

# تئوری های عدالت در فلسفه سیاسی خواجه نصیرالدین طوسی

## دکتر بهرام اخوان کاظمی

پژوهش مفهوم بنیادین عدالت، در تفکر هر اندیشمند سیاسی در خور اهتمامی والا است؛ زیرا بررسی این مقوله، می تواند ما را با زوایای متعددی از آرای آنها آشنا سازد. در حقیقت، مفهوم کانونی عدالت، دارای اهمیتی کم نظیر در عرصه های نظری و عملی سیاست و اجتماع بوده و از جامع ترین غایات دینی و سیاسی است. دانشمند و فیلسوف گرانمایه اسلامی؛ یعنی خواجه نصیر الدین طوسی هم، مباحث گسترده ای را به بررسی مفهوم عدالت اختصاص داده است. بنابراین، با توجه به اهمیت این اصل در اسلام و اندیشه های سیاسی، این مقاله قصد دارد ضمن تبیین نظریه های خواجه در این زمینه، به این موضوع نیز بپردازد که موضع این اندیشمند در قبال حکام جار و متغلب چگونه بوده و آیا خود کامگی و افزایش روز افزون آن در عصر ایشان، تئوریهای عدالت او را از خود متأثر ساخته و او را به انفعال نظری و عملی در این وادی کشانده است؟ و آیا اساساً خواجه، قائل به حق شورش و عصیان علیه حکام ستم پیشه و جار بوده است یا خیر؟ این نوشتار، در پاسخ به این پرسش ها به رشته تحریر در آمده است.

### الف - عصر و زندگی سیاسی خواجه نصیر الدین طوسی

ابوجعفر نصیر الدین محمد طوسی (672 - 597 هـ.) ملقب به ((استاد البشر))، از علمای بزرگ ریاضی و نجوم و حکمت ایران در قرن هفتم و نیز از وزرای آن عصر است. این مرد بزرگ مانند نظام الملک، در سیاست عملی و نظری هر دو، مصدر آثاری بوده است و شکی نیست که از لحاظ عملی و حمایت از اهل علم نیز یکی از نوادر همه ادوار تاریخی اسلام و ایران بوده است. خواجه طوسی در زندگانی خود سه مرحله را طی کرد:

#### مرحله اول:

شامل مدتی است که در ایران به سر برد؛ از تاریخ ولادت تا زمانی که به اسماعیلیان پیوست.

#### مرحله دوم:

با آغاز حملات مغولان به کشورهای اسلامی شروع می شود. آن گاه که شهرها یکی پس از دیگری در مقابل مغولان سقوط می کرد و شهرهای اسلامی متعاقب یکدیگر در زیر سم اسبان مغول نابود و لگدمال می شد، خواجه ناچار به اسماعیلیان پناه برد، تا خود را از شر تند باد مزبور نجات دهد؛ زیرا در مقابل مغول، و پس از شکست خوارزمشاهیان، جز اسماعیلیان و قلعه های مستحکم آنان، کس دیگری نمی توانست مقاومت کند. این مرحله از زندگی او تا سقوط قلاع اسماعیلی توسط هلاکوخان نوه چنگیز، ادامه یافت.

در این مقطع، طوسی از یگانه پناه آن روز در مقابل مظالم و خرابکارهای مغول استفاده کرد؛ یعنی خود را به اسماعیلیان نزدیک ساخت و در جوانی به قهستان مسافرت کرد و دعوت حاکم آن جا، ناصر الدین عبد الرحیم ابن ابی منصور را پذیرفت و به دلیل فضیلت دانش دوستی وی، آن مکان را جهت اقامت و تالیف آثار علمی خویش مناسب و ایمن یافت و کتب متعددی نوشت که از آن جمله، کتاب ((اخلاق ناصری)) را برای ناصردین ابوالفتح نوشته است.

خواجه در قهستان بود تا این که ناصردین از خواجه کدورتی به دل گرفت و او را به قلعه الموت فرستاد و او در آن جا محبوس بود تا هلاکوخان مغول آن قلعه را گشود و دولت اسماعیلیان را بر انداخت.

#### مرحله سوم:

ابتدای این مرحله از پیوستن خواجه به هلاکو شروع شده و تا آخر عمر و دفن وی در مشهد امام موسی کاظم (ع) - بنا به وصیتش - به سال 672 هـ. ق ادا می یابد. خواجه نصیر با به خرج دادن انعطاف و مهارت سیاسی و داشتن مکانت علمی و ارزش فکری خویش، در شمار خواص هلاکو در آمد و قرب و منزلت فراوان یافت و حتی وزارت موفوفات به او رسید و به عنوان وزیر، همیشه در حضر و سفر با او همراه بود؛ از جمله در حمله هلاکو به بغداد و سوریه در معیت هلاکو، انقراض و نابودی و شکست خلیفه عباسی را به چشم دید و در این امر مشارکت جست.

نفوذ خواجه بر هلاکو سفاک و همراهی اش با وی، سبب شد که بسیاری از دانشمندان از تیغ مغولان جان سالم به در برند و کتابخانه ها و مراکز علمی و فرهنگی از سوختن و به غارت رفتن برهند. خواجه از جمع آوری کتب غارت شده، کتابخانه ای با چهار صد هزار جلد کتاب فراهم آورد و دانشمندان و پژوهندگان بسیاری را گرد هم آورد. بی جهت نیست که در حق او گفته اند: ((علم و حکمت به دست این پارسی (ایرانی) در دورترین نقطه های بلاد مغولی رشد و نمو کرد، گویی نور تابانی بود در تیره شامی)). (1)

حمله وحشیانه مغول خون خوار در قرن هفتم به ممالک اسلامی که با قتل عام مردم و ویران کردن شهرها

مساجد و معابد و محور آثار علمی و به طور کلی در هم کوبیدن تمدن و فرهنگ درخشان آن عصر شروع شد، نزدیک بود مدنیت عالم اسلام؛ بلکه جهان بشریت را به زوال و نابودی بکشاند؛ اما تدبیر و نبوغ ((حجه الفرقه الناجیه)) خواجه نصیر الدین طوسی سبب شد که علوم و معارف اسلامی به طرز معجزه آسایی از انهدام نجات یافته و در میان آن همه فتنه و خون ریزی، رو به تکامل نهاده و بر ثروت علمی بشری افزوده گردد. (2) لذا نه تنها بلایبی که بر مسلمانان و جهان اسلامی فرود آمده بود، متوقف شد؛ بلکه بقیه علما و فلاسفه و حکما نیز از نابودی نجات یافتند.

خواجه توانست باهوش و زرنگی و حسن تشخیص خود، به تدریج بر عقل و فکر هلاکو تسلط پیدا کند و آن خون خوار بی بند و بار را وادار به اصلاح امور اجتماعی کند و به دست او فرهنگ و تمدنی متناوب روز فرا هم سازد و نابود کننده تمدن ها را به تمدن شوق دهد و او را به بهبود اجتماع، علاقه مند سازد. (3) در نتیجه، مغولان، پس از مدتی دیانت اسلام را پذیرفتند و احفاد و نوه های چنگیزخان که برای نابودی اسلام و از بین بردن تمدن اسلامی همت گماشته بودند، مسلمان شدند و در شمار حامیان اسلام درآمدند. (4) ((طوسی، بی شک شیعه امامی و اثناعشری بوده، تألیفات او در علم کلام که مشتمل بر مسائل امامت است، تصریح به امامت ائمه دوازدهگانه و عصمت آنان می کند، بلکه رسال او، صراحت به این معنا دارد.)) (5) به هر حال، امکان دارد که خواجه، زمانی که در پناه اسماعیلیان می زیسته است، به مذهب ((اسماعیلیه)) گرویده باشد؛ همچنان که امکان دارد اسماعیلیان، طوسی را برخلاف میل او، ناچار و مجبور کرده باشند و ارجح هم همین است. خواجه نیز برای حفظ جان و تقیه از آنان، آثاری به رشته تحریر در آورد که هم مطابق مذهب اسماعیلیه و هم موافق مذهب خود او بود. (6) با پیروزی هلاکو و انهدام اسماعیلیان، خواجه مذهب خود (شیعه اثنی عشری) را آشکار کرد و تألیفات صریح امامیه خود را از این تاریخ به بعد، به نگارش در آورد. برخی از پژوهشگران معاصر، از پیچیدگی عصر تاریخی خواجه نصیر و همچنین پیچیدگی شخصیت وی یاد کرده اند. به عنوان مثال اذعان می نمایند:

((در این که خواجه، چه نقشی در زندگی سیاسی زما نه خود و به ویژه در سقوط پادشاهی اسماعیلیان و زوال دولت خلافت داشته است، جای آن دارد که در فصلی از تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، پژوهشی ژرف صورت گیرد. این بخش از تاریخ اندیشه و نیز تاریخ دنیای اسلام و تنش ها و کشمکش های درونی آن، پیکارهای صد و هفتاد ساله پادشاهی اسماعیلیان، علیه خلافت بغداد، همراهی نظریه پرداز بزرگ شیعی مانند خواجه نصیرالدین طوسی بامغولان و ترغیب اینان به پایان بخشیدن به کار خلافت پانصد ساله عباسیان و فرمانروایی اسماعیلیان ایرانی و دعوت جدید، از اهم مسأله است که تا کنون به دور از تعصبات و جدای از موضع گیریهای مبرامیز و کینه توزانه تاریخ نویسندگان اهل سنت و راویان شیعی مذهب، موضوع پژوهش جدی قرار نگرفته است.)) (7)

برخی از منتقدین خواجه، با ذکر و تشریح اتهامات وارده بروی، از بعضی عملکردهای سیاسی او به عنوان یکی از برجسته ترین نظریه پردازان تشیع و مولف ((پراهمیت ترین)) و رایج ترین کتاب اخلاقی فارسی در حکمت عملی، انتقاد نموده و آنها را غیراخلاقی می شمارند. طباطبایی با لحاظ این نقدها معتقد است که:

((جایگاه خواجه در تاریخ حکمت عملی، از این حیث پراهمیت است که در واقع، اخلاق ناصری، خاستگاه بی معنا شدن حکمت عملی است؛ همچنان که رفتار سیاسی و نیز اندیشه او سرآغاز تثبیت نظری جدایی نظر و عمل در دوره اسلامی است.)) (8)

((و یکی از بنیادترین مشکلات آن را روشن می سازد و آن این که، چگونگی سيطرة اندیشه اخلاقی در تاریخ تحول اندیشه فلسفی در ایران، با بی معنا شدن تدریجی آن، همراه بوده و سيطرة بی اخلاقی عمومی را به دنبال آورده است.)) (9)

البته این يك واقعت است که اگر دو گانگی رفتار سیاسی خواجه هم پذیرفته شود - که این نیز جای بحث و جدل فراوان دارد - نمی توان از تاثیر حکومت جبار و سفاک و متغلب مغولان در پیشه کردن این گونه رفتارها توسط نظریه پردازان مسلمان غافل شد؛ زیرا در واقع،

((خواجه به عنوان شخصیتی که به ناچار، در دوره ای طوفانی از تاریخ ایران با سیاستی درگیر بود که از بنیاد، با حکمت عملی مبتنی بر تهذیب اخلاقی، نسبتی نمی توانست داشته باشد... و با یورش مغولان، افق هایی نو، در برابر اخلاق، سیاست و تاریخ ایران گشوده شد که با معیارهای اسلامی و حکمت عملی ناشی از فلسفه یونانی قابل درک و بررسی نبود. لذا هر نظریه پرداز دیگری هم جای خواجه بود، در چنین اوضاع نابسامانی، حکمت عملی جدل انگیزی می داشت. پس در صورت اثبات تقصیر خواجه، عذر اصلی این تقصیر محتمل، به عهده دوران ظلم و جور استبداد سفاکانه مغولان است؛ روزگاری که حکمت عملی و اخلاقی، مندرس شده بود.

بیان طباطبایی نیز موید این ادعاست:

((جدایی میان نظر و عمل در دوره اسلامی تاریخ ایران، با خواجه به اوج رسید و توجیه نظری پیدا کرد و به ناگزیر، در شرایطی که راه برون رفتی از مجرای اندیشه سیاسی و اخلاقی نو و هماهنگ با روح زمانه ناممکن شده بود، خواجه و هر نظریه پرداز اهل عمل مانند او، از نظر تاریخی، تنها، رفتار و کنش سیاسی توجیه ناپذیری می توانست داشته باشد.)) (10)

به عقیده برخی، عهد حکومت متغلب مغولان، عهد زوال دانش های عقلی هم بوده است و از بعضی مواضع نقادانه خواجه در باب عقل هم در چنین دورانی یاد کرده اند. به عقیده این دسته، البته این موضع گیری در باب عقل و اهل حکمت، منحصر به خواجه نصیرالدین طوسی نیست؛ بلکه درک فلسفه یونانی، با توجه به تفسیر نوافلاطونی آن و سيطرة اندیشه عرفانی و چیرگی خرد ستیزی آن، برخوردارگی فلسفه یونانی، به ویژه

همزمان با یورش مغولان و آغاز دوره انحطاط دانش های عقلی، راه را بر چنین نتیجه گیری هموار کرده بود. (11)

### ب - تعاریف عدالت و مقام آن در فلسفه سیاسی خواجه نصیر

اصلی ترین مآخذ بررسی نقطه نظرات خواجه در حول وحوش میث عدالت، کتاب ((اخلاق ناصری)) و به و یزه فصل هفتم از مقاله اول آن است که ((شرف عدالت بر دیگر فضایل و شرح احوال و اقسام آن)) نام دارد. ما خذ مهم دیگر بحث عدالت در اخلاق ناصری، مقاله سوم کتاب مزبور تحت عنوان ((سیاست مدن)) است. خواجه در بحث مدینه فاضله و سیاست مدن، پیرو فارابی است. او خود در این باره می گوید: ((و حکیم ثانی ابونصر فارابی که اکثر این مقالت، منقول از اقوال و نکت اوست...)) (12)

خواجه پیرو و شارح آثار ابن سینا و مسکویه رازی نیز هست و با کتاب ((اخلاق ناصری))، طرح حکمت عملی آنها را مدن و تکمیل کرده است. وی این کتاب را گردآوری نموده که چارچوب اصلی آن، از ترجمه کتاب ((تهدیب الاخلاق و تطهیر الاعراق)) مسکویه حاصل شده است و در آن، علاوه بر نظرات افلاطون و ارسطو و نو افلاطونیان، می توان به نظرات فارابی، ابن سینا، مسکویه و ابن مقفع نیز دست یافت. (13) به همین دلیل نیز میث عدالت اخلاق ناصری، تقریباً از نظرات افراد مذکور تشکیل یافته که بعضاً خواجی در جاهایی به آن، تعلیقاتی افزوده است.

نظرات خواجه در میث عدالت گر چه همانند سایر فلاسفه اسلامی، متأثر از اندیشه افلاطون و ارسطو است؛ ولی عمدتاً ریشه قرآنی و اسلامی دارد. وی با تاسی از ارسطو و مسکویه، خصوصاً در زمینه ابعاد اقتصادی عدالت سیاسی، تفصیل های درخوری را ارائه نموده که در بین فلاسفه بعدی، بیشتر مختص به خود اوست. دیدگاه های مختلف خواجه در موضوع عدالت و در کتاب پر آوازه اخلاق ناصری، بدین قرار است:

#### 1 - ریشه الهی داشتن عدالت، و این که، عادل اصلی، ذات الهی است و ضرورت دارد همه در عدالت، به عدل وی تاسی نمایند.

عدالت به معنای تادیه حق الهی در پیراستن جور، و عدالت پیشه گی و عبادت و در نتیجه مماثلت با ذات باری تعالی است. از نظریه خواجه، لفظ عدالت از معنای مساوات خبر می دهد و تعقل مساوات بدون لحاظ معنای وحدت - که بالاترین مدارج کمال و شرف است - معتبر نیست. واحد حقیقی و موجود خالق، خداست که آثار و فیضان انوارش به سایر موجودات و معدودات راه یافته است. لذا چون عدالت و مساوات از وحدت الهی منشأ می گیرد، شریف ترین نسبت و افضل فضال است. خواجه این تفصیل از عدالت را در فصل هفتم و در بیان شرف آن، آورده است. (14)

خواجه همانند فارابی و سایر فلاسفه اسلامی، عدالت و اعتدال را الهی و خصیصه ماهوی نظم کائنات و شرط و اساس آفرینش آنها می داند:

((اعتدال ضل وحدت است... و اگر اعتدال نبودی، دایره وجود با هم نرسیدی چه، تولد موالیه ثلاثه از عنا صر اربعه مشروط است به امتزاجات معتدل... (15) و اشارت بدین معنا است قول صاحب شریعت علیه السلام، آن جا که گفته است: بالعدل قامت السموات و الارض)) (16)

پس، نظام خلقت مبتنی بر عدالت است؛ ((زیرا هر چه آن را نظامی بود، به وجهی از وجوه، عدالت در او موجود بود؛ و الا مرجع آن، با فساد و اختلال باشد.)) (17)

خواجه بر این اعتقاد است که: ((عادل کسی بود که مناسبت و مساوات دهد چیزهای نامتناسب و نامتساوی را... و تعیین کننده او ساط در هر چیزی، تا به معرفت آن رد چیزها با اعتدال صورت بندد، ناموس الهی باشد. پس به حقیقت، واضع شادی و عدالت، ناموس الهی است؛ چه، منبع وحدت اوست، تعالی ذکره)). (18)

پس چون منشأ عدالت، ناموس الهی است، باید به او اقتدا کرد و تادیه حقوق او نمود و مخالفت وی نکرد: ((وعدالت، هیئتی نفسانی بود که از او صادر شود تمسک به ناموس الهی؛ چه، مقدر مقادیر و معین او ضاع و اوساط، ناموس الهی باشد. پس صاحب عدالت رابه هیچ نوع مضادت و مخالفت صاحب ناموس حق در طبیعت نباید، بل همگی همت او به موافقت و معاونت و متابعت او مصروف بود؛ چه مساوات از او باید، و طبع او طالب مساوات بود)). (19)

((عدالت چنان اقتضا کند که بنده به قدر طاقت در اموری که میان او و معبود او باشد، طریق افضل مسلوك دارد، و رعایت شرایط و جوب مجهود بذل کند...)) (20)

#### 2 - عدالت مستجمع، مستلزم و تمام و کمال فضایل، و جور تمام و کل رذائل است. عدالت در نفس ما حاصل تعدیل سه قوه است.

از نظر خواجه:

((عدالت جزوی نبود از فضیلت؛ بلکه فضیلت بود پاسرها [به تمامی] و جور که ضد اوست، جزوی نبود از رذیلت؛ بلکه همه رذیلت بود پاسرها. (21) عدالت آن است که این همه قوت ها (حکمت، شجاعت، عفت) با یکدیگر اتفاق کنند و قوت ممیزه، (عقل) را امثال نمایند؛ (22) چون ((قوت تمیز))، خلیفه خدا و حاکم در انسان جهت حفظ تعادل و تساوی قوای نفس است)). (23)

از دید خواجه، چون عدالت اکمل فضال است، با اقتدا به ناموس الهی و عبادت، عدالت در نفس حاصل آمده و بشر به نهایت قرب حق می رسد. به تعبیر وی:

((این است سخن حکما در عبادت خدای تعالی، و افلاطون الهی گفته است: چون عدالت حاصل آید، نور قوا و اجزای نفس بر یکدیگر درفشند؛ چه، عدالت مستلزم همه فضایل بود. پس، نفس بر ادای فعل خاص خود بر

فاضل ترین وجهی که ممکن بود، قادر شود، و این حال غایت قرب نوع انسان بود از اله، تعالی. (24) در این قسمت، خواجه مانند سایر فلاسفه و بنابه نظریه اعتدال، معتقد است که عدالت به دنبال سه فضیلت دیگر که عبارت است، از حکمت و شجاعت و عفت، حاصل می گردد. عدالت حد وسط و حالت تعادل بین ظلم و انظلام و شامل جملگی اعتدالات است و هر دو طرفش، جور می باشد. (25)

### 3 - عدالت به معنای ایفای اهلیت و استعدادها و رعایت استحقاق ها و سلسله مراتب نه تساوی مطلق.

خواجه نصیر همانند فارابی و بوعلی، به تعاریفی از عدالت از جمله ((اعطای کل ذی حق حقه))، ((وضع کل شی فی موضعه)) اعتقاد داشته و با رد برابری مطلق، تساوی و رفع تبعیض در زمینه استحقاق های مساوی را لازم می دانسته است. این تعبیر از عدالت که از شایع ترین تعبیر اسلامی و افلاطونی از این مفهوم است؛ در نزد خواجه نیز بسیار مهم و اساسی است و او، تعریف این مفهوم را با بررسی معنای تساوی آغاز می کند.

برخی از مولفین نیز این معنا از عدالت را نزد خواجه تمیز داده و ممیزه شمرده اند و از جمله معتقدند: ((عدالت در مدینه فاضله خواجه نصیر الدین طوسی، همان عدالت افلاطونی و فارابی است و تحقق آن، وابسته به این است که هر کس بر حسب شایستگی در پایگاه راستین خود جای گیرد و به کاری بپردازد که با سرشت و استعداد او سازگار است. هیچ کس نباید بیش از یک پیشه داشته باشد؛ زیرا طبایع مردم اقتضا می کند که به کاری که شایسته آنند، بپردازند.)) (26)

خواجه هم مانند افلاطون و فارابی در بیان فلسفه سیاسی خود، از فرضیه ((اندام واری اجتماع)) استفاده می کند که بنابر آن، هیأت مدنیت، مانند تن یک شخص است که برای وظایف مختلف زندگانی، آلات و اعضای خاص و متفاوت و متعاون دارد، گر چه آنها در آغاز ساده و غیر متنوع اند و هر چه پیش می روند طول و تفصیل پیدا می کنند و تنوع و همبستگی بیشتری می یابند.

خواجه پس از این که انسان را مدنی و نیازمند به تفاوت و تعاون نوع - نه محتاج یکسانی مطلق و تغلب و تغلب - می داند، معتقد است که برای حصول تعاون و اجتماع و تمدن افراد جامعه، که شرط تکامل آنان است، باید عدالت در میان آنان اجرا گردد. همان طور که بیان شد، بدیهی است که مقصود خواجه از عدالت در این جا، تساوی و برابری مطلق افراد با یکدیگر نیست؛ زیرا او وفارابی - که سخنان خواجه از آثار او هم است - و بسیاری از فلاسفه دیگر همچون بوعلی و مسکویه، تفاوت استعدادها را ضروری جامعه دانسته اند. به قول خواجه نصیر؛ با اختلافات صناعات که ناشی از اختلاف عزام است و همچنین تباین هم و آرای مردم، مقتضی نظام و حکمت الهی و ممد حیات و مدنیت اجتماعی است. (27) این است آنچه حکما گفته اند؛ لوتساوی الناس لهلکوا جمیعاً (28)

قبلا بیان شد که برخی در اندیشه بوعلی حول مبحث عدالت، آرایی در باب قرار داد اجتماعی یافته اند؛ زیرا وی تقسیم کار را به اجتماع و مشارکت، و اجتماع و مشارکت را به عقد قرار داد و ((معامله)) منوط و مبتنی می دانست و مبنا و مقیاس و ابزار صیانت این معاملات و قرار دادها را به عدل وابسته می نمود. خواجه نصیر هم حفظ معاونت و مشارکت افراد را وابسته به رعایت قانون عدالت در معاملات می داند:

((اما چون یکدیگر را معاونت کنند، و هر یکی به مهمی از این مهمات زیادت از قدر کفاف خود قیام نمایند، و به اعطای قدر زیادت و اخذ بدل از عمل دیگران، قانون عدالت در معامله نگاه دارند، اسباب معیشت دست فراهم دهد و تعاقب شخص و بقای نوع میسر و منظوم گردد؛ چنان که هست.)) (29)

لازم به یادآوری است که خواجه با لحاظ تفاوت استعدادها، اصناف خلق را به چهار صنف تقسیم نموده و اجتماعات معتدل را از تکافی آنها منتقد می داند؛ اول، اهل قلم مانند ارباب علوم و معارف که قوام دین و دنیا به مثابه آئین در طبایع دوم، اهل شمشیر مانند مجاهدان و محارسان دولت که نظام عالم به توسط ایشان بود و به منزله آتشند در طبایع و سیم، اهل معامله چون تجار که معیشت نوع، بدون تعامل آنها محال است و مانند هواند در طبایع و چهارم، اهل مزارعه مانند دهقانان که قوت همه اصناف را تامین کرده و بقای جامعه به آنها وابسته است و مانند خاکند در طبایع. (30)

### 4 - عدالت در مدینه، تقسیم مساوی خیرات مشترک عمومی

خواجه نصیر به تبع فارابی، از تقسیم عادلانه منافع و خیرات عمومی در میان اهل مدینه سخن می گوید و بر این باور است که سهم هر کس از این خیرات مشترک، متناسب با اهلیت و استحقاق افراد است. وی این مطلب را در ضمن شرح ((قوانین و شرایط معدلت پادشاه)) بیان می کند.

از نظر خواجه نصیر چون قوام مملکت به معدلت است، بر پادشاه رعایت حال رعیت و حفظ قوانین معدلت لازم است. آن گاه وی، قوانین و شرایط معدلت را شرح می دهد:

((شرط اول معدلت، آن بود که اصناف خلق را با یکدیگر متکافی دارد. (31) وی اجتماع معتدل را به تکافی چهار صنف اهل قلم، اهل شمشیر، اهل معامله و اهل مزارعه مشروط می داند. عدالت آن است که هر صنفی از جایگاه مستحق خود منحرف نشده و به دنبال غلبه بر صنوف دیگر نباشد؛ چون این امر منجر به انحراف مزاج از اعتدال و منجر شدن امور اجتماع به فساد است.)) (32)

((شرط دوم در معدلت، آن بود که در احوال و افعال اهل مدینه نظر کند و مرتبه هر یکی بر یکی بر قدر استحقاق و استعداد تعیین کند.)) (33)

بیان شرط سوم یا قانون سوم معدلت پادشاه، در بردارنده ضرورت تقسیم مساوی خیرات عمومی در میان مردم است:

((و شرط سیم در معدلت، آن بود که چون از نظر در تکافی اصناف و تعدیل مراتب فارغ شود سویت میان ایشان در قسمت خیرات مشترک نگاه دارد و استحقاق و استعداد را نیز در آن اعتبار کند، و خیرات مشترک سلامت بود

و اموال و کرامات و آنچه بدان ماند؛ چه هر شخصی را از این خیرات قسطی باشد که زیادت و نقصان بر آن اقتضای جور کند. اما نقصان، جور باشد بر آن شخص و اما زیادت، جور بود بر اهل مدینه، و باشد که نقصان هم جور باشد بر اهل مدینه)) (34)

خواجه در جای دیگر، خیرات عامه را چنین می شمارد:

((و خیرات عامه امن بود و سکون و مودت با یکدیگر و عدل و عفاف و لطف و وفا و امثال آن.)) (35)

#### 6 - عدالت، هدف قوانین مدینه

خواجه نصیر نیز مانند فارابی پس از بیان تقسیم مساوی خیرات عمو می بر اساس اهلیت، وظیفه بعدی پادشاه و حکومت را صیانت قانونی از آنچه بین ایشان تقسیم شده می شمارد و نظریه عدالتش را با مسأله ثبوت حق و ضرورت حمایت از این حق توسط حکومت، تکمیل می کند.

از نظر، خواجه پادشاه

((چون از قسمت خیرات فارغ شود، محافظت آن خیرات کند بر ایشان، و آن چنان بود که نگذارد که چیزی از این خیرات از دست کسی بیرون کنند بر وجهی که مودی بود به ضرر او یا ضرر مدینه، و اگر بیرون شود، عوض به او رساند از آن جهت که بیرون کرده باشند.)) (36)

خواجه بعد از عدل، احساس را بالاترین فضیلت می داند و معتقد است؛ پادشاه ((چون از قوانین عدالت فارغ شود، احساس کند با رعایا که بعد از عدل، هیچ فضیلت در امور ملک بزرگ تر از احساس نیست.)) (37)

#### ج - عدالت و رابطه آن با ((ناموس الهی))، ((حاکم انسانی)) و ((دینار))

خواجه بر آن است که ((حفظ عدالت در میان خلق، بی این سه چیز صورت نیند؛ یعنی: ناموس الهی و حاکم انسانی و دینار (38) که همان دین، و قانون الهی منتج از آن، حکومت و حاکم، و اقتصاد است. به عبارت دیگر، ((در سیاست، به ناموس و حاکم و دینار احتیاج باشد.)) (39) ناموس الهی الزاماً مقتدای سایر نوامیس و برتر از آنان است.

خواجه ضمن شرح این سه ((ناموس)) و ذکر رابطه سلسله مراتبی آن‌ها، جورهای متقابل و سلسله مراتبی علیه این موارد را به طرافت شرح می دهد؛ به ویژه بحث خواجه در اهمیت دینار و اقتصاد در ایجاد و حفظ عدالت، از جذابیت و تازگی برخوردار است. گر چه اصل آن را از ارسطو و سپس مسکویه، به عاریت گرفته است.

((ارسطاطالیس گفته است: دینار، ناموسی عادل است و معنای ((ناموس)) در لغت اور، تدبیر و سیاست بود و آنچه پدین ماند. و از این جهت، شریعت را ناموس الهی خواند و در کتاب نیقوماخیا گفته است: ناموس اکبر، من عند الله تواند بود، و ناموس دوم از قبل ناموس اکبر، و ناموس سیم دینار بود. پس ناموس خدای، مقتدای نوامیس باشد، و ناموس دوم، حاکم بود و او را اقتدا به ناموس الهی باید کرد، و ناموس سیم، اقتدا کند به ناموس دوم و در تنزیل قرآن همین معنا به عینه یافته می شود، آن جا که فرموده است: و انزلنا معهم الکتاب و المیزان لیقوم الناس بالقسط و انزلنا الحدید فیه باس شدید و منافع للناس، الایه.

و به دینار که مساوات دهنده مختلفاتست، احتیاج از آن سبب افتاد که اگر تقویم مختلفات به اثمان مختلفه نبود، مشارکت و معاملات و وجوه اخذ و اعطا مقدر و منظوم نگشتی؛ اما چون دینار از بعضی بکا هد و در بعضی افزایش، اعتدال حاصل آید، و معامله فلاح با نجار متساوی شود، و این، آن عدل مدنی بود که گفته اند، عمارت دنیا به عدل مدنی است و خرابی دنیا به جور مدنی و بسیار باشد که عملی اندک با عمل های بسیار متساوی نباشد... مانند تدبیر صاحب لشکر که در مقابل محاربت مبارزان بی شمار افتد، و به ازای عادل، جار بود و آن کسی باشد که ابطال تساوی کند. و بر منوال سخن ارسطاطالیس و قواعد گذشته، جایر سه نوع بود: اول، جایر اعظم و آن کسی بود که ناموس الهی را منقاد نباشد، و دوم، جایر اوسط و آن کسی بود که حاکم را مطاوعت نکند، و سیم، جایر اصغر و آن کسی بود که بر حکم دینار نرود، و فسادی که از جور این مرتبه حاصل آید، غصب و نهب اموال و انواع دزدی و خیانت باشد، و فسادی که از جور دو مرتبه دیگر باشد، عظیم تر از این فسادها بود.)) (40)

خواجه عمل به سه ناموس را چون به بار آورنده مساوات می داند، مایه کسب خیر و سعادت به شمار می آورد و جالب این جاست که خیر و سعادت را فرع و وجهی از عدالت محسوب نموده و از ارسطو نقل می کند که:

((کسی که به ناموس متمسک باشد، عمل به طبیعت مساوات کند، و اکتساب خیر و سعادت از وجوه عدالت و ناموس الهی، جز به محمود نفرماید.)) (41)

#### د - رابطه محبت با عدالت و ضرورت وجود آن دو در روابط متقابل مردم با مردم و مردم با حکومت

به اعتقاد خواجه، افراد بشر ضرورتاً و جهت رسیدن به کمال، نیازمند اجتماع و معاونت موانست هستند و همین اشتیاق فطری به انس گیری، ((محبت)) نام دارد و قوام، همه موجودات به سبب محبت است و هیچ موجودی از این صفت بی بهره نیست.)) (42)

به عقیده وی، ((محبت)) برتر از ((عدالت)) است، از آن جهت که محبت بر پایه انس گیری متقابل طبیعی استوار است؛ اما عدالت، ضرورتی اجتماعی است که مصنوعی می باشد؛ در حالی که اقتضای محبت، اتحادی طبیعی است. به عبارت دیگر، محبت از عدالت ذاتی تر و فاقد عنصر اجبار و الزام است و اصالت دارد؛ در صورتی که در عدالت، عنصر اجبار و الزام و تصنع وجود دارد.)) (43)

در واقع، عدالت در فقدان محبت زاده می شود؛ چون اگر محبت بین مردم منتشر گردد، نیاز به عدالت منتفی



می شود و احتیاج به عدالت نیز از نبود محبت است و به همین خاطر، فضیلت محبت از فضیلت عدالت بالاتر است. و محبت بیش از عدالت و انصاف، وحدت اجتماعی را میسر می سازد. خواجه در این باره می گوید: ((پس معلوم شد که احتیاج به عدالت که اکمل فضایل آن است در باب محافظت نظام نوع، از جهت فقدان محبت است؛ چه، اگر محبت میان اشخاص حاصل بودی، به انصاف و انتصاف احتیاج نیفتادی... و تصدیف، از لواحق تکثر باشد و محبت، از اسباب اتحاد. پس بدین وجوه، فضیلت محبت بر عدالت معلوم شد)). (44)

خواجه نصیر در مبحث روابط و حقوق متقابل حکومت و مردم و روابط مردم با همدیگر، به ضرورت وجود محبت در این ارتباطات شدیداً تأکید دارد و معتقد است؛ در چنین صورتی، عدالت در منتهای حد و بهره خود ادا شده و ثبات سیاسی و نظم تأمین می شود و تغلب و هرج و مرج، به حکومت راه نمی یابد.

به نظر وی، واسطه ارتباط شاه با رعیت نیز محبت است. ملک با رعیت در شفقت و مهربانی و لطف و تربیت و تعهد و خیرخواهی و دفع شر، باید همانند پدری مشفق باشد؛ همچنان که رعیت نیز مانند پسر عاقل، در اطاعت و خیرخواهی و احترام و تعظیم به پدر، نباید چیزی را فرو گذارد.

از سوی دیگر، مردم و رعایا هم در اکرام و احسان به یکدیگر می بایستی همانند برادران نی همراه و موفق باشند تا عدالت در روابط سلطان با رعیت، و رعیت با سلطان، و رعایا با یکدیگر، به بهترین شکل ممکن و در حقانیت تمام ادا شود. ظهور هر گونه کم و کاستی در این زمینه، باعث زوال عدالت و پیدایش فساد و تبدیل ملوکیت به ریاست تغلبی، و محبت به غضب و خشونت می گردد. مخالفت ها جای موافقت ها را می گیرد و الفت به نفرت، و مودت به نفاق بدل می شود و هر کس به دنبال نفع شخصی روان می شود؛ هر چند که این نفع بر خلاف مصالح جمعی باشد. در چنین حالتی، هرج و مرج که ضد نظام است، پدیدار می شود. (45)

علاوه بر بحث تفضیل محبت بر عدالت، خواجه نیز به تبع حکمای اسلامی پیشین، با تأثیرگیری از نهج البلاغه علی(ع)، مبحث برتری داشتن عدل، یا جود (تفضل) را مطرح نموده است. وی از آن جهت تفضل را برتر از عدالت می شمارد که در حقیقت تفضل، احتیاط در عدالت است و عادل، کسی است که با احتیاطی که می نماید، بیش از سهم عادلانه به طرف مقابل خود و آن هم از سهم خویش می پردازد تا این که اهمالی در ادای عدالت نشده باشد. پس به تعبیر خواجه، ((معلوم شد که تفضل از عدالت شریف تر است، از آن جهت که مبالغت است در عدالت نه از آن جهت که خارج است از عدالت)) (46)

با این همه، خواجه افضلیت تفضل بر عدالت را در روابط شخصی و دعاوی دو جانبه و نه در حوزه روابط عمومی می داند؛ زیرا حاکم و حکومت به هیچ وجه حق اعمال تفضل به یک طرف دعوا را به جای اعمال عدالت ندارد و نمی توانند از سهم یکی به نفع دیگری بذل و بخشش بدون مبنای عادلانه نمایند.

#### ه. - رویکرد خواجه نصیر در مواجهه با حکام خود کامه و جائیر

از بررسی آرا و زندگی خواجه نصیرالدین به خوبی بر می آید که وی به شدت با حکام و حکومت های جبار و متغلب، مخالف بوده است. اگر به هر دو مقدمه وی بر اخلاق ناصری برای ناصرالدین محتشم و هلاکو که در دو مقطع زمانی متفاوت و دور از هم نگاشته شده است، بنگریم، واژه ((معدلت)) و ضرورت عدل گسترگی و سنایش از این سنت جهت پادشاه، به خوبی به چشم می خورد. (47)

اساساً وی، یکی از دلایل اصلی ضرورت اجتماع و تعاون و تمدن و حکومت را اجرای عدالت و جلوگیری از ظهور متغلبین می داند؛ زیرا اگر مردم را به سر خود رها سازند.

((و با طبایع ایشان گذارند، تعاون ایشان صورت نیندد، چه، متغلب همه را بنده خود گردانند، و حریص همه مقتنیات یا فراهم آمده ها را برای خود خواهد، و کار به تنازع و پیکار بیانجامد و به افنا و افساد یکدیگر مشغول شوند.))

شگفت آور و جالب تر آن است که خواجه، علت اصلی بیماری عالم و اجتماع را در دو سبب منحصر می داند و در این باره می نویسد: ((و مرض عالم از دو چیز بود؛ یکی، ملک تغلبی و دیگری تجارب (تجاذب) (48) هرجی؛ اما ملک تغلبی قبیح بود لذاته، و نفوس فاسده را حسن نماید. و امام تجارب هر جی مولم بود لذاته، و نفوس شریبه را ملذذ نماید)). (49)

پس علت بیماری عالم و اجتماع، یکی استبداد یا تغلب و پادشاهی مبتنی بر تغلب است و عامل دیگر، ((تجارب هرجی)) و یا ((تجاذب هرجی)) است که در نسخ مختلف اخلاق ناصری به هر دو شکل آمده و به ظاهر، شکل دوم صحیح تر است. (50) تجارب هرجی؛ یعنی تجاربی که منظم و دقیق و مطابق نیازهای اجتماع و اصول کشورداری و عدالت گسترگی نباشد. ((تجاذب هرجی)) نیز بدین معناست که در اجتماع، به گونه ای هرج و مرج حاکم باشد، که کشمکش و تعدی به یکدیگر در بین مردم رواج یابد و آنها مشغول فاپیدن و جذب اموال یکدیگر گردند.

خواجه در شرح سیاست فاضله و سیاست ناقصه، تغلب و استبعاد و به بندگی کشیدن مردم و جور را ویژگی اصلی سیاست ناقصه و مدآن ناقص به شمار می آورد؛ در حالی که در سیاست فاضله، بین به سعادت رساندن مردم و تکمیل مردم، و تمسک به عدالت و احتراز از استبداد و تغلب، رابطه مستقیمی وجود دارد. وی ((در شرح سیرت ملوک))، سیاست ملک را که ریاست ریاسات باشد، به دو گونه می داند و غرض ها و الزامات آن را بدین گونه تفصیل می دهد:

((اما اقسام سیاست؛ یکی، فاضله باشد که آن را امامت خوانند و غرض از آن، تکمیل خلق بود و لازمش نیل به سعادت؛ و دوم، سیاست ناقصه بود که آن را تغلب خوانند و غرض از آن، استبعاد خلق بود و لازمش نیل به شقاوت مذمت و سأس اول، تمسک به عدالت کند و رعیت را به جای اصدقا دارد، و مدینه را از خیرات عامه مملو کند و خویشتن مالک شهوت دارد، و سأس دوم، تمسک به جور کند و رعیت را به جای خول [بنده] و عبید

دارد و مدینه پرشور عام کند)). (51) از نظر خواجه، مدینه آرمانی، مدینه ای است که مردم آن در کسب خیر و ناپودی شر با هم‌دیگر موافقت و معاونت و تشریک مساعی دارند و آرا و اعتقادات مذهبی مانند عقیده به مبداء و معاد و رفتار ایشان در اکتساب کمال و نحوه آن، مشترک است و جالب تر آن که، افعال ایشان حکیمانانه و عاقلانه و مقدر به قوانین عدالت است؛ همچنان که به گفته خواجه: ((و افعالی که از ایشان صادر شود، مفروغ بود در قالب حکمت، و مقوم به تهذیب و تسدید عقلی و مقدر به قوانین عدالت و شرایط سیاست، تا با اختلاف اشخاص و تباین احوال، غایت افعال همه جماعت یکی بود و طرق و سیر، موافق با یکدیگر)) (52) خواه ناخواه، نتیجه چنین جامعه ای که مصحح آن عقل (53) و تقدیر کننده اش عدالت باشد، سعادت و جامعه آرمانی است و سرانجام تغلب و هرج و مرج، فنا و نیستی است. یکی از پنج آفت مدینه فاضله خواجه که این شهر را تباہ می سازند، ((باغیان)) هستند. و باغیان، گروهی نافرمانند که به قلمرو فضلا و حکومت عادلانه خشنود نیستند و به قلمروی که با زور و ستم به چنگ آید (ملک تغلبی) گرایش دارند.

### و. جایگاه عدالت در شرایط رهبر و حاکم

بایررسی منظومه فکری خواجه، به خوبی روشن می شود که حاکم متغلب و جار، در مخیله و آثار او جایی ندارد و آرمان وی، حاکم عادل و حکیم است. خواجه نصیر همانند فارابی، عالم طب و طبیب را که بر حفظ سلامت تن آدمی می کوشد، با سیاستمدار و زمامدار مقایسه می کند که باید اجتماع را منظم و به سامان نگاه دارد: ((و همچنان که صاحب علم طب چون در صناعت خود ماهر شود، بر حفظ صحت بدن انسان و ازالت مرض قادر گردد، صاحب این علم (نیز) چون در صناعت خود ماهر شد، بر صحت مزاج عالم - که آن را اعتدال حقیقی خوانند - و ازالت انحراف از آن، قادر شود و او به حقیقت، طبیب عالم بود و بر جمله، ثمره این علم، اشاعت خیرات بود در عالم، و ازالت شرور به قدر استطاعت انسانی)). (54) بدیهی است که از حیث نظری و در اندیشه خواجه، زمامدار به عنوان طبیعت عالم و مدبر ((اعتدال حقیقی)) و اشاعه خیرات و ازاله انحرافات، نمی تواند عادل نباشد و او هیچ گاه جور و متغلب بودن وی را تجویز نمی کند؛ بلکه مصر بر این است که ناموس دوم؛ یعنی حاکم، باید دأما به ناموس اکبر و ناموس الهی اقتدا کند. از سوی دیگر، ((مردمان در هر حال نظر بر ملوک داشته باشند و اقتدا به سیرت ایشان کنند، و از این جا گفته اند که: الناس علی دین ملوکهم، و الناس بزمانهم انشبه منعم باهم)) پس اگر ز(55) مامدار عادل نباشد و جار باشد، اجتماع و مردم هم با اقتدا به وی، جار خواهند شد و فضایل رخت خواهد پست. پس به ناچار، زمامدار باید عادل باشد. عقیده آرمانی خواجه در این عبارت دیده می شود: ((اذا اراد الله بامه خیرا جعل الملك فی علمائها و العلم فی ملوکها))؛ ((چون خدای تعالی مردمانی را نیکی خواهد، پادشاهی را به دانشمندان آنها دهد و دانش را به پادشاهان ایشان)) (56) و این، همان عقیده به ((زعیم حکیم)) است که افلاطون در کتاب اول و سوم و پنجم جمهوری، مکرر از آن یاد کرده است.

باید اذعان نمود با وجود ذکر این مطالب و اصراری که خواجه بر رعایت قوانین معدلت و عدالت گستری حاکم دارد و مکرر بر این صفت و ضرورت آن در نظام سیاسی و اجتماعی و رابط حکومت با مردم و مردم با یکدیگر تاکید می نماید؛ اما در عالم واقع و در عهد سفاکی های حکام مغول و غیر مغول، حاکم عادل نه تنها نادر است؛ بلکه ممتنع الوجود می باشد و خواجه چاره ای ندارد که اشتراط عدالت جهت حاکم را در مخیله و ذهن خویش به صورت آرمانی انتزاعی حفظ نموده و از تصریح شرط عدالت برای تأیید صلاحیت زمامداری عصر خویش چشم پبوشد. در این نوع رای خواجه، نه تنها استبداد و اختناق و تغلب شدید روزگار وی موثر است؛ بلکه عدم امکان تاسیس حکومت عادلانه و پرهیز از هرج و مرج و ضرورت وجود حکومت و لو فاجر، باعث شده که خواجه، عدالت را شرط زمامداری قرار ندهد و حتی از حکم صریح به حق خروج علیه سلطان ظالم چشم پبوشد که در جای خود، توضیح داده می شود.

خواجه بیان می دارد که طالب ملک، باید هفت خصلت داشته باشد که عبارتند از: (57) ابوت، علو همت، متانت رای، عزیمت تمام، صبر در برابر شداید، یسار (یعنی ثروت) و اعوان صالح.

خصلت ها خصوصیات حاکم از دید خواجه، با خصال و صفات امام شیعی یکی نیست. وی در کتب کلامی و دینی خود، صفاتی را برای امام لازم می شمرد و برای آن اقامه دلیل می کند که عبارتند از:

الف - معصوم باشد. ب - واحد باشد. ج - منصوص باشد. (باراه معجزه یا اخبار کسی که صدقش معلوم است). د - اعلم باشد. ه - اشجع باشد. و - اقرب مردم به درگاه خداوند باشد. ز - صاحب معجزه باشد. ح - از عیوبی که سبب تنفر مردم گردد، میرا باشد. (58)

اما خواجه در سیاست فلسفی اش، هنگامی که از شرایط و خصوصیات حاکم سخن می گوید، از عصمت - که اعم و اکمل از عدالت است - و سایر خصوصیات امام مانند وحدت و معجزه و تعیین از جانب خدا نامی به میان نیاورد؛ اما بعضا همین حاکم را مسمی به امام می نماید.

باید اذعان نمود که خواجه، وحدت امام را در سیاست دینی و اندیشه فقهی کلامی خود لازم دانسته است؛ زیرا معتقد است که آمه متعدد هر چند معصوم باشند، به سبب داشتن دواعی مختلف، احتمالا دچار اختلاف نظر خواهند شد و اداره جامعه با مشکل مواجه خواهد گردید. (59) اما او در سیاست فلسفی خود، وحدت حاکم را ضروری نمی داند و حتی ریاست افاضل و ریاست اصحاب سنت را در اداره مدینه فاضله پیش بینی می کند. (60)

همچنین خواجه در مورد شرایط ((حاکم))، ((نکته ای درباره ابوت می گوید که به عقیده فلاسفه نزدیک است و با عقیده شیعه اندکی مغایر می نماید. به گفته وی: (از این خصال ابوت ضروری نباشد، اگر چه آن را تأثیری عظیم بود)). (61)

عدم تصریح به شرط عدالت در مورد حاکم، در عصر تهاجم ضد تمدنی و سفاکانه مغولان، نشان از گام نهادن خواجه نصیر دروادی ((واقع گرایی)) مصطلح دارد و این که وی به شکل عینی با این واقعیات دست و پنجه نرم نموده است؛ نه این که با فرار از آنها، به عالم صرف انتزاعیات و مدن آرمانی پناه برد؛ گر چه خواجه به دو کار مزبور مبادرت ورزیده است؛ یعنی در عین عدم فرار از واقعیات و سعی در کاهش بلاهای نظام های متغلب، به ترسیم جامعه آرمانی و اسلامی هم پرداخته است.

### ز. نظر خواجه در مورد حق شورش و عصیان علیه حاکم خودکامه و جابر

آنچه که از مهم ترین کتاب اخلاقی و سیاسی خواجه بر ما یاد، این است که وی به هیچ وجه در آثار عصر خویش، قائل به شورش و عصیان علیه حاکم جابر و مستبد اسماعیلی و مغولی... نبوده است و به دلایل مختلف از جمله فقدان قدرت لازم مردم، نبود بدیل مناسب، و امکان ظهور و هرج و مرج و بروز تغلب بیشتر، بدین امر رضایت و جواز نداده است. همچنین که گفته شد، وی ((تجارب و یا تجاذب هرجی)) را به همراه ((حکومت تغلب))، دو عامل اصلی بیماری عالم به شمار مآورده است و از هرج و مرج و استبداد بیشتر گریزان بوده است. خواجه، جابر اوسط را پس از جابر اعظم - که ناموس الهی را انقیاد نمی کند - بزرگ ترین جابر به شمار مآورد و ((آن کسی بود که حاکم را مطاوعت نکند)). (62)

خواجه نصیر، ظلم به رعیت توسط والی را مایه هلاک دین و مروت می داند و از سوی دیگر شورش و اقدام علیه والی حاکم را به منزله هلاکت دنیا و نفس به شمار مآورد و توصیه می کند در قبال چنین حاکمی هم تا وقتی خدا نجاتی عنایت نکرده، باید وفاداری و حفظ جان پیشه کرد:

((و اگر به یکی از ولات که ظالم و بد خوی بود، مبتلا گردد، باید دانند که او در میان دو خطر افتاده است: یکی آن که با والی سازد و بر رعیت بود و در آن هلاک دین و مروت او باشد، و دیگری آن که با رعیت سازد و بر والی بود و در آن هلاک دنیا و نفس او بود، و وجه خلاص از این دو ورطه، به یکی از دو چیز تواند بود؛ مرگ یا مفارقت کلی، و با والی غیر مرضی السیره هم جز محافظت و وفا طریق نباشد تا آن که که خدای مفارقت و نجات روزی کند)). (63)

خواجه در بیانات دیگرش هم مکررا اطاعت حاکم و ترک مخالفت علنی و پنهان وی و تبعیت محض از ملوک و حمل به خیر کردن اعمال او را توصیه نموده است که بیشتر این مواعظ و تدابیر، در فصل ((سیاست خدم و آداب اتباع ملوک)) آمده است که به دلیل اهمیت آنها بخش هایی از آن در این جا ذکر می شود:

((و اما معاشرت با ملوک و روسا، عموم مردم را چنان بود که در نصیحت و نیک خواهی ایشان به دل و زبان تقصیر [کوتاهی] نکنند و در افشای محامد و ستر معایب ایشان غایت جهد مبذول دارند... و البته کراهت و انقباض به خود راه ندهند و در امتثال او امر و نواهی به قدر طاقت ایستادگی نمایند... (64) و اگر چیزی از او مستنقب بیند، باز نگوید... و چون میان او و مخدوم [حاکم] حالی افتد که قبح آن عاید با یکی از هر دو بود، حیلت کند در آنچه آن قبح با خود گرداند و برأت ساحت مخدوم از آن ظاهر کند... در هر معامله و مجاراتی [گفت وگویی] که میان او و مخدوم افتد و خویشتر را در آن حظی ببیند، ترک آن حظ گیرد و از آن تجنب نماید، و حظ رئیس مستخلص گرداند... (65) اگر در مقام سخط و عتاب مخدوم افتد، البته از شکایت نکند و عداوت و حقد به دل راه ندهد، وجه گناه با خود گرداند، و بعد از آن اجتهاد کند و تلافی نماید تا تجدید حالی که مزیل سخط مخدوم باشد به نوعی که میسر شود، حاصل گردد. (66)

و در آداب ابن المقفع آمده است که: اگر سلطان ترا برادر گرداند، تو او را خداوند گار دان (67)... و شرایط خدمت ملوک، ریاضت نفس بود بر مکروه و موافقت ایشان در مخالفت رای خود و مقدر کردن امور بر هواي ایشان و کنمان اسرار و بحث ناکردن از چیزی که ترا بر آن وقوف ندهند و مجاهده کردن در تحری رضای ایشان به همه وجوه و تصدیق اقوال و تزیین آرای ایشان و نشر محاسن و ستر مساوی و تقریب آنچه آن را نزدیک خواهند و تبعید آنچه آن را دور گردانند و تخفیف موونت خود بر ایشان و احتمال موونت ایشان و بذل مجهود در طاعت به عادت گرفتن.

و اگر به خدمت موسوم گردد، باید که شتم سلطان به شتم نشمرد و غلظت ایشان به غلظت ندارد... و از مسخوط علیه و متهم مخدوم تجنب باید نمود و با او در يك مجلس جمع نباید آمد، و از ثنا و تمهید عذر او امتناع باید کرد. (68)

و اگر پادشاه، رایی زند که تو آن را کاره باشی، با او موافقت کن و تذلل نمای و حقیقت دان که سلطان او ست نه تو، پس اولی آن که تو متابعت مراد او کنی نه آن که، از او مساعدت و مطاعت التماس کنی و به حسب رای و هواي خویش سخن گویی))

(69) تورفتگی ها - راست 00/0؛ چپ 00/0؛ ابتدای پاراگراف 50/0 شاید تصور شود که خواجه احتمالا این توصیه ها را نسبت به سلاطین عادل اظهار کرده است و در مورد سلاطین جابر، قائل به این نظرات نیست. پاسخ این احتمال منفی است؛ زیرا خواجه در خلال همین بیانات، ناخشنودی خود را از پاره ای از صفات مذموم حاکم و مخدومین ابراز می نماید و نشان می دهد که در باطن و قلبا از آنها دل چرکین است. مثلا او می نویسد که ملوک و روسا دارای همت های منفردی هستند:

((و آن همت ها آن بود که بدان از همه خلق استخدام و تعبد خواهند، و خود را در آن و هر چه می کنند، مصیب شمرند. و سبب این سیرت، کثرت مدح مردمان بود ایشان را، و تواتر تصویب اعمال و آرای که از خاص و عام در



مسامع ایشان تمکن یافته باشد)). (70)

از نظر خواجه، نباید مردم، طالب تقرب و خدمت در دستگاه سلطان باشند و ((باید که برطلب قربت ایشان اقدام ننمایند، چه، صحبت سلطان [را] به دخول در آتش و گستاخی باسباع تشبیه کرده اند، و کسی [که] به حوار و معرفت ایشان ممتحن بود، لذت عیش و تمتع از عمر برو منقض گردد)). (71)

به عقیده خواجه، فرد در مقابل والی یا مخدوم باید آن گونه بنمایاند که از بذل اموال خود جهت اوامر وی دریغ ندارد؛ ((چه، اگر چنین کند از طمع او به مال خود ایمن شود و اگر مناقشتی به کار دارد، حرص او نیز گرداند که الممنوع محروص و المیدول مملول منه)) (72)

واقعیات عینی زندگی خواجه نصیر، به خوبی گواه آن است که او قلبا و باطنا با هیچ يك از سلاطین وقت خود موافقت واقعی نداشته است و معمولا به خاطر مصالح عالی و ارجح، وی در نهایت مشقت، مجبور به همراهی و حضور در دربار سلاطین جار بوده است. مثلا خواجه در دوران اقامت و به قولی، اسارتش در قلاع اسماعیلی با ناراحتی و عذاب و در ((طوفان های مشقت و سختی)) به سر برده است و در آخر ((شرح اشارت))، به تفصیل از این اوقات یاد می کند و می نوسد:

((... در جاهایی بودم که آتش جهنم در هر آن، در آنها زبانه می کشید و آتش گداخته به سرم می ریخت، و زمانی بر من نگذشت که چشم هایم پر از اشک و خیالم ناراحت و مشوش نباشد.)) (73)

این شعر معروف خواجه مربوط به همین دوران است:

### گرداگرد خود چندان که بینم بلانگشتری و من نگیتم (74)

به همین دلیل، خواجه نصیر از هر فرصتی برای رهایی از دست سلاطین جار و نابودی آنها استفاده می کرده است و در این میان، همواره از بین انتخاب گریزناپذیر حکام جار بد و بدتر، سلاطین بد قدرت مند را انتخاب می کرده است، تا از افتدار بیشتر آنها به نفع مصالح عالی استفاده کند.

حتی اگر صدور جواز ((نمد مالی خلیفه عباسی و قتل وی)) توسط خواجه هم صحیح باشد، انجام این امر با توضیحات پیش گفته، توسط برخی این گونه توجیه شده که از نظر خواجه طوسی شیعی مذهب، مبادرت به این عمل، تکلیف شرعی و وظیفه مذهبی بوده است؛ چون خلفای عباسی جار، غاصب حکومت اهل بیت (ع) بوده اند. و خواجه بنابه دعای معروف ((الهم اشغل الظالمین بالظالمین)) مایل بوده که ظلمه و اهل جور را با یکدیگر درگیر و مشغول نماید تا مصالح جامعه اسلامی بهتر تامین شود. (75)

از سویی، چنین به نظر می رسد که دوستی و ارتباط طوسی با هلاکو دوام نکرد و هلاکو، نسبت به طوسی بد دل شد... تا حدی که تصمیم به قتل او گرفت؛ (76) اما موفق به این کار نشد. یکی از دلایل این امر از نظر محققین، انتقادات محتمل خواجه از ظلم و جور و سفاکی های هلاکو است. (77) همه این مستندات تاریخی و آرای پیش گفته خواجه، دال بر این است که وی به دلیل فشار بسیار شدید استبداد و تغلب بی حد و حصر اسماعیلیان و خصوصا مغولان، برای وصول به مصالح عالی تر مبادرت به تقیه نموده تا علاوه بر حفظ جان خویش و در امام ماندن از سیل بنیان افکن استبداد و جور حکام، آنها را تدریجا با مدارا و تطف و تدبیر و انعطاف، به مسیر عدالت و عدالت گسترگی تغییر جهت دهد.

جملات منقول ذیل علاوه، بر تنویر بهتر موضع خواجه، جوایی هم به اتهامات و ابهام های پیرامون سیره عمل سیاسی وی نیز هست و نشان می دهد که او، عصیان و شورش علیه حکام جار را در زمان خویش با عث ائتلاف نفوس مردم می دانسته است:

((باید که داند که ملوک و روسا مانند سیلی باشند که از سرکوه در آید و کسی که به يك دفعه خواهد که آن را از سمتی به سمتی گرداند، هلاک شود؛ اما اگر به اول مساعدت نماید و به مدارا و تطف يك جانب او به خاک و خاشاک بلند گرداند، به جانبی دیگر که خواهند، تواند برد. هم بر این سیاق در صرف رای مخدوم از آنچه متضمن فساد بود، طریق لطف و تدبیر باید سپرد، بر وجه امر و نهی او را برهیچ کار تحریص نفرمود، بل وجه مصلحتی که در خلاف رای او بود، با او نماید و او را به وخامت عاقبت کار تنبیه دهد و به تدریج در اوقات خلوت و موانست به امثال و حکایات گذشتگان و حیل لطیف، آن رای را در چشم او نکوئیده کند.)) (78)

### پی نوشت ها:

- 1 - علی اصغر حلبی، تاریخ اندیشه های سیاسی در ایران و جهان اسلامی، چاپ اول، (تهران: بهبهانی، زمستان، 1372)، ص 341 (به نقل از جرجی زیدان، آداب اللغه، 3 / 234).
- 2 - محمد مدرسی زنجانی، سرگذشت و عقاید فلسفی خواجه نصیر الدین طوسی، (تهران: امیر کبیر، 1363)، صص 12 - 13.
- 3 - عبدالله نعمه، فلاسفه شیعه، سید جعفر غضبان، (تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، 1367)، ص 289.
- 4 - همان، ص 286.
- 5 - همان، ص 280. از مهم ترین این رسال، می توان به سه رساله فی اثبات الفرقة الناجیه))، ((رساله فی حصر الحق بمقاله الامامیه)) و ((رساله فی الامامه)) اشاره کرد.
- 6 - همان، ص 281.

- 7 - سید جواد طباطبایی، زوال اندیشه سیاسی در ایران، چاپ اول، (تهران: کویر، 1373)، ص 209.
- 8 - همان، ص 213.
- 9 - همان، ص 211.
- 10 - همان، صص 224 - 225.
- 11 - همان، ص 215.
- 12 - خواجه نصیرالدین طوسی، اخلاق ناصری، تصحیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، چاپ پنجم، (تهران: خوارزمی، 1373)، ص 248 و نیز در تعلیقات کتاب، ص 395.
- 13 - استاد محمد تقی دانش پژوه در مقدمه خویش بر کتاب اخلاق محتشمی، منابع اخلاق ناصری را با ذکر نام هر فصل و هر اندیشمند صاحب رای در این کتاب بر شمرده اند. ر.ک به: نصیرالدین طوسی، اخلاق محتشمی و سه رساله دیگر او، دیباچه و مقدمه و تصحیح محمد تقی دانش پژوه، (تهران: انتشارات دانشگاه تهران، 1339)، ص 19.
- 14 - اخلاق ناصری، پیشین، ص 131.
- 15 - همان.
- 16 - همان، ص 147.
- 17 - همان، ص 132.
- 18 - همان، ص 133.
- 19 - همان، صص 143 - 144.
- 20 - همان، ص 138.
- 21 - همان، ص 136.
- 22 - همان، ص 111.
- 23 - ر. ک به: همان، ص 148.
- 24 - همان، ص 143.
- 25 - ر.ک به: همان، صص 117 - 143.
- 26 - حجت الله اصیل، آرمان شهر در اندیشه ایرانی، (تهران: نشر نی، 1371)، ص 120.
- 27 - اخلاق ناصری، پیشین، ص 251.
- 28 - همان. این روایت، حدیث مشهوری از علی(ع) است.
- 29 - همان، ص 250.
- 30 - ر. ک به: همان، ص 305، (با تلخیص).
- 31 - همان، ص 305.
- 32 - ر. ک به: همان.
- 33 - همان.
- 34 - همان، ص 308.
- 35 - همان، ص 301.
- 36 - همان، ص 308.
- 37 - همان.
- 38 - همان، ص 134.
- 39 - همان، ص 252.
- 40 - همان، ص 135.
- 41 - همان.
- 42 - ر. ک به: همان، ص 258.
- 43 - ر. ک به: همان، صص 258 - 259.
- 44 - همان، ص 259.
- 45 - ر. ک به: همان، صص 269 - 270.
- 46 - همان، ص 146.
- 47 - خواجه در مقدمه دوم، از این که هلاکو به لطف کردگار، او را از دست اسماعیلیان نجات داده است، سپاسگزاری کرده و برای تعمیم عدالت گستری وی دعا می کند و عنایت ((پادشاه روزگار عمت معدلته)) را لطف الهی می داند (ر.ک به: همان، مقدمه، ص 35).
- 48 - یکدیگر را کشیدن.
- 49 - همان، صص 302 - 303.
- 50 - در کتاب اخلاق ناصری، به تصحیح مرحوم مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، کلمه ((تجارب هرجی)) آمده است و فقط به وجود کلمه ((تجاذب هرجی)) در نسخ دیگر اشاره شده است. دکتر علی اصغر حلبی، ضمن توضیح که ((تجارب هرجی)) در کتاب خویش از آوردن این کلمه توسط خواجه ابراز تعجب نموده و اظهار داشته است: ((ولی معلوم نیست خواجه این سخن را بر چه پایه می گفته است؛ زیرا در زمان او و پیش از وی نیز هیچ دوره ای (شاید به استثنای روزگار کوتاه خلفای چهارگانه راشدی و آن نیز تا حدودی) نبوده است که اساس حکومت بر تغلب و چیره شدن زورمندی نو پدید بر زورمند و غالب پیشین نبوده باشد، و نیز تمام تاریخ اسلام و ایران نشان نداده است که کسی که بر اریکه قدرت تکیه زده باشد تجارب منظم و دقیقی از اصول

- کشور داری و عدالت گستری داشته باشد. (حلبی، تاریخ اندیشه های سیاسی در ایران و جهان اسلام، پیشین، ص 357).
- 51 - همان، صص 300 - 301.
- 52 - همان، صص 280 - 281.
- 53 - این نقل قول از خواجه، نشان گر احترام وی به عقل و عدم عقل ستیزی وی است.
- 54 - همان، ص 255.
- 55 - ((مردم بر دین شاهان خود می روند، مردم به زمان خویش مانند ترند تا به پدران خویش)).
- 56 - علی اصغر دهخدا، امثال و حکم، چاپ نهم، (تهران: امیر کبیر، ص 89)، ج 1، (به نقل از رساله سیر و سلوک خواجه نصیر).
- 57 - پدری، یعنی این که از جانب پدر به شخص معتبر برسد.
- 58 - ر. ک: به خواجه نصیر الدین طوسی، فصول المدنی، به کوشش محمد تقی دانش پژوه، (تهران: انتشارات دانشگاه تهران، 1355)، ص 34.
- 59 - همان، ص 38.
- 60 - ر. ک: به: خواجه طوسی، اخلاق ناصری، پیشین، ص 278.
- 61 - ر. ک: به: اخلاق ناصری، پیشین، ص 278. همچنین برای اطلاع بیشتر ر. ک: به: محمد رسول الماسیه، اندیشه های سیاسی خواجه نصیر الدین طوسی، (تهران: دانشگاه امام صادق، دانشکده معارف اسلامی و علوم سیاسی، پایان نامه کارشناسی ارشد، آبان 68، ص 97.
- 62 - پیشین، ص 135.
- 63 - همان، ص 318.
- 64 - همان، ص 314.
- 65 - همان، ص 316.
- 66 - همان، صص 317 - 318.
- 67 - همان، ص 318.
- 68 - همان، ص 319.
- 69 - همان، ص 320.
- 70 - همان، ص 316.
- 71 - همان، ص 314.
- 72 - همان، ص 317. معنای جمله عربی چنین است: ((به آنچه ممنوع گشته، حرص ورزیده می شود؛ اما از آنچه مبدول و در اختیار نهاده شده، ملالت حاصل می گردد)).
- 73 - جهت تفصیل بیشتر، ر. ک: به: فلاسفه شیعه، پیشین، ص 258.
- 74 - علی زیعور، ((اندیشه سیاسی خواجه نصیر الدین طوسی، فرخ امه طلب، تأملات سیاسی در تاریخ تفکر اسلامی، (تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، 1373)، ج 1، پاورقی ص 101.
- 75 - برای توضیح بیشتر، ر. ک: به: مدارس، رضوی، پیشین، صص 54 - 55.
- 76 - فلاسفه شیعه، پیشین، ص 292.
- 77 - برای تفصیل بیشتر، ر. ک: به: همان .
- 78 - اخلاق ناصری، پیشین، ص 315.