

مواجهه با قدرت سیاسی در اخلاق اسلامی

عبدالرضا احمدی أتویی*

چکیده

نوشتار پیش رو، نگاهی دارد به مهار قدرت سیاسی از دریچه اخلاق اسلامی که با بررسی برخی متون اخلاقی، دو رویکرد نقد مستقیم و غیرمستقیم را از هم متمایز می‌کند. در این متون؛ نقد مستقیم قدرت از یک سو برای اصلاح وضعیت جامعه ضروری دانسته می‌شود اما از دیگر سو با توجه به خطرات عظیمش، به پرهیز از آن توصیه می‌گردد. منظور از نقد غیر مستقیم قدرت نیز، مباحثی در علم اخلاق است که در بادی نظر ممکن است ابعاد سیاسی آن آشکار نباشد، اما اندکی توجه، رویکرد انتقادی آن را هویدا می‌کند. تعریف سیاست و عدالت، تبیین صفات و ویژگی‌های لازم برای حاکمان و همچنین نقد تملق‌گویی از جمله این مباحث است. نقد اخلاقی قدرت اگرچه زبان تندی ندارد و به اقتضای فضای علم اخلاق، توأم با بیان نرم و گاه غیرمستقیم است، در عین حال زاویه انتقادی آن با توجه به وضعیت سیاسی جامعه و نوع مباحث طرح شده کاملاً برجسته است.

واژگان کلیدی

اخلاق اسلامی، قدرت سیاسی، نقد، عدالت، تملق‌گویی، اخلاق قدرت.

abdorreza.ahmadi@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۲/۳

*. استادیار علوم سیاسی و عضو هیئت علمی دانشگاه پیام نور.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۲/۱۱

طرح مسئله

اندیشه کنترل قدرت سیاسی از دیرباز در کانون توجه و تفکر اندیشمندان مختلفی قرار گرفته است. علمای علم اخلاق نیز تلاش کرده‌اند با تکیه بر آموزه‌های این علم، دری برای مهار قدرت بگشایند. اخلاق شاید بیش از هر دانش دیگری از زاویه عملگرایی به تنظیم روابط اجتماعی و سیاسی پرداخته است. این رویکرد باعث می‌شود که علمای اخلاق بیش از آنکه بر مباحث نظری تکیه کنند به دنبال راهکارهایی برای مهار اقتدار بیش از حد اهالی قدرت باشند. واقع‌گرایی نهفته در روش‌های عملگرایانه، دسترسی به نتایج را تسهیل می‌کند و از این بابت موضوع این تحقیق برای پژوهشگران حوزه سیاست و اخلاق می‌تواند واجد اهمیت باشد. در این نوشتار براساس روش توصیفی - تحلیلی مبتنی بر مطالعات اسنادی و کتابخانه‌ای و با تکیه بر رویکرد فضیلت‌گرایی تلاش خواهد شد مواجهه منتقدانه عالمان مسلمان با اقتدار حاکمان، از لابه‌لای مباحث اخلاقی آنان مورد بررسی قرار بگیرد و روشن خواهد شد که برخی از اصول اولیه اخلاق به شکلی بنیادین، شیوه‌های اعمال قدرت را به چالش می‌کشند و از این جهت مرور دیدگاه‌های اخلاقی می‌تواند جوهی از نقد قدرت سیاسی را، که کمتر مورد توجه واقع شده‌اند آشکار سازد. برای ورود به بحث لازم به نظر می‌رسد اجمالاً به معیار اخلاقی بودن رفتارها اشاره شود.

معیار اخلاقی یا غیر اخلاقی بودن افعال

از جمله پرسش‌های مهم در فلسفه اخلاق، این است که ملاک خوبی و بدی رفتارها چیست و بر چه اساس کاری زشت و ناپسند و کاری دیگر، خوب و پسندیده است؟ در پاسخ به این پرسش نظریه‌های گوناگونی مطرح شده‌اند که تعاریف متفاوتی از فعل اخلاقی ارائه می‌دهند^۱ دو نگرش اصلی مطرح شده در این باب عبارت‌اند از: رویکرد وظیفه‌گرا و رویکرد غایت‌گرا. رویکرد وظیفه‌گرا معیار تشخیص فعل اخلاقی از غیر اخلاقی را هماهنگی یا عدم هماهنگی آن با وظیفه می‌داند؛ به عبارت دیگر، این نگرش، یک فعل را در وضعیت و احوال مشخصی، درست یا نادرست می‌شمرد و به پیامدهای ناشی از آن التفاتی نمی‌کند؛ اما رویکرد غایت‌گرا پیامدهای یک فعل را در تعیین اینکه آیا آن فعل اخلاقی است یا نه مؤثر می‌شمارد. (پالمر، ۱۳۸۵: ۲۳)

در غایت‌گرایی فرض بر این است که اگر کاری ما را به نتیجه مطلوب برساند و یا دست‌کم در

۱. برخی از این نظریه‌ها عبارت‌اند از: شهودگرایی؛ حس‌گرایی؛ احساس‌گرایی؛ وظیفه‌گرایی عمل‌نگر؛ انگیزه‌گرایی و نتیجه (غایت)‌گرایی.

خدمت وصول به نتیجه و غایت مطلوب باشد خوب؛ اما اگر ما را از آن نتیجه دور کند بد است. از غایت مطلوب نیز تفاسیر مختلفی شده است: لذت، قدرت و کمال برخی از مصادیق این تفسیرهاست. (مصباح یزدی، ۱۳۸۴: ۲۶) از این دو رویکرد با عناوین «حق‌گرایی» و «خیرگرایی» نیز تعبیر شده است. حق‌گرایان (وظیفه‌گرایان) برآنند که درک حق یا وظیفه لزوماً نسبتی با درک ما از خیر و مصلحت ندارد و در مقابل خیرگرایان (غایت‌گرایان) بر تقدم خیر و مصلحت بر حق و درستی، تأکید دارند و معتقدند حق و درستی با توجه به مفهوم خیر، درک و شناخته می‌شود. (واعظی، ۱۳۸۸: ۷۳)

کانت از پیشتانان اصلی نگرش وظیفه‌گرایانه بود و شاخص اخلاقی بودن را بی‌توجهی به غایات مثبت و منفی آن می‌دانست و معتقد بود آنچه درست و اخلاقی است با خرد فرد اخلاقی که نیتی جز انجام وظیفه ندارد، قابل تشخیص است. (همان) در برابر کانت، اغلب فلاسفه یونان و حکیمان مسلمان فعل اخلاقی را با توجه به غایاتی متعالی تعریف می‌کنند و این امر ناشی از پیوندی است که آنان بین حکمت عملی و حکمت نظری قائل‌اند. براساس نگرش وظیفه‌گرایی، درک وجدانی انسان‌ها از اهمیت نقد و انتقاد در اثبات ضرورت آن کافی است، اما غایت‌گرایی حاوی نگرشی واقع‌گرایانه به این موضوع است و با توجه به کارکردها و یا خطرات آن در شرایط خاص، به تأیید، نفی و یا بیان شیوه‌های ابراز آن می‌پردازد.

در این نوشتار، بخش‌هایی از متون اخلاقی مسلمانان مورد توجه قرار می‌گیرد که حاوی نوعی نقد گفتمانی نسبت به قدرت سیاسی هستند. این نقد حتی در مواردی قابل مشاهده است که از انتقاد نسبت به قدرت، پرهیز داده می‌شود. در واقع حتی وقتی متفکری از نقد مستقیم قدرت نهی می‌کند، به نحوی درصدد بیان ساختار غلط قدرت است که امکان تحقق چنین مسئله مهمی در آن وجود ندارد. بنابراین در ادامه به دو شیوه نقد مستقیم و نقد غیرمستقیم قدرت در متون اخلاقی متفکران مسلمان پرداخته خواهد شد.

مواجهه منتقدانه با قدرت (نقد مستقیم)

چنان‌که می‌دانیم آموزه امر به معروف و نهی از منکر در اسلام، مستلزم نقد مستقیم قدرت است و ساختار حکومت اسلامی باید بدان گونه باشد که این اصل در آن جایگاه شایسته خود را داشته باشد. با این حال، تاریخ حکومت‌های مسلمانان نشان می‌دهد نقد مستقیم قدرت همواره مستلزم تحمل خسارت‌های فراوان بوده است. در این مقام شاهد برخوردی دوگانه با این شیوه از نقد در بین متفکران اخلاقی هستیم. بعضی با توجه به غایات سیاسی و اجتماعی نقد مستقیم قدرت، آن را به

رسمیت می‌شناسند و عده‌ای دیگر با تکیه بر ضرورت حفظ نفس و مال و اندک بودن دستاوردهای نقد مستقیم، آن را روا نمی‌دانند. در ذیل به هر دو دسته از این نظریات اشاره می‌شود.

۱. تأکید بر ضرورت نقد مستقیم قدرت در اخلاق

در میان متفکرانی که به ضرورت نقد مستقیم قدرت اشاره کرده‌اند، به ابن‌مسکویه رازی می‌توان اشاره کرد. او در کتاب *تهذیب الاخلاق* سخنان جالبی در باب پیوند اخلاق، دین و زندگی اجتماعی دارد که از خلال آنها می‌توان به دیدگاه انتقادی وی نیز دست پیدا کرد. خلاصه سخن او آن است که نقد و انتقاد مستلزم صداقت است و صداقت عامل استحکام پایه‌های حکومت. او می‌گوید انسان‌ها به حسب ضروریات زندگی به یکدیگر محتاج‌اند و راه گریزی از این نیازمندی‌های متقابل وجود ندارد و از آن نتیجه می‌گیرد که، اجتماع شرط اکمال زندگی بشر است اما لازمه این زندگی اجتماعی الفت و محبت انسان‌ها نسبت به یکدیگر است. مسکویه سه عامل: لذت، منفعت و خیر را زمینه‌ساز به وجود آمدن محبت می‌داند و برای آن انواعی نیز برمی‌شمارد (مسکویه، بی‌تا: ۲۲۳) او معتقد است خداوند در طبیعت انسان‌ها خصلت انس گرفتن را قرار داده که مبدأ همه محبت‌هاست و ضرورت دارد که انسان‌ها در حفظ این خصلت بکوشند. به همین دلیل؛ هم در شریعت و هم در عادات بشری، گرایش به اجتماع در زمان‌ها و مکان‌های مختلف وجود دارد تا این انس و محبت در آنها افزون شود. (همان: ۲۲۸) از نظر او کسی که به حفظ این سنت و باقی دستورات دین همت می‌گمارد همان امام است و حکومت یعنی انجام همین اعمال، چه اینکه قدما کسی را مَلِک می‌نامیدند که پاسدار دین و حافظ مراتب و اوامر و نواهی آن باشد و هر کس را که چنین نمی‌کرد فاقد اهلیت برای حکومت و متغلب می‌دانستند. (همان: ۲۲۹)

مسکویه هشدار می‌دهد حاکمی که برای پاسداری از دین نصب شده است لازم است که کار خویش را محکم بگیرد و بیدار باشد و در این امر سستی نوزد و امور حکومت را با لذات شخصی خود در نیامیزد و طالب کرامت و غلبه نباشد مگر از مسیر درستش؛ چه اینکه اگر حاکم از بخشی از وظایف و مسائل مربوط به حکومتش غافل بماند از همان جا خلل و سستی در پایه‌های مملکت‌داری‌اش رسوخ می‌کند و در این هنگام اوضاع دین تغییر می‌کند و مردم در پی شهوات روان می‌شوند و در بین آنها اختلاف و نفرت و پراکندگی و تفرقه پیدا می‌شود و در نتیجه نظامی که مقصود شارع بود از بین می‌رود. (همان: ۲۳۰)

یک عامل بسیار اساسی که می‌تواند مانع این وضعیت شود و باب غفلت حاکم را مسدود کند، وجود دوستان صدیق است که مسکویه جایگاه رفیعی برای آنان در زندگی بشری قائل است. درواقع

آنچه از بحث مسکویه ما را به بحث نقد و انتقاد نزدیک می‌کند توجه وی به مفهوم «صداقت» است. صداقت در اصل همان محبت و مودت است اما دامنه محدودتری دارد، چه اینکه محبت می‌تواند بین افراد فراوانی اتفاق بیافتد اما صداقت تنها در بین تعداد اندکی از افراد امکان تحقق پیدا می‌کند. او از قول ارسطو نقل می‌کند که انسان در همه حال چه احوال نیک و چه احوال بد محتاج به یاری دوستان صادق است. این نیاز در همه انسان‌ها از پادشاه بزرگ گرفته تا مردم فقیر وجود دارد. دوست صدیق می‌تواند برادر نسبی باشد یا فرزند یا پدر و یا غریبه‌ای که هیچ نسبت نسبی یا سببی ندارد. اما هر که باشد هیچ یک از مردم، حتی اگر تمام دنیا بدو رو کند نمی‌تواند بدون مودت و محبت او زندگی کند و هیچ چیز در این عالم نمی‌تواند جای دوست صادق را بگیرد. مسکویه می‌گوید هر کس به مدیریت امور رعیت اقدام می‌کند و می‌خواهد احوال آنها را بشناسد و وضعیت آنها را به‌درستی دریابد نمی‌تواند به چشمان و گوش‌ها و قلب خود به‌تنهایی اکتفا کند. اما اگر برادرانی قابل اعتماد داشته باشد که اخبار را همان‌گونه که هست بدو برسانند پس چشم‌ها و گوش‌ها و قلوب آنها از آن او خواهد بود، آنگاه از دور و نزدیک باخبر است و اگرچه در همه‌جا نیست اما از اخبار همه جا به نیکی آگاه است و این فضیلت تنها و تنها با داشتن دوستان صدیق به دست می‌آید. (همان: ۲۴۳)

چنان‌که پیداست مسکویه رازی مقامی بس ارجمند برای دوستان صدیق قائل است به‌طوری که هیچ چیزی را در دنیا جایگزین مودت و محبت او نمی‌داند. (همان: ۲۴۸) اما کارکرد سیاسی مهم دوستان صدیق، همان راست‌گویی آنهاست که مستلزم بیان واقعیات و انتقادات موجود در حکومت است و چنانچه از این مقام خارج شوند نگاه و نظر آنها غیرقابل اعتماد می‌شود و تکیه پادشاهان در این هنگام بر نظر آنها خطرات عظیمی برای مملکت و دین در پی خواهد داشت و فایده‌ای که می‌توانستند داشته باشند چه بسا تبدیل به ضرر غیرقابل جبران می‌شود.

غزالی نیز در یک توصیه عمومی، نزدیک شدن به حاکمان را جائز نمی‌شمارد و آن را موجب فساد دین می‌داند که در ادامه به آن پرداخته خواهد شد، درعین حال از نقد مستقیم قدرت در قالب نصیحت‌گویی پروا ندارد و تأکید می‌کند چنانچه عالمی به اجبار یا ضرورت ملزم به حضور در نزد حاکمی شد، از نصیحت‌گویی، چه به درستی و چه به تلافی نباید پرهیز نماید. (غزالی، ۱۳۶۱: ۲۹۷)

۲. تأکید بر پرهیز از نقد مستقیم قدرت

برخلاف غزالی، خواجه نصیر طوسی نسبت به نقد مستقیم ملوک، تحفظ فراوانی به خرج می‌دهد. او در فصل پنجم از مقاله سوم کتاب *اخلاق ناصری* به توضیح «سیاست خدم و آداب اتباع ملوک» می‌پردازد و نصیحت و نیک‌خواهی مردم نسبت به ملوک را ضروری برمی‌شمرد و در ادامه توصیه

می‌کند که در بازگویی خوبی‌های ملوک و پوشاندن کاستی‌های آنها، لازم است نهایت تلاش به کار برده شود (طوسی، ۱۳۷۳: ۲۹۰) خواجه نصیر تأکید می‌کند که خدمت‌گزاران ملوک چنان باید رفتار کنند که آنها تصور کنند با یک اشاره‌شان، خدمت‌گزاران جان و مال خود را بتمامه فدا خواهند کرد. مردم باید در نگاهداشت احتشام و هیبت ملوک مبالغه کنند و لازم است در مواقع ضروری از بذل جان و مال و ولد کوتاهی نکنند و در تمامی کارهایی که از حاکمان صادر می‌شود او را ستایش کنند آن هم ستایشی صادقانه! این نکته و استدلالی که خواجه برای آن ذکر می‌کند در نوشته‌های متفکران بعدی همچون جلال‌الدین دوانی نیز تکرار می‌شود. دلیل خواجه بر این ستایش صادقانه و همیشگی این است که:

و چون تأمل نماید هیچ کار نبود در دنیا که او را دو وجه نبود یکی جمیل و دیگری قبیح، پس وجه جمیل هر کاری طلب کند و آن را حواله به مخدوم نماید و در حضور و غیبت او بر ذکر محامد افعال او توفیر نماید. (طوسی، همان: ۲۹۱)

نکته‌ای که خواجه در ادامه می‌گوید تاحدی فضای حاکم بر ذهن او را روشن می‌کند. او می‌گوید تعریف و تمجید این‌گونه از کارهای حاکمان، بر وزیران یا مشاوران یا افرادی از این دست، امری واجب است، زیرا ملوک و پادشاهان، همچون سیلی هستند که از کوه فرو می‌آیند و هر که بخواند آنها را به یک دفعه از سمتی به سمت دیگر منحرف کند هلاک خواهد شد، پس بهتر است ابتدا با پادشاهان همراهی شود و سپس با مدارا و تلطف مسیر اوامر و اعمال آنها عوض گردد. (همان) در عین حال خواجه کثرت مدح حاکمان را علت برخی رفتارهای نامطلوب آنها می‌داند و می‌گوید پادشاهان صاحب همت‌هایی هستند که دیگران فاقد آن‌اند و به واسطه همین همت‌ها، طالب استخدام و به بندگی کشیدن سایر انسان‌ها هستند و خود را در اعمالی که انجام می‌دهند مصیب می‌دانند «و سبب این سیرت، کثرت مدح مردمان بود مر ایشان را، و تواتر تصویب اعمال و آرای که از خاص و عام در مسامح ایشان تمکن یافته باشد». (همان: ۲۹۲)

خواجه می‌گوید اگر پادشاه، نظری داشت که تو مخالف آن بودی، با او موافقت نما و تذلل کن و بدان که سلطان اوست نه تو. (همان: ۲۹۷) و از آداب ابن‌المقفع نیز نقل می‌کند از شرایط مخدومان ملوک، مجاهده کردن برای به دست آوردن رضایت آنها به همه وجوه است و تصدیق سخنان آنها و تزئین آرای ایشان و نشر خوبی‌ها و پنهان کردن بدی‌هایشان. (همان: ۲۹۶)

البته خواجه نصیر زمانی که از صداقت در دوستی و اهمیت آن سخن می‌گوید تملق و نفاق را دو وجه انحراف از جاده صدق می‌داند (همان: ۳۰۵) و در باب رفتار با اصناف خلق و در توضیح رفتار

دوستان غیرحقیقی، آنها را شبیه دوستان حقیقی می‌داند. الا آنکه رفتارشان تصنعی و همراه با تملق است. (همان: ۳۱۴) این سخن زمانی وجه سیاسی پیدا می‌کند که وی از نیاز ملوک به دوستان صادق حرف می‌زند و اینکه آنها به وسیله دوستان صادق که به مثابه چشم‌ها و گوش‌ها و قلب حاکم‌اند، می‌توانند بی‌تکلف و به آسانی از اسرار و اخبار پنهان مملکت خویش مطلع شوند (همان: ۳۰۰) اما خواجه وقتی از شیوه برخورد با عیوب دوستان سخن می‌گوید تأکید زیادی بر ملاطفت و موافقت دارد و هرچند از ضرورت اصلاح عیوب غافل نیست اما روش برخورد صریح و مستقیم را نمی‌پسندد و در توجیه موافقت ابتدایی با عیوب دوستان می‌گوید:

و چون بر دوست عیبی بیند با او موافقت باید نمود موافقتی لطیف که در ضمن او باشد ارشاد و تنبیه او، چه طبیب استاد به تدبیر غذایی معالجه کند رنجی را که ناستاد بر شق و قطع آن اقدام کند. (همان: ۳۱۰)

شاید این تصور ایجاد شود آنچه خواجه نصیر در باب مماشات با پادشاه می‌گوید مربوط به حاکمان بر حق است اما خود او تصریح می‌کند «با والی غیر مرضی السیره هم جز محافظت شرط وفا طریق نباشد تا آنکه خدایتعالی مفارقت و نجات روزی کند». (همان: ۲۹۵)

با تمامی این احوال خواجه به کسانی که در خدمت سلطان منزلتی پیدا می‌کنند توصیه می‌کند از تملق کردن و تضرعات متواتر بپرهیزند که نشانه بیگانگی و وحشت است. ولی اگر خواستند رأی مخدوم خود را در آنچه که متضمن فساد است تغییر دهند هیچ گاه از ادبیات متضمن امرونی‌هی استفاده نکنند و به تدریج در اوقات خلوت و مؤانست با استفاده از امثال و حکایات گذشتگان، یا به تعریض و کنایه آن رأی را در چشم حاکم نکوهیده سازند. (همان: ۲۹۲) ناگفته پیداست که شرایط سیاسی زمانه خواجه نصیر و نوع پادشاهانی که او با آنان مواجه بوده در شکل‌گیری این دست از توصیه‌های او مؤثر بوده است.

شیخ مصلح‌الدین سعدی شیرازی نیز اگرچه خود از منتقدین زبان بستن در هنگام ضرورت سخن گفتن است، با توجه به واقعیات سیاست، بی‌پروا نزد حاکمان سخن گفتن و انتقاد کردن را چه بسا عملی بیهوده و موجب ناامنی و در خطر افکندن خود می‌داند و داستانی را از بوذرجمهر، وزیر انوشیروان، نقل می‌کند که هیچ‌گاه خطر نمی‌کرد و برخلاف میل شاه سخن نمی‌گفت:

وزرای انوشیروان در مهمی از مصالح مملکت اندیشه همی کردند و هریک رأی خود همی زدند و ملک همچنین تدبیری اندیشه همی کرد. بوذرجمهر را رأی ملک اختیار آمد. وزیران در خفیه پرسیدند که: رأی ملک را چه مزیتی دیدی بر فکر

چندین حکیم؟ گفت: به موجب آنکه انجام کار معلوم و رأی همگنان در مشیت است که صواب آید یا خطا. پس موافقت رأی ملک اولی تر است تا اگر خلاف صواب آید به علت متابعت او از معاتبیت ایمن باشم.

خلاف رأی سلطان رأی جستن به خون خویش باشد دست شستن
اگر خود روز را گوید شب است این بیاید گفتن اینک ماه و پروین
(همان: ۶۷)

پس از بیان مواردی از نقد مستقیم عملکرد قدرتمندان، اکنون به مواردی خواهیم پرداخت که علمای اخلاق به شیوه‌ای نامصرح و غیر مستقیم به نقد قدرت سیاسی توجه کرده‌اند.

نقد غیرمستقیم قدرت در اخلاق

در متون اخلاقی متفکران مسلمان، نکات قابل توجهی می‌توان یافت که اگرچه اشارات آن به سیاست چندان هم مخفی نیست، اما زبان اخلاقی آن، پوششی بر نمای انتقادی آن بوده و همین مسئله، مجالی را برای طرحش فراهم آورده است که در ذیل پرداخته می‌شود.

تأکید بر عدالت و تساوی در اخلاق

شاید بتوان گفت بنیادی‌ترین اصلی که نقد اخلاقی مبتنی بر آن است، اصل عدالت است. تکیه بر این اصل در ادبیات اخلاقی مسلمانان، در درون خود حاوی انتقادی به وضعیت حکومت‌های موجود بود. هرچند عدالت به لحاظ کلامی حاوی مباحث بسیار گسترده‌ای است، در اینجا نوع نگاه علمای اخلاق بدان مدنظر است و به همین دلیل به اندیشه متفکرانی پرداخته می‌شود که اشتها بیشتر در حوزه اخلاقی دارند یا متن آنان اصالتاً در باب اخلاق نگاشته شده است.

مسکویه رازی، عدالت را هم عین فضیلت و هم ثمره فضایل می‌داند (مسکویه رازی، پیشین: ۱۱۱) و در تعریف آن می‌گوید «عدل عبارت است از اعطای [حق] واجب کسی به او همان گونه که بایسته است» (همان: ۱۱۴) و در جای دیگر، عدالت را فضیلتی معرفی می‌کند که انسان به خاطر وجود آن، نسبت به خود و دیگران انصاف را مراعات کند (همان: ۴۸) او سه نوع عدالت را از هم متمایز می‌کند:

۱. عدالت طبیعی که ریشه آن در حس بوده و راجع به امور طبیعی است،
۲. عدالت وضعی که بر مبنای قرارداد، عادات و شریعت، در جامعه ایجاد می‌شود،
۳. عدالت الهی که در امور متافیزیکی و موجودات مفارق و زوال ناپذیر است.

مسکویه عدالت وضعی را در قلمرو سیاست و اجتماع قرار می‌دهد و آن را به دو دسته عام و خاص تقسیم می‌کند و استحکام پایه‌های جامعه و نظام سیاسی را وابسته به آن می‌داند و وظیفه نظام سیاسی را پرورش دادن فضایل اخلاقی در جامعه برمی‌شمرد و مهم‌ترین فضیلت را عدالت می‌داند. بنابراین برقراری عدالت غایت سیاست و مایه مشروعیت آن است و عدم اجرای آن موجب می‌شود فساد جامعه را پر کرده و نظم امور مختل گردد. (ابن مسکویه، ۱۳۷۰: ۱۹۸)

مدینه فاضله از نظر محقق طوسی، اجتماع افرادی است که عزم و قصد آنها فراهم کردن خیرات و استفاده از آنهاست. افعال و رفتار مردم در این نظام بر محور عدالت می‌چرخد:

افعالی که از ایشان صادر شود، مفروغ بود در قالب حکمت و مقوم به تهذیب نفس و تسویه عقلی و مقدر به قوانین عدالت و شرایط سیاست. (طوسی، ۱۳۷۳: ۲۸۱)

شیوه رفتاری رئیس مدینه نیز مبتنی بر عدالت است. او علاوه بر آنکه از سر شفقت و مهر با مردم مواجه می‌شود، برقراری عدالت را هدف سیاست‌های خود می‌داند.

در درون اصل عدالت، می‌توان به اصل مساوات هم رسید که زاویه انتقادی آن بسیار پررنگ است. به تعبیری «مهم‌ترین ارزیابی و نقدی که از نهادهای اجتماعی می‌توان داشت این است که میزان سازگاری آنها با معیارها و موازین اخلاقی و با آموزه حقوق برابر همه انسان‌ها، همواره موردسنجش و بازبینی قرار گیرد». (ملکیان، ۱۳۸۹: ۲۳۵) به گفته رابرت دال، مهم‌ترین اصلی که دموکراسی را از نظام‌های سیاسی حکومتی دیگر متمایز می‌کند برابری سیاسی شهروندان با یکدیگر است. نظام‌هایی که فرد یا گروهی را به هر دستاویز یا سببی عملاً فراتر از قانون، درخور امتیازات و احترامی غیرمتعارف، و برتر از شهروندان عادی می‌شمارند با گوهر دموکراسی ناسازگارند. (عظیمی، ۱۳۷۷: ۴۸)

میرزای نائینی در *تنبيه الامه و تنزيه الملة*، پس از بیان اهمیت مساوات و نقشی که این اصل اخلاقی در تحکیم عدالت و تقلیل استبداد حکومت می‌تواند داشته باشد به بیان هشت مورد از رعایت اصل مساوات در تاریخ صدر اسلام به وسیله پیامبر ﷺ می‌پردازد که برخی از آنها مربوط به برابری حقوق حاکم با سایر افراد جامعه، بعضی دیگر مربوط به تساوی حقوق بستگان و نزدیکان والی با دیگر افراد جامعه و مواردی نیز مربوط به رعایت تساوی حقوق بین شهروندان جامعه اسلامی است. (نائینی، ۱۳۷۸: ۵۳ - ۵۱)

ابوالحسن عامری آنگاه که به بحث درباره سیاست، اقسام و لازمه‌های آن می‌پردازد، پیش از هر چیزی به اخلاق حکومت‌داری اشاره می‌کند و می‌گوید:

از نخستین چیزهایی که واجب است سیاست گذار در امر سیاست انجام دهد آن است که خود را ملتزم به همان سنت و قوانینی بنماید که می‌خواهد مردم کشورش را بدان ملتزم سازد و هیچ‌گاه به خود اجازه ندهد خلاف آن سنت رفتار کند، چه اینکه اگر خود اقدامی برخلاف آن انجام دهد با دست خود و پیش از هرکسی به ابطال آن سنت دست زده است. (عامری، ۱۳۳۶: ۲۷۵)

این بخش از سخن عامری مطابق با این اصل اخلاقی است که هرچه برای خود می‌پسندی برای دیگران هم بپسند و آنچه برای دیگران نمی‌پسندی برای خود هم نپسند.

خواجه نصیر طوسی نیز در مقام بحث از عدالت، از مساوات و اهمیت آن در تحقق معنای عدالت سخن به میان می‌آورد و معتقد است لفظ عدالت از معنای مساوات خبر می‌دهد و مساوات را ناشی از معنای وحدت می‌داند که بالاترین مدارج کمال و شرف است؛ به این معنا که آثار و فیضان انوار خداوند به موجودات به صورت مساوی و عادلانه راه یافته است و به همین دلیل هم مساوات شریف‌ترین نسبت و افضل فضایل است. (طوسی، همان: ۱۴۷) او عادل را کسی می‌داند که «مناسبت و مساوات دهد چیزهای نامتناسب و نامتساوی را» (همان: ۱۳۳) و صاحب عدالت کسی می‌تواند باشد که طبعش مساوات طلب باشد. (همان: ۱۴۴)

سخن گفتن از عدالت و مساوات در شرایطی که حکومت‌ها فایده این دو ویژگی بودند خود می‌تواند نوعی نقد قدرت سیاسی و ساختار موجود تلقی شود. (در ذیل حکومتی که هم عدالت در آن نایاب بوده و هم مساوات را در حقیقت نقد قدرت و ساختار سیاسی موجود می‌توان دانست).

تعریف سیاست از نگاه عالمان اخلاق

اغلب تعاریفی که متفکران اخلاقی از سیاست بیان کرده‌اند، تعاریفی است که با واقعیات موجود زمان آنان سازگار نیست. این تعاریف عمدتاً آرمان‌گرایانه است و از این‌بابت، زاویه انتقادی آن نسبت به سیاست مشهود است. برای مثال، غزالی در کتاب *احیاء علوم الدین* سیاست را برتر از همه فنون دیگر قرار می‌دهد و آن را تنها دانشی می‌داند که زندگی صلح‌جویانه در این دنیا را به مردمان می‌آموزد:

اشرف صناعات اصول آنهاست و اشرف اصول آن، سه است که از برای این معنا، صناعت سیاست آن اقتضا می‌کند که از کمال متکلف سیاست که صناعات دیگر اقتضا نکند و به سبب آن صاحب سیاست، صنایع دیگر را بر آینه خدمت می‌فرماید و سیاست در استصلاح مردمان و نمودن بدیشان راه راست را که نجات دهنده است در دنیا و آخرت. (غزالی، ۱۳۶۸: ۳۸)

مسکویه رازی سعادت و نیکبختی را در غایتی معرفی می‌کند که دین درصدد رساندن مردم بدان است و وظیفه سیاست حفظ چنین وضعیتی است. (مسکویه رازی، ۱۳۵۷: ۱۲۹)

تبیین خصوصیات لازم برای حاکمان

عامری شرایط و ویژگی‌هایی را برای رهبری سیاسی و مطلوب برمی‌شمارد که خود نیز به جنبه انتقادی آنها اشاره می‌کند. رهبر سیاسی مطلوب از نظر او، حکیم است و حکیم کسی است که طبع نیکو و اخلاق پسندیده دارد و به دلیل تفحصش در حکمت، امور درست و نادرست را از یکدیگر می‌شناسد. تسلط بر علم عدد و حساب و هندسه و موسیقی نیز از دیگر شرایط رهبری از نظر عامری است. براساس این شروط، او به انتقاد از حاکمان زمانه‌اش می‌پردازد که از شناخت ماهیت امور و واقعیات عاجزند و با ظن و گمان خود ریاست می‌کنند و تدبیر سیاسی آنان مملو از تصمیمات اشتباه است. (عامری، ۱۳۳۶: ۱۹۱)

به لحاظ سیاسی عامری در عهد سلجوقیان و غزنویان می‌زیست و به لحاظ اجتماعی نیز زمانه وی صحنه درگیری دو طایفه حدیث‌گرایان و عقل‌گرایان بود. عامری در نقد زمانه خود چنین می‌گوید:

در این روزگار که رو به ادبار دارد بلای آن سخت است، از آن‌رو که کسانی متصدی سیاست شده‌اند که هنوز به شایستگی سیاست نرسیده‌اند و آرزوی بر رفتن بذروه رفعت دارند لیکن از راه خدعه و نیرنگ، و زمینه را برای کودن‌ترین فرومایگان فراهم می‌آورند تا بر صاحبان حکمت و خرد دست یابند. (به نقل از: تدین، ۱۳۷۴: ۸۱)

عامری در کتاب *السعادة و الأسماء* نکات مهمی درباره سیاست می‌گوید که نمی‌توان آن را فارغ از نگاه انتقادی نسبت به شرایط زمانه‌اش دانست. او به نقل از انوشیروان می‌گوید:

هنگامی که پادشاه ظالمی امور را به دست بگیرد، جریان صحیح کارها به هم می‌ریزد و نیکان خوار می‌شوند و دون مایگان قدرت می‌یابند و انسان‌های شرور عزیز می‌شوند و رفتارها دگرگون می‌شود و برکات از زندگی مردم می‌رود و منکرات شیوع می‌یابد و آفات فراوان می‌شود و تجارت نابسامان می‌گردد ... (عامری، ۱۳۳۶: ۲۶۷)

خصوصیاتی که خواجه نصیر نیز برای رئیس مدینه برمی‌شمارد، حاوی تعریض‌های مهمی به وضعیت حاکمان زمان او نیز می‌تواند معنا شود. از نظر او رئیس مدینه از حکماست، به گونه‌ای که قوه تمیز و ادراکش در حکمت نظری و عملی از همه شهروندان قوی‌تر است. رفتار او نیز با مردم مبتنی

بر عدالت است و رابطه‌ای برخاسته از محبت و مهر با مردم دارد (طوسی، ۱۳۷۳: ۲۸۶) در این عبارات مشروعیت حاکم با خصوصیتی گره می‌خورد که قرابت بسیاری با امامت شیعی دارد و تعریض‌های آن به حاکمان موجود پنهان نیست.

ابوعلی مسکویه از نخستین اندیشمندان مسلمان است که در حوزه حکمت عملی به تفصیل مطلب نوشته است به طوری که او را «معلم ثالث» نامیده‌اند. گفته شده علت این تسمیه آن بود که وی در تاریخ فلسفه اسلامی، نخستین کسی است که به حکمت عملی و اخلاق پرداخته است و او را به همین سبب «ارسطوی عرب» نیز نامیده‌اند (امین، ۱۴۰۳: ۱۳۹) سخنان مسکویه رازی درباره اخلاق از این رو حائز اهمیت است که او بعد از تجربه کارگزاری سیاسی که در دربار آل بویه داشت نهایتاً پس از کناره‌گیری از قدرت، به اندیشه در مورد اهمیت و ضرورت آن روی آورده است. آنچه او می‌گوید محصول یک تجربه سیاسی است نه صرفاً یک نظریه‌پردازی انتزاعی؛ بنابراین وقتی او از زاویه‌ای عمدتاً اخلاقی به توصیف شرایط رهبری می‌پردازد، خبر از کاستی‌ها و ضرورت‌هایی می‌دهد که عیناً در سیاست زمانه‌اش احساس می‌کند. بایسته‌های رهبری سیاسی از نظر او چنین است: راست‌گو باشد؛ به گونه‌ای که مردم او را تصدیق کنند؛ از هواهای نفسانی به دور باشد؛ از تعصب‌های جاهلانه مبرا باشد؛ قناعت را پیشه خود سازد؛ خود نگهدار و اهل خودسازی و ریاضت باشد. (مسکویه رازی، ۱۳۱۹: ۶۸ - ۶۵)

محقق طوسی علاوه بر آنکه صفات متعددی چون عطوفت، متانت رأی، صبر و عزیمت تمام را برای کسانی که طالب حکومت‌اند لازم برمی‌شمارد شرطی را برای واگذاری حکومت به رئیس دولت در میان می‌آورد که در واقع آب پاکی را به لحاظ مشروعیت بر دست حاکمان زمانه‌اش می‌ریزد:

استحقاق مُلک کسی را بود که بر علاج عالم، چون بیمار شود، قادر بود، و به حفظ صحت او، چون صحیح بود، قیام تواند نمود، چه مَلِک طیب عالم بود. (طوسی، ۱۳۷۳: ۳۰۲)

او که با توجه به شرایط موجود زمانه‌اش، فقدان شرایط فوق را مسلم می‌داند، سیاست تغلبی را آفت زمانه‌اش برمی‌شمارد و می‌گوید سیاست تغلبی رذایل اخلاقی را سرلوحه دولت قرار می‌دهد و افراد سست عنصر و ضعیف از این سیاست‌ها استقبال می‌کنند. (همان: ۳۰۳)

ضرورت توجه حاکم به مردم

درخور تأمل است که در سیاستی که حاکمان برای جان و مال مردم ارزشی قائل نبودند و به اندک

بهانه‌ای خانه‌ها و خاندان‌ها را متلاشی می‌کردند، علمای اخلاق اهمیت مردم و ضرورت حفظ جان و مال آنها را به صراحت و شدت بیان می‌کردند. انسان‌گرایی نهفته در اندیشه عالمان اخلاق، زاویه‌ای کاملاً انتقادی نسبت به رفتارهای حاکمان داشت. محمد آرکون در مورد شور انسان‌گرایی موجود در اندیشه ابوعلی مسکویه می‌گوید که او یک انسان‌گرای تمام‌عیار و عضو جنبش عمومی انسان‌گرایی عصر خود بود. (لیمن، ۱۳۸۱: ۷)

ابوالحسن عامری نیز نکات مهمی را در خصوص مردم‌داری، به حاکمان گوشزد کرده است. آنچه او به‌عنوان پند و اندرز به رئیس‌مدینه می‌گوید بنا بر نقل خودش، از نصایح ارسطو به اسکندر و نامه امام علی علیه السلام به مالک اشتر و در برخی موارد، از توصیه‌های انوشیروان به حاکمان بعد از خود است. هدف این اندرزها، حفظ قدرت و شوکت پادشاهی در عین رعایت حقوق مردم است. این هدف از این جهت درخور تأمل است که اغلب رفتارهای حاکمان در جهت حفظ اقتدار بوده و حقوق مردم جایگاه چندانی در این بین نداشته است. عامری تلاش می‌کند با نگاهی انتقادی این موازنه را برقرار کند و می‌گوید:

و علی علیه السلام به مالک اشتر گفت که باید در قلب تو، احساس نیاز به مردم، و احساس استغنا از آنها هردو جمع شود. زیرا با احساس استغنا از آنها ذلت و خشوع تو برطرف می‌شود و با احساس نیازت به آنها، جفای دور شدن از آنها مرتفع می‌گردد (عامری، همان: ۲۸۳)

عامری از گفتگوی ارسطو با اسکندر نقل می‌کند که:

در دو فصل از سال برای عموم مردم بنشین ... حاجات آنها را برآورده‌ساز و خواسته‌های اهل فضل را مقدم‌بدار و لازم است که حاکمان شهرها را مجبور کنی که راه دسترسی مردم به خودشان را تسهیل کنند تا حاجات و مشکلات آنها را بررسی کنند. علی علیه السلام نیز به مالک اشتر گفت حجاب و دوری تو از مردم طولانی نشود به‌طوری که باعث گردد از امور رعیت غافل بمانی. (همو، ۱۳۳۶: ۲۸۶)

خواجه نظام‌الملک طوسی هم که حاصل تجربه چندین ساله وزارت خود را در *سیاست‌نامه* گرد آورده است، در فصول آغازین کتاب خود انگشت بر اخلاق می‌نهد و بر ضرورت رحم و عطف بر مردم و گذشت از خطای آنها دست می‌گذارد و در کنار اهمیت تهذیب نفس پادشاه، به تأکید، از مدارای با مردم سخن می‌گوید:

عَمال را که عملی دهند، ایشان را وصیت کردن باید، تا با خلق خدای عزوجل نیکو

روند و جز مال حق نستانند و آن نیز به مدارا و مجاملت طلب کنند و تا ایشان را دست به ارتفاع نرسد هیچ از ایشان نخواهند که چون پیش از وقت خواهند رعایا را رنج رسد و در مکانۀ این ارتفاع که خواهند رسیدن از ضرورت به نیم درم بفروشند و اندر اصل آن مستأصل و آواره شوند و اگر کسی از رعیت درمانده و بگاہ آهن و تخم، حاجتمند گردد او را وام دهند و سبک بار دارند تا برجای بماند و از خانۀ خود بگریختن نیفتد. (طوسی، ۱۳۴۴: ۲۳)

دوری‌گزینی از اهل قدرت

در برخی متون اخلاقی، توصیه‌هایی در خصوص دوری‌گزینی از قدرت سیاسی مشاهده می‌شود که در درون آن نکات انتقادی قابل ملاحظه‌ای می‌توان یافت. مسلماً نامطلوب بودن روش‌های سیاسی معمول در جامعه، نقشی اساسی در این دست از توصیه‌ها داشته است. غزالی معتقد است هر کس به سلاطین نزدیک شود از چهار جهت در معرض رفتار معصیت‌آمیز قرار می‌گیرد. نخست از جهت کردار، به این معنی که به‌طور متعارف در برابر حاکمان تواضع به خرج داده می‌شود و این تواضع حتی اگر سلطان ظالم نباشد مطابق اخبار، موجب تضعیف دین می‌شود. غزالی در این باب به حدی حساسیت نشان می‌دهد که می‌گوید در برابر سلاطین گفتار تأییدآمیزی بیش از سلام کردن جائز نیست. همچنین معتقد است مکان سلاطین چه‌بسا اغلب غصبی است و ورود در مکان‌های غصبی حرام است. (غزالی، ۱۳۶۱: ۲۹۵) زمینه دوم امکان ارتکاب معصیت، گفتار است. معصیت گفتاری می‌تواند ناشی از دعا کردن یا ثناگویی باشد و یا حتی تأیید و تصدیق سخنان حاکمان و لو با سر تکان دادن. جهت سوم خاموشی و سکوتی است که افراد در برابر منکراتی که در دربار سلاطین وجود دارد برمی‌گزینند. برای مثال اسراف و زیاده‌روی‌هایی که نوعاً در دربار سلاطین مشاهده می‌شود شرعاً افراد را ملزم به سخن گفتن در نفی و انکار می‌کند اما اغلب مردم به دلیل ترس از عقوبت، سکوت را ترجیح می‌دهند. و نهایتاً آنکه زمینه معصیت اعتقادی نیز در بارگاه حاکمان وجود دارد، زیرا ممکن است وفور نعمات در درگاه سلاطین، دل انسان‌ها را برباید و رغبتی بدان حاصل شود و طبعاً انسان به حاکم و رفتارهای وی تمایلی پیدا کند و محبت او را در دل خویش جای دهد. (همان: ۲۹۶)

غزالی به دو عذر، نزدیک شدن به سلاطین را مجاز می‌شمارد در عین حال شروطی را مطرح می‌کند که یکی از آنها عدم ثناگویی است:

پس از این جمله باید بدانی که در نزدیک هیچ ظالم شدن رخصتی نیست مگر بدو عذر: یکی آنکه فرمانی باشد از سلطان - بالزام - که اگر فرمان نبری بیم آن باشد که برنجانند، یا حشمت سلطان

باطل شود و رعیت دلبر گردند، دیگر عذر آنکه به تو ظلم شود در حق خویش یا شفاعت در حق مسلمانی، اندرین رخصت بود، بشرط آنکه دروغ نگوید و ثنا نگوید و نصیحت درشت باز نگیرد و اگر ترسد نصیحت به تلافی باز نگیرد. (همان: ۲۹۷)

پرهیز از تملق‌گویی

یکی از آسیب‌های جدی حکمرانی و مدیریت و به تبع آن یکی از آفات جامعه، چاپلوسی و تملق‌گویی است. این موضوع یکی از حلقه‌های پیوند اخلاق، سیاست و اجتماع است. تملق‌گویی از جمله رذایل اخلاقی محسوب می‌شود و از این رو بیشتر در علم اخلاق مورد مذاقه قرار می‌گیرد، در عین حال در عالم حکمرانی و مدیریت استقبال فراوانی از آن صورت می‌گیرد و این استقبال علاوه بر زمینه‌های روانی، دارای عوامل و پیامدهای سیاسی و اجتماعی نیز هست. طولانی‌تر شدن سایه حکومت‌های ظلم، استمرار اعمال ظالمانه، پنهان ماندن چهره حق و حقیقت و سیطره نامردمی و نابخردی از جمله پیامدهای ستایشگری و چاپلوسی است. علاوه بر این‌ها باید به یک اثر درازمدت‌تر تملق‌گویی نیز اشاره کرد و آن تحریف تاریخ است. سخنان و نوشته‌های متملقانه حتی اگر در زمانه متملقان چندان مورد قبول واقع نشود، بالقوه این توان را داراست که آیندگان را دچار شبهه و انحراف نماید و زمینه گمراهی نسل‌های آتی یک جامعه را فراهم سازد.

در نظام متمرکز، به‌طور طبیعی باب نقد و انتقاد بسته است و یک علت سیاسی آن، وجود متملقین است که گرایش به نقد در جامعه موقعیت آنها را تضعیف می‌کند. تملق را می‌توان هم محصول جامعه متمرکز دانست و هم تقویت‌کننده این سیستم. در واقع منتقدین، اغراق‌ها و حرف‌های خلاف واقع متملقین را آشکار می‌کنند و از این لحاظ متملقین دشمنان درجه یک منتقدین هستند. ضمن آنکه نقد، قدرت مرکزی را نیز به چالش می‌کشد و تضعیف موقعیت قدرت مرکزی به تضعیف موقعیت متملقینی می‌انجامد که بدون صلاحیت و از طریق چاپلوسی موقعیت خویش را کسب کرده‌اند. بنابراین، بین فرهنگ تملق‌گویی و استبداد رابطه وثیقی وجود دارد. قدرت حاکمان حاصل جمع ذهنیت تک تک افراد دور و نزدیک به آنهاست و میزان خشوع و تواضعی که اطرافیان حاکم نسبت به او دارند سازنده اصلی قدرت اوست و چنانچه این ذهنیت به سمت تساوی حقوق و برابری حرکت کند قدرت فرمانروایان نیز با چالش اساسی روبرو می‌شود. چاپلوسی نوعی تهاجم به فردیت و کوشش در نابود کردن آن و محو شدن در اراده و خواست و تمایلات یک قدرت برتر است. در جهان بینی اسلامی، همه افراد با یکدیگر برابرند و خودبرتربینی و دیگر برتربینی، هر دو نهی شده

است. عرصه سیاست و حکومت جایی است که این اصل به شدت در معرض خطر است. صاحبان قدرت سیاسی و اقتصادی خود را از دیگران برتر می‌بینند و دیگران نیز به‌طور متعارف آنها را در مقام و منزلتی فراتر از خویشتن تصور می‌کنند و همین امر یکی از ریشه‌های اساسی شکل‌گیری فرهنگ تملق‌گویی است. به عبارت دیگر برای رهایی از این فرهنگ ناصواب، ضرورت دارد آن اصل اساسی به‌طور جد مورد توجه قرار گیرد چراکه در فلسفه سیاسی اخلاقی اسلام این مسئله در حد شرک به خداوند محسوب می‌شود. (توبه / ۳۱)

در ذیل برخی دیدگاه‌ها در نقد تملق‌گویی مورد بررسی قرار می‌گیرد.

از نگاه امام علی علیه السلام وجود تملق در حکومت نشانه‌ای از ناتوانی در اجرای عدالت است. ایشان مکرر نسبت به مسئله تملق و چاپلوسی هشدار داده‌اند و این تکرار می‌تواند نشانه اهمیت این مسئله باشد. در عبارتی مشهور از ایشان چنین آمده است:

آن‌گونه که با حاکمان جبار سخن می‌گویند با من سخن مگویید، و آنچه از اشخاص پرخاشگر - از ترس خشم آنان - پنهان می‌دارید، از من پنهان مدارید (و هرچه در دل دارید بگویید) و با سازش کاری (و چاپلوسی) با من رفتار نکنید. و مرا چنان مپندارید که درباره سخن حقی که به من گفته شود، احساس سنگینی می‌کنم، یا دربند آنم که مرا بزرگ شمارید، چه هرکس از حقی که به او گفته شود، یا عدالتی که به او پیشنهاد گردد، احساس سنگینی کند، عمل کردن به آنها برای او سنگین‌تر است. بنابراین، از گفتن سخن حق، و نظر دادن عادلانه، خودداری نکنید. (نهج‌البلاغه، / خ ۲۱۶؛ حکیمی، ۱۳۹۱: ۱۵۸)

در این سخنان شاخصه‌های رواج تملق در یک حکومت کاملاً آشکار بیان می‌گردد: سخن گفتن با حاکم به شیوه‌ای که با جباران گفته می‌شود، پنهان کردن حرف دل و سخن گفتن با حاکمان مطابق میل ایشان از جمله این شاخصه‌هاست. علت تملق‌گویی نیز آن است که گمان می‌رود حاکم از شنیدن واقعیات احساس سنگینی و نارضایتی می‌کند و در بند آن است که دیگران او را بزرگ بشمارند و چه بسا شنیدن سخنان ناخوشایند را نوعی حرمت شکنی و عدم رعایت مقام و منزلتش بپندارد. علی علیه السلام در این جملات می‌فرماید هرکس از شنیدن حرف حق احساس سنگینی کند طبعاً عمل کردن به آن حق بر او سنگین‌تر خواهد بود. این جمله را می‌توان به‌عنوان شاخصی برای شناخت حکومت عادلانه از حکومت غیرعادلانه در نظر گرفت. منظور از حکومت عادلانه حکومتی است که در مسیر اجرای حق و عدالت قرار دارد. براساس این شاخص، حکومتی که در آن تملق‌گویی رواج بیشتری داشته باشد، امکان

عادلانه بودن آن نیز کمتر است. چه اینکه رواج تملق به این معناست که سخن بر منهج حق و عدالت در آن نایاب‌تر است و جایی که سخن عادلانه در آن دشوار و کمیاب باشد عمل به عدالت نیز در آن کمیاب‌تر خواهد بود. بنابراین کم یا زیاد بودن تملق‌گویی در حکومتی را می‌توان به‌عنوان معیاری برای زیاد یا کم بودن تحقق عدالت در آن دانست. هر چقدر گرایش یک فرمانروا یا یک نظام حکومتی به سمت جذب متملقین بیشتر باشد انتظار تأمین حقوق مردم در آن کمتر است. یکی از دلایل این مسئله پس زده شدن شایستگان در اثر پیش افتادن متملقان است و البته دلیل شاید مهم‌تر آنکه حقایق جامعه در پس غبار تملق و چاپلوسی مدفون و مغفول خواهد ماند.

متفکران مسلمان نیز ضمن توجه به مسئله تملق، بر نکات ارزشمندی در خصوص آن دست گذاشته‌اند.

ابوریحان بیرونی در بررسی علل انحطاط حکومت بنی‌عباس به نکته جالبی در خصوص رواج تملق اشاره می‌کند. وی معتقد است رواج تملق و چاپلوسی نشانه تحلیل رفتن و تضعیف شدن نقش نظارتی نخبگان است. نخبگان حکومتی به‌عنوان بخشی مهم از ارکان حکومت موظف‌اند ناکارآمدی‌ها و مشکلات جامعه را ببینند و به رفع مشکلات آن پردازند. زمانی که این نخبگان به جای رصد مشکلات و تدقیق در حقایق جامعه و انتقال آنها به رأس حکومت، به چاپلوسی و مجیزگویی و اختراع القاب و عناوین پرطمطراق برای حاکمان روی بیاورند حکومت در معرض زوال و نابودی است. (بیرونی، ۱۳۸۶: ۲۰۴) او درباره بیان حقایق در برابر زمامداران می‌نویسد:

و مسیح را که سلام بر او باد سخنی است به انجیل که این است معنای آن: «در روشن گردانی حق به نزد ملوک، مقهور صولت آنان مگردید که جز بر تنهای شما مالک نیستند و دستی بر نفس ندارند». (بیرونی، ۱۳۷۶: ۲)

غزالی یک قاعده سیاسی را این می‌داند که والی در تلاش باشد که همه رعیت از او خشنود باشند، اما آفت شناخت این خشنودی مردم را ثناگویی متملقان برمی‌شمارد و می‌گوید:

و باید که والی غره نشود که هر که بدو ثنا گوید پندارد که از او خشنودند، که آن هم از بیم بود، بلکه باید که معتمدان را فرا کند تا تجسس می‌کنند و احوال او از خلق می‌پرسند، عیب خود از زبان مردمان می‌توان دانست. (همان: ۳۹۵)

در همین راستا او به والی هشدار می‌دهد که اگرچه باید به دیدار علما حریص باشد اما باید بپرهیزد از علمای حریص بر دنیا که با ثناخوانی‌های خویش او را فریب می‌دهند و تلاش می‌کنند تا

رضایت او را به دست آورند تا از آن مردار حرام (مال دنیا) که در دست اوست چیزی به مکر و حيله به دست آورند (همان: ۳۹۹) غزالی تلاش می‌کند علل گرایش انسان به شنیدن مدح و ثنا را بیابد و از این طریق به ارائه راهکارهایی برای علاج آن همت می‌گمارد. از نظر او، تمایل به شنیدن تملق می‌تواند ناشی از چهار علت باشد: نخست اینکه انسان طالب کمال است و شنیدن مدح می‌تواند دلیلی باشد بر رسیدن به مقصود. دوم اینکه محبوب بودن در نزد دیگران لذت‌بخش است و ثناگویی دیگران می‌تواند دلیلی باشد بر اینکه دلشان مسخر محبت اوست. علت سوم یک اثر اجتماعی است به این صورت که مدح گویی از سوی یک یا چند نفر می‌تواند محبت و حشمت مدح‌شونده را در دل دیگران نیز ایجاد کند و نهایتاً آنکه گاه ثناگویی حاکی از ترس از مقام و جایگاه مدح‌شونده است. در این حالت حتی اگر شنونده بداند که گوینده قلباً اعتقادی به گفتار خود ندارد باز از این بابت که مدح نشانه رسوخ عظمتش در دل و ذهن گوینده است خوشحال می‌شود. (همان: ص ۵۳۶ - ۵۳۵)

غزالی مردم را با توجه به میزان تمایلشان به شنیدن مدح و رنجشان از شنیدن ذم به چهار دسته تقسیم می‌کند: درجه اول عموم مردم که از شنیدن مدح شاد و از شنیدن ذم خشمگین می‌شوند و مقابله به مثل می‌کنند. درجه دوم پارسایانند که اگرچه از شنیدن مدح شاد و از ذم ناراحت می‌شوند اما ظاهر را حفظ می‌کنند و مکنونات درون را نشان نمی‌دهند و مقابله به مثل نمی‌کنند. درجه سوم متقیانند که در ظاهر و باطن، از مدح و ذم، شادی و ناراحتی در وجودشان رسوخ نمی‌یابد و نهایتاً در درجه چهارم صدیقانند که مداحان را دشمن و نکوهندگان را دوست می‌دارند. (همان: ۵۳۸ - ۵۳۷)

توصیه به واقع‌نگری مهم‌ترین راهکار غزالی برای رهایی از فریب تملق‌گویان است. وی البته در اینجا نیز بر مدار نگاه صوفیانه خود می‌چرخد که در آن، مهم رهایی از لذت نابجای این رفتار و تزکیه نفس است. از نظر او اندیشه کردن در اینکه اگر آنچه از ثناگویان به گوش می‌رسد مطابق واقعیت نیست که نباید بدان دل بست و خود را فریفت و اگر هست که باید به اصل واقعیت دل خوش بود نه به سخن مداحان، می‌تواند منطق مدح‌شنوی را باطل و لذت آن را بزدايد. به هر حال آنچه از سخنان غزالی در باب تملق‌گویی و تملق‌شنوی می‌توان دریافت، هراس از غلبه دنیا در دل گوینده و شنونده و اضطراب از ارتکاب معصیت و انجام اعمال خلاف شریعت اسلامی است. نگاه او به این موضوع تابع نگرش کلی او به موضوعات مربوط به انسان و اجتماع است که در آن همه چیز از دریچه فقه و اخلاق بررسی و تبیین می‌شود. (همان: ۵۳۸)

سعدی نیز از آفت چاپلوسی در حکومت غافل نمانده است. خوی و خصلت درویشی و عرفانی سعدی در مواجهه او با پدیده تملق در اشعار و گفتار او مشهود است. وی از نگاهی حقیقت‌جویانه به

همگان توصیه می‌کند آلوده شدن به آفت تملق با اخلاص در بندگی قابل جمع نیست و اساساً انسان حقیقت‌جو، نیازی به تملق‌گویی و تملق‌شنوی ندارد و دوری‌گزینی از تملق، پای‌عزت انسانی را بر افلاک می‌نهد:

چه حاجت که نه کرسی آسمان نهی زیر پای قزل ارسلان
مگو، پای عزت بر افلاک نه مگو، روی اخلاص بر خاک نه
(سعدی، ۱۳۸۴: ۲۱۴)

از اشعار فوق سه اصل را می‌توان دریافت: نخست آنکه اساساً حاجتی به تملق‌گویی حاکمان نیست چراکه تملق‌گویی باعث تغییر واقعیت نمی‌شود و نوعی فریب و دغل است. دوم آنکه کسی که به عزت نفس خویش می‌اندیشد از تملق‌گویی پرهیز می‌کند و با ثناگویی خود را در دام ذلت نمی‌افکند و سوم آنکه کسانی که به طمع ثروت و مقامی به تملق‌گویی اهالی قدرت می‌پردازند از اخلاص در بندگی روی گردان، و به نوعی شرک گرفتار شده‌اند. زیرا در این حالت اهالی قدرت را منشأ رزق و روزی خویش دانسته‌اند درحالی که این عقیده تنها در مورد خداوند رواست.

سعدی مجیزگویی اطرافیان حاکمان را به سان حلقه غباری می‌داند که مانع دیدن واقعیات می‌شود. چاپلوسی زبان‌آوران رنگ‌آسای، تأثیری در تغییر واقعیتی که هست ندارد و بیشترین ضرر را متوجه مخاطب چاپلوسی می‌کند. کسی که در باد تملق‌ها بخوابد محاسبات اشتباهی انجام می‌دهد و زمانی با واقعیات مواجه می‌شود که شاید دیر شده باشد. سعدی حساب خود را از این افراد جدا می‌کند و می‌گوید:

نگویمت چو زبان آوران رنگ‌آسای که ابر مشک فشانی و بحر گوهرزای
نکاهد آنچه نبشت عمر و نفرزاید پس این چه فایده گفتن که تا به حشر بیای
(همان: ۸۷۵)

هرچند شاید بتوان گفت این سخن سعدی خود نگاهی به بخشی از حقیقت و از چشم انداختن بخشی از واقعیات حاکم در جامعه است. چه تملق هم برای گوینده و هم برای شنونده آن، به ارمغان آورنده خوشی‌ها و لذاتی و منافی است که شاید کوچک نیز نباشد و از این‌رو تکیه بر توصیه برای درمان این بیماری شاید چندان واقع‌گرایانه نباشد. نباید فراموش کرد در جوامع استبدادی، که حکومت زمانه سعدی نیز از آن دست بود، قدرت کامل در اختیار مستبد بوده و روال مشخصی برای کسب و رفاه و پیشرفت شهروندان وجود نداشت. شهروندان همواره نگران امنیت جانی و مالی خود و

نزدیکان خود بودند. در این شرایط بسیاری از افراد ناچارند برای رشد یا حفظ امنیت مالی و جانی خود به شخص حاکم و اطرافیان او نزدیک شوند و شاید تملق‌گویی کم‌هزینه‌ترین ابزار برای این امر باشد. و البته این را نیز باید به خاطر داشت که از نگاه سعدی شیوع این وضعیت به حال دین و حکومت ضرر داشت و واقع‌گرایانه نیست که گمان رود کار دیگری غیر از توصیه و هشدار از دست او و دیگر دلسوزان ساخته بود.

سعدی در اشعاری نسبت به سوءاستفاده از دین توسط متملقان برای فریب همگان هشدار می‌دهد و انسان‌های متملق را فریبکارانی معرفی می‌کند که اگر تظاهر به دین‌داری می‌کنند برای آن است که خود را به سلاحی مجهز کرده باشند تا در فریب دادن دیگران موفق‌تر باشند. جایگاه والای دین در بین مردم همواره زمینه سوءاستفاده از آن را توسط یک عده فراهم می‌سازد. سعدی در صدد آگاهی بخشی به همگان است تا کسی با استفاده ناصواب از اعتقادات دینی ابزار فریب آنها را فراهم نسازد. انسان‌های هفتاد رنگی که سپید و سیاه را برمی‌دوزند و به سالوس و تملق، در هوای پر کردن جیب‌های خودند:

سوی مسجد آورده دکان شید	که در خانه کمتر توان یافت صید
ره کاروان شیر مردان زنند	ولی جامه مردم اینان کنند
سپید و سیاه پاره بردوخته	به سالوس و پنهان زر اندوخته
نه پرهیزگار و نه دانشورند	همین بس که دنیا به دین می‌خورند

(همان: ۳۲۷)

یک نکته درخور توجه در گفته‌های سعدی آن است که گاه دشمنی ضعیف درصدد ضربه زدن به حکومت است اما چون از ضعف خود آگاه است از در دوستی درمی‌آید و در این میان تملق‌گویی یکی از ابزارهای این دست دشمنان برای قدرت یافتن تدریجی و وارد آوردن ضربه کاری در فرصت مناسب است:

دشمن ضعیف که در طاعت آید و دوستی نماید مقصود وی جز آن نیست که دشمنی قوی گردد و گفته‌اند بر دوستی دوستان اعتمادی نیست تا به تملق دشمنان چه رسد. (همان: ۱۷۵)

سعدی انتقاد مؤثر و سازنده را از نشانه‌های دوستی و خیرخواهی و در مقابل پنهان کردن عیوب و کاستی‌ها را از دلایل دشمنی و عدم خیرخواهی تلقی می‌کند. از نظر او انتقاد سازنده بهترین وسیله

برای اصلاح ضعفها و ایرادات انسانها و حکومتهاست. در غیر این صورت ضعفها انباشته شده و در نهایت منجر به انحطاط انسان یا سقوط یک حکومت می‌شود:

از صحبت دوستی برنجم کاخلاق بدم حسن نماید
عیبم هنر و کمال بیند خارم گل و یاسمن نماید
کو دشمن شوخ چشم ناپاک تا عیب مرا به من نماید
(سعدی، ۱۳۸۴: ۱۸۸)

عقلانیت سیاسی مقتضی تدبیر و فراتر رفتن از تعریفها و تمجیدهای مجیزگویان است که در غیر این صورت منفعتی بر تحسینها و آفرینهای اطرافیان مترتب نخواهد بود. این نکته نیز درخور توجه است که در نگاه سعدی، از نفرینها و دل شکستنهای مردم ناتوان و ضعیف به عنوان عاملی برای سقوط نظامهای حکومتی یاد می‌شود:

چه سود آفرین بر سر انجمن پس چرخه نفرین کنان پیرزن
(سعدی، ۱۳۸۴: ۲۵۲)

انسانها به دلیل حب نفس تمایل دارند تا همواره عیوب و کاستی‌هایشان نادیده گرفته شود و در مقابل، توانایی‌هایشان برجسته‌تر دیده شود. خطر این وضع برای سیاستمداران بیش از دیگران است و دام خودفریبی و خودبزرگ‌بینی برای آنان مهلک‌تر از عوام است. تملق شنوی حاکمان، ارتباط آنها با عالم واقعیت را قطع می‌کند و آنها را اسیر توهمات می‌کند که ویرانگر حکومت و جامعه است، هرچند جیب متملقان را پر می‌سازد. سعدی انسانی را که در دام تملق افتاده، به گوسفند ذبح شده‌ای مانند می‌کند که در اثر دمیدن باد در آن فربه شده است، غافل از آنکه این فربه سازی به منظور آن است که پوست حیوان راحت‌تر کنده شود:

فریب دشمن مخور و غرور مداح مخر، که این دام زرق نهاده است و آن طمع گشاده،
احمق را ستایش خوش آید چون لاشه که کعبش دمی فربه نمایند. (همان: ۱۷۹)

نتیجه

مواجهه با قدرت سیاسی در اخلاق اسلامی ابعاد گوناگونی دارد که نقد قدرت از اصلی‌ترین آنها محسوب می‌شود. نقد قدرت در اخلاق اسلامی اگرچه عمدتاً در قالب پند و اندرز ارائه شده است اما در واقع پندها و اندرزها؛ راهکارهایی برای اصلاح سیاست، و سوق دادن آن به مسیر درست بوده‌اند. برخلاف فقه و فلسفه که تحقق جامعه آرمانی آنها گاه مستلزم ایجاد نوعی تحول بنیادین در سیاست است که اغلب با

توجه به شرایط سیاسی اجتماعی که در آن طرح شده‌اند؛ دست نیافتنی به نظر می‌رسند، در اخلاق، واقع‌گرایی بیشتری به چشم می‌خورد. در یک حالت کلی می‌توان گفت نگرش عمده متفکران مسلمان در پیوند اخلاق و سیاست، مبتنی بر عقلانیتی سیاسی - اجتماعی است که واقع‌نگری جزء مهم آن محسوب می‌شود. این عنصر در برخی موارد منجر به نوعی پذیرش وضع موجود و تلاش‌های کم‌رنگ برای تغییر آن شده است. محافظه‌کاری ناشی از این واقع‌گرایی، بر اولویت بخشی به حفظ امنیت جانی و مالی تکیه می‌کرد. زیرا ایستادگی در برابر امیال و عملکرد حاکمان، حاوی ثمری جز در خطر افتادن جان و مال دانسته نمی‌شد. اما در عین حال، در بخش دیگری از این واقع‌گرایی نسبت به گزینش منفعت کوتاه مدت در برابر تهدید درازمدت‌تر هشدار داده می‌شد.

این نکته نیز درخور ذکر است که مطابق یک اصل اساسی در جهان‌بینی اسلامی، همه افراد با یکدیگر برابرند و خودبرتربینی و دیگر برترینی هر دو مورد نهی واقع شده است. براساس تعالیم قرآنی، پیامبر اسلام مردم همه فرق و ادیان را به پذیرش اصل برابری و اینکه کسی، دیگران را مورد سلطه و بردگی اجباری قرار ندهد دعوت نموده است. عرصه سیاست و حکومت جایی است که این اصل به شدت در معرض خطر است. صاحبان قدرت سیاسی و اقتصادی خود را از دیگران برتر می‌بینند و دیگران نیز به‌طور متعارف آنها را در مقام و منزلتی فراتر از خویشان تصور می‌کنند و همین امر یکی از ریشه‌های اساسی انحراف قدرت سیاسی است. به عبارت دیگر برای اخلاقی شدن سیاست، ضرورت دارد آن اصل اساسی به‌طور جد مورد توجه قرار گیرد. در فلسفه سیاسی اخلاقی اسلام این مسئله در حد شرک به خداوند محسوب می‌شود. جالب آنکه در حوزه فلسفه، برخلاف حوزه اخلاق، دیدگاه‌های مخالف اصل تساوی را بیش از نظریاتی می‌توان یافت که آن را مورد پذیرش قرار داده‌اند. چنان‌که فارابی جامعه را به‌مثابه اندام انسانی می‌بیند و به اقتضای درجه‌بندی اعضای بدن از لحاظ اهمیت، افراد جامعه را نیز دارای شأن و مرتبتی نابرابر می‌شمارد. این درجه‌بندی قطعاً دارای تبعات سیاسی قابل ملاحظه‌ای نیز هست و اسباب جلوگیری از جریان تفکر انتقادی در سطح عمومی جامعه خواهد شد. در عین حال، در تفکر اخلاقی، با توجه به تأکیدی که بر اصل مساوات می‌شود، زمینه برای نقد قدرت نیز بیشتر خواهد شد. ولی از آنجا که جریان عمومی قدرت، به‌لحاظ تاریخی برخلاف اصل مذکور بوده و همواره صاحبان قدرت، صاحبان حق نیز محسوب می‌شدند، بنابر این علم اخلاق در مواجهه با سیاست به سمتی پیش رفته است که میزان تأکید آن بر اصل تساوی حقوق فراوانی بیشتری یافته و در واقع میزان تأکید بر تساوی حقوق و تکالیف، نشان دهنده سطح نقد غیرمستقیم قدرت سیاسی در اخلاق اسلامی نیز هست. و نکته آخر آنکه هرچند

تعاریف و تقسیم بندی‌هایی که بعضاً در علم اخلاق از سیاست شده است حاوی نقدهای بنیادینی نسبت به وضعیت موجود بوده، مع الوصف این نقد غیر مستقیم از قدرت، کمتر مورد توجه واقع شده است که این مقاله تلاش کرد تا حد مقدور آن را برجسته و معرفی کند.

منابع و مأخذ

۱. احمد بن محمد مسکویه، بی تا، *تهذیب الأخلاق و تطهیر الأعراق*، تحقیق عماد هلالی، قم، طلیعة النور.
۲. امین، سید محسن، ۱۴۰۳ ق، *اعیان الشیعه*، ج ۱۰، بیروت، دارالتعاریف للمطبوعات.
۳. بیرونی، ابوریحان، ۱۳۷۶، *تحقیق ما للهند*، قم، بیدار.
۴. بیرونی، ابوریحان، ۱۳۸۶، *آثار الباقیه عن القرون الخالیه*، ترجمه احد دانا سرشت، تهران، امیر کبیر.
۵. پالمر، مایکل، ۱۳۸۵، *مسائل اخلاقی*، ترجمه علیرضا آل بویه، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۶. تدین، مهدی، ۱۳۷۴، «ابوالحسن عامری حکیم و عارف قرن چهارم هجری»، *مجله معارف*، دوره دوازدهم، شماره ۲ - ۱.
۷. حکیمی، محمدرضا، ۱۳۹۱، *حکومت اسلامی از منظر قرآن و حدیث*، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۸. دشتی، محمد، ۱۳۸۶، *ترجمه نهج البلاغه حضرت امیرالمؤمنین (ع)*، قم، چ ۴، مؤسسه فرهنگی انتشاراتی شاکر.
۹. سعدی شیرازی، مشرف‌الدین مصلح بن عبدالله، ۱۳۸۴، *کلیات سعدی*، تهران، انتشارات فارابی.
۱۰. طوسی، حسن بن علی نظام‌الملک، ۱۳۴۴، *سیاست‌نامه*، تصحیح محمد قزوینی، تهران، چاپ تهران مصور، چ ۲.
۱۱. طوسی، خواجه نصیرالدین، ۱۳۷۳، *اخلاق ناصری*، تصحیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، تهران، خوارزمی.
۱۲. عامری، محمد بن یوسف، ۱۳۳۶، *السعادة و الاسعاد فی السیرة الانسانیة*، تصحیح مجتبی مینوی، تهران، دانشگاه تهران.
۱۳. عظیمی، فخرالدین، ۱۳۷۷، «دموکراسی؛ جامعه مدنی و تمدن امروزی»، در: *جامعه مدنی و ایران امروز*، جمعی از نویسندگان، تهران، انتشارات نقش و نگار.
۱۴. غزالی، ابوحامد محمد، ۱۳۶۸، *احیاء علوم الدین*، ترجمه مؤیدالدین محمد خوارزمی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.

۳۰ □ فصلنامه علمی - پژوهشی اخلاق اسلامی، سال ۱۳، بهار ۹۹، ش ۴۷

۱۵. غزالی، محمد، ۱۳۶۱، *کیمیای سعادت*، تهران، انتشارات طلوع.
۱۶. لیمن، الیور، ۱۳۸۱، *مسکویه رازی*، ترجمه سید نصر احمد الحسینی، مجله معرفت قم.
۱۷. مسکویه رازی، ابوعلی، ۱۳۷۰ ق، *الهوامل و الشوائب*، به کوشش احمد امین و سید احمد صقر، قاهره، مطبع لجنة التألیف و الترجمة و النشر.
۱۸. مسکویه رازی، ابوعلی، ۱۳۱۹ ق، *الفوز الاصغر*، بیروت، بی جا.
۱۹. مسکویه رازی، ابوعلی، ۱۳۵۷، *کیمیای سعادت* (ترجمه تهذیب الاخلاق)، ترجمه میرزا ابوطالب زنجانی، تهران، نشر قطره.
۲۰. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۴، *نقد و بررسی مکاتب اخلاقی*، تحقیق و نگارش احمدحسین شریفی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۲۱. ملکیان، مصطفی، ۱۳۸۹، *حدیث آرزومندی*، تهران، نشر نگاه معاصر.
۲۲. نائینی، محمدحسین، ۱۳۷۸، *تنبیه الامة و تنزیه الملة*، با توضیحات محمود طالقانی، تهران، شرکت سهامی انتشار، چ ۹.
۲۳. واعظی، احمد، ۱۳۸۸، *نقد و بررسی نظریه های عدالت*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.