فرسا، مصادره اموال و... چه نامی می‌توان نهاد!

بیشترین ستم در جامعه به دست عمال فاسد حکومت صورت می‌پذیرد، زیرا مردم به طور مستقیم با اینان در ارتباطند، و نجم الدین رازی به شاه توصیه می‌کند که این کارگزاران را که بر ظلم دلیر می‌گردند و به جمع مال، روی می‌آورند و حلال را از حرام جدا نمی‌کنند، خون درویشان را می‌ریزند، وزر و وبال می‌اندوزند، اگر چه مرگ، تمام گردآورده هایشان را از ایشان باز می‌ستاند، به خود راه ندهد. (همان : ۴۲-۴۴۱) بی‌گمان ستمگری عمال بدان دلیل تداوم و شدت می‌یابد که شاه به طور ضمنی، شدت عمل و ستمکاری آنان را تأیید می‌کند، وگرنه اینان جرأت این اعمال را نمی‌یابند. به راستی « چون پادشاه از نفس خود انصاف بدهد، در صورت و در معنی، از خواص خود ستم شده باشد. از آن جهت که بدانند که اگر از یکی از ایشان تعدی یا ظلمی رود، اغماض نخواهد رفت ». (قطب الدین شیرازی، ۱۳۶۹ : ۱۶۴)

در جامعه مبتنی بر تبعیض و نابرابری های اجتماعی عصر مؤلف، ستم دامنه‌ای گسترده دارد. زیرا می‌توان گفت در نظام های فاسدی از این دست، هر فرد از فرا دست، ستم می‌بیند و به فرو دست ستم می‌کند. اما در این میان هر چه از فراز به فرود می‌آییم ابعاد، ستم‌دگی گسترده تر می‌شود. به گونه‌ای که « رعیت و مزارع و شاگرد و مزدور » آنان، ناگزیر بیش ترین فشار را تحمل می‌کنند. به همین دلیل نجم الدین رازی از کشتمند و زمین‌دار می‌خواهد که بر آنان «هیچ حیف نکند و مزد و نصیب ایشان، تمام برساند». (نجم الدین رازی، ۱۳۷۱: ۵۱۵)

اگر چه سعدی وار و به رغم مظلومیت، به این « مزارعان و مزدوران که مال و ملک کم تر دارند و ملک دیگران » را می‌کارند نیز نصیحت می‌کند که « باید به قدر وسع خویش به شرایط طایفه اول قیام کنند و امانت و دیانت به جای آورند و از خیانت و تصرفات فاسد اجتناب کنند». (همان: ۵۱۹)

این ستم‌دیدگان نه تنها باید مراقب مال و ملک مالکان باشند؛ بکه حتی باید بر چارپایان نیز بارگران نهند. (همان) بدین ترتیب او در صدد آشتی دادن ستم دیده و ستمگر برمی‌آید. بنابراین ناگزیر به اصلاح امور، بدون تغییر شرایط زندگی اجتماعی مردم، باور دارد نه به دگرگونی های بنیادینی که می‌تواند به گرفتن حق مظلومان منجر گردد. به هر روی او می‌گوید:

« بدان که دهقنت و زراعت بازرگانی است با خدای » (همان: ۵۱۳) و دهقان خلیفه خدای است در صفت رزاقی و به باور او، اگر دهقان چنین کشت نماید « هر لقمه و هر دانه و هر ثمره که از مال و ملک و کشت و باغ او به آدمی یا به مرغی یا حیوانی رسد، جمله در دیوان حسنات او نویسد و وسیلت قربت و درجت او گردد ». (همان: ۵۱۷-۵۱۶)

۳- مناصب حکومتی دیگر

برخی از عمال عالی رتبه حکومتی به مشاغلی مانند مذکری و مفتی‌گری و قضاوت اشتغال دارند که به طور مستقیم با حکومت ارتباط و بر زندگی اجتماعی تأثیری مستقیم دارد. همچنین، از آن روی که صاحبان این مشاغل و مناصب در تأیید رفتار شاه و دولتمردان گام بر می‌دارند، عملشان ابعاد سیاسی پیدا می‌کند؛ به همین دلیل باید در انتخاب و انتصاب آنان دقت کافی به عمل آید. در جامعه‌ای که نجم الدین رازی زندگی می‌کند، مذکران و مفتیان و قضات نیز به تبع فساد حکومتی، راه فساد عام می‌پیمایند و با توجیه رفتار حکومتیان، مردم را در فقر و فلاکت نگاه می‌دارند. و به ایستایی جامعه کمک می‌کنند.

از کتاب مرصادالعباد بر می‌آید که گروهی از مذکران « فصلی چند از سخنان مصنوع مسجّع بی معنی یاد گیرند که از علم دینی در آن هیچ نباشد » (همان : ۴۹۰-۴۹۱) و به دستگیری این زبان آوری با « شیادگری و بلعجی » مقصود دنیایی حاصل می‌کنند.

این مذکران از سر منابر، یعنی جای پیامبر « ملوک و سلاطین و امرا و صدور و اکابر و اصحاب مناصب و قضاة و حکام مشغول شوند » (همان : ۴۹۱) و در ستایش نامه‌هایی که در باب این اربابان قدرت سر می‌دهند، « حکایت های دروغ افترا کنند و احادیث موضوع و مطعون روایت کنند » تا از ظالمان مال ستانند. این عمل آنان « خلق را در بدعت و ضلالت اندازد و گاه بود که تعصّب ها کنند و فتنه ها انگیزند و عوام را بر تعصّب اغرا و اغوا کنند ». (همان : ۴۹۲)

یکی دیگر از مشاغلی که منصبی دولتی بشمار می‌آید و برای احراز آن اگر لیاقت و شایستگی نباشد، باید رشوت و خدمت داد ! مفتی گری است. البته « رسم فروش مناصب دیوانی در اغلب دولت های سنتی در حال افول مشاهده می‌شود ». (بشیریه، ۱۳۸۵ : ۶۰) مفتی، افزون بر فرهیختگی و مسلح بودن به دانش های لازم، برای تصدّی این شغل، باید در صدور فتوا جز خدای را در نظر نداشته باشد و از هوای نفس بپرهیزد و خود را از آلائش حرص و طمع تطهیر نماید. (نجم الدّین رازی، ۱۳۷۱ : ۴۷۸) نویسنده مرصادالعباد از آنان می‌خواهد که در فتوا دادن احتیاط نمایند، اگر وقفی را در دست دارند در آن تصرف فاسد نکنند و مال حرام از کسی نگیرند و حسد و ریا نوززند.

به نظر او مفتیان دو دسته اند. یکی « عالم دل و عالم زبان » که علم و خشیت دارند و دسته دیگر « عالم زبان و جاهل دل » که از خدای نمی‌هراسند، علم ندارند و در منصب خویش، به غرض، تحصیل مال و جاه می‌کنند. بر هوای نفس گام برمی‌دارند و بر عالمان حسد می‌ورزند و در پوستین ایشان می‌افتند و سخن به توحید نمی‌گویند و در برابر حق، تسلیم نمی‌گردند. با زبان آوری، حق را باطل و باطل را در کسوت حق فرا می‌نمایند. (نجم الدّین رازی، ۱۳۷۱ : ۸۵ - ۴۸۴)

گروه دیگر از عمال عالی رتبه در میان کارگزاران دولت قضات اند. قضات وظیفه اجرای عدالت در میان مردم را بر عهده دارند و انتظار ستم دیدگان آن است که قاضی در خلال محاکمه و داوری، جانب حق را بگیرد. اما می‌دانیم که در طول تاریخ، قضاتی که به وظیفه شرعی و قانونی خود عمل کرده باشند، اندک شمار بوده اند. بنابراین در حکومت های سالم، وظیفه شاه و وزیر است که در انتخاب قاضی « عالم و عاقل و دیندار و صالح » « که دست کشیده دارد از مال ایتم و مواریت و اوقاف و رشوت و امثال این » (همان : ۴۶۲)، کوشا باشند.

مسأله رشوه ستاندن قضات در این عصر چنان شایع است که غالب آثار ادبی، به گونه‌ای بدان اشاره کرده‌اند. مثلاً سعدی در گلستان می‌گوید: «همه کس را دندان به ترشی کند گردد، مگر قاضی را که به شیرینی:

قاضی که به رشوت بخورد پنج خیار ثابت کند از بهر توده خربزه زار» (سعدی، ۱۳۶۹: ۱۹۰). گذشته از این که قاضی خود باید شرط‌های فوق را داشته باشد، لازم است «خدمتکاران مصلح و معتقد و متدین دارد که در دعاوی، میل و حیف نکنند و به طمع، حق باطل و باطل حق نکنند». (نجم الدین رازی، ۱۳۷۱: ۴۶۲) اما نجم الدین رازی با لحنی تأسّف بار و دردآور می‌گوید: «این معنی در این روزگار دشوارتر دست دهد! زیرا که بیشتر قضا به خدمتی می‌دهند نه به اهلیت. به ضرورت هر که خدمتی دهد، خدمتی گیرد!» (همان) بی‌گمان قاضی وقتی با رشوه دادن بر مسند قضا می‌نشیند، برای رسیدن به منافع خویش مرز حق و باطل را مخدوش می‌کند. یکی از دلایل فاسد شدن قاضی، نیازمندی‌های اوست. به همین دلیل خواجه نظام الملک، با تأکید بر انتخاب درست قاضی می‌گوید: «هر یکی را از ایشان باندازه کفاف مشاهرت اطلاق کنند تا او را به خیانتی حاجت نیفتد که این کار مهم و نازک است. از بهر این که ایشان بر خون‌ها و مال‌های مسلمانان مسلط اند.» (۱۳۶۹: ۴۸)

اما از آن روی که نجم الدین رازی به صراحت می‌گوید: «تا این ضعیف در بلاد جهان، شرق و غرب، قرب سی سال است تا می‌گردد، هیچ قاضی نیافت که از این آفات مبراً و مصون بود!» (نجم الدین رازی، ۱۳۷۱: ۴۹۸)، معتقد است که شاهان و وزیران در انتخاب قاضی جانب حق را نگه نمی‌دارند.

زیرا این قضات یا به علم قضا آگاهی ندارند و یا دارند و بدان عمل نمی‌کنند. به همین دلیل نه تنها خود در اثر نادانی و هوای نفس، در ازای انجام وظیفه، رشوت و خدمتی می‌طلبند؛ بلکه افزون بر این به خادمان فاسد خویش می‌آموزند که چه سان حق را ابطال و اموال یتیمان، میراث بران و مردمان دیگر را، تصاحب نمایند. (همان: ۹۷-۴۹۶)

با توجه به نظام سلطنتی خودکامه و کارگزاران فاسد و ستمگر، نجم الدین رازی بر انتخاب دقیق کارگزاران تکیه می‌کند. زیرا به درست دریافته است که هر گاه ستم از حد بگذرد و ستم‌دیدگان به دادخواهی برخیزند، ارکان حکومت را چنان به لرزه در می‌آورند که دیگر هیچ کس به جلوگیری از فروپاشی آن قادر نخواهد بود.

نتیجه‌گیری

- ۱- اندیشه‌های سیاسی نجم‌الدین رازی، نه تنها از طریق آثار پیشینیان؛ بلکه غالباً از رهگذر تجربه‌های شخصی او و استنتاج‌هایش از شیوه‌ی کشورداری عصر خود، سرچشمه می‌گیرد.
- ۲- طرز تلقی او از حکومت، بخشی از جهان بینی اوست که بر پایه‌ی مبانی نظری او از هستی‌شناسی، انسان‌شناسی، تصوف، رابطه‌ی فرد و جامعه و تعامل حکومت با مردم، شکل می‌گیرد.
- ۳- مشروعیت حکومت مورد نظر او، زمانی تحقق می‌یابد که حکومت مبتنی بر قوانین الهی و شریعت باشد و مقبولیت آن را رعیت پروری تضمین می‌کند.
- ۴- حکومت را به مثابه‌ی خلافت در نظر می‌گیرد و آن را از آن خدا می‌داند که بر خلیفه اش تفویض می‌کند. بنابراین خودکامگی، به رغم آن که در سطحی گسترده وجود دارد، جزو حکومت نیست و اختیارات حاکم را شریعت معین کرده است.
- ۵- با توجه به آن چه در اطراف خود می‌بیند، پادشاهان را به دو دسته‌ی ملوک دینی و دنیایی تقسیم می‌کند تا نشان دهد اولاً این دو به دلیل نیازهای مادی و معنوی مردم پدید می‌آیند و ثانیاً ملوک دنیا قادر به جاری کردن احکام الهی در میان مردم نیستند.
- ۶- او در معرفی اوصاف شاه، علم را از ویژگی‌های او ندانسته و به همین دلیل معتقد است مشاوران او که از دانش بی بهره اند، مردمی طماع و فاسدند که جز به منافع خویش به چیزی نمی‌اندیشند و ناگزیر در ساختار حکومت چنین پادشاهی، جایی برای عالمان و حکمت دانان و روحانیان وجود ندارد.
- ۷- او از نبود شایسته‌سالاری و توزیع مشاغل دولتی از رهگذر پرداخت رشوه و خدمت، اظهار تأسف می‌کند.
- ۸- از خلال وصف‌هایش می‌توان ردّ تازیانه‌های ستم را بر کرده‌ی مردم مشاهده کرد.
- ۹- از سخنانش بر می‌آید که وظیفه و اهداف حکومت که تأدیه حقوق مردم است، عملی نگشته است.
- ۱۰- و سرانجام معلوم می‌شود که غایت حکومت مورد نظرش، که رساندن مردم به سعادت و رفع عوامل شقاوت از سر راه آنان است، تحقق نیافته است.

منابع

- قرآن کریم (۱۳۸۶)، چاپ هشتم، قم، جامعه القرآن الکریم.
- آشوری، داریوش، (۱۳۵۲)، فرهنگ سیاسی، چاپ ششم، تهران: انتشارات مروارید.
- ابن خلدون، (۱۳۷۵) مقدمه، مترجم محمد پروین گنابادی، چاپ هشتم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- بشیریه، حسین، (۱۳۸۵)، جامعه شناسی سیاسی، چاپ دوازدهم، تهران: نشر نی.
- بطروشکی، ایلیا پاولویچ، (۱۳۵۰)، اسلام در ایران، چاپ اول، تهران: انتشارات پیام.
- توسلی، غلام عباس، (۱۳۸۰)، جامعه شناسی دین، چاپ اول، تهران: انتشارات سخن.
- دورانت، ویل، (۱۳۷۰)، لذات فلسفه، مترجم عباس زریاب خوبی، چاپ ششم، تهران: سازمان انتشارات انقلاب اسلامی.
- ریچلز، جیمز، (۱۳۸۷)، فلسفه اخلاق، مترجم آرش اخگری، چاپ اول، تهران: انتشارات حکمت.
- سعدی، مصلح الدین، (۱۳۶۹)، گلستان، به کوشش غلام حسین یوسفی، چاپ دوم، تهران: انتشارات خوارزمی.
- طباطبایی، جواد، (۱۳۸۵)، خواجه نظام الملک، چاپ دوم، تهران: چاپ ستوده.
- غزالی، محمد، (۱۳۶۱)، کیمیای سعادت، به کوشش حسن خدیو جم، چاپ اول، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- الفخوری، حنا، (۱۳۵۸)، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، مترجم عبدالمحمد آیتی، چاپ دوم، تهران: انتشارات زمان.
- فیرحی، داود، (۱۳۸۸)، تاریخ تحول دولت در اسلام، چاپ سوم، قم: انتشارات دانشگاه مفید.
- قطب الدین شیرازی، (۱۳۸۹)، دره التاج، به کوشش مهدخت بانو همایی، چاپ اول: انتشارات علمی و فرهنگی.
- کالر، جاناتان، (۱۳۸۲)، نظریه ادبی، مترجم فرزانه طاهری، چاپ اول، تهران: نشر مرکز.
- کلیگز، مری، (۱۳۸۸)، درسنامه نظریه ادبی، مترجمان جلال سخنور، و ... چاپ اول، تهران: انتشارات نشر اختران.
- گولد، جولیس، (۱۳۷۶)، فرهنگ علوم اجتماعی، ویراستار محمد جواد زاهدی مازندرانی، چاپ اول، تهران: انتشارات مازیار.
- لویزان، لئونارد، (۱۳۷۹)، فراسوی ایمان و کفر، مترجم مجد الدین کیوانی، چاپ اول، تهران: نشر مرکز.
- نجم الدین رازی، (۱۳۷۱)، مرصادالعباد، به تصحیح محمد امین ریاحی، چاپ چهارم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- —، (۱۳۸۱)، موموزات اسدی در مزمورات داودی، با مقدمه و تصحیح و تعلیقات محمد رضا شفیعی کدکنی، چاپ اول، تهران: انتشارات سخن.
- نصر، سید حسین، (۱۳۸۲)، آموزه های صوفیان، مترجمان حسین حیدری، محمد هادی امینی، چاپ اول، تهران: انتشارات قصیده سرا.
- نصیر الدین طوسی، (۱۳۶۴)، اخلاق ناصری، به تصحیح مجتبی مینوی و علی رضا حیدری، چاپ سوم، تهران: انتشارات خوارزمی.
- نظام الملک طوسی، (۱۳۶۹)، سیاست نامه، به تصحیح عباس اقبال آشتیانی، چاپ دوم، تهران: انتشارات اساطیر.