

مصلحت عمومی در اندیشه‌ی سیاسی
خواجه رشیدالدین فضل‌الله همدانی

اسماعیل حسن زاده^۱

چکیده

رشیدالدین وزیر، مورخ و فیلسوف دوره‌ی ایلخانی، که شاهد ویرانی‌های ناشی از یورش‌های چند دهه‌ی مغولان و رفتارهای نظارت‌ناپذیر نیروهای مرکز‌گریز بود، برای برای برون رفت از بحران اقتصادی و اجتماعی، به اصلاحات بنیادی دست زد. او با آگاهی از اندیشه‌ی ایرانشهری به جایگاه و رابطه‌ی فرمانروا و مردم در جامعه، موجودیت حیات سیاسی آن دو را قائم به تداوم این رابطه و حفظ آن جایگاه می‌دانست. رشیدالدین با این پیش فرض به ایجاد اصلاحات دست زد. اصلاحات او دو جنبه بود، زیرا هم منافع حکومت را تأمین می‌کرد و هم منافع مردم را حفظ می‌نمود. این مقاله به روش تحلیلی-توصیفی درصدد تبیین و تحلیل جایگاه و اهمیت مصلحت عمومی در نظام اندیشه‌ی سیاسی رشیدالدین است. پاسخ به این پرسش در قالب این فرضیه مورد آزمون قرار می‌گیرد که مصلحت عمومی یکی از محورهای

۱. استاد یار گروه تاریخ دانشگاه الزهراء
تاریخ دریافت: ۸۷/۸/۲۵ تاریخ تأیید: ۸۷/۲/۱۲

کانونی دستگاه فکری خواجه است، که در چهارچوبش اصلاحات او معنا و مفهوم پیدا می‌کند.

مصلحت عمومی در اندیشه‌ی رشیدالدین با نوعی آگاهی پیشینی همراه بود و نتیجه‌ی اجتناب‌ناپذیر اصلاحات وی به شمار نمی‌آمد. او با آگاهی، درصدد اتحاد بین مثال عقلانی ماورایی و جهان مادی بود، و باور داشت که با اصلاحات می‌توان "نظام احسن ماورایی" را به "نظام احسن دنیایی" تبدیل کرد.

واژه‌های کلیدی: رشیدالدین فضل‌الله همدانی، مصلحت عمومی، ایخانان، اصلاحات، ایران

مقدمه

کاربرد وسیع مفهوم «مصلحت عمومی» و واژه‌های مترادفش در ادبیات سیاسی قدیم و جدید بیانگر اهمیت آن در عرصه‌ی حکمت نظری و عملی است. برخی از صاحب نظران، بر اساس میزان توجه و اهمیت دادن به مقوله‌ی مصلحت عمومی در دولت‌ها، به دسته‌بندی آنها پرداخته‌اند. خاستگاه این مفهوم را، مانند بسیاری از مفاهیم فلسفه‌ی سیاسی و اندیشه‌ی سیاسی، به یونان باستان (افلاطون و ارسطو) رسانده‌اند و اعلام کرده‌اند که موقعیت سیاسی دولت — شهرهای یونانی زمینه‌ی شکل‌گیری اندیشه بر مبنای مصلحت عمومی را فراهم ساخته و از آن طریق به دوران جدید اروپا انتقال یافته و همچون یکی از مؤلفه‌های مهم نظریه‌ی حکومت دموکراتیک قرار گرفته است.

برخی از صاحب نظران مطالعات ایران شناسی نیز با پذیرش مبانی دیدگاه فوق بر این باورند که مفهوم مصلحت عمومی در جامعه‌ی اسلامی به علت گرایش حکومت به سوی نظریه‌ی الهی، پدیدار نشد، و حتی در نظریه‌ی فیلسوفان بزرگی چون فارابی نیز این مفهوم از مسیر اصلی خود انحراف پیدا کرد و به مفاهیم دیگر نزدیک گردید. هر چند با پذیرش مبانی

استدلالی صاحب نظران دسته‌ی اول، ناگزیر می‌باید عدم شکل‌گیری آن را در حکومت‌ها و اندیشه‌ی ورزان ایرانی و اسلامی تأیید کنیم، اما با باز پرداخت مجدد از معنی و مفهوم و مترادف‌های آن می‌توان گونه‌ای خاص از مصلحت عمومی را در نزد اندیشه‌ی ورزان ایرانی و اسلامی سراغ گرفت که در ماهیت فلسفی و اندیشه‌ای با نوع دموکراتیک آن متفاوت است. این تفاوت نیز برآیند برداشت و تفسیر متفاوت مکتب‌های مختلف از مبانی عام اندیشه‌ای هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی، انسان‌شناختی، سیاست‌شناختی، زیباشناختی و غیره، و مبانی خاص اندیشه‌ای است. هر مکتب فکری با توجه به تعریفی که از هستی و انسان دارد، را هکارهای خاصی نیز برای سیاست تجویز می‌کند.

یکی از شخصیت‌های برجسته‌ی تاریخ ایران خواجه رشیدالدین فضل‌الله همدانی است. او شخصی چند وجهی و چند بعدی به شمار می‌آید. در مقام مورخ، فردی دقیق نظر و جستجو-گر است. در زمره‌ی فیلسوف و متکلم و مفسر نیز جایگاه رفیعی دارد. در مرتبه‌ی سیاستمدار معمار اصلاحات دوره‌ی غازانی بود. همچنین، پزشکی حاذق و در امور کشاورزی و غیره شخصی مطلع محسوب می‌شد. یعنی خواجه از یک شخصیت علمی - سیاسی کامل و نظام فکری منسجمی بهره داشت. گرچه وی در مقام نظریه‌پرداز سیاسی و فلسفی (همچون فارابی) برنیامد، اما ویژگی‌های بر شمرده‌ی فوق، این امکان را فراهم می‌سازد تا به بررسی ابعاد اندیشه‌ای وی پرداخته شود.

حال نگارنده در صدد است جایگاه مصلحت عمومی را در نظام اندیشگی خواجه رشیدالدین تبیین نماید. مقاله برای فرضیه استوار است که مصلحت عمومی یکی از محورهای کانونی دستگاه فکری خواجه است که در چارچوبش اصلاحات و اقدامات وی معنی و مفهوم پیدا می‌کند. برای اثبات این قضیه، ابتدا به تشریح مبانی عام و خاص اندیشه‌ای وی پرداخته شده و سپس اندیشه‌ی سیاسی‌اش مورد تحلیل قرار گرفته است. در قسمت پایانی مقاله

نیز اندیشه‌ی مصلحت عمومی و قدرت سیاسی و تأثیر آن در کردار سیاسی خواجه تبیین و تحلیل می‌شود.

(۱) مبانی عام اندیشه

الف) معرفت‌شناسی

خواجه رشیدالدین در حوزه‌ی معرفت‌شناسی، از فطرت، وحی، احادیث و سنت، عقل و علم، حس و تجربه، به عنوان منابع شناخت، یاد کرده است. به نظر او، فطرت انسانی حامل و حاوی برخی از قوانین است که توسط خداوند در انسان به ودیعت نهاده شده و راهبر او به سوی کمال‌گرایی است و تحقق خاصیت یا «استعداد» نهفته، هم به عنایت‌خدایی و هم به عوامل خارجی، باز بسته است.^۱ انسان بر فطرتی پاک و سرشتی‌خدایی آفریده شده است و خداوند بخشی از صفات خود را در وجود انسان نهاده است و چون صفات باری‌تعالی در غایت کمال است، پس ودیعت‌خدایی در بشر نیز رو به سوی کمال دارد.

وحی یکی دیگر از منابع شناخت رشیدالدین است. وی به پسرش وصیت می‌کند که «اکنون دست در جیب متین قرآن و عروه و ثقی [و ثقای] فرقان زن، که از هاویه‌ی عمیق دنیا جز به جیب متین خدا به سرادق ملکوت و مشاهدات جبروت نتوان رسید، و اعتصموا بحبل الله جمیعاً ایها المؤمنون لعلکم تفلحون، و از ظلمات هواجس نفس جز به متابعت محمد مصطفی، صلی الله علیه وسلم، خلاص نتوان یافت».^۲ وی راه گشودن بطون مختلف آیات قرآنی را جز با تفسیر عملی نمی‌داند. از این رو، در آثار متعددش، از جمله *اسوله و اجوبه‌ی رشیدی*، *توضیحات رشیدی*، *مفتاح التفاسیر*، *لطایف الحقایق* و در سایر آثار کلامی و فلسفی‌اش، به صورت پراکنده برخی از سوره‌ها و آیات را تفسیر نموده است. او در تبیین دیدگاه‌های کلامی

۱. خواجه رشید الدین فضل الله همدانی، (۱۳۷۵) *لطائف الحقایق*، ج ۲، به کوشش غلامرضا طاهر، تهران، کتابخانه‌ی مرکزی و مرکز

اسناد دانشگاه تهران، ص ۶۷۸.

۲. همان، ج ۲، ص ۲۶۸.

و حتی توصیه‌های اخلاقی، به آیات قرآنی و احادیث نبوی استناد کرده است. وی می‌گوید: هر چند پیامبر امّی بود، امّا چون علم الهی در اختیارش نهاده شده بود، توانست به مراتب کمال انسانی نائل شود.^۱

عقل و علم دو منبع شناخت دیگرند که خواجه رشید الدین در تبیین دیدگاه‌هایش به آنها تمسک جسته است. وی عقل و علم را از هم جدایی ناپذیر می‌داند و می‌گوید: «علم بی عقل و عقل بی علم، مانند درخت میوه است که بی بار بود، که هر چند شاخ و برگ آن شاخ چوب بود، لکن چون ثمره نداشته باشد، آن غرض که از درخت متوقع بود از آن حاصل نشود. چه هر عقل و علم که آن فطری به کمال تر باشد، از آنجا بیاموزند.»^۲

رشید الدین عقل و علم را به دو دسته تقسیم می‌کند: ۱. عقل و علم فطری ۲. علم و عقل تعلیمی یا مکتسبی. وی عقل و علم فطری را به جواهری تشبیه می‌کند که از معدن به دست آمده است، و علم و عقل تعلیمی را مشابه میناهای رنگارنگ می‌داند که استادان دانا و ماهر در آن صنعت بسازند. اما ارزش و اعتبار دومی تابعی از ارزش و اعتبار اولی است و می‌گوید: «مقرر و مبرهن است که آدمی بی عقل و علم فطری نتواند بود، و علم مکتسبی نیز به واسطه‌ی علم فطری حاصل می‌شود، و چندان که علم فطری بیشتر و به قوت‌تر، علم مکتسبی زیادت حاصل می‌تواند شد، و آن که شخصی مستعدتر و دیگری غیرمستعد باشد، این معنی است. و این همه تفاوت کمال در اشخاص نبیی تا عامی هم بدین وجه است، و آموزنده‌ی

۱. خواجه رشید الدین، (۱۳۷۱) اسوله و اجوبه‌ی رشیدی، ج ۲، به کوشش رضا شعبانی، اسلام آباد پاکستان، مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، ص ۱۸.

۲. همان، ج ۲، ص ۱۷۸.

علم فطری پروردگار که قادر با کمال است جل و علاء، و آموزنده‌ی علم مکتسبی بنده‌ی عاجز مسکین ناقص، که اگر در او نیز کمال تصور کنند و مانند قطره باشد با دریا بلک کنند.^۱ خواجه رشیدالدین خود را در مقام حاکم و وزیر جامعه، موظف به فراهم ساختن زمینه‌ی پرورش عقل و علم مکتسبی می‌دانست و مصلحت دین و دولت را در این می‌دید. اقداماتش در تأسیس مدارس، خانقاه‌ها و دارالعلم‌ها و حمایت مادی و معنوی از علمای دین در راستای ترقی و کمال انسانی انجام می‌داد و از نوشته‌هایش چنین بر می‌آید که استدلال‌های عقلی و علمی را در تجلی علم فطری مؤثر می‌دانست. او در مقام یک متکلم و دانشمند، به استدلال‌های انتقادی در رد یا پذیرش نظرات دیگران متوسل می‌شود.^۲

هر چند خواجه رشیدالدین به توانایی و قدرت عقل و علم تعلیمی برای شناخت اذعان داشته، اما آن را کامل ندانسته و راه دل را که در تصوف تجلی کرده، در تکمیل آن مؤثر می‌داند. از این رو، در نامه‌های تشویق‌آمیز خود به پسرش امیرمحمود، مطالبی درباره‌ی ارکان و مراحل فقر به قلم آورده که علاقه و آشنایی او را به تصوف آشکار می‌سازد. وی نه خصلت برای تصفیه‌ی «خلوت خانه‌ی دل» نام می‌برد که چهار موردش ظاهری است.^۳ او به پسرش توصیه می‌کند: «زنهار تا نور الهی و سرّ قدسی را به تصاعد بخار ظلمات متابعت هوا منطقی و مضمل نگردانی» و این امر نیز بدون توسل به قرآن عملی نمی‌شود.^۴

تجربه در نظام فکری خواجه رشیدالدین یکی دیگر از منابع شناخت است. به نظر می‌رسد وی به تجربه، در مقایسه با علم تعلیمی، جایگاه والایی می‌دهد و در پندی به پسرش می‌نویسد: «هر که را آموزش روزگار و تعلیم چرخ کز رفتار نرم و دانا و عاقل و بینا نکند،

۱. همان، ج ۲، ص ۱۸۱.

۲. همان، ج ۲، صص ۱۹۸-۱۹۷.

۳. سید حسن نصر، (۱۳۵۰)، «مقام علمی رشیدالدین فضل‌الله در تاریخ فلسفه و علوم اسلامی»، مجموعه خطابه‌های تحقیقی درباره‌ی رشیدالدین فضل‌الله همدانی، تهران، دانشگاه تهران، ص ۳۲۲.

۴. خواجه رشیدالدین، (۱۳۵۸) سوانح/الافکار رشیدی، به کوشش محمد تقی دانش پژوه، تهران، دانشگاه تهران، صص ۲۶۶-۲۶۲.

۵. همان، صص ۲۶۷-۲۶۶.

ادویه‌ی نصایح حکما و اشربه‌ی مواعظ علما مزاج سقیم و طبع نامستقیم او را نافع و ناجح نباشد.^۱ رشیدالدین در مباحثه‌ای که با علمای زمان پیرامون رابطه‌ی خوش آوازی و نقصان عقل در گرفته بود، وی صریحاً استدلال‌های نصیرالدین طوسی را که سعی کرده است بین این دو مقوله رابطه‌ی علت و معلولی ایجاد نماید، رد کرده، و در مقابل این سخن بقراط را که «کسانی که ایشان خوش آوازند، در عقل ایشان نقصانی می‌باشد، راست نیست.» صحیح دانسته است.^۲ وی می‌گوید: «آنکه اگر این سخن صحتی دارد که سخن بقراط است، حمل بر آن باید کردن که چون صاحب تجربه بوده و عمر بسیار و تجربه تمام حاصل کرده و به تجربه این معنی دریافته باشد... تجربه دلیل قوی است. پس، از او قبول باید کردن و انکار نکردن.»^۳ تسلط وی بر تاریخ و آشنایی‌اش با سرنوشت بشر و ملت‌ها نیز در قرار دادن تجربه به عنوان منبع شناخت بسیار است. از نظر وی، مطالعه‌ی تاریخ را دو فایده است: یکی این که رویکرد آخرت‌گرایانه دارد و بی‌ثباتی و فناپذیری دنیا و پادشاهان گذشته را نشان می‌دهد که در این میان «جز آثار خیر و شر و اخبار خوب و زشت و اسمار نیک و بد باز نماند»، مطالعه‌ی تاریخ پادشاه را از ارائه‌ی «معانی خیر و نیکی مؤکدتر» می‌گرداند؛ و دیگر آن که رویکرد دنیاگرایانه و حکومت‌مدارانه دارد، و چون جز نام نیکو در دنیا نمی‌ماند، پس باید «قدر و مراتب و مدارج علما و فضلاء و ارباب هنر و فرهنگ بشناسد»، زیرا مال و لشکر و سرزمین بجز حیات کوتاه مدت دنیا وفا نخواهد کرد، ولی این دسته عدل و نام وی را در دنیا مخلد می‌گردانند.^۴

۱. همان، ص ۱۳۸.

۲. خواجه رشیدالدین، (۱۳۷۱)، ج ۲، ص ۱۹۷.

۳- همان، ج ۲، ص ۲۰۰.

۴. خواجه رشیدالدین، (۱۳۶۲)، جامع‌التواریخ (سامانیان، آل بویه و...)، به کوشش احمد آتش، تهران، دنیای کتاب، صص ۲-۱؛ اسماعیل حسن‌زاده، (۱۳۷۹)، «نگرشی بر تأثیر اندیشه‌های عظاملک جوینی و رشیدالدین فضل‌الله همدانی در تاریخنگاری آنان»، مجموعه مقالات اولین سمینار تاریخی هجوم مغول به ایران و پیامدهای آن، تهران، دانشگاه شهید بهشتی، صص ۴۵۶-۴۴۰.

ب) هستی‌شناسی

در نظام اندیشگی یک اندیشمند، معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی دو روی یک سکه‌اند. هستی‌شناسی خواجه رشیدالدین تابعی از نظام معرفتی اوست. وی هستی را محصول آفرینش خدای تعالی می‌داند که ذات و صفات او قدیمی ازلی و مصدر اول همه‌ی اشیاست. وی خداوند را متخلق به صفات عدیده، از جمله «فیاض»، می‌داند و استدلال می‌کند چون براساس براهین عقلی «فیاض بی‌فیض نتواند بود، لاشک پیش از آفرینش این دنیا، زمانی و مکانی چیز دیگر بوده باشد که ما نام و نشان و کیفیت و احوال آن ندانیم، و نه هر آنچه ما آن را ندانیم نبوده یا نباشد، بل آنچه ما ندانیم، به نسبت آنچه دانیم، به حکم و ما اوتیتیم من العلم الاقلیلا [سوره‌ی اسرا، آیه‌ی ۸۵] عظیم اندک و مختصر تواند بود^۱. او سعی کرده با نامحدود شمردن آغاز خلقت، به نوعی نگرش هستی‌شناسانه‌ی خود را با اعتقاد به قدیم بودن قرآن^۲ هماهنگ سازد. وی نقطه‌ی پایانی بر هستی و آفرینش نیز قایل نیست و معتقد است «هرگز نبوده و نخواهد بود که حق تعالی از ملک و بنده خالی ماند یا در پادشاهی و عظمت و کمال او نقصانی راه یابد، چه او عز و علا از عیب و عجز و خلل و نقصان منزّه و معرّاً و مبرّاً است»^۳. البته، این به معنای انکار معاد و روز رستاخیز نیست، بلکه وی معاد و رستاخیز را امری قطعی و مخصوص این دنیای زمانی و مکانی می‌داند. یعنی، با رستاخیز، این دنیای محدث نابود می‌گردد و از نو دنیای دیگری، که شاید شباهتی به این دنیا نداشته باشد، از نو آفریده خواهد شد و کسی از نام و چگونگی آن بی‌اطلاع است^۴.

۱. خواجه رشید الدین، (۱۳۷۱)، ج ۲، ص ۷۱.

۲. خواجه رشید الدین (۱۳۵۸)، ج ۲، ص ۴۵۴.

۳. خواجه رشیدالدین، (۱۳۷۱)، ج ۲، ص ۷۲.

۴. همان جا.

رشیدالدین چگونگی آفرینش هستی را در رساله‌ی «تفسیر قل لو کان البحر مداداً» به تفصیل بیان کرده است.^۱ مختصر آنکه هستی از چهار عنصر (آب، آتش، خاک، باد) به وجود آمد و با ترکیب اینها، به حسب کم و کیف، اقسام متنوع از آفرینش پدیدار گردید، و چون هر یک از مخلوقات متخلص به صفات خدایی بودند و صفات او زیادت از چهارعنصر است و ذات فیض وی نیز فیض بخش است، پس ضرورت داشت تا صورت‌های ترکیبی بیش از چهار مورد باشد.^۲

رشیدالدین فلسفه‌ی آفرینش را «اظهار قدرت» می‌داند،^۳ که بر آن، قواعد و قوانینی حاکم است. مخلوقات به چهار دسته‌ی جماد، نبات، حیوان و انسان تقسیم شده است که هر کدام در سلسله مراتب خاص خود قرار گرفته‌اند و هریک از این دسته‌ها به تناسب استعدادشان از عطایای خداوندی بهره‌مند شده‌اند. بهره‌مندی انسان به دلیل اشرفیت بیشتر و قوی‌تر است و او به عنایت کمال نزدیک می‌باشد. جماد نیز در مرتبه‌ی ادنی قرار گرفته‌است. البته، بین انسان نیز سلسله مراتب موجود است. در مراتب آنها نیز از درجه‌ی ادنی انسانی که به بهایم نزدیک است، تا مرتبه‌ی اعلی که واجد بسیاری از صفات عالی‌هی الهی است، تفاوت وجود دارد.^۴ خیر و کرامت خدایی، انسان را به جایی می‌رساند که «قادر می‌شود به انواع و به شبه صفات باری تعالی متصف می‌گردند و به اخلاق او - عز و علا - بر حسب تخلفوا به اخلاق الله».^۵ پس خداوند برای اظهار قدرت، هستی را بر اساس عدالت،^۶ رحمت،^۱ ارادات،^۲ و خیر و کمال آفریده است.

۱. خواجه رشید الدین، (۱۳۵۷)، ج ۱، صص ۱۷۱-۱۴۱.

۲. همان، ج ۲، صص ۴۳۷-۴۳۶.

۳. همان، ج ۱، ص ۶۹۶.

۴. همان، ج ۲، ص ۴۶۹.

۵. همان، ج ۲، ص ۶۹۶.

۶. خواجه رشید الدین، (۱۳۷۱)، ج ۲، صص ۷۵-۷۲.

رشیدالدین معتقد است آفرینش عین خیر است و غرض از آفرینش هم خیر است و حق تعالی قادر بر آن. خیر رساندن خالق به مخلوق منوط و وابسته به عبادت نیست. زیرا خدا، هم پیش از عبادت و هم پس از عبادت، به مخلوقش خیر می‌رساند. چون خداوند می‌تواند «به هر نوعی که ممکن باشد که قدرت نماید، قدرت نموده، ایشان را به انواع خیرات محفوظ گردانیده و خیر محض بدیشان رسانیده، چنانچه [چنانکه] هیچ شری را در آن مدخلی نیست، چه شر محض را خود وجود نیست»^۳.

در مجموع، در نظام فکری و اعتقادی خواجه، حرکت و سیر آفرینش به سوی کمال است و کمال‌گرایی یکی از صفات خدایی است که در مخلوقات به ودیعت نهاده است. در انسان، به عنوان اشرف مخلوقات، این کمال‌گرایی بارزتر از سایر آفریده‌هاست. انسان‌ها نیز به تناسب درجه‌ی ایمانشان از صفات پسندیده و کمال بهره‌مند هستند. در انسان‌های کامل، صفت کمال به اوج رسیده است. به طور کلی انسان‌ها از ملائک برترند. همان‌گونه که رتبه-بندی ملائک یکسان نیست، رتبه‌بندی انسان‌ها نیز همسان نخواهد بود، اما خواص انسان، از خواص ملائک بالاترند و به تبع آن، عوام انسان‌ها از عوام ملائک برترند. پس نیل به مقام خاص انسانی (انسان کامل) مستلزم رعایت شبه صفات خدایی در دنیای خاکی است. یعنی انسان با عملکردش به تجلی و ظهور مقام اشرفیت ناقل می‌شود.

در نگرش خواجه، راه رسیدن به کمال و نقطه‌ی مطلوب انسانی، یعنی انسان خاص یا انسان کامل که برتر از ملائک خاص است، بسیار پرپیچ و خم و رنج‌زاست. هر چند انسان از جسم و روح تشکیل شده است،^۴ اما دنیای خاکی برای روح زندانی بیش نیست، و لذت حقیقی هم برای روح فراهم می‌شود. «اگر چه فراق روح و بدن، که سال‌ها انیس و جلیس هم بوده‌اند

۱. همان، ج ۲، صص ۷۸-۷۹.

۲. همان، ج ۲، صص ۲۰۲.

۳. خواجه رشید الدین، (۱۳۵۷)، ج ۲، صص ۶۹۶.

۴. همان جا.

، المی عظیم است، اما بالحقیقه لذات و مرادات و حصول درجات و کمالات، ارواح را موقوف است نه اشباح را. چه، شیخ انسانی به حقیقت زندانی بیش نیست. پس روح را در زندان محن و قفس بدن شادمان بودن محال است، و هر چه به محل اصلی و منزل طبیعی خود باز نیاید، آرام و آسایش نگیرد»^۱.

پس بنیاد هستی بر بنیاد صحیح و خیر و رحمت و فضیلت و غیره نهاده شده، و تا زمانی که انسان از فطرت پاک الهی‌اش منحرف نگشته باشد، دنیا همچنان برایش زیبا و محل تردد و آماده سازی خواهد بود، اما گاهی عوامل خارجی، حرص و طمع، شیطان، مال دوستی، ظلم و ستم، تکبر و غیره، راه هموار فطرت را نا امن و پر فراز و نشیب می‌سازد. هرگاه معبودان دنیا جای معبود واقعی را بگیرد، آن‌گاه صراط مستقیم و انسانیت انسان دچار تزلزل خواهد شد. پس خداوند بر مبنای رحمت عظیم، هستی صحیح را آفریده است، نه مریض را. اما غفلت و حرص، به عنوان صفات مذموم، از نفس اماره و شیطان صادر شده است.^۲ بنا براین، انسان مختار و آزاد باید یکی از دو راه را، صراط مستقیم یا صراط شیطانی، را انتخاب کند. طبیعی است بدون تلاش، تعبد، عدالت‌پروری و ظلم‌ستیزی، امکان پیمودن این راه پرییچ و خم ممکن نیست.

ج) انسان‌شناسی

نگرش رشیدالدین به ماهیت، ابعاد وجودی و منزلت انسان در نظام هستی، تفاوت چندانی با نگرش علمای اسلامی ندارد. به نظر وی، انسان «عالم صغیر» است که هستی یا «انسان کبیر» در او خلاصه شده است.^۳ و تمامی قوا، نیروها و هر چیزی که در عالم وجود

۱. همان ج ۲، ص ۴۱.

۲. خواجه رشید الدین، (۱۳۷۱)، ج ۲، ص ۱۰۴.

۳. خواجه رشید الدین، (۱۳۵۷)، ج ۲، ص ۶۷۵.

دارد، نمونه‌ای از آن در وجود انسان به ودیعت نهاده شده است. حتی وی «شبه صفات» خدایی را در انسان تجلی یافته می‌داند و می‌گوید: «اگر ارباب بصیرت در حقیقت خلقت انسان تأمل نمایند، بدانند که حق تعالی از شبه صفات خود تمامت قوای عالم در انسان آفریده است. از بسائط عالم به اصطلاح علما و حکما، و مرکبات و روحانیات و جسمانیات و مبدعات و مکونات، و از این جهت انسان را به همه چیز تشبیه توان کرد»^۱.

خواجه رشیدالدین برای انسان دو جنبه‌ی مادی و معنوی قائل است. جنبه‌ی مادی وی همان جسم است که تمامی ویژگی‌های مادی چون حرارت، برودت، رطوبت، یبوست، رشد و نمو، احساس و تلبذ و دیگر صفات در او مجتمع است. از جنبه‌ی دیگر، انسان «معدن جواهر معنوی»، از جمله حکمت، فنون معارف و غیره است. ابعاد دوگانه‌ی انسان مراتب دوگانه نیز به وی بخشیده است. وی درباره‌ی مراتب انسان می‌گوید: «این صفات که گفتیم، در مراتب دنییه هر یک مع اشیاء زائده، که ذکر آن به تطویل انجامد، در انسان مرکوز و موجود است و انسان در مراتب علییه مانند ملائکه متصف است به صفات روحانی از معرفت و حقیقت عبادت حق تعالی مع اشیاء زائده»^۲. رشیدالدین انسان را در مقایسه با ملائک با استناد به آیات قرآنی (بقره، ۳۱، ۳۲) برتر شمرده، وی را «عالم به همه‌ی اسماء» و «لوح محفوظ موضع علوم و حکمت‌ها» می‌داند. انسان اشرف مخلوقات آفریده شده و انواع عقل و علم، که به دیگر مخلوقات عنایت نشده، به او ارزانی داشته است.^۳

خواجه رشیدالدین معتقد است انسان از بدو تولد، دارای خاصیت یا استعدادی است که به سعادت و یا شقاوت وی می‌انجامد. تا زمانی که این استعداد از حالت بالقوه به بالفعل و ظهور نرسد، نمی‌توان به حقیقت سرنوشت انسان پی‌برد و حتی زمان تحقق ظهور استعداد نیز بر آدمی مبهم است. البته، وی به رغم فطری دانستن استعداد شقاوت یا سعادت، عوامل

۱. همان، ج ۲، ص ۶۷۳؛ خواجه رشیدالدین، (۱۳۷۱)، صص ۱۳۱-۱۰۹.

۲. خواجه رشیدالدین، (۱۳۵۷)، ج ۲، ص ۲۶۷.

۳. خواجه رشیدالدین، (۱۳۷۱)، ج ۲، ص ۱۱۰.

خارجی را در تحقق آن مؤثر می‌داند. او زمان ظهور را «اجل» می‌نامد، که به معنی لحظه‌ی مرگ نیست. «هر خاصیتی که حق تعالی در شخص یا در چیزی موجود کرد، آن را زمان کمالی و ظهوری هست، چون زمان کمال درآید، آن خاصیت ظاهر گردد و ما به اجل این معنی می‌خواهیم»^۱. وجود آدمی از تولد تا لحظه‌ی مرگ، میدان کشمکش و جدال استعداد شقاوت و سعادت است و شرایط و امور خارجی به نفع هر کدام از طرفین وارد شود، کفه‌ی آن سنگین‌تر خواهد شد. پس، «خاصیت هر چیزی جدا است و امور خارجی جدا، و عاقلی باید که فرق تواند کردن که آنچه به واسطه‌ی خاصیت وجود آن چیز صادر می‌گردد، کدام است و آنچه به واسطه‌ی امور خارجی ظاهر می‌شود، کدام. چه، آن معانی به قسمت عقلی از چند وجه بیرون نیست. زیرا که خاصیت وجود یا غالب باشد بر امور خارجی و قوی‌تر باشد از آن، یا مغلوب و ضعیف‌تر باشد، یا مساوی»^۲. پس انسان از طرق مختلف، همچون عبادت، تهذیب اخلاق، طلب استاد کامل و شیخ عالم عامل، دلبستگی نداشتن به امور دنیای دنی، رعایت عدالت و پاسداشت حرمت خلایق و غیره، می‌تواند جهت حرکت امور را به سوی سعادت هموار سازد. به عبارت دیگر، تعلیم و تربیت صحیح در تحقق خاصیت سعادت مؤثر خواهد بود. از این رو، وقتی خواجه رشیدالدین شنید پسرش امیرمحمود حاکم کرمان به سوی تصوف گرایش یافته است، با نوشتن مکتوبی تشویق آمیز و دعوت از او بر طلب استاد کامل و شیخ عالم کامل، چنین توصیه کرد: «باید که خدمت کاری به عبادت باری در بندد و بر مقتضای «و ما خلقت الجن و الانس الا ليعبدون، ما ارید منهم من رزق و ما اریدان یطمعون»، خلوت خانه‌ی دل را به ضیاء ذکاء معرفت منور و مشام جان را به نوافج محبت معطر گرداند» و «مغالیق جهل را از در دکان عقل بگشاید»^۳. پس می‌توان گفت چون خواجه انسان را در

۱. خواجه رشید الدین، (۱۳۵۷)، ج ۲، ص ۶۷۸.

۲. همان، ج ۲، ص ۶۷۹.

۳. خواجه رشید الدین، (۱۳۵۸)، ص ۲۶۳.

تعیین سرنوشت خویش و گرایش به شقاوت یا سعادت، عاملی مختار، و دنیای دون را میدان مبارزه با نفس اماره می‌داند، توصیه می‌کند که انسان نباید سلطنت ابدی را به ده روز بندگی نفس اماره بفروشد،^۱ و برای پسرش توصیه می‌کند تنها راه رهایی از لذات مجازی دنیا و رسیدن به لذات حقیقی، تمسک به قرآن است.^۲ رشیدالدین مصلحت انسان را در تحصیل کمالات، تزکیه‌ی نفس، گرایش به سوی خدا، رعایت مصالح خلاق، رفع نیازهای مادی و معنوی مردم، برقراری عدالت و رفع ظلم و فقر و تنگدستی از محرومان می‌داند. از این رو، می‌توان آثار خیرخواهانه‌ی وی در حق مردم را در راستای هموار ساختن زمینه‌های غلبه‌ی استعداد سعادت بر شقاوت تفسیر کرد.

۲) مبانی خاص اندیشه

علاوه بر مبانی عام‌اندیشگی خواجه رشیدالدین، لازم است به مبانی خاص اندیشه‌ی وی، یعنی غایت‌مندی (آخرت‌گرایی) و عدالت‌خواهی نیز، اشاره کنیم. هرچند به این دو به نحوی در مبانی عام اشاره شد، اما تفکیک موجب می‌شود شناخت دقیق‌تری از اندیشه و رفتار مصلحت‌گرایانه‌ی وی به دست آوریم. غایت‌مندی و آخرت‌گرایی یکی از مهمترین مبانی خاص نظام اندیشگی خواجه رشیدالدین است. این اصل ارتباط تنگاتنگی با اصول عام، به ویژه هستی‌شناسی و انسان‌شناسی وی، دارد. او برای این دنیا غایت و نهایی قائل است. هر چند آفرینش هستی را اول و آخری نمی‌شناسد، اما برای آفرینش دنیا ابتدا و انتهایی است. نهایتش روز رستاخیز است و همگان از روزه‌ی مرگ به برزخ و رستاخیز وارد خواهند شد و کسی را از مرگ گریزی نیست. وی این مسأله را در رساله‌ی *در اثبات حشر/جساد* به تفصیل بیان کرده است.^۳ همان‌طور که وی در عرصه‌ی خلقت به نظام طبقاتی اعتقاد دارد و سلسله

۱. همان، ۲۶۸.

۲. همان جا.

۳. خواجه رشیدالدین، (۱۳۷۱)، صص ۳۷-۱۰۸و۱.

مراتبی برای آن قائل است، انسان را اشرف از ملائک، حیوان، نبات و جماد می‌داند و برای نظام اجتماعی نیز سلسله مراتبی قایل است. این تفکر طبقاتی، سبب شده است که وی در آخرت نیز انسان‌ها را بر اساس اعمال و کردارشان در دنیا طبقه بندی کند، و گروهی را اهل بهشت، که آن هم درجات اعلا و ادنی دارد، و جمعی را اهل جهنم که آن نیز درجاتی دارد، بداند.^۱

رشیدالدین با استناد به آیات قرآنی بر این اصل اعتقاد دارد که در روز حساب گاهی سیئات به حسنات و حسنات به سیئات بدل می‌شود و این امر بستگی کامل به چگونگی اعمال انسان در دنیای خاکی دارد و خداوند از تک تک اعمال انسان‌ها در آخرت حساب خواهد کشید و این نیز به مراتب پایگاه، جایگاه و قدرت مادی و سیاسی افراد بستگی خواهد داشت. اما همچنان که در هستی‌شناسی رشیدالدین گفتیم، نگاه وی به دنیا چندان خوش بینانه نیست و می‌گوید: «جهان مرکب از امور متضاد است، چون نوش و نیش و مرهم و ریش، و داء و دواء و رنج و شفا و ظلمت و ضیاء و کدورت و صفاء، و هیچ کس از قید اسر و شبکه‌ی قهر او نرهیده است... چه دنیای دنی محل هجوم غموم و هدف رجوم نجوم است، بسی به حدود اسیاف خدود اشراف شکافته و به نوک مناصل اکابر و انامل بریده، وزرای کامکار و امرای نامدار را فجیع تراب و اکیل غراب گردانیده... و ورطه‌ی تحیر و لجه‌ی تحسّر و غرقاب آفات و لجه‌ی عاهات و مصاید غمناکی و قید دردناکی و محل فترت و مقام عبرت است و خایسک حوادث و سرکوب و سندان مصابرت در او پر از صدای آشوب است...»^۲.

نگرش موقتی به دنیا و اعتقاد به وجود آخرت، نگاهی مرد مدارانه، مصلحت جویانه و عدالت‌خواهانه در وی ایجاد کرده است. یعنی می‌توان گفت نگاه مصلحتی خواجه، نه رعایت

۱. همان، صص ۱۷-۱۰.

۲. خواجه رشد الدین، (۱۳۵۸)، صص ۲۰۳-۲۰۲.

حقوق مردم صرفاً به خاطر خود مردم، بلکه بخشی از آن به گو نهی مستقل و مجزا و در راستای دستگاه فکری و اعتقادیش بوده است. این دستگاه فکری وی را به سوی کردار نیک و اعمال خیر به نفع مصلحت عمومی سوق می‌دهد. وی در بخشی دیگر از نامه‌اش به مولانا محمد ترکه‌ای، که به وقت مرض هالک نوشته، می‌گوید: «و در احوال دنیا تدبیری به استقصاء و تأملی بسزا کرده‌ام، منازل او را معسکر محن و مراحل او را مخیم قوافل فتن دیدم و نیران مصایب و زمهریر نوایب او را محض عذاب جحیم و عین عقاب الیم یافتیم. بدان جهت در حدت عمر و اوان دولت از ناوک آه سحرگاه مظلومان و زفیر نفیر محرومان برحذر بودم و از سوء افتتاح و اختتام الظلم ادعی شیء الی تغییر نعمه و زوال دوله اجتناب کردم و سیاق حصول و اساس اصول خود بر نشر اوصاف انصاف نهادم و در تحصیل نیک نامی سرمایه‌ی قدرت و بضاعت استطاعت مصروف گردانیدم و در باب رفع عصاه و قمع بغاه تنها به انتها کوشیدم و چون مساعی اهل عالم و اجتهاد بنی آدم به استتلاب معاش مقصور دیدم و در آن هر یک را شیمتی و نهجی و صورتی یافتیم که خلاق به وسیله‌ی آن به مقام محمود و سررشته‌ی مقصود رسند و صورت مطالب و نقش مأرب را در کسوه‌ی ظهور به مردم نمایند و هر که را امزاج قویم و طبع مستقیم بود هر آینه که اجتهاد بندد، تا خود را به منزلتی شریف و مقامی منیف رساند... بنابراین مقدمه این ضعیف نحیف بر بستر کسالت نیاسودم و بر مسند جهالت نغنودم و به هرچه رقم عدم دارد التفات نکردم و در این رباط دودر تا توانستم اساس عدل را محکم و ارکان احسان را مشید گردانیدم و به مال فانی بقای جاودانی حاصل کردم...»^۱ می‌توان نقل قول بالا را چکیده‌ی دستگاه اندیشگی رشیدالدین در قبال دنیا، مرگ و آخرت تلقی کرد و اعتقاد به وجود آخرت و روز حساب و کتاب، نگرش بدبینانه به زخارف دنیوی، در وی اندیشه‌ی قوی مصلحت عمومی ایجاد کرده است. به نظر وی، عملی ساختن مصلحت عمومی بیشتر در دو مقوله‌ی عدالت و برقراری امنیت متجلی است. هر دو آنها در

۱. همان، ص ۲۰۴.

ارتباط وثیق با خلائق خداوندی است. مقوله‌ی عدالت با ایجاد نهجی برای تمشیت و معاش (اصلاحات اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی)، و مقوله‌ی امنیت نیز با دفع عصابه قمع بغاه (اصلاحات سیاسی و کوتاه کردن دست نظامیان و نیروهای مرکز گریز)، عملی شده بود.

۳) اندیشه‌ی سیاسی

خواجه رشیدالدین در محیطی بحران‌زا پای در عرصه‌ی وجود گذاشته بود. تکاپوی سیاسی و مناصب دیوانی وی به‌عنوان دست‌نشانده‌ی ایلخانان در شکل‌گیری افکار و عقاید وی مؤثر بوده است.^۱ سقوط خلافت عباسی، بحران هویت دینی عظیمی در عالم اسلام پدید آورد و نخبگان فکری، سیاسی و دینی را به تفکر درباره‌ی نوع حکومت، شرایط حاکمان و تدبیر منزل و آیین کشورداری واداشت. آنان در نیل به آمال بلند خود، سعی کردند از تمامی توانمندی‌های بالقوه و بالفعل ایران بهره‌گیرند و با مصادره به مطلوب وضعیت موجود، سعی کردند مغولان را به ذهنیت و اندیشه‌ی ایرانی نزدیک سازند. این عمل ابتدا در حیطه‌ی نظر و گفتار شروع گردید، که خواجه نصیرالدین طوسی، خواجه عطاملک جوینی، خواجه رشیدالدین فضل‌الله همدانی و تنی چند از بزرگان ایرانی در رأس این جریان فکری و اندیشگی قرار داشتند. بعد تقریب، به عرصه‌ی عمل نیز کشید. روند «خودی» انگاشتن مغولان، که از جوینی شروع شده بود، در دوره‌ی رشیدالدین فضل‌الله، با مسلمان شدن غازان خان تشدید گردید. گویی با اسلام آوردن وی مسأله‌ی غیریت و تورانی بودن او حل گشته است. چنین نگرشی در عرصه‌ی نظر هم به دوگانگی حاکمیت اسلامی (خلیفه و سلطان) پایان داد و مغولان را جانشین هر دو قلمداد نمودند.^۲ آنجا که رشیدالدین می‌گوید: «پادشاه که ظل الله فی الارض

۱. اسماعیل حسن زاده، همان، صص ۴۶۱ و ۴۶۵.

۲. اسماعیل حسن زاده، (۱۳۸۲)، «هویت ایرانی در تاریخ نگاری بیبھی و جوینی» فصلنامه‌ی مطالعات ملی، س ۴، ش ۱۵، ص ۹۷.

است و به خلعت لقب خلافت مشرف گشته»^۱، دقیقاً به طور آگاهانه نزدیک سازی مزبور را مد نظر دارد. تقریب اندیشه و عمل در عرصه‌ی سیاست در دوره‌ی مغول امر غریبی نبود. زیرا از قرن هفتم هجری قمری، امتزاج دو تفکر فلسفی مهم در قلمرو جهان اسلام - مشائی و اشراقی - شروع شده بود و رشیدالدین تحت تأثیر این جریان فکری، نه تنها در حوزه‌ی فلسفه و کلام به تقریب می‌اندیشید،^۲ بلکه در حوزه‌ی اندیشه‌ی سیاسی نیز برای تقریب اندیشه‌ی ایران‌شهری با اندیشه‌ی خلافت اسلامی تلاش می‌کرد و برآیند تکاپوی اندیشه‌ای و عملی وی، پوشاندن «خلعت لقب خلافت» بر تن «پادشاه اسلام غازان» بود. همان‌گونه که ختم نبوت، سرآغازی بر اندیشه‌ی سیاسی دوره‌ی اسلامی با محوریت خلافت (در نزد اهل سنت) و امامت (در نزد اهل تشیع) بود، ختم خلافت نیز نقطه‌ی عزیمتی بر اندیشه‌ی سیاسی ایران‌شهری بود که با تزلزل و انحطاط خلافت عباسی کم و بیش آغاز و با سقوط آن، به مرحله‌ی نوینی وارد شد. با مسلمان شدن غازان، معذوریت دینی اطلاق «پادشاه اسلام» به ایلخانان مغول رفع گردید. یکی از پژوهشگران اطلاق «پادشاه جهان» را به غازان و اولجایتو، که قبلاً به قآن مغول اختصاص داشت، دگرگونی مهمی به سوی استقلال سیاسی ایران‌شهر، قلمداد نموده است.^۳ «با این تحول، یعنی تبدیل مقام و منصب خانی به پادشاهی، کوششی پر رنگ‌تر در جامع‌التواریخ برای نمایاندن سیمای پادشاهانه‌ی سلاطین مسلمان مغول مشاهده می‌شود. رشیدالدین غازان را وارث پادشاهی قدیم ایران و ملک کیان معرفی می‌کند»^۴. پس می‌توان گفت با بحران هویت دینی و سیاسی ناشی از سقوط خلافت، نظریه‌ی ایران‌شهری در نظام اندیشگی نخبگان ایرانی و به ویژه رشیدالدین فضل‌الله همدانی، پررنگ شد. «شاهی

۱. خواجه رشید الدین، (۱۳۷۱)، ج ۲، ص ۲۰۹.

۲. سید حسن نصر، همان، صص ۳۲۵-۳۲۳.

۳. فریدون اللهبیاری، (۱۳۸۲)، «بازنمایی مفهوم ایران در جامع‌التواریخ رشید الدین فضل‌الله همدانی» فصلنامه‌ی مطالعات

ملی، س ۴، ش ۱۵، ص ۶۳.

۴. همان جا.

آرمانی» مهم‌ترین و محوری‌ترین مؤلفه‌ی اندیشه‌ی ایرانشهری است. در نظام اندیشه‌ی ایرانشهری، شاه دارای مقام خلافت الهی و مرتبه‌ی ظل الهی و متخلف به شبه صفات خدایی است.^۱ در تفکر ایرانشهری رشیدالدین، پادشاه به حکم «السلطان ظل الله فی الارض»، «پادشاه مطلق سایه و شبه صفات پادشاهی او عز و علانند».^۲ به دلیل شباهت سایه به اصل،^۳ لاجرم بسیاری از حرکات، سکناات و صفات اصل (خدا) به سایه (پادشاه) منتقل می‌شود. صفات عدل و قدرت، قهر و رحمت، فیض و دانش و غیره، از آن جمله‌اند. وی حتی پا را از این نیز فراتر می‌نهد: «پادشاهی را بی‌امر و نهی و حکم میرانیدن و زنده گردانیدن نتواند بود و چون از آن هیچ واقع نگردد و فیض به کلی منقطع شود، حق تعالی پادشاهی چه و که کند».^۴ به علت رسوخ اندیشه‌های طبقاتی و سلسله مراتبی در هستی و انسان‌شناسی رشیدالدین، وی معتقد به مراتب پادشاهی است و می‌گوید: «و هر چند حق تعالی مطلقاً پادشاهان را دانش و کمال و شرفی داده که به هرکس از اصناف انسان نداده و مرتبه‌ی ایشان تا به حدی است که ایشان را در زمره‌ی آن آورده که فرموده اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم، کسانی که ایشان را نام و منصب در جنب خدا و رسول فرموده باشد، از این بزرگتر منصبی چگونه تصور توان کرد، لکن این مرتبه است که همه‌ی پادشاهان در آن شرکت دارند. اما پادشاهی که در عقل و علم و عدل و اخلاق حسنه کامل باشد، مرتبه‌ی او کاملترین مراتب پادشاهان تواند بود و هر چند گفته‌اند که کلام الملوک ملوک الکلام، یعنی همچنان که پادشاهان به مردم پادشاه‌اند، سخن ایشان نیز پادشاه همه‌ی سخنان پادشاهان باشد».^۵ به رغم این اعتقاد، چون

۱. خواجه رشید الدین، (۱۳۷۱)، ج ۲، ص ۸.

۲. همان، ج ۲، ص ۱۰.

۳. همان، ج ۲، ص ۸۶.

۴. همان، ج ۲، ص ۲۵.

۵. همان، ج ۲، ص ۱۸۰.

همه‌ی پادشاهان از نظر اعتقاد قلبی و عملی به صفات چهارگانه‌ی، «علم، عقل، عدل و اخلاق حسنه» در یک مرتبه نیستند، پس وجود سلسله مراتب پادشاهی نیز امری طبیعی است.

در نظام اندیشگی رشیدالدین، پس از پیامبران که دارای علم الهی بودند و انسان کامل محسوب می‌شدند (هر چند در بین انبیاء نیز سلسله مراتب بر اساس میزان بهره‌مندی از علم الهی و اخلاق الله وجود دارد)، پادشاهان قرار می‌گیرند و برخی از آنان که متخلق به صفات چهارگانه‌ی فوق باشند، «از جمله‌ی کاملان نوع انسان باشند» و «چون پادشاه عادل کامل» تأثیر تأیید ربانی در مرتبه‌اند که هر چه در ضمیر ایشان آید و بر زبان ایشان رود، اکثر و اغلب محض حق و عین ثواب باشد و از فیض کمال عقل متواتر و متوالی^۱. رشیدالدین با این زمینه-ی فکری بر پادشاه اسلام غازان و اولجاتیو که «از علوم چیزی نخوانده و کتب را مطالعه نکرده و نیاموخته» اما بر دقایق علوم آگاه است، کراماتی منتسب می‌داند که ناشی از علوم فطری و الهی است و آنان را مصداق عینی «پادشاه کامل نادر» معرفی می‌کند.^۲

همچنان که پیشتر نیز گفته شد، در هستی‌شناسی و انسان‌شناسی رشیدالدین، کل مخلوقات هستی گرایش به کمال دارند. هر کدام از آفریده‌ها، از نبات و جماد و حیوان، به شیوه‌ی خاص خود، همان‌گونه که در فطرتشان مرکوز شده، مسیر کمال را طی می‌کند. انسان نیز رو به سوی کمال دارد. کمال انسانی به حکم اشرفیت انسان، اعلی‌ترین کمالات است. بجز پیامبر (ص) همگی انسان‌ها در دو مرحله به سوی کمال حرکت می‌کنند. مرحله‌ی اول با بدن و جسم دنیایی است که روح در این جسد وارد شده است. کمال انسانی در این دوره با عبودیت و تسلیم در برابر خداوند متعال، اطاعت و پیروی از انبیاء و اولی الامر (مصداق آن پادشاهان)، عدالت‌ورزی، اجتناب از ظلم، خشوع و تواضع و دوری از تکبر، رفع و رجوع امور خالایق و مهمات عموم و غیره، حاصل می‌شود. مرحله‌ی دوم، پس از مفارقت روح از جسم

۱. همان، ج ۲، صص ۴۹۹-۵۰۰.

۲. همان، ج ۲، صص ۱۸۰ و ۴۹۹-۵۰۰.

است. انسان پس از مرگ وارد مرحله‌ی دوزخ می‌شود و در این جا از آدمی در قبال مسئولیت-ها و کارهای خیر و شرش بازخواست و سؤال خواهند کرد و «چون از آنجا خلاص یابد پاک شود، به کمال رسیده باشد بعد از مفارقت بدن. و آن جماعت را هر یک به حسب افعال و اعمال او مرتبه‌ی کمال باشد و آن مراتب عظیم بسیار است»^۱. پس می‌توان گفت اعتقاد به کمال انسانی و مراحل دوگانه‌ی آن، یکی از مهمترین ساز و کارهایی بوده که اندیشه و عمل رشیدالدین را به سوی مصلحت عمومی سوق داده است.

در نظام‌اندیشگی ایرانشهری رشیدالدین، پادشاه به حکم مقام ظل‌اللهی، و کارگزاران وی به حکم نیابت از پادشاه، «امور خلاق» و «نظام امور و صلاح جمهور» را بر عهده گرفته‌اند و بر آنان واجب است که با تدبیر و سیاست نیازمندی‌های عموم مردم را تأمین کنند. چه، به حکم روایت‌های متواتر، جوامع انسانی را گریزی از داشتن امیر (عادل یا ظالم) نیست. پس خدا «پادشاهان را جهت اصلاح ملک شرعاً روا داشته بلک برایشان واجب و لازم فرموده که سیاست کنند و همچنین جهت رفع قصاد و اعداء لشکرها برنشانند و تا سعی باشد، رفع و قتل دشمنان کنند»^۲.

رشیدالدین با اعتقاد به تفاوت در توانایی‌های فطری، ریاست دنیوی برخی از آدمیان را بر برخی دیگر توجیه می‌نماید و سیاست را نیز از این منظر تعریف می‌کند. وی سیاست را بازخواست کردن بنده بر حسب مقدار گناه، و عقوبت آن بر اساس گناه، و پاداش دادن به وی بر حسب اعمال آدمیان می‌داند.^۳ هرگاه سیاست پادشاهان بر روال بازخواست خداوند از بندگان جاری شود، عدل محض است و می‌گوید: «این سیاست که به پادشاهان مخصوص است، شبه

۱. همان، ج ۲، صص ۴۶۵-۴۵۸.

۲. همان، ج ۲، ص ۴۹۴.

۳. همان، ج ۲، ص ۸۶.

صفات باری تعالی است». اما وی سیاست قاهرانه‌ی پادشاه را مطلق‌العنان نشناخته، بلکه آن را محدود کرده و معتقد است که هر چند قهر و رحمت از صفات خدایی است، اما رحمت وی بر قهرش غلبه دارد، و چون پادشاهی بی‌قهر و سیاست میسر نیست، اما «لطف و کرم و انعامات زیادت در قهر باید، چنانکه در حق هزار کس انعام کنند و یکی را سیاست کنند و در میانه‌ی آن نیز عفو باید کرد، چه اگر به هیچ وجه عفو نباشد، هیچ‌کس را اعتماد نماند و کسانی که اندک جریمه از ایشان در وجود آید، متوهم شوند و از آن خلل بادید[پدید] آید، لاجرم باید که مجرمان را جای امید باشد». ^۱ پس سیاست پادشاه باید بین بیم و امید در نوسان باشد. هرگاه صفت قهر بر رحمت غلبه پیدا کند، پادشاه از صفت خدایی دور می‌شود و به ظلم می‌افتد. ظلم نیز ویران‌کننده‌ی حکومت است.

رشیدالدین در آیین حکومت‌داری، خشوع و خضوع در برابر شکستگان و متواضعان را برای نوع انسان و به شکل اولی‌تر به پادشاه توصیه می‌کند و آن را موجب گشایش «در رحمت الهی» می‌داند و تکبر و تجبر را موجب نکبت و بسته شدن «درهای آسمانی» بر روی بنده‌اش می‌داند. زیرا معتقد است تکبر صفت مذمومی است که کشش و توانمندی‌های عجیبی در ترکیب با سایر صفات مذموم دارد و هرگاه با صفتی مذموم یا هر سیئه‌ی دیگر در آمیزد، صورت و خاصیت دیگری پیدا می‌کند که چه بسا قدرت تخریبی آن به مراتب بالاتر از مجرد تکبر و مجرد آن سیئه باشد. وی با استناد به آیات قرآنی فرجام هیچ متکبری را محمود و میمون ندیده است؛ ^۲ و در پند نامه‌ای بسیار مهم، که ملهم از آیین نامه‌های ایرانی است، به پسرش امیر غیاث‌الدین محمد توصیه می‌کند: «و در مأل احوال فرعون بی‌عون و ضحاک سفاک و شداد بی‌سداد و عاد بیداد، نظر کنی که به سبب شقاوت طبع و عداوت حق و تعذیب خلق و اشاعت طغیان و اعانت اهل عدوان و هتک استار و فتک احرار و کفران نعمت و اظهار

۱. همان، ج ۲، صص ۸۹-۸۸.

۲. همان، ج ۲، ص ۱۶.

حشمت و سفک دماء عباد و نهب قراء و بلاد ، ملعون ابدی و منحوس سرمدی گشته اند و از دایره‌ی سلاطین کامکار و ملوک معدلت شعار بیرون رفته‌اند.^۱

پس می‌توان اندیشه‌ی سیاسی رشیدالدین را چنین خلاصه کرد که وی معتقد به پادشاه ظل‌اللهی و متخلق به صفات خدایی است. هر چند پادشاه متصل به خداست، اما این امر مانع از آن نمی‌شود که وظایف و عملکرد وی محدود نشود. اختیارات شاه با منافع و مصالح «دین و ملک» و «مصالح امور جمهور» محدود شده است. اما وی ساز و کارهای درونی را برای جلوگیری از ظلم شاه معرفی نمی‌کند.

حال پس از تبیین مختصری از نظام اندیشگی خواجه رشیدالدین در ارتباط با مقوله‌ی مصلحت عمومی، بایستی به چگونگی نگرش وی به خود مقوله مصلحت عمومی بپردازیم.

۴) مصلحت عمومی

الف) تعریف

مصلحت از نظر لغوی از واژه‌ی صلح ، به معنای اصلاح ، خیرخواهی و شایستگی و غیره ، آمده است. گاهی نیز با آن، پسوندهای اندیش، بین و غیره ، در متون ادبی، تاریخی و سیاسی دیده می‌شود.^۲ صلاح، سود شخص و یا گروهی از جمله‌ی معانی دیگر مصلحت است.^۳ در زبان عربی نیز به معنای ضد فساد،^۴ و نیک‌اندیشی، خیرخواهی، کارسودمند و آنچه

۱. خواجه رشید الدین، (۱۳۵۸)، همان، ص ۱۳۴.

۲. علی اکبر دهخدا، *الغتنامه*، زیر نظر محمد معین و سید حفتر شهیدی، تهران، انجمن لغتنامه، ماده‌ی مصلحت.

۳. محمد معین، (۱۳۷۱)، *فرهنگ فارسی معین*، تهران، امیر کبیر، ماده‌ی مصلحت.

۴. قربانعلی قربانزاده، (۱۳۸۱)، *مبانی مصلحت عمومی در اندیشه‌ی سیاسی امام خمینی*، تهران، پژوهشکده‌ی امام خمینی و انقلاب اسلامی، صص ۵۶-۵۵.

در آن خیر و نیکی چیزی یا حالی باشد، آمده‌است.^۱ گاهی با پسوندهای شخصی و عمومی آمده است.

سیالیت واژه از یک سو، و تعاریف مختلف در جهان بینی‌ها و مکاتب متعدد از سوی دیگر، سبب شده است اختلاف زیادی بر سر این واژه به وجود آید. بودنهایم در مقاله‌ای تحت عنوان «درآمدی بر تئوری مصلحت عمومی»، پس از نقل تعاریف مختلف، آن را چنین تعریف می‌کند: «تمام اقداماتی که خواست انسان را به مشارکت مثبت و سازنده در تمدن ارتقا می‌دهند و در جهت خدمت و نفع آن قرار دارند، بایستی در زمره‌ی مصلحت عمومی پنداشته شوند، چرا که آن اقدامات موجب پیشبرد خیر همه به مفهومی روشن می‌باشند».^۲ یکی دیگر از محققان این مفهوم را چنین تعریف می‌کند: مصلحت «تأمین حقوق، حفظ ارزش‌ها و تحقق غایات جامعه‌ی انسانی در موقعیت‌های گوناگون است».^۳

خواجه رشیدالدین در مقام یک اندیشمند در آثار خود بارها واژه‌ی مصلحت را به کار برده، اما واقعیت آن است که هیچ گاه در صدد تعریف آن برنیامده است. در آثار کلامی، تاریخی و فلسفی وی، مصلحت با پسوندهای متعدد، از جمله مصلحت خلقت و غیره، دیده می‌شود.^۴ او مفهومی مصلحت عمومی را مشخصاً به کار نبرده، اما از واژگان مترادف و گاهی از واژه‌های کاملاً نزدیک و شبیه آن یاد کرده است. به طوری که خواننده بلافاصله می‌تواند آن را به مصلحت عمومی مربوط سازد. از جمله: «مصلح عباد»، «اصلاح مهمات عامه‌ی انام و کافی اهل اسلام»، «مراعات مصلح خواص و عوام»، «نظام امور و صلاح جمهور»، «مصلح امور جمهور»، «اصناف رعایت درباره‌ی رعیت»، «مصلحت ملک و ملت و دین و دولت»، «حمایت افتادگان و رعایت آزادگان و اصلاح مزاج حشم و استقامت احوال خدم و تحصین

۱. خلیل جری، (۱۳۷۲) فرهنگ لاروس عربی و فارسی، ترجمه‌ی سید حمید طیبیان، تهران، امیر کبیر، ماده‌ی مصلحت.

۲. محمد راسخ، (۱۳۸۱)، حق و مصلحت، تهران، طرح نو، ص ۱۱۷.

۳. قربانعلی قربانزاده، همان، ص ۷۳.

۴. خواجه رشید الدین، (۱۳۷۵)، ج ۲، ص ۶۹۵.

ثغور و مراعات کافه‌ی جمهور» و ده‌ها عبارت مشابه اینها در آثارش مندرج است.^۱ پس با توجه به گزینه‌های متعدد در آثار رشیدالدین، تعریف مصلحت عمومی از دیدگاه او نزدیکی تامی با تعریف قربانزاده دارد و در این مقاله، تعریف وی را مبنای کار قرار خواهیم داد. البته، لازم است به این نکته‌ی مهم اشاره شود که رشیدالدین در آثار خود از مردم به صورت‌های مختلف همچون «رعیت»، «خلاق»، «جمهور»، «مردم»، «عامه‌ی انام»، یاد کرده است. ممکن است برخی از خوانندگان بر کاربرد مصلحت عمومی برای نظام اندیشگی رشیدالدین ایراد بگیرند و آن را مفهومی متعلق به دنیای جدید، یعنی زمانی که مفهوم «دولت - ملت» مطرح گردید، محدود سازند.^۲ اما می‌توان ادعا کرد که هر چند واژه اخیراً مطرح شده و مبنای آن اعتقاد داشتن به حقوق مردم به طور مجرد و مستقل است و این نیز بر آمده از احترام به مردم می‌باشد. اما در نظام فکری آن دوران که هنوز از مردم به عنوان «رعیت» یاد می‌شود، جایی برای تأمین و رعایت حقوق عمومی وجود ندارد؛ زیرا تفکر سنتی اصلاً حقوقی برای رعیت قائل نیست. البته، پرداختن به این مسأله و جدل برسر آن، فرصتی مجزا می‌طلبد، اما عجالاً باید گفت که چنین اندیشه‌ای برخاسته از قضاوت‌های دقیق و علمی نیست.

ب) مصلحت عمومی و قدرت سیاسی

در صورت‌بندی دولت‌ها براساس توجه به مصلحت عمومی، صاحب نظران معتقد به سه الگوی نظری هستند. ۱. مصلحت دولتی: در این نظریه، دولت به شکل مطلق در جامعه

۱. خواجه رشید الدین، (۱۳۵۸)، صص ۴۷، ۸۲، ۱۲۴، ۱۵۲، ۲۲۷، ۲۳۸، و ۲۸۷.

۲. سید جواد طباطبایی، (۱۳۷۳) *نزوال اندیشه‌ی سیاسی در ایران، تهران، کویر*، صص ۱۴۲-۱۴۷.

جایگاه رفیع و ارجحیت دارد. دولت ماهیت و وجودی مستقل از جامعه است و مصالح ویژه‌ای هم دارد. بنابراین، قدرت سیاسی، در راستای تحقق مصالح حکومت از ابزارهای کارآمد بهره می‌گیرد،^۱ و از این الگو سه نظریه، الف) نظریه‌ی دولت فارغ از اخلاق، ب) نظریه‌ی دولت خدمتگزار غیرمسئول، ج) نظریه‌ی دولت اخلاقی، به وجود آمده است.^۲ دولت مصلحتی: در این الگو مصلحت در درون دولت تعریف و تحدید می‌شود و نظریه پردازان دولت مصلحتی، انحصار دولت در تعیین مصلحت را نفی، و آن را امری همگانی قلمداد کردند. نتیجه آن که اصول مهمی، همچون ضرورت تحدید قدرت سیاسی، حاکمیت مردمی و التزام به دموکراسی، مطرح شد.^۳ نظریه‌ی مصلحت استراتژیک: مطابق این نظریه رابطه‌ی مصلحت و دولت نه در سطح تأسیس، بلکه در حد روش برقرار است، و این نظریه داعیه‌ی ورود به فلسفه‌ی سیاسی دولت را ندارد و صرفاً در حد یک روش (راهکار عملی) برای اداره‌ی جامعه مطرح می‌باشد.^۲

الگوی حکومتی موردنظر رشیدالدین به الگوی دولت خدمتگزار غیرمسئول نزدیک است. در این الگو، اصل خدمتگزاری باعث می‌شود تا حاکمان اعمال خویش را با انگیزه‌ی خدمت به مردم انجام دهند و به مثابه مصالح عمومی دنبال کنند.^۳ رشیدالدین فردی علاقه‌مند به مردم و خواهان خدمت به ایشان بوده و به همین دلیل سیاست‌های خود را عین مصلحت عمومی تلقی کرده و با جدیت در پی اعمالشان بوده است. در نتیجه، تأیید شیوه‌های استبدادی و سخت‌گیرانه‌ی او را صرفاً با نفع طلبی شخصی نمی‌توان تفسیر کرد. البته، باید گفت اختلاف ظریفی بین الگوی حکومتی رشیدالدین با الگوهای مزبور وجود دارد. این اختلاف نیز در مسأله‌ی مسئولیت‌پذیری یا غیرمسئول بودن، نهفته است. هر چند که حکومتی از نوع ایلخانی فاقد راهکارهای نظارت قانونی بر اعمال ایلخان و کارگزارانش بود، و همین امر نیز آن

۱. اندرو وینست، (۱۳۷۱)، نظریه‌های دولت، ترجمه‌ی حسین بشیریه، تهران، نی، صص ۱۱۷-۱۱۲.

۲. اصغر افتخارزاده، (۱۳۷۸)، «قدرت و مصلحت»، پژوهشنامه‌ی متین، س ۱، ش ۳، صص ۱۰۷-۱۰۴،

۳. همان جا.

را به سوی استبداد و خودکامگی سوق می‌داد، اما حکومت مطلوب رشیدالدین، دولتی مسئولیت‌پذیر بود. حاکم نه در قبال خواست و اراده‌ی مردمی، بلکه در برابر اراده‌ی الهی مسئولیت داشت. پس می‌توان گفت از اندیشه‌ی سیاسی رشیدالدین مستفاد می‌شود که اراده‌ی پادشاهی در آن حرف آخر را می‌زند؛ اما واقعیت آن است که موقعیت پادشاه غالباً موقعیتی سنتی بود. همان سنتی که شاه را بر اریکه‌ی قدرت می‌نشانید، معمولاً حدود روشنی برای اعمال قدرت تعیین می‌کرد. پادشاه اغلب متکی به عنایت و حمایت پروردگار دانسته می‌شد. اما این امر بدان معنا بود که شاه لزوماً باید به احساسات دینی مردم احترام بگذارد. محدودیت دیگر، مصالح عمومی بود که غالباً در محدودیت در وضع مالیات، نظارت بر رعایت و حفظ قوانین مصوب دولت در راستای منافع مردم، تجلی می‌یافت.

دولت در اندیشه‌ی رشیدالدین، به دلیل مأموریت الهی شاه، از اختیارات بسیط برخوردار بود. رساندن خیر برای خلائق از امتهات و ظایف دولت به شمار می‌آمد. پس بی‌طرفی حکومت در خیر رسانی و مصلحت بینی عمومی امکان پذیر نبود. کردارهای سیاسی می‌بایستی در صد ارتقای آرمان خاصی از خیر عمومی باشند و افراد را در تحقق مصلحت معینی توانا سازند. همان قدر که رشیدالدین نگران بی‌مسئولیتی دولت در تأمین سعادت بشری است، به همان اندازه نیز دغدغه‌ی سلب اختیارات بشر را دارد که از طریق اعمال زور و ستم به وجود می‌آید. رشیدالدین بر این باور است که با عمل سیاسی معطوف به کمال گرایی می‌تواند با تشویق و تسهیل برخی منش‌های اخلاقی و ایجاد دلسردی نسبت به منش‌های دیگر، راه وصول آدمیان به سعادت و کمال را فراهم نماید. برای مثال، در مکتوبی به فرزندش خواجه جلال الدین حاکم روم که حاسدان درباره‌اش گزارش‌های خلاف واقع داده بودند، می‌نویسد: «معلوم کند که حاسدان در حق آن فرزند تقریری به خلاف واقع کرده بودند و در حضرت پادشاه اسلیم [اسلام] فرمان فرمای هفت اقلیم حال عقیدت و طریق عبودیت آن عزیز را به غیر راستی عرضه داشته، یعنی آن فرزند در ضبط مملکت و رعایت رعیت تقصیر می‌کند. اکنون

می‌باید که ابواب سعادت بر روی اعالی و اسافل و اصاغر و اکابر گشاده گردانی و پیوسته به دعای دولت و ثنای حضرت خاقانی مشغول باشی و به جهت بندگی پادشاه غازان خلدالله ملکه و سلطانه در صحرای ملاطیه نه‌ری وسیع و جدولی و شیخ از شط فرات حفر کنی و بر آن نه‌ری، ده قریه‌ی معتبر بنیاد فرمایی و رعایا از بلاد و ممالک روم و قنسرین و عواصم جمع کرده، و آنجا ساکن گردانی^۱. در مکتوب‌های دیگری، دو تن از پسرانش را، که به فساد اخلاقی و آزار و اذیت رعیت می‌پرداختند، شدیداً توبیخ و سرزنش می‌کند. این پندنامه‌ی اخلاقی سرتاسر توصیه‌های مصلحت‌آمیز عمومی است. در واقع، خواجه سعی داشت بخشی از کردارهای سیاسی را از طریق اصل امر به معروف و نهی از منکر جهت‌دهی نماید. این شیوه را، خواه در قبال فرزندان و خواه سایر کارگزاران زیردست و حتی حکام دیگر، برخورد روا می‌دید و معتقد بود که غرق شدن حاکم در می‌خوارگی و سایر مصادیق فساد موجب بی‌اطلاعی وی از رعیت می‌شود. به گفته‌ی وی، پیرامون حاکم فاسد را کارگزاران فاسد العقیده می‌گیرند. در چنین وضعیتی، فرد مصلحت‌ملک و ملت و دین و دولت را بر باد می‌دهد.^۳ بنابراین، وی هیچ تفکیکی بین منافع و مصالح حکومت و مردم قائل نشده است.

مسأله‌ی مهم دیگری که در اندیشه‌های مصلحت‌گرایانه‌ی خواجه دیده می‌شود، این است که وی ابزارهای جبر و زور را، که حکومت برای محدود کردن افراد به کار می‌گیرد، مخدوش‌کننده‌ی اختیارات انسان نمی‌داند. یعنی، از نظر رشیدالدین، آنچه یک عمل زورمندانه را توجیه می‌کند، نه خود اعمال زور، بلکه هدفی است که زور به خاطر آن به کار گرفته می‌شود. خواجه در مکتوب شماره‌ی ۴۵، بر فرزندش پیر سلطان، حاکم گرجستان، به‌خوبی به این مسأله اشاره دارد. وقتی سپاه صدویست هزار نفری غازان با ۱۲ فرمانده نظامی مغول برای مطیع ساختن «جماعت عاصه و زمره‌ی بغاه» حرکت کرد، رشیدالدین مخالفان دولت ایلخانی

۱. خواجه رشید الدین، (۱۳۵۸)، ص ۲۲۴.

۲. همان، صص ۳۶-۳۲ و ۲۸۲-۲۶۹.

۳. همان، صص ۹۳ و ۱۵۰.

را «جمعی مخاذیل» می‌نامد که از جاده‌ی و داد و منهج اتحاد بیرون رفته، دست تغلب و تسلط دراز کرده‌اند، که همگی باید «طعمه‌ی سیوف و لقمه‌ی ختوف» شوند.^۱ یا در نامه‌ی دیگری به پسرش امیرعلی حاکم عراق عرب، پس از مذمت مردم بصره و متهم ساختن آنان به «عادل کشی ظالم نوازی»، دستور می‌دهد که «اکنون می‌باید که در تأدیب ایشان تغافل و در تخویف ایشان تکاسل نورزد و آن قوم را در میانه‌ی خوف و رجاء و امساک و عطا نگاه دارد و چنان کند که آفتاب اقبال‌شان در مغرب زوال و اختر آمال‌شان در عقده‌ی ذنب و وبال متواری باشد-
۲.»

خواجه، به رغم زبان رسمی و توجیه کاربرد زور در تأمین مصالح عمومی، بارها در مکاتبات خود تفکیک زیرکانه‌ای بین منافع شخصی کارگزاران و منافع مردم ترسیم می‌کند. نگرش مردم دوستانه و مصلحت‌جویانه‌ی عمومی در نامه‌ی ۴۵ به پسرش پیرسلطان، به خوبی نمایان است. وی سفارش می‌کند مبدا اجازه دهد سپاه غازان بر رعیت تعدی کنند. به رغم اینکه چند سطر بالاتر نابودی دشمنان را خواسته بود، می‌گوید: «می‌باید که آن فرزند نگذارد که بر عجزه و مساکین و رعایای تفلیس و ولایات او ظلمی صریح و جوری فسیح رود و اگر چنانچه امرای مغول از جاده‌ی عدالت، به سبب جذب منفعت خود، یک سر موی پای بیرون نهند، اعلام ما کند تا ما به وجه احسن و طریقه‌ی اجمل به دفع ایشان مشغول گردیم». وی در مکتوبی دیگر، امید طحطاخ اینجو پدر محمود شاه، را به عملکرد ناروایش، به شدت سرزنش و تهدید می‌کند که اگر مطالبات دیوانی را بر طبق قانون موضوعه اخذ نکند و در حق رعیت درازدستی نماید، «به دفع و منع و قلع او چنان قیام نماییم که موجب سیاست دیگران

۱. خواجه رشید الدین، همان، ص ۲۴۰.

۲. همان، صص ۱۶-۱۵.

۳. همان، ص ۲۴۱.

شود.^۱ این نامه یکی از تندترین نوشته‌های رشیدالدین به زبردستانش است که به خاطر قانون‌گرایی در مطالبات دیوانی نوشته است.

رشیدالدین به دلیل مطالعات وسیع فلسفی، اخلاقی، دینی، سیاسی و سایر علوم، به خوبی بر این قضیه واقف بود که بین منافع شخصی و منافع عمومی تعارض وجود دارد، و بخشی از این تعارض برآیند شرایط اجتماعی و اکتسابی نیست، بلکه این تعارض در ساخت روانی افراد وجود دارد. یعنی، افراد همیشه گرایش به کسب منفعت شخصی، حتی به ضرر منفعت عمومی، دارند. به نظر وی، زمانی می‌توان بین این دو گونه منفعت آشتی برقرار کرد که فرد به مکارم اخلاقی و تهذیب و تزکیه‌ی نفسانی پردازد و دل درگرو دنیای فانی نداشته باشد و سعی نماید تمامی تعلقات قلبی و ذهنی خود را متوجه آخرت سازد. البته، مقصود وی از آخرت‌گرایی، ترک دنیا و زندگی عزلت‌گرایانه و دست شستن از حیات اجتماعی نیست. وی در راستای دل‌بریدن از زخارف دنیوی، اقدامات خیرخواهانه‌ی متعددی، از جمله حمایت از گروه صوفیان و شیوخ، انجام داده است. از مجموع مکاتبات و آثار وی، چنین برمی‌آید که تکاپوهای مردم-دارانه‌ی خواجه در راستای فراهم‌ساختن سعادت بشر، بدون چشمداشت مادی و سودانگاران، بوده است.

در نظام فکری رشیدالدین، اصلی تحت عنوان «نفع اعمال و خدمت در نهایت به خود آدم بر می‌گردد»،^۲ وجود دارد. هرگاه این اصل را با دیدگاه آخرت‌گرایی او کنار هم بگذاریم، ممکن است چنین تصویری به ذهن خطور نماید که در این صورت باز هم وی انگیزه‌های شخصی دارد. اما باید گفت این انگیزه‌ها مادی و دنیاگرایانه نیست، بلکه غایت‌گرایانه است و به قصد ارضای روحی و آسودگی وجدانی صورت می‌گیرد. یعنی، می‌خواهد با اقدام‌های

۱. همان، ص ۱۵۴.

۲. همان، صص ۲۱۲، ۲۴۵-۱۶۵، ۲۵۱.

۳. خواجه رشیدالدین، (۱۳۵۷)، ج ۲، ص ۶۹۴.

خیرخواهانه به دنیایی آرامش‌بخش گام بگذارد. در سپهر اندیشگی وی بین دنیا و آخرت تعارضی وجود ندارد، زیرا از دید خواجه حکومت کردن مأموریتی الهی به شمار می‌آید که به افراد داده شده است. از سوی دیگر، به نظر می‌رسد رشیدالدین سعی داشت از طریق بخشش - های گشوده دستانه، گسست موجود بین منفعت شخصی به منظور گردآوری مال و ملک را با منفعت عمومی مرتفع سازد. چون شکاف موجود بین این دو، امری مبرهن است؛ به‌ویژه که انگیزه‌ی کسب سود بیشتر و گردآوری مال افزونتر، انگیزه‌ی بخشش و خیرات گشاده دستانه را محدود می‌سازد؛ زیرا کسب ثروت خود به یک هدف والا تبدیل گشته است. اما اگر عنصر دیگری که بیشتر جنبه‌ی ماورایی دارد، همچون «بقای نام» یا «کسب ثواب اخروی»، وارد عرصه شود، امکان ترمیم گسست افزایش می‌یابد. گاهی در اقدامات رشیدالدین بین مصلحت عمومی و منافع شخصی تراحم عجیبی پدید می‌آید. یعنی، رشیدالدین در عین پیگیری منافع شخصی، خدمات عام‌المنفعه انجام می‌دهد. چنانکه وی بخشی از درآمد املاک و دارایی خود را وقف داروخانه یا دارالشفای همدان می‌کند و می‌گوید: «رعایت ضعفا و فقرا که از موجبات بقای جاودانی و ثنوبات حیات دو جهانی است به نوعی کنیم که دوام نام بر صفحات ایام بماند. چه، تعهد رنجوران در ذمّت حکام اسلام و متقلدان قلاده‌ی تمکین و جهانبانی واجب و لازم...»^۱

هر چند رشیدالدین را نمی‌توان دیوان‌سالاری جدا و منفک از محیط اجتماعی و سیاسی - اش در نظر گرفت، وی نیز فرزند زمانش بوده و در نظام اندیشگی وی گاه به مردم نگاه رعیت‌گونه دارد و به رغم برتری‌های ویژه‌اش، نتوانسته خود را از گفتمان رایج حاکم و محکومی و شاه و رعیتی، رها سازد. اما روی هم رفته، در سپهر تفکر وی رعایت حقوق مردم، «انام الناس»، حفظ مصلحت و خیر عمومی، جایگاه ویژه‌ای دارد. به‌طوری‌که در پندهای اخلاقی و سیاسی چهل و هفت گانه به فرزندش امیرغیاث‌الدین محمد، در نه پند آشکارا

۱. همان، ج ۲، ص ۲۳۵.

رعایت حقوق سیاسی، اجتماعی و اقتصادی مردم را توصیه می‌کند. هر چند ممکن است این تصور پدید آید که نصایح اخلاقی چیزی جدای از عملکرد مصلحت‌جویانه‌ی مردم است، اما واقعیت آن است که رشیدالدین مباحث اخلاقی را شالوده‌ی سیاست می‌داند، و با در نظر گرفتن عرصه‌ی فکری و اجتماعی وی، می‌توان گفت اگر در دستگاه فکری کسی «رعایت کافه‌ی انام» وجود نداشته باشد، نمی‌توان از او پندهای اخلاقی و سیاسی به طرفداری و نفع مردم انتظار داشت. خواجه در پند ۱۹ به صراحت کسی را که در برآوردن حاجت محرومان و مظلومان کوتاهی وزرد، فرومایه می‌نامد.^۱ در پند ۲۳ «مردم آزاری»، «بخیل و کینه دار و شحیح» بودن را موجب پراکندگی مردم از پیرامون فرد می‌داند و پسرش را از این صفات مذموم بر حذر می‌دارد.^۲ به نظر نگارنده، پند ۲۴ محور و کانون نظام اندیشه‌ی سیاسی وی در باب مصلحت عمومی است. او بین حاکم و مردم به حقوق دو سویه اعتقاد دارد. بدین معنی که مردم حقی بر گردن حاکم دارند و حاکم نیز حقی به گردن مردم دارد. این حقوق، متقابل و تابعی از همدیگر و انفکاک‌ناپذیرند. زایل یا حفظ شدن یکی، وابسته به دیگری است. از این رو، به پسرش توصیه می‌کند: «حق مردمان ضایع مکن تا حق تو پیش ایشان ضایع نشود»- از لابه‌لای پندهای ۴۸ گانه‌ی وی می‌توان حقوق حاکم را نسبت به مردم، چنین برشمرد: مسلط نکردن افراد بی‌قدر و اعتبار بر مردم، به چشم استخفاف و استحقار به مردم ننگریستن، تواضع و فروتنی داشتن، وعده‌های توخالی و خارج از توان ندادن، بدگویی نکردن در حق خالایق، حفظ آبرو و نوامیس مردم، رعایت اعتدال در هنگام خشم، و بردباری و حلم در مقابل معاندان و مخالفان، محو رسوم تعدی و آثار تغلب از مردم، گماشتن افراد شایسته و کاردان بر امور مردم، بخشش و کرم در حق مردم، گسترش صنایع و عوارف و حرف و غیره.^۴

۱. خواجه رشیدالدین، (۱۳۵۸)، ص ۱۳۸.

۲. همان جا.

۳. همان جا.

۴. همان، صص ۱۴۲-۱۳۳.

رشیدالدین در این پندها از حقوق حاکم بر مردم سخنی نمی‌گوید، زیرا طرف خطاب وی پسرش، حاکم و متقلد امور دیوانی، است. اما به طور غیرمستقیم، حفظ آبروی حاکم و کسب اطلاع از وی را بیان می‌کند؛ و در جاهای دیگر، پرداختن مالیات، شورش نکردن و اطاعت نمودن از قوانین دولتی را، از حقوق حاکم بر مردم ذکر می‌کند. وی هرچند کندن قنات، ایمن‌سازی و بنای پل را جزو وظایف حاکمان می‌شمارد، اما سعی دارد نوعی مشارکت مردمی را نیز در انجام گرفتن امور عام‌المنفعه به کار گیرد. برای نمونه، وقتی از خرابی پل دزفول مطلع گردید، مکتوبی به اهالی آنجا نوشت و درخواست کرد که با فرستاده‌ی ویژه‌ی وی در این مهم همکاری نمایند.^۱

رشیدالدین برای معمور و مشجر کردن زمین‌های بایر سیاست‌های تشویقی در پیش گرفته‌بود. مثلاً، برای آبادانی ولایت هویزه تبلیغات گسترده‌ای در میان صحرائشینان خوزستان (لر، کرد و عرب) انجام داد و اعلام کرد «هر که در ولایت حویزه درخت خرما و غیره از مشجرات دیگر بنشاند، دو جریب مغروس را خراج رکنی به دیوان اعلی‌ جواب گویند و بدین واسطه اکثر حویزه و تستر را بدین طریقه معمور کرده‌ایم. اکنون مشارالیه (خواجه سراج الدین دسقلی) را فرستادیم و مقرر کرده که هر که در صحرای دستاباد بعد از بستن بند و حویزه و صحرای مشکوک و دو بندار دو جریب غازانی مشجر گرداند و دینار رکنی بدهد، می‌باید که اهالی و متوطنان آن طرف از سر رفاهیت خاطر هر که را قوت و قدرت باشد، بر قدر حال خود زمین معین، مشروط برآنکه مالکی نداشته باشد و خراب و بایر بود، به حال عمارت آورده، آن را ملک مطلق خود داند و فرموده‌ایم که عمال دیوان بیش از خراج که معین شده نستانند و از تکلیفات و توزیعات دیوانی معاف دانند».^۲ وی، تشویق مردم به مشارکت در

۱. همان، ص ۱۶۱.

۲. همان، صص ۱۶۲-۱۶۱.

آبادان‌سازی زمین‌ها و مزارع را صرفاً در راستای مصالح عمومی می‌دانست. از آیین‌نامه‌های پیشین آموخته بود که «اصل مملکت داری عدل است» و سپهر عدالت ورزی هم جامعه است. زیرا اساس اجتماع بشری، انسان‌ها هستند.

رشیدالدین جایگاه انسان را در جامعه بسیار مهم و اساس اجتماع می‌دانست. اجتماع را عرصه‌ای می‌دید که انسان می‌باید توانمندی‌ها و «استعدادهای فطری» خود را در آن به منصفی ظهور رساند. پس فراهم کردن زمینه‌ی ظهور فطرت «بر ذمت حکام اسلام و متقلدان اوامر و احکام» است. وی به رابطه‌ی انتفاعی متقابل بین حاکم و مردم قایل است و این انتفاع را در پند مملکت دارانه‌اش به تصویر می‌کشد. اگر چه این پند در کانون اندیشه‌ی ایرانشهری وجود دارد، اما تداوم آن از ایران باستان به دوره‌ی اسلامی و تذکر مکرر آن توسط نخبگان، بیانگر جایگاه کلیدی آن در امر مملکت‌داری است. خواجه رشید در مکتوب ۲۲ (پند ۳۸) به پسرش خواجه جلال‌الدین می‌نویسد: «و چون در عاقبت امور نظر کنی، اصل مملکت-داری عدل است، چنانچه [چنانکه] در این دایره مثال آن نموده (پادشاهی حاصل نمی‌شود الا به لشکر، و لشکر به مال توان جمع کرد و مال از رعیت حاصل گردد و رعیت را به عدل نگاه توان داشت)»^۱.

خواجه در موضعی دیگر، پس از انتقاد از عملکرد ظالمانه‌ی حکام، که «کلوخ و خاشاک را در نظر حکام و غیر هم اعتبار بود و رعایا را نه، و خاشاک شوارع آن کوفتگی نمی‌یافت که رعیت»، به نقل از غازان به انتفاع دو جانبه اشاره می‌کند و می‌گوید: «من جانب رعیت تازیک نمی‌دارم، اگر مصلحت است تا همه را غارت کنیم، برین کار از من قادرتر کسی نیست، به اتفاق بغارتیم، لیکن اگر من بعد تغار و آش توقع دارید و التماس نمایید، با شما خطاب عنیف کنم و باید که شما اندیشه کنید که چون بر رعایا زیادتی کنید و گاو و تخم ایشان و غله‌ها بخورانید، من بعد چه خواهید کرد»^۲.

۱. همان، ص ۱۱۳.

۲. خواجه رشید الدین، (۱۳۷۴)، جامع‌التواریخ (بخش مغول)، به کوشش بهمن کریمی، تهران، اقبال، ص ۱۰۴۴.

اصلاحات غازان، که معمار و مغز متفکر آن خواجه رشیدالدین بود، برآمده از نگرش مصلحت عمومی اوست. در تمامی یرلیغ‌ها، فرامین و احکام صادرشده از سوی حکومت، به رعایت عدل و ایجاد رفاه، دفع ظلم و جور و دعاوی باطل از مردم تأکید شده است.^۱ از مجموع-۵۴ مکتوب، محور ۴۵ مکتوب رعایت حقوق مردم است. از بین این مکتوبات، نامه‌های پندآمیز خواجه به پسرانش را می‌توان به عنوان مهمترین سیاست نامه‌نویسی تلقی کرد که نقطه‌ی کانونی آنها عدل و اجتناب از ظلم و جور است.

نتیجه‌گیری

رشیدالدین در مقام یک فیلسوف حکمت عملی، به مقتضای خردمندی و آگاهی خود بر حقایق خرد و کلان هستی، سعی داشت اتحادی بین مثال‌های عقلانی ماورایی با جهان ورایی ایجاد نماید. مثال‌های ماورایی، که از هرگونه تغییر و دگرگونی برکنارند، می‌توانند الگوی مناسبی برای ایجاد یک «نظام احسن» بر اساس عقلانیت و عدالت در جهان مادی باشند. به عبارت دیگر، وی تلاش می‌نمود الگوی عدالت، قادریت، جباریت، قهاریت و ملاطفت الهی را در روی زمین، براساس امکانات موجود، عملی سازد. چون بر این باور بود که حوادث و پدیده‌های دنیای مادی سایه و نموداری از جهان ماوراء هستند.

رشیدالدین در مقام عالم، مورخ و سیاستمدار، از نظام اندیشگی بسامان و هماهنگی برخوردار بود. هستی‌شناسی وی نوعی خوش‌بینی برخاسته از فکرکمال جویی و غایت‌گرایی دارد که براساس آن هستی بر بنیاد خیر نهاده شده، اما به دلیل استعدادهای متفاوت، تن به گونه‌ای سلسله مراتب در تمام شئون داده است. او در معرفت‌شناسی خود، پس از وحی، بیشتر

۱. همان، صص ۱۱۱۳-۹۶۴.

بر عقل تکیه می‌کند و آن را، به دلیل نشأت گرفتن از منبع فیض الهی، بالاتر و برتر از علم اکتسابی می‌داند. خواجه با بهره‌گیری از چنین نگرشی، معرفت تغییر جهان با اراده‌ی بشری را به دست آورد و تکاپوی مضاعفی برای تحقق آمال خود، یعنی ایجاد نظام احسن، نشان داد. وی انسان را پایه‌ی اجتماع بشری و اشرف مخلوقات می‌داند؛ اما این اشرفیت تنها عنصری بالقوه به شمار می‌آید و تحقق‌پذیری آن جزو بایسته‌های آدمی است. انسان‌ها به تناسب استعداد ذاتی، که ودیعه‌ای الهی است، باید برای تحقق آن در دنیای خاکی گام‌های عملی بردارند، و آن نیز جز با تهذیب نفس، تدبیر منزل و سیاست مدن امکان‌پذیر نخواهد بود.

خواجه رشیدالدین، هستی را غایت‌مند می‌داند و بر آن است که تمامی اعمال انسان در دنیای خاکی تأثیری ماندگار بر حیات آخرت خواهد داشت. به عبارت دیگر، منزلگاه اصلی انسان عالم دیگر است، و روح آدمی برای مدت کوتاهی در قفس جسم گرفتار آمده است. اگر انسان حیات جاودانی را به زندگی موقت دنیوی بفروشد، تاجر زیانکاری است. پس برای متضرر نشدن، آدمی مکلف به رعایت تکالیفی الهی، یا موظف به متجلی ساختن خصایل خدایی خود در جامعه است، که مهمترین آنها عدالت‌ورزی است. وی عدالت را ایجاد فرصت برای زندگی آرام، بروز دادن صفات شبه خدایی، هموار نمودن طریق کمال، عمل به قوانین در اخذ وجوه مالیات، و برقراری امنیت در جامعه می‌داند. به بیان دیگر، عدالت به معنای فراهم سازی زمینه‌ی پیشرفت در بعد معنوی و مادی است. برقراری آن نیز بر عهده‌ی حکومت نهاده شده است.

دردستگاه فکری رشیدالدین، پدیده‌ی حکومت برخاسته از سرشت الهی انسان است، نه یک پدیده‌ی طبیعی. یعنی خداوند برخی از استعدادها را برای راهبری مخلوقاتش آفریده و آنان را مکلف به برنامه‌ریزی برای تحقق استعدادهای متفاوت در صحنه‌ی اجتماع کرده است. پس حکومت، به عنوان سایه‌ی خدا، متعهد و ضامن اجرای حقوق و مزایای انسانی و عدالت-گستری جمعی است. وظایف حکومت در اجتماع بسیار زیاد است و در تمامی شئون بشری، به تبع مأموریت الهی خود، حق نظارت و دخالت دارد. کاربرد زور نیز، به دلیل تفاوت طبایع

آدمی، توسط حکومت تجویز شده است. در تفکر خواجه رشید به کارگیری زور نباید بدون محدودیت باشد، چون قدرت و زور از صفات خدایی است و صفت لطف وی بر قهرش برتری دارد. مصلحت عمومی در سپهر اندیشگی رشیدالدین، عبارت از «انجاح مرادات و اصلاح مهمات عامه‌ی انام و کافه‌ی اهل اسلام» و «اعانت اصلاح و اهانت اصحاب ظلم و عناد و بغی و فساد» است. هر چند این تعریف از مصلحت عمومی، امری انبساطی است؛ بدین معنی که تمامی قلمرو بشری را در بر می‌گیرد، اما چنین نگرشی بر مصلحت عمومی، دقیقاً در راستای اندیشه‌های هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی، انسان‌شناختی و سیاست‌شناختی اوست. خواجه، تحقق خیر عمومی را از طریق تصویب و اعمال قوانین عادلانه امکان‌پذیر می‌داند. هر چند وی معیار و قاعده‌ای برای عادلانه بودن قوانین مطرح نمی‌کند، اما از شاکله‌ی نظام فکری وی می‌توان چنین استنباط کرد که خواجه رشیدالدین، معیار عادلانه بودن قانون را تأیید آن از سوی مراجع صلاحیت‌دار می‌داند. این مقام ذی‌صلاح نیز حکومت است که به دلیل جایگاه شاه در اندیشه‌ی وی، پس از ختم نبوت و وحی، تنها مقام ذی‌صلاح برای تدوین قوانین عادلانه است. اما وی از این نکته غافل است که تأیید قانون از سوی مراجع صلاحیت‌دار، اعتبار قانونی به آن می‌دهد، اما متضمن عادلانه بودن آن نمی‌شود. به عبارت دیگر، وی اعتبار قانونی را عین صحت (خوب بودن) قوانین می‌داند. به این دلیل وی تأکید زیادی بر کارگزارانش می‌کرد که «مطالبات دیوانی را بر طبق قانون موضوعه» اخذ کنند و از دراز دستی در حق رعیت اجتناب نمایند.

رشیدالدین ساز و کار تحدید عملکرد حکام را هم در درون جامعه و هم در بیرون آن، جستجو می‌کرد. یعنی وی دولت را مسئولیت‌پذیر کرده بود. هر چند فرمانروا پاسخگوی مستقیم نهاد یا مردم نبود، اما معادله‌ی «اصل مملکت‌داری عدل است» (حصول پادشاهی با لشکر، جمع لشکر با مال، گردآوری مال از رعیت، نگاهداشت رعیت با عدل ممکن است)، به نوعی تعامل بین حاکم و مردم می‌انجامید. یعنی بین آنان انتفاع دوطرفه برقرار می‌شد، شبیه

همان قاعده‌ای که در اقتصاد جدید بین عرضه و تقاضا وجود دارد. در ساز و کار تحدیدی بیرونی نیز، پاسخگوی آدمی در روز رستاخیز در برابر خداوند عالم، کسب ثواب اخروی و نهادن نام نیکو است. این بعد نیز نه تنها رشیدالدین را به رعایت مصلحت عمومی از طریق وضع قوانین مناسب وامی‌داشت، بلکه وی را داوطلبانه به تخصیص بخش عمده‌ای از اموال شخصی در راستای تقویت امور برمی‌انگیخت. به سخن دیگر، اعتقاد وثیق و قلبی خواجه به آخرت و روز حساب، سبب شده بود تا اقدامات خیرخواهانه‌ی فردی و دولتی خود را، علاوه بر تثبیت قدرت سیاسی، به خاطر روز جزا انجام دهد. از این رو، نگارنده اقدامات خیرخواهانه‌ی وی را به دو دسته‌ی «خیرات آخرت بنیاد» و «خیرات سیاست بنیاد» تقسیم می‌کند. برآیند این دو، تجلی «جامعه‌ی عدالت بنیاد» است.

به هر حال، هر چند خواجه جایگاه فلسفی و علمی فارابی را در طرح مدینه‌ی فاضله نداشت، اما تلاش وافری در انطباق بایسته‌های عقلانی و اخلاقی با توانمندی‌های بالقوه و بالفعل جامعه انجام داد. وی با آگاهی از نظرات فیلسوفان بزرگ ایرانی، همچون فارابی و ابن سینا و دیگران، سعی کرد آیین کشورداری، که جزئی از حکمت و عقل عملی است، با واقعیت‌های اجتماعی همسو کند و به تحقق عینی آموزه‌های نظری سیاست مدن و تدبیر منزل در پهنه‌ی اجتماع مدد رساند. از این رو، نظام اندیشگی وی با اندیشه‌ی فیلسوفانی همچون فارابی متفاوت و گاه متعارض گردید. این جدایی نیز برآیند تجربه‌ی عملی حکومت-داری است که بیشتر با واقعیت‌های سیاسی و اجتماعی سروکار دارد، تا با مباحث نظری مجرد. با این همه، می‌توان با مطالعات بیشتر از اندیشه و عملکرد (اصلاحات) خواجه نگرشی منسجم و تا حدودی منطبق با نظریه‌های جدید مصلحت عمومی استنباط و استخراج نمود.

**Public Interests in khaje Rashid al-Din Fazlolah Hamedani's
Political Thought
Ismael Hasanzadeh^۱**

Abstract

Rashid al-Din-e vazir, the minister and philosopher of the Ilkhanid period in response to economic and social crisis, (caused by the Mongol's attack) launched fundamental reforms. These reforms benefited both the government and people. This article will analyze the importance of interests and well beings of people in the system of thought of Rashid al-Din. The article argues that interests and well beings of people was pivotal in the system of thought of Rashid al-Din. Based on the unity between methaphical world and mundane world, he believed that through reforms we are able to transform "methaphical utopia system" to "mundane utopia system."

Key Words: Rashid al -Din falzolah Hamedani, Public interests, Ilkhanids.

^۱ . Assistant Professor of History, Al-Zahra University

منابع و مأخذ

۱. افتخاری، اصغر، (۱۳۷۸)، «قدرت و مصلحت»، پژوهشنامه‌ی متین، س ۱، ش ۳ و ۴.
۲. اللهیاری، فریدون، (۱۳۸۲)، «بازنمایی مفهوم ایران در جامع‌التواریخ رشیدالدین فضل‌الله همدانی»، فصلنامه‌ی مطالعات ملی، س ۴، ش ۱۵.
۳. جگر، خلیل، (۱۳۷۲)، فرهنگ لاروس عربی و فارسی، ترجمه‌ی سید حمید طبیبیان، تهران، امیر کبیر.
۴. حسن زاده، اسماعیل، (۱۳۷۹)، «نگرشی بر تأثیر اندیشه‌های عظاملک جوینی و رشیدالدین فضل‌الله همدانی در تاریخنگاری آنان» مجموعه‌ی مقالات اولین سمینار تاریخی هجوم مغول به ایران و پیامدهای آن، تهران، دانشگاه شهید بهشتی.
۵. _____، (۱۳۸۲)، «هویت ایرانی در تاریخنگاری بیهقی و جوینی»، فصلنامه‌ی مطالعات ملی، س ۴، ش ۱۵.
۶. خواجه رشیدالدین فضل‌الله همدانی، (۱۳۵۸)، سوانح الافکار رشیدی، به کوشش محمدتقی دانش پژوه، تهران، دانشگاه تهران.
۷. _____، (۱۳۶۲)، جامع‌التواریخ (سامانیان، آل بویه و...) به کوشش احمد آتش، تهران، دنیای کتاب.
۸. _____، (۱۳۷۴)، جامع‌التواریخ (بخش مغول)، به کوشش بهمن کریمی، چ ۴، تهران، اقبال.
۹. _____، (۱۳۷۵)، لطائف الحقایق، به کوشش غلامرضا طاهر، تهران، دانشگاه تهران.
۱۰. _____، (۱۳۷۱)، اسوله و اجوبه‌ی رشیدی، به کوشش رضا شعبانی، اسلام آباد پاکستان، مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان.

۱۱. دهخدا، علی اکبر، *لغتنامه*، زیر نظر محمد معین و سید جعفر شهیدی، تهران، -
انجمن لغتنامه‌ی دهخدا.
۱۲. راسخ، محمد، (۱۳۸۱)، *حق و مصلحت*، تهران، طرح نو.
۱۳. قربانزاده، قربانعلی، (۱۳۸۱)، *مبانی مصلحت عمومی در اندیشه‌ی سیاسی امام
خمینی*، تهران، پژوهشکده‌ی امام خمینی و انقلاب اسلامی.
۱۴. طباطبایی، سیدجواد، (۱۳۷۳)، *زوال اندیشه‌ی سیاسی در ایران*، تهران، نشر کویر.
۱۵. معین، محمد، (۱۳۷۱)، *فرهنگ فارسی معین*، تهران، امیر کبیر.
۱۶. نصر، سید حسین، (۱۳۵۰)، «مقام علمی رشیدالدین فضل الله در تاریخ فلسفه و
علوم اسلامی»، *مجموعه‌ی خطابه‌های تحقیقی درباره‌ی رشیدالدین فضل الله
همدانی*، تهران، دانشگاه تهران.
۱۷. وینسنت، اندرو، (۱۳۷۱)، *نظریه‌های دولت*، ترجمه‌ی حسین بشیریه، تهران، نی.

Archive of SID