

دکتر بهرام اخوان کاظمی*

عدالت و خودکامگی در اندیشه سیاسی خواجه نظام الملک طوسی

چکیده: این مقاله با بررسی دیدگاه‌های خواجه نظام الملک طوسی پیرامون مفهوم عدالت، در پی دستیابی به موضع وی در قبال خودکامگی است و در پی جواب به این پرسش است که آیا اساساً عدالت در نزد وی دارای اهمیت ذاتی است یا واجد نقش فرعی و ابزاری در راستای حفظ و توجیه قدرت سیاسی حکام جائر زمانه است؟ و آیا می‌توان وی را واقع‌گرا و عمل‌گرای دانست که در تهی شدن حکمت عملی از عدالت و بی‌معنایی آن به نفع تقویت و استحکام استبداد و خودکامگی نقش اساسی داشته و بدین ترتیب به سمت سلطنت مطلقه میل کرده است؟ پاسخ مستند‌نویس، مثبت است. با این وجود نباید از برخی صیغه‌های انتقادی قوی و غیرمنفعلانه خواجه در قبال حکومت‌های مطلقه زمان هم غافل شد، رویکردی که در سیاست‌نامه‌نویسی‌های متأخر از وی دیگر دیده نمی‌شود.

واژگان کلیدی:

عدالت، خودکامگی، سیاست‌نامه‌نویسی، آرمان‌گرایی، واقع‌گرایی، حکمت عملی

عدالت یکی از بنیادی‌ترین مفاهیم و ارزش‌های الهی و بشری است و در ادبیات دینی، سیاسی و حقوقی جایگاه بی‌بدیلی را به خود اختصاص می‌دهد. به عنوان نمونه یکی از اهداف نزول پیامبران الهی وصول به این آرمان بلند در جهت سعادت جامعه بشری است و در حقیقت قدرت سیاسی نظام‌ها و حکومت‌های انسانی به واسطه عدالت، موجه و مشروع یعنی حقانی، قانونی، و مقبول می‌گردند. از سویی در حقوق عمومی هدف منقاد نمودن دولت و کنترل آن در قبال حقوق ملت با ابتناء به اصل عدالت نیز محقق می‌گردد و افسارگسیختگی محتمل دولت مقتدر، با مهمیز عدالت آرام می‌گیرد و همچون خادمی در قبال حقوق ملت مقید و متعهد می‌شود.

متأسفانه واقعیت آن است که در تاریخ نظام‌های سیاسی اسلامی - به استثناء عصر زرین صدر اسلام - بخش معظمی از این نظام‌ها به حکومت‌های خودکامه اختصاص داشته است. نظام‌هایی که شیوه اعمال قدرتشان مبتنی بر زور و غلبه خشونت‌آمیز و اجبار بوده و به دلیل فقدان عدالت، از مشروعیت بهره‌ای نداشته‌اند و در تعدی به حقوق ملت از هیچ تعرضی فروگذار نبوده‌اند. در واقع خودکامگی واجد نقش اساسی در ممانعت از شکوفایی نظریات عدالت در اندیشه و عمل بوده و باعث رکود و محجوریت کاربرد آن گشته است. از سویی ناکارایی و تنزیل شأن عدالت هم به نوبه خود باعث افزایش مجدد خودکامگی و تضییع همیشگی حقوق شهروندان بوده است.

یکی از سؤال‌های شایع در این قلمرو آن است که از کی در تاریخ نظام‌های اسلامی عدالت در حوزه نظر و عمل به نفع توجیه قدرت و به بهانه تأمین نظم و امنیت محجور گشته و عقب‌رانده شده است و به معنای دقیق‌تر از چه وقتی حکمت عملی در سیاست و تدبیر مدن به سوی بی‌معنایی سیر نموده است؟ برخی در بخشی از پاسخ‌های تفصیلی به این سؤال و پس از ذکر دلایل مختلف، استیلای خودکامگی و آغاز سیاستنامه‌نویسی در جهان اسلام را متناظر با ترک آرمانگرایی و گرایش به واقع‌گرایی و توجیه قدرت‌های مطلقه و خودکامه منظور نموده‌اند. بدین لحاظ بررسی آراء خواجه نظام‌الملک طوسی - در باب عدالت و خودکامگی - به عنوان نخستین نماینده بزرگ و سرسلسله سیاستنامه‌نویسان در دوران اسلامی واجد اهمیت فراوانی است. او که مؤلف معروف‌ترین و مهم‌ترین اندرزنامه به زبان فارسی است با قبول وزارت دو پادشاه مقتدر

سلجوقی، در نظر و عمل در تمرکز و وحدت سیاسی و ملی ایران می‌کوشید. این نوشتار ضمن بررسی دیدگاه‌های خواجه نظام‌الملک پیرامون مفهوم عدالت، در پی دستیابی به موضع وی در قبال خودکامگی و حکام جائز و متغلب می‌باشد و در پی جواب به این پرسش است که آیا اساس عدالت در نزد وی دارای اهمیت ذاتی است یا واجد نقش فرعی و ابزاری در راستای حفظ و توجیه قدرت سیاسی حکام جائز زمانه است؟ و آیا می‌توان وی را واقع‌گرایی دانست که در تهی شدن حکمت عملی از عدالت و بی‌معنایی آن به نفع تقویت و استحکام استبداد و خودکامگی نقش اساسی داشته و بدین ترتیب به سمت سلطنت مطلقه میل کرده است؟

الف. عصر و زندگی سیاسی خواجه نظام‌الملک طوسی

خواجه نظام‌الملک طوسی (۴۸۵-۴۰۸ هـ)، وزیر برجسته سلاطین سلجوقی از کسانی است که در هر دو سیاست نظری و عملی کار کرده است، و به عنوان یک نفر ایرانی از مرتبت و مقامی نازل به منزلتی شامخ دست یافت و منشأ تغییرات عظیمی در حالت اجتماعی کافه مسلمانان گردید.

«خواجه نظام‌الملک در مدت بیست و نه سال و هفت ماه و کسری وزارت در زیردست آلب ارسلان و ملکشاه در اداره امور و فتح بلاد و سرکوبی مخالفین این دو پادشاه چنان کفایت و حسن تدبیر به خرج داد که دولتی وسیع از حلب گرفته تا کاشغر را تحت امر ایشان آورد و نام و نشان آن دو سلطان را در شرق و غرب عالم معلوم آن زمان جاری و ساری کرد تا آنجا که باید قسمت عمده شهرت و پیشرفتی را که در کارها نصیب آلب ارسلان و ملکشاه شده از برکت خردمندی و کاردانی خواجه دانست» (۱).

او حوزه قلمرو حکومت ایران را چنان وسیع کرد که در کلیه این هزار و چهارصد ساله تاریخ اسلام نظیر آن دیده نشده است و در این حوزه جایی نبود که در انجام دادن امر او اندک تأخیری روا دارند. دو سلطان که یاد کردیم بزرگترین سلاطین سلجوقی بودند و آراء و تصرفات او را اطاعت می‌نمودند، و وی را مختار مطلق کلیه امور و ولایات مفتوحه خویش کرده بودند. غالباً خلفای عباسی از اراده او سر نمی‌پیچیدند، شاهان روم و غزنه در سایه حمایت او می‌زیستند، سلطان عرب در رکاب او پیاده رفت و سم اسب او

را می‌بوسید، ملوک اطراف نامه‌های او را بر سر و چشم می‌گذاشتند و پوشیدن خلعت او را تشریف می‌دانستند. (۲)

خواجه حسن، در فقه تابع شافعی بود، و در اصول تابع ابوالحسن اشعری. (۳) وی در کودکی مقدمات علوم اسلامی را همچون زبان عربی و قرآن، خواند و در یازده سالگی به فقه شافعی مشغول شد و تا بیست سالگی از تحصیل فقه و حدیث و سایر علوم شرعی و فنون ادبی فارغ شد و فاضلی عالم و دبیری توانا گشت و به اعمال دیوانی پرداخت و در بلاد خراسان هر چند صباحی در خدمت امیری به سر برد.

در بیست و یک سالگی با انحطاط سلطنت غزنوی و هجوم ترکمانان سلجوقی به خراسان، خواجه در خدمت سلجوقیان به ناچار وارد شد و در آن دوره بحرانی و پر التهاب کار سیاسی خود را آغاز نمود.

تا قبل از ظهور سلجوقیان دولت دودمان‌های ایرانی و حتی ترکان غزنوی، زودگذر و مستعجل بود و تنها سلجوقیان بودند که با گسترش متصرفات خود، وحدت ملی ایران را ممکن ساختند. «طغرل بیک» ری را پایتخت خود قرار داد و در میانه سده پنجم با تصرف بغداد سلطه خود را تا کانون قدرت معنوی امپراتوری گسترش داد. و دست آل بویه را از خلافت در بغداد کوتاه نمود.

سلجوقیان برای اداره متصرفات وسیع خود از دانش و تجربه بهره‌ای نداشتند و مجبور شدند فرهیختگان و کارگزاران با تجربه ایرانی را به خدمت گیرند که در رأس ایشان خواجه نظام‌الملک قرار داشت که با قبول وزارت دو شاه مقتدر سلجوقی، در عمل و نظر در تمرکز وحدت سیاسی و ملی ایران کوشید.

مشهورترین کتاب خواجه «سیاستنامه» است که به تعبیری «معروف‌ترین و مهم‌ترین سیاستنامه زبان فارسی است» و بدین خاطر مؤلف آن، به عنوان نخستین نماینده بزرگ سیاستنامه‌نویسی در دوران اسلامی به‌شمار می‌رود. (۴)

در این کتاب به کرات از مفهوم بنیادین «عدالت» سخن به میان آمده است و در حقیقت، این کتاب فارسی کم نظیر همچنان‌که خواجه بیان نموده «هم پند است و هم حکمت و هم مثل و تفسیر قرآن و اخبار پیغمبر و قصص انبیاء و سیر و حکایت پادشاهان عادل، از گذشتگان خبر است و از ماندگان سمر است و با این همه درازی مختصر است

و شایسته پادشاه دادگر است» (۵).

البته کتاب سیاستنامه یا سیرالملوک از اغلاط تاریخی و تعصب فراوان مذهب شافعی هم، به وفور برخوردار است. (۶)

ب. تعاریف عدالت و مقام آن در اندیشه سیاسی خواجه نظام

تعاریف و تعبیر چند از عدالت در اندیشه خواجه حسن وجود دارد که با خطوط اصلی اندیشه سیاسی اسلامی و آراء سایر اندیشمندان این وادی مشابهنه دارد؛ همچنانکه تأثیر برداشت‌های اندیشه ایران باستان و اندیشه یونانی از عدالت نیز در آراء وی به چشم می‌خورد.

عمده‌ترین تعاریف عدالت از دید خواجه نظام به شرح ذیل است:

۱. عدالت به معنای قرار دادن هر چیز در جای خویش و رعایت اهلیت و

استحقاق‌ها و مراتب

این تعریف از عدالت را می‌توان عمده‌ترین تعریف عدالت از دید خواجه به حساب آورد؛ همچنانکه طباطبایی این برداشت را به روشنی نظریه عدالت در نزد خواجه نظام‌الملک به حساب می‌آورد و معتقد است که وی در اینجا «اندیشه سیاسی ایرانشهری را دنبال می‌کند» (۷).

البته همان‌طور که این پژوهش نشان می‌دهد تعریف حاضر از عدالت تنها منحصر به اندیشه ایرانشهری نیست و هم در اندیشه اسلامی و هم در اندیشه افلاطونی و ارسطویی به‌طور واضح بدان اشاره شده است و بدین دلیل نمی‌توان خواجه را در این تعریف، فقط پیرو اندیشه ایرانشهری به‌شمار آورد.

برحسب نظریه عدالت خواجه، نظم اجتماعی در نتیجه جابه‌جایی اصناف و طبقات، و از میان رفتن حدود و ثغور «فرومایگان و بزرگان» دستخوش تباهی شده است. بنابراین عدالت از نظر خواجه، بازگشتن به نظام سنتی و حفظ حدود و مراتب است. بقا و دوام ملک به همین حفظ مراتب و مدارج و به تعبیر بهتر مبتنی بر عدالت است، زیرا به دنبال از میان رفتن نظم و انسجام اجتماعی، در دین و ملک خلل پدید می‌آید و همین از میان

رفتن نظم اجتماعی و برهم خوردن ترتیب اصناف مردم، مایه تباهی دولت و سقوط پادشاهان می‌گردد.

تعیین جایگاه هر شخص در نظام سلسله مراتبی اجتماع، توسط خدای متعال است، همچنان‌که فرادستی حکام نیز به توفیق و اقبال الهی حاصل می‌شود:

«پس از بندگان یکی را به توفیق ایزدی سعادت و دولتی و اقبالی حاصل شود و از حق تعالی دانشی و عقلی یابد که بدان دانش و عقل زبردستان را هر یک بر اندازه خویش بدارد و هر یکی را بر قدر او مرتبتی و محلی نهد و خدمتکاران و کسان ایشان را از میان خلق و مردمان برگزیند و به هر یک از ایشان پایگهی و منزلتی دهد و بر کفایت مهمات دینی و دنیوی بر ایشان اعتماد کند و رعایا را نگاه دارد، آن‌که راه اطاعت سپرد و به کار خویش مشغول باشد از رنج‌ها آسوده دارد تا در سایه عدل او به راحت روزگار می‌گذراند.» (۸)

از نظر خواجه نظام «از ناموس‌های مملکت یکی نگاه داشتن لقب و مرتبت و اندازه هر کس است» (۹) و چون ایام نحوست بگذرد و پادشاه عادل و عاقل پدیدار و ایام راحتی و ایمنی آشکار شود و پادشاه عادل «روزگار همه ترتیب و آیین ملک را به جای خویش باز برد و اندازه درجه هر کسی پدیدار کند. ارزانیان را به پایه خویش رساند، تا ارزانیان را دست، کوتاه کند و به کار و پیشه خویش فرستد...» (۱۰).

خواجه معتقد است از نشانه‌های ظهور فتنه و اضطراب در مملکت و تبدل حکومت و انزال «حادثه آسمانی» و بلا آن است که «کار شریعت ضعیف شود و رعیت بی فرمان شود و لشکریان دراز دست باشند و تمیز از میان خلق برخیزد و کسی تدارک کار نکند» (۱۱) زیرا در حقیقت با زوال سلسله مراتب، انقیاد و فرمانبری مراتب فرودست از مراتب فرادست اجتماع از بین می‌رود. و با افزایش تنازعات، پرداختن به دین و شریعت مورد اهمال قرار می‌گیرد و به تعبیر خواجه «... کارهای مملکت از قاعده و ترتیب بگردد و به پادشاه از بس تاختن و جنگ و دل‌مشغولی فرصت نباشد که بدین پردازد و از این معنی اندیشه نکند...» (۱۲).

اما بدیهی است که در جامعه سعید و با سعادت چنین نیست. چون در چنین

اجتماعی «درجه و مرتبت مهم‌تر از کهنتر و خرد از بزرگ و خاص از عام پیدا شود و رونق دیوان بر جای ماند و چون مملکت را استقامت پدیدار آید و پادشاه عادل و بیدار باشد و جست و جوی کارها کند و آیین و رسم گذشتگان پرسد.» (۱۳)

خواجه نظام‌الملک در تاکید بر حفظ سلسله مراتب و رعایت اهلیت و مواضع ویژه افراد، بر ضرورت یک شغلی بودن آحاد اجتماع پای فشرده و بیش از دو شغل دادن به آنها را مخالف عدالت می‌داند خصوصاً اگر اعطای این چند پیشه هم بدون در نظر گرفتن اهلیت باشد:

«پادشاهان بیدار و وزیران هشیار به همه روزگار هرگز دو شغل یک مرد را نفرمودند و یک شغل را دو مرد را، تا کار ایشان همیشه به نظام و رونق بودی.» (۱۴)

هر وقت که مجهولان و بی‌اصلان را و بی‌فضلان را عمل فرمایند و معروفان و اصیلان را معطل گذارند و یک کس را پنج شش عمل فرمایند و یکی از عمل نفرمایند دلیل بر نادانی وزیر باشد... پس اگر وزیر عاقل و دانا باشد علامت آن باشد که کارها بر مردم اهل تفویض کند تا مملکت زوال نیابد.» (۱۵)

... که کس را به اندازه وی بدارند تا کارهای دینی و دنیوی بر نظام باشد و هرچه خلاف این باشد، بود پادشاه رخصت ندهد و کمابیش کارها به ترازوی عدل و شمشیر سیاست راست کند بتوفیق الله العزیز.» (۱۶)

همچنین به نظر خواجه، خدای متعال به اندازه اهلیت شاه، به او دولت و هیبت می‌دهد و او در این باره می‌نویسد: «لا جرم ایزد تعالی بر اندازه شایستگی و اعتقاد نیکو او را دولت و مملکت داد و جهان را مسخر او گردانید و هیبت و سیاست او به همه اقلیم رسانید.» (۱۷)

خواجه تقدم زنان بر مردان را ناعادلانه و برخلاف عدالت و لزوم رعایت سلسله مراتب و مایه فتنه می‌داند (۱۸) و کار را به خردسالان و زنان نهادن را باعث زوال سلطنت ساسانیان به شمار می‌آورد. (۱۹)

۲. عدالت به معنای «راستی» و «راست‌کرداری و راست کردن»

این معنا از عدالت که جزء معانی لغوی این مفهوم نیز می‌باشد در اندیشه سیاسی ایران شهری هم، بسیار شایع بوده و از اصلی‌ترین تعاریف عدالت در حوزه این اندیشه به‌شمار می‌آمده است. (۲۰) با تعمق در سیاست‌نامه نیز همین معنا به‌وضوح مشاهده می‌گردد. مثلاً، بنا به اشارات قبلی، پادشاه عادل کسی است که نظام سلسله مراتبی (و به تعبیر اندیشه ایرانی شهری، خویشکاری) افراد را به ترازوی عدل و شمشیر سیاست راست می‌کند. (۲۱)

خواجه به کزات عدالت را در معنای راستی به گونه مترادف به کار برده است و راستی و عدالت گستری را مایه دوام حکومت می‌داند:

«و به همه روزگار از گاه آدم علیه السلام تا کنون در همه ملت و در همه
ملکی عدلی ورزیده‌اند و انصاف داده‌اند و به راستی کوشیده‌اند تا
مملکت ایشان سال‌های بسیار بمانده است» (۲۲)

... اگر پادشاه را عدل بودی و در کارها بیدار بودی حاکم راست رو
بودی، چون حاکم راست رو نیست، پادشاه کی عادل است، بل غافل
است... (۲۳)».

خواجه ضمن حکایتی از عدالت گستری انوشیروان، عدالت وی را مایه راست ایستادن مملکت می‌داند و در این باره می‌نویسد: «بدین یک سیاست به واجب که ملک انوشیروان عادل بکرد همه مملکت او راست بایستاد و همه دست‌های دراز کوتاه شد و خلق همه عالم برآسودند چنانکه هفت سال بگذشت و هیچ‌کس به درگاه از کسی به تظلم نیامد.» (۲۴)

خواجه در راستای اجرای عدالت و تحقق آن در امور تجارت و داد و ستد توصیه می‌نماید که «به هر شهری محتسبی باید گماشتن تا ترازوها و نرخ‌ها را راست دارد و خرید و فروخت‌ها نگاه دارد تا اندر آن راستی رود.» (۲۵)

۳. عدالت به معنای «میزان» و ترازوی فضایل و همه نیکی‌ها

خواجه حسن با استناد به آیات قرآن، عدل را میزان و ترازوی نیکی‌ها می‌داند، که

مشابه نظر فلاسفه سیاسی مسلمان، مانند خواجه نصیر است که عدالت را کل و تمام همه فضایل می‌دانست. برخی با نقل از «المبتون» بر این باورند که «از دیدگاه خواجه نظام عدل به عنوان فضیلت عادی سیاسی تلقی می‌شود» (۲۶) در حالی که چنین نیست و عدالت در اندیشه این اندیشمند، معیار و ترازو و شاخص همه نیکی‌هاست:

«عدل... ترازوی همه نیکی‌هاست، چنانکه خدای تعالی گفت: والسماء رفعها ووضع المیزان (۲۷) یعنی عدل، و جای دیگر فرمود: الله الذی انزل الكتاب بالحق والمیزان. (۲۸) و سزاوارترین پادشاه آن است که دل وی جایگاه عدل است و خانه وی آرمگاه دینداران و خردمندان و کارداناان و منصفان و مسلمانان باشد» (۲۹).

۴. عدالت به معنای حد وسط و میانه‌روی

خواجه با استناد به حدیث پیامبر (ص)، پادشاه را به «میانه» توصیه می‌نماید و خواه‌ناخواه میانه‌روی مستلزم آن است که شاه حق هرکس را به میزان اهلیت آنها بی‌کم و کاست و بی‌افراط و تفریط ادا نماید و آنها را عادلانه و به اعتدال برجای خویش نهد و نصیب و جانب الهی را به میانه‌روی و اعتدال حفاظت و نگهداری نماید:

«و باید که در همه کارها میانه‌رو باشد که پیغمبر صلی اله علیه و سلم گفت: خیر الامور اوسطها، یعنی بهترین کارها میانه است که ستوده‌تر است، و در هرکاری نصیب خدای تعالی و جانب او نگاه دارد تا بر او و بال نباشد و امر ونهی برحسب امکان به جای آورد» (۳۰).

و اما میانه رفتن پادشاه را در معنی مال و دنیا در کارها چنان است که منصف باشد و بر عادت قدیم و آیین ملکان نیک رود و سنت بد نهد و به خون ناحق رضا ندهد...، و نه چنان کف بستن که مردمان رقم به خیلی کشند و نه چنان اسراف و افراط کردن که مردمان گویند باد دست است و مُتلف، و به وقت بخشش اندازه هرکس نگاه دارد، یکی را دیناری زیبد نباید که صد، دینار بخشد و آن را که صد دینار باید هزار دینار بخشد که مرتبت بزرگان را زیان دارد و دیگر مردمان گویند قدر و

منزلت کس نمی‌داند و حق خدمت و فضل و زیرکی و دانش مردم

نمی‌شناسد و بی‌سیئی آزرده شوند و در خدمت کاهلی نمایند.» (۳۱)

خواجه در بحث مشی عادلانه و میانه روانه پادشاه، اصلی را در روابط شاه با دشمنان داخلی و خارجی بیان می‌نماید که بسیار جالب بوده و حتی امروزه نیز قابل کاربرد است و آن این است که پادشاه باید «با خصمان جنگ چنان کند که آشتی را جای باشد و با دوست و دشمن چنان پیوندد که تواند گسست و چنان بگسلد که تواند پیوست.» (۳۲)

جالب اینجاست که خواجه با واقع‌گرایی سیاسی خاص خویش، شاه را در انجام امور دنیوی (مانند خوردن شراب، شکار و لذت دنیا) و امور اخروی (شکر و صدقه، نماز شب و روزه و قرآن خواندن و خیرات نمودن) به میانه‌روی دعوت می‌کند و با توجه به حرمت شرب شراب در نزد کلیه فرق، از حرمت آن نزد شاهان سلجوقی می‌خواهره و شکمباره بحثی به میان نمی‌آورد و با لحاظ واقعیت شرابخواری اغلب شاهان، آنها را به میانه‌روی در برخوردها به هنگام نوشیدن «می» فرا می‌خواند و به سلطان توصیه می‌کند که «چون شراب خورد نه همواره خوش طبع باشد و نه یک‌باره ترش‌روی.» (۳۳)

۵. عدالت در حوزه قضا و به معنای تناسب و تساوی جرم با مجازات

این معنا را خواجه در بیان لزوم عدالت در داوری و قضاوت سلطان شرح می‌نماید که اینگونه می‌نویسد: «و از رعایا کسانی که حق نعمت نشناسند و قدر امن و راحت ندانند و به دل خیانت اندیشند و تمردی نمایند و پای از اندازه خویش بیرون نهند بر اندازه‌گناه با ایشان خطابی کند و به مقدار جرم ایشان مالش فرماید و باز دامن عفو بر گناه ایشان بیوشد و از سر آن در گذرد.» (۳۴)

ج. میزان و نوع اهمیت عدالت نزد خواجه نظام

همان‌طور که بیان شد خواجه در باب عدل بسیار سخن رانده است و یکی از دلایل آن، گسترش ظلم و بیداد و از هم گسیختگی نظام امور ایران با آمدن ترکان و سلطه متغلبانه آنان بود. در این میان این اندیشمند در بسیاری از فصول پنجاه‌گانه کتاب سیاستنامه، برای بیان شیوه‌های اجرای عدالت از پادشاهان ایران باستان حکایت‌ها نقل

می‌کند و آیات و روایات زیادی را در این زمینه مستند قول خویش قرار می‌دهد. مثلاً در این کتاب احادیثی در مدح و ثنای عدل و فواید عدالت و دولت خوب، و عقاب اخروی حکومت‌های متغلب و جائز از پیامبر (ص) نقل شده است. (۳۵)

همچنین در شرح حکایات شاهان عادل از انوشیروان، بهرام گور، و کیقباد بیشتر یاد شده است و آنقدر خواجه از تظلم‌خواهی بی‌واسطه این شاهان و ضرورت آن داد سخن سر می‌دهد که حتی در داستانی از دادخواهی الاغی توسط انوشیروان خبر می‌دهد. (۳۶)

همچنین طی حکایتی، خواب پسر خلیفه دوم نقل می‌شود که پس از فوت پدر، در خواب می‌بیند که پدرش به واسطه شکسته شدن ناروای پای الاغی در عهد حکومتش، دوازده سال جواب پس داده است. (۳۷)

خواجه در دستورات سیاسی خود از ضرورت عدالت‌پیشگی وزراء، مقطعان و سایر عمال حکومت با رعیت، به تفصیل سخن می‌گوید و تنها به ضرورت عدالت‌گستری شاه بسنده نمی‌کند. خواجه رعیت را رمه و شاه و وزیر را شبان می‌داند و وزیر ستمکار از نظر او همانند سگ خائن گله است که تبهکار شده است. (۳۸) عدل مایه دوام حکومت است زیرا پادشاهی عطیه الهی است و شکر این عطیه توسط پادشاه به عدل است و اعمال چنین عدلی، دعای نیکوی مردم را به دنبال دارد و این دعای نیکو، مایه پایداری حکومت و رستگاری آن در آخرت است. (۳۹)

پس بقای مملکت به عدل است و ویرانی آن به ظلم. همچنان‌که خواجه با ذکر حدیثی از پیامبر (ص) اذعان می‌دارد که «الملك یبقی مع الکفر و لا یبقی مع الظلم»، معنی آن است که ملک با کفر بپاید و با ظلم نپاید. (۴۰)

اما در اینکه آیا عدالت در نزد خواجه اهمیت ذاتی، یا نقش فرعی و ابزاری داشته آرا مختلف است. طباطبایی که اساساً معتقد است «اساس سیاستنامه‌ها به طور کلی به حفظ قدرت سیاسی مربوط می‌شود» (۴۱) و «سیاستنامه‌نویسان عموماً به بحث در اکتساب قدرت سیاسی و شیوه‌های نگهداری آن پرداخته‌اند» (۴۲)، بر این باور است که «در سیاستنامه‌ها عدالت در درون‌گفتاری مورد بحث قرار می‌گیرد که توجه به تغلب یا سلطه سیاسی دارد و نه به فضیلت و سعادت در جامعه» (۴۳).

طباطبایی با استناد به منقول خواجه (الملك یبقی...) نتیجه می‌گیرد که عدالت مورد

اشاره خواجه نیز معطوف به بقای ملک است و نه بر پاداشتن عدالت. و «ظلم مفهومی بنیادین است نه کفر» (۴۴) و «عدالت مقدم بر اجرای شرع بوده است.» (۴۵)

باید در اینجا اذعان نمود که نظر طباطبایی اگر هم صحیح باشد ولی از منقول خواجه (الملک یبقی...) چنین معنایی مستفاد نمی‌شود، زیرا اولاً این منقول حدیث مشهوری از پیامبر است و ثانیاً بسیاری دیگر از اندیشمندان سیاسی اسلامی که سیاستنامه‌نویس هم نبوده‌اند به این حدیث استناد کرده‌اند، بدون اینکه نظر طباطبایی درباره آنها صادق باشد.

د. رویکرد خواجه نظام در مواجهه با تغلب حکام خودکامه و جائر

در بحث از آراء سیاسی و مفهوم عدالت از دید خواجه نظام‌الملک، یکی از موضوعات نسبتاً پیچیده فهم این مطلب است که آرمانخواهی و عدالت‌جویی وی در عمل به چه صورتی در آمده و آیا مثلاً در مقابل تغلب زمانه و واقع بینی سیاسی خواجه رنگ باخته است؟ و یا اینکه این اندیشمند در مقابل سلاطین جائر زمانه‌اش چه موضعی داشته و قائل به حق شورش علیه ایشان بوده است؟ یا برعکس نامبرده در تشدید استبداد و محو عملی عدالت ذی مدخل بوده و به سلطنت مطلقه میل کرده است؟

بدیهی است که دیدگاه خواجه با توجه به شافعی و اشعری بودن وی و زمانه پرتغلب او می‌بایستی لحاظ و بررسی شود. این تغلب به حدی بوده است که حتی در آن عصر نیز «جمعی قتل خواجه را به اغوای ملک‌شاه دانستند» (۴۶) و بعداً شایع شد که مرگ ملک‌شاه در یک ماه بعد نیز توسط طرفداران خواجه و منتقمین او صورت گرفته است.» (۴۷)

در هر حال خواجه از جمله دانشمندان مصلحت بین و واقع‌گرا بود که گرچه به عدالت اندرز می‌داد، اما جهت تحکیم پایه‌های حکومت پادشاهان و استحکام نظام سیاسی وقت راه‌حلی پیشنهاد می‌نمود و در سیاستنامه در این خصوص پند و اندرز می‌نگاشت.

به واسطه سیاست و قلم و تدبیر خواجه بود که مخالفان سیره و سنت امیران سلجوقی قلع و قمع شدند. و به تعبیر عباس اقبال «چه اگر کفایت خواجه نظام‌الملک و قدرت قلم او با شجاعت و صلابت شمشیر آن دو سلطان سلجوقی یار و قرین نمی‌گردید

و مملکتداری خواجه پشתיبان و ضامن کشورگشایی ایشان نمی شد، دوام و بقای چنان دولت وسیعی محال می نمود» (۴۸) و وی «در اداره امور و فتح بلاد و سرکوبی مخالفان این دو پادشاه چنان کفایت و حسن تدبیری به خرج داد که دولتی وسیع از حلب گرفته تا کاشغر را تحت امر ایشان آورد.» (۴۹) گویای این مطلب قول خواجه در پاسخ به پیغام ملکشاه است که چنین نوشته بود:

«اگر می خواهی بفرمایم دوات از پیش تو بگیری» و خواجه فرمود «دولت آن تاج به این دوات بسته است. هرگاه این دوات برداری آن تاج بردارند.» (۵۰)

بدین ترتیب ملاحظه می شود که خواجه تا چه حد در تقویت و بقاء سلطنت امیران متغلب سلجوقی و پایندگی آنها کوشیده و حفظ قدرت سیاسی آنها را با دستورالعمل های خویش تقویت کرده است.

خواجه نیز همانند بیشتر پادشاهان و دولتمردان ایرانی، پادشاهی را «فَرّ یا حق الهی» می داند که خداوند به پادشاهان عطا می کند، لذا فصل اول سیاستنامه را این گونه آغاز می نماید:

«ایزد تعالی در همه عصری و روزگاری یکی از میان خلق را برگزیند و او را به هنرهای پادشاهانه و ستوده آراسته گرداند و مصالح و آراء و بندگان را بدو باز بندد و در فساد و آشوب و فتنه بر او بسته بگرداند و هیبت و حشمت او اندر دل ها و چشم خلائق بگستراند. تا مردم اندر عدل او روزگار همی گذرانند و آمن همی باشند و بقای دولت همی خواهند.» (۵۱)

جملات فوق بیانگر اعتقاد وی بر گزینش پادشاهان به وسیله حق تعالی جهت فرمانروایی و زعامت است و مردم هیچ گونه حق و دخالتی در انتخاب پادشاه ندارند و ناگزیر به اطاعت و انقیاد بی چون و چرای وی هستند. زیرا تخلف از قوانین و اوامر، سرپیچی از شرع مقدس و عصیان و طغیان در برابر خداست. حلبی در همین زمینه می نویسد:

«با این چند عبارت خواجه اساس استبداد را تشدید می کند؛ این خدا است که سلطان را برمیگزیند. نه مردم، و رأی آنان را اصلاً و ابداً در کار

پادشاهی مدخلیتی ندارد. همین‌طور خداست که او را به هنرهای پادشاهی آراسته می‌کند. لذا به کسب علم و تجربه و فراگرفتن آیین حکومت نیازی نیست، و از همین جاست که مردی مانند سنجر سلجوقی بی‌آنکه سواد خواندن و نوشتن داشته باشد، با اتکا بر این که خدایش او را به پادشاهی برگزیده، می‌تواند پنجاه سال بر اریکه فرمانروایی تکیه زند و هرکاری می‌خواهد بکند و هر فرمانی که لازم می‌داند براند و کسی نتواند بگوید که بالای چشم سلطان ابروست.» (۵۲)

بدین ترتیب خواجه با قلم توانای خود بنیاد نهاد استبداد مطلقه و تغلب پادشاهی را که حق اعتراض و انقلاب در آن نیست تقویت و تحکیم کرده است. گرچه در مقام نظر، به کرات به عدل و عدالت سفارش نموده است، اما زمامداران خودکامه و جائر بدون توجه به حال رعیت و رعایت عدل و انصاف، با استناد به بیانات خواجه (که سلطان را دارای فرّ ایزدی و کدخدای جهان می‌خواند، که جهانیان همه عیال و بنده او هستند، (۵۳) بدون اینکه کسی حق هرگونه مخالفت و اعتراضی داشته باشد)، به نام ظلّ الله و نیابت از خدا هر جنایتی که به ذائقه شان خوش می‌آمد مرتکب می‌شدند. پس عملاً نظرات خواجه منجر به تشدید و تضعیف استبداد شده است و به قول طباطبایی خواجه مشروعیت مضاعف به پادشاهان اعطا کرد که مزید بر استبداد شد. وی می‌نویسد:

(خواجه) پادشاه عادل را از یک‌سو صاحب فرّ ایزدی می‌داند... و از سوی دیگر پادشاه را با کدخدای جهان مقایسه می‌کند سلطان کدخدای جهان باشد و جهانیان همه عیال و بنده اویند، با چنین مقایسه‌ای تفاوت میان پادشاه فرهمند و سلطان از بین رفته و با مشروعیت مضاعفی که به خلافت و سلطنت اعطا می‌شود، تشبیه می‌گردد. هیچ فردی از وضع و شریف حق ندارد سر از چنبر اطاعت چنین خلیفه‌ای که مشروعیت از دو سو دارد بیرون آورد و خواجه در توجیه چنین نظریه‌ای حتی از جعل تاریخ و تهمت نیز ابایی ندارد و برای مثال به یعقوب لیث که «سر از چنبر اطاعت بیرون کرد» (۵۴)، تهمت می‌زند که «در شریعت اسماعیلیان شده و بر خلیفه بغداد دل بد کرد» (۵۵).

خواجه در تأیید عبارت آغازین خود دال بر اطاعت محض و بندگی پادشاه که نتیجه‌ای جز تحریم حق انقلاب علیه زمامدار را نداشت می‌نویسد:

«خدای عزوجل پادشاه را زبردست همه مردمان آفریده است و جهانیان زبردست او باشند و نان پاره و بزرگی از او دارند، باید که ایشان را چنان دارد که همیشه خویشان شناس باشند و حلقه بندگی از گوش بیرون نکنند و کمر اطاعت از میان نگشایند.» (۵۶)

جالب توجه آن است که خواجه در فرازهای متعددی از سیاستنامه تعداد بسیاری از سلاطین جائر را عادل، و امیرالمؤمنین خطاب کرده است. خواجه، افریدون، سکندر و اردشیر و انوشیروان و عمر بن عبدالعزیز و هارون و مأمون و معتصم و اسمعیل بن احمد سامانی و سلطان محمود را صاحب فرّ الهی و علم، و در نتیجه واجد سعادت دو جهان می‌داند، افرادی که به نظر وی «کارهای بزرگ کردند و تا قیامت نام ایشان به نیکی می‌برند... و دعا و ثنا برایشان می‌کنند.» (۵۷) تمایل به تغلب و همراهی خواجه با خودکامگان از آنجا آشکار می‌شود که حتی خود وی از آنها داستان‌هایی نقل می‌کند که خواسته یا ناخواسته ستم پیشگی آنان را بر ما معلوم می‌کند. مثلاً در یکی از حکایات نقلی می‌کند که عدالت پیش گفته مأمون، کاملاً مخدوش می‌شود:

«مأمون خلیفه روزی با ندیمان خویش گفت من دو امیر حرس دارم و کار هر دو از بامداد تا شب گردن زدن است و دست و پای بریدن و چوب زدن و به زندان کردن.» (۵۸)

خواجه خلفای عباسی مانند «وائق» و «معتصم» را امیرالمؤمنین شمرده (۵۹) و از آلب ارسلان با نام سلطان شهید یاد می‌کند. (۶۰) ملکشاه سلجوقی نیز از همین منظر «سلطان عادل» لقب گرفته و خواجه بقای ابدی را برای دولت به اصطلاح عادل وی از خدا می‌خواهد، دولتی که همه در چنبر اطاعت آیند:

«و اندر این روزگار مبارک بحمدالله و منه اندر همه جهان کس نیست که بدل خلافتی اندیشد یا سر از چنبر طاعت بیرون برد، ایزد تعالی این دولت را تا قیامت پیوسته گرداند و چشم بد از کمال دولت او دور دارد تا خلائق اندر عدل و سیاست این پادشاه روزگاری می‌گذرانند و به

دعای خیر مشغول می‌باشند. (۶۱)

خواجه همه پادشاهان را عادل و تقویت کننده دین می‌داند و می‌نویسد: خداوند عالم داند که همیشه پادشاهان چگونه بوده‌اند و میش را از گرگ چگونه نگاه داشته و از جهت مفسدان چه احتیاط کرده‌اند و دین را چه قوت‌ها داده‌اند و عزیز و گرامی داشته. (۶۲)

باز هم جالب آن است که بدانیم خواجه جهت این سلاطین عادل و دین پناه، اذن شرابخواری را هم صادر کرده و فصل سی‌ام کتاب خویش را به «اندر ترتیب مجلس شراب و شرایط آن» برای پادشاهان اختصاص داده است.

از سوی دیگر خواجه از دشواری حکومت با شاخص عدل سخن گفته و «نظر سلطان را به این نکته جلب می‌کند که «ملک راندن» با ضابطه عدل از هیچ‌کس ساخته نیست» (۶۳) و به نظر می‌رسد این بیان برخلاف نظر برخی که آن را علیه حکام جائز می‌دانند، (۶۴) بیشتر در صدد توجیه عدم عدالت پیشگی سلاطین باشد.

یکی از دلایل مخالفت خواجه با حق شورش و عصیان، نیز مقابله با بدمذهبان و فرق اهل بدعت بوده است. زیرا اساساً در جامعه سیاسی قدیم، تضاد و تنش به صورت تنشی میان «دین درست» و «بدمذهب مُبتدع» ظاهر می‌شده است. خواجه نظام‌الملک در بیش از یک چهارم کتاب خود به تحلیل این تنش و تضاد می‌پردازد و حتی برخی هدف اصلی نگارش کتاب وی را مقابله با «بدمذهبان» و نحوه سرکوب آنها به شمار آورده‌اند.

تعصب شافعی خواجه و تهمت‌های بی‌شمار وی به سایر مذاهب اسلامی به گونه‌ای است که وی نه تنها اعمال عدالت را برای آنها روا نمی‌شمارد بلکه انواع شیوه‌های متغلبانه را علیه آنها جایز شمرده و با دستورالعمل تبعیض مذهبی خویش، توصیه می‌کند که به غیر از پاک مذهبان شافعی، مشاغل مهم دولتی از وزارت تا ندیمی را نباید به سایر فرق داد. (۶۵)

سلطان محمود به دلیل سنی شافعی بودن ممدوح خواجه بوده و خواجه قلع و قمع توسط محمود را عدل سلطان دانسته و بر این اعتقاد است که وی با این کار جهان را پر از عدل کرده است. (۶۶)

شیوه متغلبانه و ظالمانه خواجه در برخورد با سایر مذاهب اسلامی به گونه‌ای است

که وی در جعل حدیث برای قتل و کشتن «رافضیان» ابایی نمی‌کند و با استناد به آیه «اشداء علی الکفار» (۶۷) رافضیان را کافر می‌داند:

«پس مشطب گفت عبدالله عباس می‌گوید روزی پیغمبر صلوات الله علیه و سلامه، علی بن ابی طالب را کرم الله وجهه گفت: ان ادركت قوماً یقال لهم الرافضه یرفضون الاسلام فاقتلهم فانهم مشركون، پارسیش چنین باشد اگر دریایی گروهی را که ایشان را رافضی گویند ایشان را مسلمانی نباشد باید همه را بکشی که ایشان همه کافرند. قاضی ابوبکر گفت روایت می‌کند ابو امامه که پیغمبر صلی الله علیه و سلم گفت: فی آخر الزمان قوم یقال لهم الرافضه فاذا لقیتموهم فاقتلوهم، پارسیش چنین است که در آخر زمان گروهی پدید آیند که ایشان را روافض گویند هرگاه که بینید ایشان را بکشید.» (۶۸)

خواجه، شیعیان، باطنیان و اسماعیلیه، و قرمطیان را جزء روافض و اهل بدعت می‌دانسته و حکم پیش گفته را علیه آنها تجویز می‌کند. البته مخالفت خواجه با هر گونه شورش و عصیان، فقط جنبه مقابله با بد مذهبان را نداشته و اصولاً او با هر گونه شورش و مخالفت، بدین دلیل ضدیت می‌نموده است که تمردی علیه سلطان ظل الله بوده است. بدین علت او فصل‌های گسترده‌ای را در مخالفت و ذم شورش‌های مختلف غیر اسلامی مانند شورش سنباد، مزدک، بابک خرمدین و... به نگارش آورده است. در نتیجه از دید وی «کس را زهره تجاوز و تمرد و تعدی فرمان نبود» (۶۹) حتی اگر فرمان پادشاه «چون مالش دادن و گردن زدن و دست و پای بریدن» (۷۰) باشد. و حتی ندیم هم «باید که موافق پادشاه باشد، هر چه پادشاه بر زبان راند و گوید زه و احسنت گوید و معلمی نکند که این کن و آن مکن و آن چرا کردی و این نبایست کرد که پادشاه را دشوار آید و به کراهت کشد.» (۷۱)

خواجه در جهت مقابله با انواع شورش‌ها و عصیان‌ها، جاسوسی و منهی نهادن را تدبیری جهت جلوگیری و سرکوب آنها دانسته و این امر را توصیه می‌کند، (۷۲) و در راستای افزایش قدرت انقیاد پروری شاه، به تقویت کار جلا دین (امیر حرس) تأکید می‌نماید. (۷۳)

یکی از راه‌هایی که خواجه جهت مقابله با ترمرد و شورش محتمل لشکریان و افزایش توان آنها به نفع پادشاه پیش‌بینی و توصیه می‌نماید آن است که لشکر از اصناف مختلف تدارک شود و از جنس‌های مختلف تشکیل شود تا قدرت شاه بیشتر و ترس مخالفین افزایش یابد. (۷۴) لذا «همه لشکرهای اطراف از لشکر این پادشاه بترسند و طاعت‌دار شوند و هیچ‌کس اندیشه مخالفت نیارد داشت.» (۷۵)

همچنین در زندگانی خواجه نیز نکات تاریکی دال به مثنی متغلبانه وی در زمان قدرت و صدارتش وجود دارد «یکی از لکه‌های ننگی که در دوره سیاستمداری و تصدی مقام وزارت خواجه همواره خودنمایی می‌کند، در افتادن او با وزیر با تدبیر دیگر سلجوقی یعنی خواجه عبدالملک محمدبن منصور کندری است» (۷۶)، که خواجه به خاطر رقابت سیاسی و حنفی بودن وی، برای حبس و بند او وسایل و حیل برانگیخت و قتل او را تمهید نمود.

در خاتمه این بحث مشخص می‌گردد که خواجه در مقام توجیه سلطنت مطلقه سلجوقیان بوده و به این امر تمایل داشته است، البته نظرهای دیگری هم در این باره وجود دارد همچنان که طباطبایی بر این باور است که :

«اگر چه در نوشته خواجه فقراتی را می‌توان یافت که در آنها بویی از توجیه نظام سلطنت مطلقه به مشام می‌رسد، اما در مجموع سیاستنامه را باید در تداوم اندیشه سیاسی ایرانشهری دانست. دفاع خواجه در سیاستنامه و نیز امام محمد غزالی در نصیحة‌الملوک از بسیاری از نهادهای حکومتی دوره باستان و مفهوم بنیادین اندیشه سیاسی ایرانشهری، یعنی عدل را می‌توان اساسی‌ترین قرینه بر این امر دانست که تا پایان سده ششم و به‌ویژه تا جانشین شدن یاسای چنگیزی به بازپرداختی از اندیشه سیاسی ایرانشهری، این اندیشه در کانون نظر و عمل کارگزاران ایرانی قرار داشت و هنوز سیاستنامه‌نویسان کوشش می‌کردند تا نظام‌های حکومتی را به محک اندیشه سیاسی ایرانشهری بزنند و نه چنانکه در تحول آتی سیاستنامه‌نویسی معمول شد، اندیشه را به محک عمل سلطان.» (۷۷)

با این وجود طباطبایی انکار نمی‌کند که «در برخی از جای‌ها و فقرات سیاستنامه خواجه با توجه به اوضاع و احوالی که با استواری شالوده نظام قبیله‌ای غلامان ترک ایجاد شده بود گرایش به توجیه وضع موجود و سلطنت مطلقه نشان می‌دهد» (۷۸) همچنان‌که «نباید ناگفته گذاشت که سیاستنامه در عین حال، دارای صبغه انتقادی بسیار قوی است که آن را از سقوط در توجیه صرف، قدرت مطلقه سلطان برحذر می‌دارد. به هر حال، رویکرد انفعالی از آن نوع که در سیاستنامه‌های متأخر بر نوشته خواجه می‌توان یافت، در سیاستنامه به چشم نمی‌خورد.» (۷۹)

اما اندیشمندان خارجی مانند لمبتون و سر هامیلتون گیپ، به شکل قاطعی، خواجه نظام را طرفدار زور و تغلب دانسته‌اند. به عقیده لمبتون «هدف نظام‌الملک مقدماً حفظ ثبات و شکل سنتی جامعه بود. مطابق نظر او تمرکز کامل دستگاه اداری در وجود شخص سلطان قرار داشت. حقوق با زور به دست می‌آمد و با زور حفظ می‌شد. نوشته او تأثیر مهم، گرچه در مجموع نه چندان خوش، بر نویسندگان و مدیران بعدی گذاشت.» (۸۰)

لمبتون همچنین ادعای سر هامیلتون گیپ را نقل می‌کند که «نظام‌الملک با صورتبندی مجدد سنن کهن ایرانی سلطنت، که پایه‌های اخلاقی مستقرش مبتنی بر زور و فرصت‌طلبی است، به ناهماهنگی درونی اسلام تداوم بخشیده است.» (۸۱)

استنتاج

تعاریف و تعابیر متعددی از عدالت و مدح و ستایش فراوان آن در اندیشه سیاسی خواجه نظام‌الملک وجود دارد که با خطوط اصلی اندیشه‌های سیاسی - حقوقی اسلامی و آراء سایر اندیشمندان این وادی مشابهت فراوانی دارد. همچنان‌که تأثیر برداشت‌هایی از اندیشه‌های ایران باستان و اندیشه‌های یونانی پیرامون عدالت نیز در آراء وی به چشم می‌خورد. اما با توجه به زمانه پر تغلب و جو خودکامگی و خفقانی که این اندیشمند در آن به سر می‌برد و با توجه به سیطره تعصب خشک و خشن مذهب شافعی و کلام اشعری بر او، می‌توان دلایل محکمی را یافت که خواجه بیش از آرمانگرایی و عنایت به عدالت، با واقع‌گرایی منحن و به اصطلاح مصلحت‌جویانه در مقام توجیه و تثبیت

سلطنت مطلقه و خودکامه سلجوقیان بوده است. سلطنتی هم کیش با خود او که هیچ مخالفت و شکایتی از شهروندان و به‌ویژه غیرهم‌مذہبان را بر نمی‌تابیده و به شدت آنها را سرکوب می‌کرده است. با این وجود نباید از برخی صیغه‌های انتقادی قوی و غیر منفعلانه خواجه در قبال حکومت‌های مطلقه زمان هم غافل شد، رویکردی که در سیاستنامه‌نویسی‌های متأخر از وی دیگر دیده نمی‌شود و عدالت تقریباً در مقابل قدرت و نظم معطوف به تأمین «امنیت در سایه شمشیر» مغفول می‌ماند. بدین ترتیب بی‌دلیل نیست که با افزایش خودکامگی در تاریخ نظام‌های سیاسی اسلامی، گرایش به فلسفه سیاسی، عقلگرایی و جامعه آرمانی کاهش یافته است و رفته رفته با آمدن نظام‌های خودکامه‌تر، عقل‌ستیزی رواج می‌یابد و نحله‌هایی همچون سیاستنامه‌نویسی - که از اعتبار اسلامی کمتر و نازل‌تری به نسبت اندیشه فقها و فلاسفه برخوردار است - گرایش غالب اندیشه سیاسی اسلامی می‌شود. دغدغه بیشتر سیاستنامه‌نویسان، به‌ویژه از بعد از خواجه نظام‌الملک، متوجه حفظ و توجیه قدرت و امنیت شد. از این رو توجه به عدالت، در مرتبه نازلی قرار گرفت و فرایند بی‌معنایی حکمت عملی و جدایی نظر با عمل اسلامی، شدت یافت. (۸۲)

یادداشت‌ها:

۱. خواجه نظام‌الملک طوسی، سیاستنامه، تصحیح عباس اقبال، تهران، اساطیر، ج دوم، ۱۳۶۹، مقدمه مصحح، ص «ج».
۲. مجتبی مینوی، نقد حال، تهران، خوارزمی، ج ۳، ص ۱۹۱.
۳. علی اصغر حلبی، تاریخ اندیشه‌های سیاسی در ایران و جهان اسلامی، تهران، بهبهانی، ۱۳۷۲، ص ۲۱۴.
۴. سیدجواد طباطبایی، درآمدی فلسفی بر اندیشه سیاسی ایران، تهران، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی وزارت امور خارجه، ۱۳۶۷، ص ۱۹.
۵. نظام‌الملک، پیشین، ص ۲۹۹.
۶. ر. ک به همان، مقدمه مصحح، ص «ی».
۷. طباطبایی، پیشین، ص ۶۸.
۸. نظام‌الملک، پیشین، ص ۲.
۹. همان، ص ۱۸۵.

۱۰. همان، ص ۱۷۵.
۱۱. همان، ص ۱۷۴.
۱۲. همان.
۱۳. همان، ص ۱۹۷.
۱۴. همان، ص ۱۹۸.
۱۵. همان، ص ۲۰۷.
۱۶. همان، ص ۲۲۴.
۱۷. همان، ص ۴.
۱۸. ر.ک به همان، ص ۲۲۵.
۱۹. ر.ک به همان، صص ۲۲۸-۲۲۹.
۲۰. ر.ک به، بهرام اخوان‌کازمی، «عدالت و خودکامگی در اندیشه سیاسی ایران باستان»، اطلاعات سیاسی - اقتصادی، شماره ۱۴۴-۱۴۳، مرداد و شهریور ۱۳۷۸، صص ۱۴-۶.
۲۱. ر.ک به همان، ص ۲۲۴.
۲۲. همان، ص ۴۹.
۲۳. همان، ص ۹۱.
۲۴. همان، ص ۴۵.
۲۵. همان، ص ۵۰.
۲۶. برای نمونه ر.ک به: فاضل صدری، بررسی تطبیقی اندیشه‌های سیاسی خواجه نظام‌الملک طوسی و ماکیاولی، تهران، دانشگاه امام صادق، دانشکده معارف اسلامی و علوم سیاسی، پایان نامه کارشناسی ارشد، مرداد ۱۳۷۵، ص ۵۳.
۲۷. آسمان را او رفیع گردانید و میزان (عدل و نظم) را در عالم وضع نمود. (الرحمن، ۷)
۲۸. خداست آن که کتاب (آسمانی) را به حق برای اجرای عدالت فرستاد. (شوری، ۱۷)
۲۹. نظام‌الملک، پیشین، ص ۵۷.
۳۰. همان، ص ۲۹۸.
۳۱. همان، ص ۲۹۸.
۳۲. همان.
۳۳. همان.
۳۴. همان، ۳.
۳۵. ر.ک به: همان، صص ۷۱-۵۷-۵۶-۷-۵.
۳۶. ر.ک به: همان، ص ۴۶.

۳۷. رک به: همان، ص ۷.
۳۸. رک به: همان، صص ۲۳-۲۴-۲۵.
۳۹. رک به: همان، ص ۶.
۴۰. همان.
۴۱. طباطبایی، پیشین، ص ۲۶.
۴۲. همان، ص ۲۰.
۴۳. همان، ص ۲۷.
۴۴. خواجه نظام الملک، پیشین، ص ۱۹۴.
۴۵. همان، ص ۴۳.
۴۶. همان، مقدمه، مصحح، ص «ه».
۴۷. همان، ص «و».
۴۸. همان، ص «د».
۴۹. نظام الملک، سیاستنامه، به کوشش جعفر شعار، تهران: انتشارات فرانکلین، ۱۳۴۸، مقدمه مصحح ص ۸.
۵۰. همان، تصحیح عباس اقبال، پیشین، مقدمه مصحح، ص «ه».
۵۱. همان، ص ۱.
۵۲. حلبی، پیشین، صص ۲۱۷-۲۱۸.
۵۳. خواجه نظام الملک طوسی، سیاستنامه، به تصحیح محمد قزوینی و تصحیح مجدد مرتضی مدرسی چهاردهم، تهران، طهوری، ۱۳۳۴، ص ۱۲۸.
۵۴. نظام الملک، همان، تصحیح اقبال، پیشین، صص ۱۲-۱۳.
۵۵. طباطبایی، پیشین، ص ۲۵.
۵۶. نظام الملک، سیاستنامه، جعفر شعار، پیشین، صص ۲۸۸-۲۸۹.
۵۷. همان، تصحیح اقبال، پیشین، ص ۷۲.
۵۸. همان، ص ۱۶۹.
۵۹. رک به: همان، ص ۵۷-۵۰.
۶۰. رک به: همان، ص ۸۴.
۶۱. همان، ص ۵.
۶۲. همان، ص ۶۹.
۶۳. سیدجواد طباطبایی، خواجه نظام الملک، تهران، طرح نو، ۱۳۷۳، ص ۱۹۴.
۶۴. برای نمونه رک به: همان.

۶۵. خواجه نظام‌الملک، پیشین، رک به: صص ۱۹۹-۲۰۰ و صص ۲۰۶-۲۰۳ و ص ۲۱۸.
۶۶. رک به: همان، ص ۷۸.
۶۷. فتح، ۲۹.
۶۸. همان، ص ۲۰۳.
۶۹. همان، ص ۸۷.
۷۰. همان.
۷۱. همان، ص ۱۱۰.
۷۲. رک به: همان، ص ۷۵ و ۹۰.
۷۳. رک به: همان، ص ۱۶۸.
۷۴. رک به: همان، ص ۲۷ و ۱۲۵.
۷۵. رک به: همان، ص ۱۲۵.
۷۶. حلبی، پیشین، ص ۲۱۴.
۷۷. طباطبایی، خواجه نظام‌الملک، پیشین، صص ۱۹۳-۱۹۴.
۷۸. همان، ص ۱۹۶.
۷۹. همان.
۸۰. آن. کی. اس. لمبتون، نظریه‌های دولت در ایران، چنگیز پهلوان، تهران، کتاب آزاد، ۱۳۵۹، ص ۲۸.
۸۱. همان.
۸۲. برای اطلاع بیشتر رک به: طباطبایی، پیشین، صص ۱۹۳-۱۹۴.

