

تحلیل عدالت از دیدگاه خواجه نصیرالدین طوسی

آزاد هاشم میکائیل^۱

عزیز جوان پور هروی^۲

داوود سیروس^۳

چکیده

تحلیل و بررسی مفهوم بنیادین عدالت در اندیشه هر اندیشمندی از اهمیت بسزایی برخوردار است. خواجه نصیرالدین طوسی یکی از اندیشمندانی است که درباره عدالت با رویکردی تلفیقی از اندیشه‌های فلاسفه یونان و آموزه‌های فلسفی و کلامی، توانسته است با ابزار عقل و نقل، ابعاد مغفول مانده کلامی عدالت را روشن و رویکرد اسلام به مقوله عدالت را به درستی تبیین نماید. مفهوم بنیادین عدالت، در تفکر هر اندیشمند سیاسی در خور اهتمامی والاست؛ زیرا بررسی این مقوله، می‌تواند ما را با زوایای متعددی از آرای آنها آشنا سازد. در حقیقت، مفهوم کانونی عدالت، دارای اهمیتی کم نظیر در عرصه‌های نظری و عملی سیاست و اجتماع است. پژوهش حاضر به هدف بررسی نظریه جامع عدالت از دیدگاه خواجه نصیرالدین طوسی انجام شده است. از شیوه تحلیلی و توصیفی به بررسی پژوهش پرداخته شده و ابزار گردآوری اطلاعات با استفاده از منابع کتابخانه‌ای بوده است. نتایج پژوهش بیانگر این بوده است که از دیدگاه خواجه نصیر، نه تنها سعادت انسان به زندگی در جامعه‌ای که بر اساس اصول عدالت اداره شود، وابسته است که عدالت اجتماعی در مقایسه با سایر خیرات اجتماعی در مقام نخست به عنوان بالاترین فضیلت اجتماعی قرار می‌گیرد. یک جامعه سعادت مند و یک زندگی خوب اجتماعی علاوه بر عدالت باید از ارزش‌های اخلاقی زیر نیز بهره مند باشد: امنیت، عدالت، کمک متقابل، وفای به عهد، طهارت روحی فردی.

واژگان کلیدی

عدالت، برابری، فلسفه اخلاق.

۱. گروه الهیات و معارف اسلامی، واحد تبریز، دانشگاه آزاد اسلامی، تبریز، ایران.

Email: hashmazad@yahoo.com

۲. گروه الهیات و معارف اسلامی، واحد تبریز، دانشگاه آزاد اسلامی، تبریز، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: a.javanpour@iaut.ac.ir

۳. گروه الهیات و معارف اسلامی، واحد تبریز، دانشگاه آزاد اسلامی، تبریز، ایران.

Email: sirous@iaut.ac.ir

پذیرش نهایی: ۱۴۰۳/۹/۲۰

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۶/۱۸

طرح مسأله

در باب مفهوم عدالت حتی در بین اندیشمندان اسلامی نیز اختلاف نظر وجود دارد: عده ای آن را تعبیری نزدیک به تعبیر افلاطونی چون "قرار دادن هر چیز بر سر جای خود" می‌دانند و عده ای با رد و ناکافی دانستن این تعریف بحث استحقاق و دادن هر حقی به صاحب آن را نیز به تعریف قبل می‌افزایند. اشاعره و عدلیه پس از دوران خلافت خلفای راشدین و امویان مسلمین در جهت برابری دین خود به مباحث دینی پرداختند. این دو گروه به خصوص در مورد بحث عدالت همواره در مقابل یکدیگر قرار داشتند. زیرا معتزله طرفدار عدل و اختیار و اشاعره هوادار جبر و اضطراب انسان بودند، گرچه هر دو ادعا می‌کردند که پیرو سیره نبوی هستند. اشاعره بر این باور بودند که صفت عدل منتزع از فعل خداوند است و عدلیه عدل را به عنوان حقیقی که در عالم واقع در جریان است، تفسیر می‌کردند. فارابی به عنوان نخستین فیلسوف اسلامی دارای اهمیت بسیاری است. در دست نوشته‌های فارابی می‌توان به دو مفهوم از عدالت رسید: اول، قرار دادن هر چیز بر سر جای خود و دوم میانه روی و پرهیز از افراط و تفریط. عدالتی که فارابی مطرح می‌کند می‌تواند هم وجه سیاسی و هم اقتصادی داشته باشد. علامه نائینی از مشاهیر فقه و اندیشه سیاسی اسلامی معاصر، عدالتی را مطرح می‌کند که بیشتر صبغه سیاسی دارد عدالت در دیدگاه او به این معناست که همه به سعادت و کمال افضل خود برسند و هیچ عضوی از اعضای جامعه به حقوق و وظایف دیگری تعدی نکند، به عقیده وی حکومت‌ها به دو دسته تملیک‌یه و ولایتیه تقسیم می‌شوند. حکومت تملیک‌یه سراسر استبداد و دور از عدل است و در حکومت ولایتیه می‌توان از ظلم جلوگیری کرد و به نوعی از عدل رسید (جالینوسی و نجف پور، ۱۳۸۶). گرچه اندیشمندان اسلامی تلاش کرده‌اند مطابق دستورات شریعت، موازین عدل را شناسایی و بیان کنند، باید پذیرفت که آنان نیز مصون از خطا نبوده‌اند و بهتر است به مفهوم عدالت در اندیشه امام علی ع نیز توجه کنیم. امام علی ع می‌فرماید: عدل چهار شاخه دارد: درک و فهم عمیق، علم و دانش ریشه دار، حکمتی نیکو و حلمی پایدار (جالینوسی و نجف پور، ۱۳۸۶).

ناظم‌الاسلام کرمانی، عدالت را پسندیده‌ترین اخلاق برمی‌شمرد و نتیجهٔ سختی‌ها و مصایب انبیا را ترویج این مفهوم «مبارکه» تلقی می‌کند. او ضمن بیان سیاق برگزاری دادگاه‌های عادلانه و برابره در میان مردم عادی و طبقات عالی جامعه در ایران باستان، بر ضرورت توجه به مقوله‌های عدالت و مساوات، پس از انقلاب، تأکید می‌کند، گرچه وجه قرابت و مغایرت عدالت و برابری را نمی‌داند و تا اندازه‌ای مساوات را در زیرمجموعهٔ عدالت قرار می‌دهد. سید جمال واعظ عدالت و مساوات را در یک جایگاه قرار می‌دهد و حکم خدا در خصوص عدل را به‌مثابهٔ مساوات تلقی می‌کند. چنانکه برای تعیین میزان قانون به آیهٔ ۷ سورهٔ الرحمن "و السَّمَاءَ رَفَعَهَا وَ وَضَعَ الْمِيزَانَ" استناد می‌جوید او در این باره می‌گوید: «... خداوند در قرآن این همه امر به عدل فرموده است، همان مساوات است.» او با اتکا به آیهٔ ۹۰ سورهٔ نحل و آیهٔ ۲۶ سورهٔ ص، اجرای احکام را بدون ظلم و ستم و به شیوهٔ عدل و مساوات بر بندگان و حاکمان تجویز می‌کند (بیطرفان، ۱۴۰۲).

از نظر خواجه نصیر جهان هستی و زندگی اجتماعی بر مبنای عدل الهی "قوانین الهی در نظام تکوین و تشریح" شکل گرفته و پایداری آن به علت محبت است، اما با فقدان محبت فطری نیاز به ساخت عدالت به مثابه انصاف برای انجام دادن تعاملات مردم، توسط امام ضروری می‌شود تا اخلاق مبنای "دینی" ایجاد گردد. نظریه عدالت به مصابه انصاف خواجه نصیر به مثابه یه گفتمان اخلاقی بیان‌کننده اخلاق شیعی خصوصاً شیعه دوازده امامی است. (نانسی، ۱۳۹۷).

خواجه در کتاب اخلاق ناصری می‌گوید: قوام موجودات و نظام کائنات به محبت است و اضطراب مردم به اقتضای فضیلت عدالت از جهت فوات شرف محبت، چه اگر اهل معاملات به محبت یکدیگر موسوم باشند، انصاف یکدیگر بدهند و خلاف مرتفع شود و نظام حاصل آید. نظریه عدالت به مثابه انصاف خواجه نصیر بر شالوده‌های هستی‌شناسی، انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی دینی استوار است. در این هستی‌شناسی توحیدی، قوام همه چیز به خداوند قائم است. خلقت جهان هستی و حتی زندگی اخلاقی و سیاسی انسان بر عدل الهی و اعتدال استوار شده و آن موجب ثبات و قوام موجودات است. زیرا به وحدت و علت اول نزدیک تر است. خواجه به نقل از یامبر می‌گوید: آسمان‌ها و زمین به عدالت

برپاست. و این عدالت همان عدالت کلی است که در تکوین همه کائنات، جاری و بر تمام امور مادی و غیرمادی حاکم است. در نتیجه عدل تکوینی سرمنشا عدل تشریحی، عدالت اخلاقی و اجتماعی است که در برخی از آیات قرآن دیده می‌شود (نانسی، ۱۳۹۷). به نظر خواجه انسان‌ها از محبت فطری حاصل از عدل الهی دور گشته‌اند و انصاف در روابط انسانی کم‌رنگ شده است. به علت محدودیت و نقص ذاتی منابع معرفت، قراردادهای و قوانین برای تنظیم روابط انسان‌ها باید بر مبنای وحی الهی ساخته شوند. به نظر خواجه بشر امکان دسترسی به حقیقت و یقین و تدوین قوانین کامل را ندارد. در نتیجه به علت حاکمیت عدل الهی در نظام تکوین و تشریح و قاعده لطف، فردی از میان انسان‌ها با تلاش در کسب فضایل به درجه کمال رسیده، با تایید الهی و ارشاد ربانی و با اتصال به عقل فعال، به مقام امام یا رئیس اول مدینه می‌رسد و هدایت اساسی و اخلاقی جامعه را به دست می‌گیرد و حقیقت را به مردم نشان می‌دهد. بدین ترتیب امام یا رئیس اول مدینه در هر روزگاری "امامان معصوم و جانشینان به حق آن‌ها یعنی حکما و فقها" اخلاق دینی را می‌سازند (همان).

عدالت در بین فلاسفه مسلمان از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است به طوری که اکثر آنان درباره عدالت در کتابهای خود مطالبی نگاشته‌اند؛ از طرفی عدل، یکی از اصول دینی مسلمانان و مخصوصاً شیعیان است. خواجه نصیر الدین طوسی هم، چون دیگر فلاسفه قدیم، عدالت را در رأس تمام فضایل دانسته و در میان اجناس فضیلت (حکمت، شجاعت، عفت و عدالت) عدالت را محصول اجناس دیگر می‌داند (طوسی، ۱۳۶۴: ۱۴۳). عدالت تهذیب قوه عملی نفس ناطقه است و حصولش موقوف بر حصول سه فضیلت دیگر یعنی حکمت، شجاعت و عفت است. خواجه در مبحث عدالت گرچه متأثر از ارسطو است، ولی دیدگاه ایشان عمدتاً ریشه قرآنی و اسلامی دارد. خواجه طوسی برای جعل چنین قوانین و تدبیر حکیمانه‌ای، بر این باور است که حاکم از ماهیت و حقیقت انسان و هستی، شناخت کافی داشته باشد تا بتواند براساس مصالح و مفاصل آن و دفع آفات و امراض به مدیریت سیاسی بپردازد؛ و عدالت آن است که همه قوای نفسانی با یک دیگر اتفاق داشته و از قوه متمیزه (عاقله) پیروی کنند تا اختلاف هواها و گرایش‌های متفاوت قوای نفسانی انسان و

جاذبه‌هایی که هر یک از قوا دارند، فرد را در ورطه‌ی سرگردانی قرار ندهد و از طرفی، اثر انصاف و انتصاف در او ظاهر شود. (همان، ۱۱۱).

عدالت در مدینه‌ی فاضله خواجه طوسی همان عدالت افلاطونی است. خواجه طوسی همانند افلاطون در بیان فلسفه‌ی سیاسی خود از فرضیه «اندام‌واری اجتماع» استفاده می‌کند، که بنا بر آن هیأت مدنیت مانند تن یک شخص است که برای وظایف مختلف زندگانی‌آلات و اعضای خاص و متفاوت و متعاون دارد، گرچه آن‌ها در آغاز ساده و غیر متنوع اند ولی هر چه پیش می‌روند طول و تفصیل پیدا می‌کنند و تنوع و همبستگی بیشتری می‌یابند. افلاطون و خواجه طوسی هر دو به ضرورت تأسیس حکومت به منظور برقراری عدالت تأکید می‌کنند. و عدالت را حق طبیعی انسان می‌دانند که هر کسی بر اساس استعدادها و استحقاق‌های خود از آن برخوردار می‌شود. و انسان بر حسب طبیعت و نیاز خود به زندگی اجتماعی روی می‌آورد. خواجه طوسی انسان را مدنی بالطبع توصیف می‌کند. به همین سبب معیشت او جز به تعاون ممکن نیست و تعاون موقوف بود بر آنکه بعضی خدمت بعضی کنند، و از بعضی بستانند و به بعضی دهند. (همان، ۱۴۳).

عدالت خواجه ریشه الهی دارد و اساس آفرینش و نظم کائنات است ولی عدالت افلاطون از دنیای مَثَل سرچشمه می‌گیرد و اساس آفرینش می‌باشد و عدالت طبیعی است. با توجه به اهمیت موضوع عدالت در اندیشه اسلامی، این مسأله را از نظر این اندیشمند مسلمان، یعنی خواجه نصیرالدین طوسی بررسی می‌کنیم.

چارچوب مقاله

چارچوب نظری مقاله: در این مقاله، از شیوه تحلیلی و توصیفی و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای، تحقیق را ارائه می‌دهیم تا مبانی و مفهوم عدالت و تحلیل عدالت و برابری، را از دیدگاه خواجه نصیرالدین طوسی را بررسی کنیم.

روش تحقیق

روش اجرای تحقیق شامل دو روش تجمیع کتابخانه‌ای و روش پردازش که توصیفی - تحلیلی است، ابتدا منابع مربوطه مطالعه و از آن‌ها فیش برداری شده است، سپس با توجه

به سؤالات به تحلیل داده‌ها پرداخته شده و در نتیجه بر پایه‌ی یافته‌های حاصل از منابع گوناگون، به تبیین دقیق و حصول نتیجه، تحلیل‌ها یادداشت شده و سپس به نگارش موضوع بر حسب فصول تعیین شده مبادرت شده است. به تبع آن به تبیین و تحلیل مؤلفه‌ی عدالت از منظر خواجه طوسی بررسی می‌گردد.

مبانی انسانی:

انسان مدنی بالطبع

انسان سازنده‌ی محیط و زندگی جمعی می‌باشد؛ انسانی که با تدبیر و تدبیر در محیط اطراف خود و بلکه فراتر از آن، در حد شهر، کشور و در همه پدیده‌های زندگی جمعی و انسانی و سیاسی پرداخته و آن‌ها را تدبیر می‌کند. در نظر خواجه طوسی زندگی جمعی انسان که از طبع او نشأت گرفته، ضرورت تدبیر آن نیز طبعی بوده و خود چنین ضرورتی را ادراک کرده و به دنبال آن می‌رود و به همان میزان که طبعش مدنی است، سیاسی نیز می‌باشد (طوسی، ۱۳۶۴: ۲۵۰).

مبانی سیاسی:

جامعه سیاسی

خواجه معتقد است تدبیر و سیاست درست می‌تواند انسان‌ها را به حقوق خود رسانده و دست تجاوزگران به حقوق دیگران را کوتاه سازد. (طوسی، ۱۳۶۴: ۲۵۲). لازمه‌ی تدبیر و سیاست سه چیز است که عبارتند از: (۱) ناموس (قانون) (۲) حاکم (دولت) (۳) دینار (قدرت مالی)، (دینار اعم از پول و سازمان‌های مربوط، مثل وزارت اقتصاد و دارایی و بازرگانی و هر آن چه که دولت را در اجرای قانون و سامان دهی ملت و امت قادر می‌سازد). محقق طوسی چنین می‌گوید: ((سیاست به ناموس و حاکم و دینار احتیاج باشد)). (طوسی، ۱۴۰۵: ۳۶۷). بنابراین، عدالت و مساوات مقتضی نظامی است که افرادش طبایع و انگیزه‌های مختلفی دارند و چنان چه عدالت نباشد، وضع اجتماع به فساد و اختلال می‌گردد. (طوسی، ۱۴۰۵: ۳۶۸). حکیم اقسام سیاست بسیطه چهار نهاد است: سیاست ملک و سیاست غلبه و سیاست کرامت و سیاست جماعت.

مبانی اخلاقی و تربیتی:

اخلاق در اندیشه ی خواجه طوسی

خواجه در اخلاق ناصری می گوید: «هر فضیلتی دارای حدی است که چون کسی از آن تجاوز کند چه در جهت افراط، چه تفریط، به رذیلتی عمل کند، یا آن که قیدی را که در فضیلت معتبر بود اهمال کند، یا قیدی را که معتبر نیست در تعریف آن بیاورد، همه ی این ها باعث می شود تا انسان به رذیلت مبتلا گردد». (طوسی، ۱۳۶۴: ۱۱۷).

خواجه طوسی، به مقتضای تربیت اسلامی خویش، انسان را مبنا قرار می دهد و در تعریف اخلاق می نویسد:

«علمی است به آن که نفس انسانی چگونه حلقی می تواند کسب کند که جملگی احوال و اعمالی که از او صادر شود، جمیل و محمود بود». (طوسی، ۱۳۶۴: ۴۸). خلق از دیدگاه خواجه نصیر کفیتی نفسانی است. کیفیت های نفسانی دو دسته اند: کیفیت های ناپایدار که به زودی از میان می روند و کیفیت های پایدار که به زودی از میان نمی روند. (طوسی، ۱۳۶۴: ۱۰۱ و بعد آن).

اهداف تربیت اخلاقی

هدف های تربیت اخلاقی از دیدگاه خواجه جنبه تکوینی داشته، بدین معنا که انسان در مسیر رشد و تکامل اخلاقی باید مراحل مختلف تکامل اخلاقی را گام به گام و مرحله به مرحله طی کند و با دقت بیشتر در نظر خواجه نصیرالدین طوسی مشاهده می شود که هدف های تربیت اخلاقی از دیدگاه وی بستگی به مراحل و مقاطع مختلف تربیت کودکان و نوجوانان دارد. (طوسی، ۱۳۶۴، مقاله دوم، فصل چهارم).

تربیت جمعی

موضوع تربیت، نفس ناطقه است که از آن به قول خواجه، به طور آزادی، افعال جمیل و محمود یا قبیح و مذموم صادر می شود و چون نفس ناطقه از امور مادی نیست، تربیت آدمی جز آنچه به پرورش تن مربوط می شود و در آن حالت تا حدی نشو و نما و افزایش ابعاد مادی وجودش موردنظر است و به معنای برکشیدن، به قیمتی ساختن و به حد اعتدال سوق دادن می باشد و چه بسا که صورت شیء تحت تأثیر تربیت به ظاهر تنزل کند. خواجه

برای دوره کودکی، آموزش عمومی مثل نحوه غذاخوردن، لباس پوشیدن، احترام به دیگران و از همه مهم تر، بازی کردن کودک را مطرح می کند، سپس به آموزش علمی توجه دارد. منظور از آموزش علمی، آموزش علم اخلاق و علوم نظری است و در این دوره نیز بازی را برای رفع خستگی از تحصیل همانند سایر مریبان مسلمان هم عصر و پیش از خویش ضروری می داند. در مرحله بالاتر از آن، آموزش فقه و حدیث و علوم قرآنی را به عنوان دروس عمومی محیط های آموزش مطرح می کند، سپس آموختن فن یا علمی را برای اشتغال و خدمت به مردم مطرح می نماید.

مبانی اجتماعی:

قوانین جمعی

از دیگر عوامل استحکام یک جامعه وجود قانون، قانون مندی و قانون مداری است. جامعه ای که در آن قانون نباشد به علت ضرورت آن شکل می گیرد، اما دوام و بقا نمی یابد. خواجه طوسی می گوید: «مادامی که انسان با دو قوه شهویه و غضبیه خلق شده و جبللی او شده باشند، به ناچار باید در پیش گیری از تجاوز به حقوق یک دیگر و ظلم و تعدی به قانونی که بر عدالت و رعایت انصاف مبتنی است، تمسک جوید تا گرایش های این دو قوه و اعمال و افکار حاصل از آن را تعدیل بخشد. منشأ قانون در اجتماعی که فرقی مختلف با انگیزه های متفاوت دور هم جمع شده اند، ناموس الهی است تا با شناخت فرقی و دواعی مختلف به وضع قانون در میان آن ها پردازد». (طوسی، ۱۳۶۴: ۲۵۳).

خیر و شر جمعی

مسئله خیر و شر یکی از مباحث مهم فلسفی و کلامی است: الف) خیر به چیزی گفته می شود که هماهنگ با وجود ما و مایه پیشرفت تکامل ماست. در مقابل شر چیزی است که ناهماهنگ با وجود ما باشد و مایه عقب ماندگی و انحطاط گردد. ب) خیر و شر بر سه گونه است: خیر مطلق، شر مطلق، خیر و شر نسبی.

مرحوم خواجه نصیرالدین طوسی فرموده است منظور از شر اموری است که با طبع انسان سازش ندارد، هر چند دارای مصلحت است، چون شر دو معنی دارد: چیزی که ملایم

و هماهنگ با طبایع نیست، مانند حیوانات موزی، و چیزی که موجب فساد است و در آن مصلحتی وجود ندارد. آنچه از خدا نفی می شود، قسم دوم است.

حکمت مدنی و سلامت جامعه

خواجه برای تبیین وظایف و مسئولیت هایی که سیاستمداران بر عهده دارند، معتقد است همان طور که یک پزشک ماهر نقطه ی عدم تعادل و نارسایی بدن بیمار را شناسایی کرده و با روش ها و داروهایی سعی می کند سلامتی را به بیمار باز گرداند، یک سیاستمدار نیز باید همواره مراقب حفظ توازن و اعتدال جامعه باشد. (طوسی، ۱۳۶۴: ۲۵۵).

خواجه ی طوس تعهد و نظارت اخلاقی را وظیفه ی لاینفک سیاستمداران می داند که بدون، آن تخصص های متخصصان را نه تنها برای جامعه ها سودمند نمی داند که این تخصص ها، جامعه را از کنترل خارج و فساد همه جانبه را توسعه خواهد داد. پس حکمت مدنی از همه ی حرفه ها برتر و بالاتر است، همان طور که علم الهی بر دیگر دانش ها به همین دلیلی که آوردیم برتری دارد. (طوسی، ۱۳۶۴: ۲۵۴).

عوامل ثبات و پایداری اجتماعات مدنی

عواملی که موجب ثبات و پایداری اجتماعات مدنی می شوند، عبارتند از: (۱) محبت (۲) صداقت (۳) عدالت (۴) سیاست و حاکم (۵) قانون.

مدینه فاضله

چون افعال ارادی انسانی منقسم است به دو قسم، خیرات و شرور، اجتماعات نیز منقسم باشد بدین دو قسم: یکی آنچه سبب آن از قبیل خیرات بود، و دیگر آنچه سبب آن از قبیل شرور بود، و اول را مدینه ی فاضله خوانند و دوم را مدینه ی غیر فاضله. و مدینه ی فاضله یک نوع بیش نبود، چه حق از تکثر مزه باشد و خیرات را یکی طریق بیش نبود. (طوسی، ۱۳۶۴: ۲۹۸).

مردم مدینه فاضله دارای ویژگیهایی هستند که آنها را متمایز از مردم مدینه های غیر فاضله می کند. این ویژگیها عبارتند از:

۱ - اقتدا از رئیس مدینه که شخصی حکیم است و مدینه را با تدبیر و تعقل خود به

بهترین وجه اداره می‌کند.

۲ - مردم در قالب طوایف مختلف قرار گرفته و هر یک در موضع و محل خود در اقتدا از رئیس مدینه به سر می‌بردند. (طوسی، ۱۳۶۴:۲۸۹)

۳ - عدم وجود تعصب و تعاند بین مردم آن، اگر چه در ملت و مذهب مختلف باشند (طوسی، ۱۳۶۴:۲۸۴-۲۸۳).

۴ - اتفاق مردم مدینه، اگر چه اینان به حسب مراتب معرفتی به طوایف مختلف تقسیم می‌شوند (طوسی، ۱۳۶۴:۲۸۵).

مبانی معرفتی (هستی‌شناسی):

حسن و قبح عقلی

خواجه در توضیح این مطلب می‌گوید: «هر فعلی از افعال که متصف به امری زائد بر اصل وجود و حدوث است یا نیکوست یا قبیح است».

با تأمل در این سخن چنین به نظر می‌رسد که مقصود خواجه از این تعریف این است که معیار حسن و قبح تنها در محدوده‌ی هستی‌هاست، آن هم نه هر هستی، بلکه هر هستی‌ای که از مبدئی فعلی تحقق پذیرد، و آن هم نه هر فعلی از هر مبدأ فعلی، بلکه آن فعلی که از عامل قدرت و اراده‌ای به وقوع می‌پیوندد، و آن هم نه هر فعلی که از هر عامل قدرت و اراده‌ای واقع گردد، بلکه آن فعلی که از عامل قدرت و اراده‌ای کلی و درک عقلانی صادر گردیده است.

مبانی اندیشه

فعالیت علمی در سه حوزه کلام، فلسفه و عرفان در کار خواجه نمایان است و باید گفت: اندیشه خواجه - به ترتیب - دارای سه سطح کلامی، فلسفی و عرفانی است.

تعاریف عدالت و نقش آن در فلسفه سیاسی خواجه نصیرالدین طوسی

عدالت در لغت

عدالت در لغت به معنای داد کردن، دادگر بودن، انصاف داشتن، دادگری و عدالت اجتماعی عدالتی است که همه افراد جامعه از آن برخوردار باشند. (معین: ۱۳۶۲: ۲۲۷۹).

ابن منظور گفته است: «عدل هر آن چیزی است که فطرت انسان حکم به استقامت و درستی آن نماید» (ابن منظور: ۱۴۱۰: ۴۱۴)

عدالت در اصطلاح

«عدل» در معنای اصطلاحی آن، به معنای رعایت حقوق دیگران در برابر ظلم و تجاوز به کار می رود از این رو عدل را به معنی «اعطاء کل ذیحق» گرفته اند، و برخی در معنای عدل توسعه داده اند و آن را به معنای «هر چیزی را در جای خود نهادن یا هر کاری را به وجه شایسته انجام دادن» به کار برده اند (خوادیان دامغانی: ۱۳۸۲: ۲۷).

تعاریف عدالت و مقام آن در فلسفه سیاسی خواجه نصیر

دیدگاه های خواجه درباره عدالت اگر چه مانند بسیاری از فلاسفه مسلمان دیگر از اندیشه های فلسفی ارسطو و افلاطون رنگ گرفته است، ولی در بسیاری از موارد ریشه قرآنی دارد. دیدگاه های خواجه درباره عدالت بر اصولی چند استوار است که در ادامه به شرح و تفصیل آنها می پردازیم:

اصول دیدگاه خواجه درباره عدالت:

واژه شناسی عدالت و خاستگاه الهی داشتن آن

خواجه در تحلیل واژه عدالت آن را به معنای مساوات می داند. وی بر این باور است که مساوات بدون اعتبار نمودن جهت وحدت، ممتنع است. وی در توضیح شرافت وحدت بر کثرت از مثال اعداد بهره می برد. همانگونه که تا عدد یک نباشد بقیه اعداد به وجود نمی آیند زیرا واحد که همان یک است مبدأ دیگر اعداد است، همین گونه است صدور هستی موجودات از خداوند متعال؛ یعنی تا خداوند متعال که واحد حقیقی بوده و متصف به وحدت حقیقی است نباشد موجودات وجود پیدا نمی کنند. از همین جاست که خواجه همانند فارابی و فلاسفه مسلمان دیگر، عدالت و اعتدال را الهی و ویژگی اصلی نظام آفرینش می داند و چنین بیان می دارد که اگر عدالت نباشد موجودات جهان پدید نمی آمدند؛ وی در اثبات این مطلب به چگونگی تشکیل عناصر چهارگانه آب، آتش، هوا و خاک در طبیعت قدیم اشاره نموده و مزاج حاصل از آن را نتیجه

اعتدال به وجود آمده میان این عناصر می‌داند (همان، ۱۱۱).

عدالت جامع همه فضایل

عدالت از نظر خواجه نتیجه اعتدالی است که میان فضایل انسانی پدید می‌آید. ایشان اعتدال میان حکمت، شجاعت و عفت را عدالت دانسته و آن را موجب استحکام قوه ممیزه که همان عقل انسانی است می‌شمرد. ایشان عدالت را جزو فضیلت نمی‌داند بلکه آن را همه فضیلت به حساب می‌آورد. از دیدگاه خواجه عدالت تنها به دنبال پیروی از ناموس الهی و بندگی خداوند متعال، در انسان تحقق پیدا می‌کند. (همان، ۱۰۷)

عدالت به معنای رعایت استحقاق‌ها و سلسله مراتب

خواجه نصیر مساوات را به معنای مطلق برابری میان افراد بدون در نظر گرفتن شایستگی‌ها و استعدادها نمی‌داند، زیرا، ایشان در نظریه سیاسی خویش از دیدگاه‌های دو دانشمند مذکور تاثیر پذیرفته است. از این رو باید معنای مساوات در تبیین معناشناختی عدالت را بر همان معنای شناخته شده آن در آموزه‌های دینی و دیدگاه افلاطون حمل نمود و آن عبارت است از «اعطاء کل ذی حق حقه» و «وضع کل شی فی موضعه». (همان، ۲۰۹).

عدالت در جامعه تقسیم برابر خیرات مشترک عمومی

خواجه به پیروی از فارابی، بر این باور است که منافع و خیراتی که به عموم مردم تعلق دارد با رعایت استعداد و شایستگی افراد، باید به صورت عادلانه میان آنان تقسیم گردد. از نگاه خواجه از آنجا که رکن کشورداری به عدالت ورزی است، بر پادشاه رعایت حال مردم و اجرای قوانین عدالت‌ورزی لازم است ایشان درباره قوانین عدالت ورزی شروط سه گانه‌ای را بر می‌شمارد. در شرط نخست، ایجاد تعادل در میان گونه‌های افراد جامعه انسانی است. (همان: ۲۶۱) خواجه نصیر، اجتماع معتدل را به تکافی چهار صنف اهل قلم، اهل شمشیر، اهل معامله و اهل مزارعه مشروط می‌داند. عدالت آن است که هر صنفی از جایگاه مستحق خود منحرف نشده و به دنبال غلبه بر صنوف دیگر نباشد؛ چون این امر سبب انحراف از عدالت و پدید آمدن فساد در امور جامعه می‌گردد (همان، ۲۶۲)

عدالت به عنوان روح حاکم بر مسئولان حکومت

خواجه نصیر طوسی همانگونه که تقسیم عدالت را بر اساس شایستگی میان افراد می‌داند نگهداری خیرات تقسیم شده را از وظایف پادشاه برمی‌شمارد و از همین روست که اگر شخصی از دست دیگری مالی را که براساس عدالت تقسیم شده بود بر باید حاکم باید عوض ضرر فردی یا اجتماعی به وجود آمده را جبران نماید. وی وظیفه بعدی حاکم پس از اجرای عدالت را احسان و نیکی بر مردم می‌داند و پس از عدل، آن را از همه فضیلتها بزرگتر می‌شمارد. «پادشاه چون از قوانین عدالت فارغ شود، احسان کند با رعایا که بعد از عدل، هیچ فضیلت در امور ملک بزرگتر از احسان نیست» (همان، ۲۵۶).

عدالت و رابطه آن با «ناموس الهی»، «حاکم انسانی» و «دینار»

خواجه بر این باور است که دین، حکومت و اقتصاد سه ابزار بایسته برای اجرای عدالت است که بدون این سه عدالت در میان مردم شکل نمی‌گیرد. وی از این سه ابزار با عناوین «ناموس الهی»، «حاکم انسانی» و «دینار» یاد می‌کند. (همان، ۲۱۰).

رابطه محبت با عدالت در روابط متقابل مردم با مردم و مردم با حکومت

خواجه با بیان اینکه محبت بر خلاف عدالت، که برخاسته از ضرورت اجتماعی بوده و تصنعی است، بر پایه انس گرفتن طرفینی استوار گشته است، این نتیجه را می‌گیرد که «محبت» بالاتر از «عدالت» می‌باشد.

رویکرد خواجه نصیر در رویارویی با حاکمان مستبد و ستمگر

بررسی زندگینامه خواجه نشان می‌دهد که ایشان بسیار با حاکمان ستمگر و حکومت‌های خودکامه، سر ناسازگاری داشته است. اگر در هر دو مقدمه خواجه بر اخلاق ناصری که برای ناصرالدین محتشم و هلاکو خان مغول که در دو برهه زمانی مختلف نوشته شده است تأمل گردد، واژه «معدلت» و بایستگی عدالت گستره و ستایش از آن، آشکارا دیده می‌شود. دلیل این امر آن است که اگر حاکم مردم را به حال خود واگذار کند همکاری و همیاری میان مردم شکل نمی‌گیرد؛ زیرا در چنین فضایی که هرج و مرج همه جامعه را فرا گرفته است، شخص زورگو همه را به بردگی می‌کشد و انسان حریص

همه چیز را برای خود می‌خواهد و سرانجام آن چیزی جز شورش و درگیری و از میان بردن همدیگر از سوی افراد جامعه نخواهد بود! (همان، ۲۱۰).

اقسام سیاست از نگاه خواجه نصیر طوسی

خواجه نصیر طوسی با بیان اینکه سیاست به دو قسم سیاست ناقصه و سیاست فاضله تقسیم می‌شود، غلبه‌گرایی و به بردگی کشیدن مردم و ستم به آنان را از نشانه‌های سیاست ناقصه به شمار می‌آورد؛ از نگاه خواجه نصیر نام دیگر سیاست فاضله، همان است که در تئوری کلامی و سیاسی شیعه از آن با عنوان امامت یاد می‌شود. (همان، ۲۵۷).

جایگاه عدالت در حاکم جامعه

حاکم مستبد و ستمکار در منظومه فکری خواجه نصیر طوسی جایگاهی ندارد. وی همانند فارابی، سیاستمدار را با پزشک مقایسه می‌نماید و در این باره چنین می‌نویسد: «و همچنان که صاحب علم طب چون در صنعت خود ماهر شود، بر حفظ صحت بدن انسان و ازاله مرض قادر گردد، صاحب این علم (نیز) چون در صنعت خود ماهر شد، بر صحت مزاج عالم - که آن را اعتدال حقیقی خوانند - و ازاله انحراف از آن، قادر شود و او به حقیقت، طیب عالم بود و بر جمله، ثمره این علم، اشاعت خیرات بود در عالم، و ازاله شرور به قدر استطاعت انسانی» (همان، ۲۱۳).

عدالت اجتماعی خواجه نصیرالدین طوسی:

حکمت مدنی و ترسیم زندگی خوب

حکمت مدنی و ترسیم زندگی خوب نظریه پرداز خواجه نصیر در سیاست، خصلت «انسان مدارانه» دارد. وی بحث سیاسی خویش را با تفکیک «حکمت عملی» از «حکمت نظری» آغاز می‌نماید و «سیاست مدن» را یکی از اقسام حکمت عملی معرفی می‌کند (طوسی، ۱۳۷۳: ۳۸-۴۹).

زندگی خوب؛ وابسته به تشکیل جامعه

خواجه نصیر می گوید «زندگی خوب» برای انسان، تنها در جامعه امکان پذیر است. زندگی خوب در وهله نخست باید «زندگی» باشد و در وهله بعدی «خوب». هم زندگی انسان و هم خوب بودن زندگی وی در گرو همکاری و مساعدت افراد نوع انسانی با یکدیگر می باشد. در اینجا، خواجه نصیر از «ارسطو» (۳۲۲-۳۶۴ پیش از میلاد) فیلسوف برجسته یونانی پیروی می کند.

تشکیل طبیعی جامعه، همراه با تنازع

خواجه نصیر، به ترسیم زندگی خوب و تعریف زندگی خوب به «زندگی» همراه با «رشد فضایل اخلاقی» و اینکه دستیابی به زندگی خوب در گرو «ورود به جامعه» می پردازد و «وضعیت طبیعی» جامعه انسانی را وضعیت «تنازع»، «افنا» و «افساد» توصیف می کند. خواجه نصیر در این گام در مقایسه با ارسطو و فارابی دست به ابتکاری فلسفی می زند که امروزه آن را «تجربه ذهنی» می نامند (همان، ۲۵۲).

ضرورت عدالت، برای برقراری همکاری اجتماعی

نوآوری خواجه نصیر در استدلال بر وخامت وضعیت طبیعی از راه توسل به تجربه ذهنی، با ابتکار دیگری همراه می شود که در فلسفه سیاسی مغرب زمین تا زمان «دیوید هیوم» (۱۹۲۱-۲۰۰۲ م.) و «جان رالز آمریکایی ۱» (۱۷۱۱-۱۷۷۶ م.) شناخته شده نبوده است. این نوآوری، عبارت است از طرح ایده ای که هیوم آن را «زمینه های عدالت» نامیده است و رالز نیز بحث خود درباره عدالت را از طرح این ایده هیومی آغاز می نماید (هیوم ۱۹۷۵، ۲: ۱۴۲).

با بهره گیری از ایده هیوم و بسط آن، رالز زمینه های عدالت را در موارد زیر بیان می کند:

زندگی اجتماعی؛ سودجویی نابسنده گرانه انسانها؛ ناسازگاری منافع انسانها؛ اختلاف انسانها در عقاید و ارزش های اجتماعی؛ کمبود نسبی منابع طبیعی (رالز، ۱۹۹۹: ۱۰-۱۰۹).

عدالت؛ بالاترین فضیلت اجتماعی

از دیدگاه خواجه نصیر، نه تنها سعادت انسان به زندگی در جامعه ای که بر اساس اصول عدالت اداره شود، وابسته است که عدالت اجتماعی در مقایسه با سایر خیرات اجتماعی در مقام نخست قرار می‌گیرد؛ زیرا عدالت اجتماعی «بالاترین فضیلت اجتماعی» قابل دستیابی است. یک جامعه سعادت‌مند و یک زندگی خوب اجتماعی باید از ارزش‌های اخلاقی زیر نیز بهره مند باشد: امنیت؛ عدالت؛ کمک متقابل؛ وفای به عهد؛ طهارت روحی فردی (همان، ۱-۳۰۰).

اصول عدالت اجتماعی

خواجه نصیر، بر این باور است که سعادت انسان در گرو زیست جمعی در میان هم‌نوعان می باشد و از سویی وضعیت طبیعی جامعه انسانی، وضعیت تنازع و افساد است، نه همکاری و اصلاح. بنابراین، برای دسترسی به سعادت و زندگی خوب، باید اصول و قواعدی وجود داشته باشد که داور میان انسانهای حریص، در زمینه توزیع منابع طبیعی و دسترنج گروهی آنها باشد. خواجه نصیر این اصول و قواعد اخلاقی را «شروط معدلت» و «انصاف و انتصاف» می نامد (طوسی، ۱۳۷۳: ۲۵۹-۳۰۴)؛

اصول عدالت توزیعی

اصول عدالت توزیعی در نزد خواجه نصیر عبارتند از: اصل اول: تأمین نیازهای اساسی همگان به خیرات مشترک به طور برابر. اصل دوم: رعایت لیاقت‌های متفاوت افراد در توزیع خیرات مشترک.

نیاز به حکومت برای اجرای عدالت

از آنجا که اصول عدالت، تنها در سایه برقراری حکومت و قدرت سیاسی امکان پذیر است، جامعه انسانی نیازمند تأسیس قدرت سیاسی و حکومت می باشد. از این رو، خواجه نصیر: می‌گوید چون دواعی افعال مردمان مختلف است ... اگر ایشان را با طبایع ایشان گذارند، تعاون ایشان صورت نیندد، ... و چون تنازع در میان افتد به افنا و افساد یکدیگر مشغول شوند، پس بالضروره نوعی از تدبیر باید که هر یکی را به منزلتی

که مستحق آن باشد قانع گرداند و به حق خویش برساند و دست هر یکی از تعدی و تصرف در حقوق دیگران کوتاه کند و به شغلی که متکفل آن بود از امور تعاون مشغول کند و آن تدبیر را سیاست خوانند (طوسی، ۱۳۷۳: ۲۵۲)

حکومت دینی ولایی و توازن قوا

مشروعیت حکومت در نزد خواجه نصیر، مرهون توانایی آن در اجرای اصول عدالت اجتماعی می باشد. از آنجا که «هدف اعلای اجتماعی» انسانها همانا برقراری عدالت اجتماعی در جامعه است، تا افراد انسانی بتوانند به «هدف اعلای انفرادی» خود که کسب فضایل است دست یازند و از آنجا که برقراری عدالت اجتماعی، مستلزم تأسیس حکومت است، ویژگی های حکومت خوب، ثوابسته به اقتضات عدالت اجتماعی است. حکومت خوب، آن است که بخواهد و بتواند عدالت اجتماعی را پیاده نماید. «نخستین ویژگی» حکومت خوب در نزد خواجه نصیر، «دینی بودن» آن است: «چنانکه اساس بی رکن، ضایع بود و رکن بی اساس، خراب؛ همچنان [که] دین بی ملک نامنتفع باشد و ملک بی دین، واهی» (همان، ۲۵۸).

نتیجه‌گیری

عدالت یکی از اساسی‌ترین مفاهیم ارزشهای الهی و بشری است که در طول تاریخ مورد توجه فلاسفه، متکلمان، سیاستمداران و عموم مردم بوده است. انسان موجودی اجتماعی است و جهت رسیدن به کمال نیازمند زندگی اجتماعی است. انسان جهت زندگی و حفظ بقاء در جامعه و رسیدن به کمال نیازمند به اصول و قواعدی است که آن قواعد، عدالت را میان اعضا جامعه برقرار نماید. اگر انسانها به وضع طبیعی خود رها شوند به حقوق ممنوعان خود تعدی خواهند کرد. یکی از اهداف نزول پیامبران الهی برقراری عدالت و اقامه قسط در جامعه عنوان شده است. امروزه قدرت سیاسی حاکمان به واسطه برقراری عدالت موجه و مشروع می‌گردد. اصلی‌ترین مآخذ بررسی نقطه نظرات خواجه در حول و حوش مبحث عدالت، کتاب "اخلاق ناصری" و به ویژه فصل هفتم از مقاله اول آن است که «شرف عدالت بر دیگر فضایل و شرح احوال و اقسام آن» نام دارد. ماخذ مهم دیگر بحث عدالت در اخلاق ناصری، مقاله سوم کتاب مزبور تحت عنوان "سیاست مدن" است. خواجه در بحث مدینه فاضله و سیاست مدن، پیرو فارابی است. او خود، در این باره می‌گوید: «و حکیم ثانی ابونصر فارابی که اکثر این مقالات، منقول از اقوال و نکت اوست...» (طوسی، ۱۳۷۳: ۲۴۸). با وجود کمیاب بودن نظریه‌ای جامع در باب عدالت در اندیشه‌ی متفکرین کلاسیک، چنین به نظر می‌رسد که می‌توان نظریه‌ای کامل از اندیشه طوسی استخراج نمود. عدالت به طور کل، به دنبال خلق وضعیتی ایده‌آل و آرمانی در جامعه برای رفع تبعیض و نابرابری‌ها است. در میان ابعاد مختلف عدالت (سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، ...)، عدالت سیاسی یکی از مهمترین ابعاد آن است که بر توجیه عقلانی و معقول یا توجیه نظری و عملی تأسیس نظام سیاسی، تقسیم عادلانه‌ی قدرت (برابری فرصت‌های سیاسی) و ایجاد تعادل و موازنه در میان سطوح مختلف نظام سیاسی تأکید داشته و می‌تواند کارآمدی و مشروعیت نظام را ارتقا بخشد. برایناساس، خواجه نصیر با ترسیم مدینه‌ای فاضله به دنبال عدالت سیاسی، زندگی خوب و سعادت‌مند برای انسان مدنی است. نظریه‌ی وی بر شالوده‌های هستی‌شناسی توحیدی و انسان‌شناسی دینی،

استوار است. وی با بهره‌گیری از حکمت و الهام از بزرگان فلسفه همچون افلاطون، ارسطو، فارابی، ابنسینا ... مدینه‌ی فاضله‌ی خود را بنا می‌سازد؛ او در "اخلاق ناصری" با تأکید بر نقش فارابی در فلسفه‌اش می‌گوید: «اکثر این مقالات منقول از احوال و نُگت اوست» (طوسی، ۱۳۸۷: ۱۶۲). خواجه نصیر با تأکید بر حکمت عملی، اندیشه‌ی سیاسی و نظریه‌ی عدالت خود را در قالب تفکر شیعی و منابع شناخت دینی (وحی، عقل، نقل و شهود) سامان می‌بخشد (طوسی، ۱۳۶۶ الف: ۹). تمام مراحل خلقت مبتنی بر عدل و اعتدال است. عدل الهی و اعتدال در نظام تکوین و تشریح موجب ثبات و قوام موجودات است؛ زیرا به وحدت و علت اول نزدیکتر است (طوسی، ۱۳۸۷: ۷۸-۷۹). عدل الهی یکی از شالوده‌های اصلی عدالت سیاسی در اندیشه‌ی سیاسی خواجه نصیر است، به عقیده ابن مسکویه «عدل الهی در امور مابعدالطبیعی و ابدی و زوال ناپذیر جریان دارد» (مهاجرنیا، ۱۳۸۰: ۱۴۶). پس عدل الهی در نظام تکوین جهان آفرینش و در تمام امور مادی و غیرمادی جاری است؛ در نتیجه، عدل تکوینی، سرمنشأ عدل تشریحی است. این امر در آیات متعدد قرآن معلوم است از جمله «شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلَكُوتُ وَ أُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ» (آل عمران: آیه ۱۸). این آیه از «مقام فاعلیت و تدبیر الهی به عنوان مقام قیام به عدل یاد می‌کند» (مطهری، ۱۳۷۱: ۳۵). بر این اساس، عدالت سیاسی در حوزه‌ی عدل الهی در نظام تشریح قرار دارد. از آنجا که جهان هستی بر عدل استوار بوده و خداوند به انسان لطف دارد، پیامبران و امامان را برای تعلیم و تکامل وی تعیین مینماید؛ زیرا «غرض از خلقت عالم، تکامل و ترقی موجود برتر آفرینش یعنی انسان میباشد» (طوسی، ۱۳۷۳: ۷). خواجه نصیر در اخلاق ناصری، به سیاست مدن (اندیشه‌ی سیاسی) پرداخته و نظریه‌ی عدالت سیاسی را تدوین نموده و در آثار دیگرش مانند "تجرید الاعتقاد" می‌پروراند. شروع نظریه پردازی وی با مبحث انسان، جامعه و رسیدن به زندگی خوب در مدینه است. وی همچون حکمای قدیم، انسان را "مدنی بالطبع" می‌داند (همان، ۱۶۵).

به طور خلاصه، از دیدگاه خواجه نصیر، «شرایط احتیاج به عدالت»؛ یعنی اوضاع و احوالی که توسل به اصول عدالت اجتماعی برای سازماندهی زندگی دسته جمعی انسان را ایجاب می‌کنند، عبارتند از:

۱- اجتماعی بودن طبیعی انسان؛

۲- خودخواهی طبیعی انسان؛

۳- بروز تنازع میان انسانها در جامعه

تا اینجا بحث خواجه نصیر را این طور می توان خلاصه نمود که انسان به منظور کسب سعادت و زندگی خوب، نیازمند جامعه است؛ در حالی که وضعیت طبیعی جامعه، تنازع و افساد است. در نتیجه، برای برقراری «همکاری» به جای تنازع و «اصلاح» به جای افساد، باید به اصول و قواعدی که عدالت اجتماعی نامیده می شوند، توسل توسل جست که روابط انسانها را با یکدیگر تنظیم کند؛ چنانچه انسانها را در وضعیت طبیعی رها نماییم، رفتار غیر اخلاقی و ستمگرانه در تعامل میان آنها غلبه خواهد داشت و این مخالف هدف اصلی از ورود به جامعه انسانی؛ یعنی سعادت و زندگی خوب می باشد.

یافته ها

خواجه نصیرالدین طوسی، یکی از نظریه پردازان برجسته جهان تشیع به شمار می آید که اقدام به ارائه یک نظریه سیاسی «منسجم»، «استدلالی»، «مکتوب»، «مدون» و در دفاع از طرح «ولایت فقیه» نموده است. وی نظریه پردازی سیاسی خویش را از «تکامل پذیر بودن انسان آغاز می کند. گام بعدی، مطرح نمودن این واقعیت است که تحقق کمال انسانی در درون زندگی دسته جمعی میسر می شود. خواجه نصیر، در گام سوم، به وضعیت طبیعی جامعه انسانی که مشحون از تنازع و افساد است، اشاره می کند. در گام چهارم، خواجه نصیر به نیاز زندگی اجتماعی به اصول عدالت می پردازد. وی در گام پنجم، به ضرورت تأسیس حکومت و قدرت سیاسی به منظور برقراری عدالت م ی رسد و بالأخره، گام ششم وی در نظریه پردازی سیاسی، این ایده را مطرح می کند که حکومت خوب، آن است که دینی باشد، فرمانروایش یا رسولی الهی، یا امامی معصوم و یا فقیهی جامع الشرائط باشد. خواجه نصیر در همین گام، از ضرورت توازن قوای اجتماعی در کنار حکومت ولایی به منظور استقرار عدالت در جامعه، سخن به میان می کشد و با مراجعه به اخلاق ناصری و تحلیل سخنان خواجه می توان گفت: خواجه با توجه به شرایط سیاسی حاکم بر زمان خود نتوانسته اندیشه های سیاسی خود را به روشنی

و آشکار بیان نماید. لذا به نوشتن رساله اخلاق ناصری پرداخته و اندیشه‌های سیاسی خود را به صورت کتبی بیان نموده است. خواجه با یک نوع رویکرد ترکیبی از اندیشه‌های فلاسفه یونان (آراء افلاطون و ارسطو) و آموزه‌های کلام اسلامی درصدد است تا با نگرش قرآنی و اسلامی، ابعاد مغفول مانده کلامی عدالت را روشن و رویکرد اسلام به مقوله عدالت را به درستی تبیین نماید. او با به کار بردن دو منبع اساسی یعنی عقل و شرع به دنبال ایجاد انسجام و هماهنگی میان عدالت و دیگر بخش‌های حکمت عملی اسلام است. عدالت از نظر خواجه نتیجه اعتدالی است که میان فضایل انسانی پدید می‌آید. او اعتدال میان حکمت، شجاعت و عفت را عدالت دانسته و آن را موجب استحکام قوه ممیزه که همان عقل انسانی است می‌شمارد. خواجه عدالت را به تنهایی در رسیدن به جامعه ایده‌آل و آرمانی کافی نمی‌داند و وجود ارزش‌های اخلاقی دیگر را لازم می‌شمارد و حکومت و دولت را به عنوان ابزاری برای عدالت‌صیانتی معرفی می‌کند و با طرح مساله ناموس الهی به مساله عدالت رنگ و بوی دینی می‌دهد. خواجه نصیر برای عدالت خاستگاه الهی در نظر گرفته و آن را جامع همه فضایل انسانی می‌داند. وی بر این باور است که منافع و خیراتی که به عموم مردم تعلق دارد باید با رعایت شایستگی افراد، به صورت عادلانه میان آنان تقسیم گردد. ایشان عدالت را روح حاکم بر مسئولان حکومت، دانسته و بر این باور است که دین، حکومت و اقتصاد، سه ابزار بایسته برای اجرای عدالت است که بدون این سه عدالت در میان مردم شکل نمی‌گیرد. از منظر خواجه دلیل بیماری جامعه جهانی، یکی حکومت استبدادی و دیگری هرج و مرج و به هم ریختگی وضعیت جامعه است. از این رو برای دوری از بیماری جامعه، باید در مرحله نخست حاکم عادل وجود داشته باشد و در مرحله دوم نظم اجتماعی در میان مردم حاکم باشد، تا زمینه برای رفاه اجتماعی عمومی که نتیجه عدالت ورزی است فراهم آید.

فهرست منابع

قران کریم

نهج البلاغه

- ۱- ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۰ ق) لسان العرب، بیروت لبنان، انتشارات دارالفکر.
- ۲- اشتراوس، لئو (۱۳۸۷). فلسفه سیاسی چیست؟ ترجمه: فرهنگ رجایی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی (چ سوم)
- ۳- اصیل، حجت الله، (۱۳۸۹) آرمان شهر در اندیشه ایرانی، تهران: نشر نی.
- ۴- امین، حسن، (۱۳۸۲)، اسماعیلیان و مغول و خواجه نصیر الدین طوسی، قم، دایره المعارف فقه اسلامی، چاپ اول.
- ۵- آملی، سیدحیدر. (۱۳۸۴). جامع الاسرار و منبع الانوار، تصحیح و مقدمه هانری کربن و عثمان یحیی، چاپ سوم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی،
- ۶- بهروز لک، غلامرضا (۱۳۸۵). جهان‌نشدن و سرانجام نزاع گفتمانها؛ نقد و بررسی تحلیل گفتمانی جهان‌نشدن. فصلنامه علوم سیاسی، سال نهم، ش. ۳۶.
- ۷- تاجیک، محمدرضا (۱۳۷۹). گفتمان و تحلیل گفتمانی. تهران: نشر فرهنگ گفتمان.
- ۸- ترکه، صائین الدین. (۱۳۸۷). تمهید القواعد، مقدمه و تصحیح و تعلیق سیدجلال الدین آشتیانی، چاپ چهارم، قم: بوستان کتاب.
- ۹- جمشیدی، محمد حسین. (۱۳۷۷). اندیشه سیاسی شهید رابع امام سید محمد باقر صدر، تهران: موسسه چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه.
- ۱۰- جوادی آملی، حسن. (۱۳۷۱). زن در آینه جلال و جمال، تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء.
- ۱۱- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۱). منزلت عقل در هندسه معرفت دینی. قم: نشر اسراء (چ ششم)
- ۱۲- حسینزاده، محمدعلی (۱۳۸۳). نظریه گفتمان و تحلیل سیاسی. فصلنامه علوم سیاسی، سال هفتم، ش ۲۸.
- ۱۳- حقیقت، صادق (۱۳۹۴). روششناسی علوم سیاسی (ویراست سوم). قم: نشر دانشگاه مفید.
- ۱۴- حلبی، علی اصغر. (۱۳۷۷). تاریخ اندیشه های سیاسی در ایران و جهان اسلامی، تهران: بهبهانی.
- ۱۵- حلبی، علی اصغر، (۱۳۷۲)، تاریخ اندیشه های سیاسی در ایران و جهان اسلامی، تهران، انتشارات بهبهانی، چاپ اول.
- ۱۶- حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۳ق). کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تصحیح و مقدمه و تعلیق حسن حسن زاده آملی، چاپ چهارم، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

- ۱۷- خوادیان دامغانی، (۱۳۸۲)، رمضان، سیمای عدالت در قرآن و حدیث، تهران، لوح محفوظ، چاپ اول.
- ۱۸- دفتری، فرهاد (۱۳۹۱). نصیرالدین طوسی و اسماعیلیان دوره‌ی الموت. ترجمه: فاطمه رحیمی. کتاب استاد بشر گزینش حسین معصومی همدانی و محمد جواد انواری. تهران: مرکز پژوهش میراث مکتوب
- ۱۹- رازی، فخرالدین. (۱۴۰۷ق). المطالب العالیة من العلم الالهی، تحقیق حجازی سقا، چاپ اول، بیروت: دار الکتب العربی.
- ۲۰- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۳۶۲)، مفردات الفاظ القرآن، بی‌جا: کتابفروشی مرتضوی، چاپ دوم.
- ۲۱- زریاب، عباس. (۱۳۶۷). «ابا قحان»، در دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- ۲۲- سبزواری، ملاهادی. (۱۳۸۳). اسرار الحکم، تصحیح کریم فیضی، چاپ اول، قم: مطبوعات دینی.
- ۲۳- سجادی، جعفر. (۱۳۷۷). ترجمه حکمت اشراق سهروردی-انتشارات دانشگاه تهران.
- ۲۴- سید رضی، نهج البلاغه، (۱۳۸۸)، ترجمه محمد دشتی، تهران، انتشارات وجدانی.
- ۲۵- صفدی، صلاح الدین. (۱۳۶۱). الوافی بالوفیات، تحقیق محمد یوسف نجم، بیروت: دارصادر،
- ۲۶- صلیبا، جمیل. (۱۹۵۱). من افلاطون الی ابن سینا-بیروت: دارالاندلس.
- ۲۷- طباطبائی، سید جواد. (۱۳۷۳). زوال اندیشه سیاسی در ایران، تهران: کویر.
- ۲۸- طوسی، خواجه نصیرالدین. (۱۳۶۲). اوصاف الاشراف، تصحیح سید نصرالله تقوی، ترجمه به عربی: رکنالدین محمدبن علی جرجانی، تهران: بوذرجمهر.
- ۲۹- آغاز و انجام، مقدمه و تعلیق حسن حسنزاده آملی، (۱۳۸۴). چاپ چهارم، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ۳۰- اخلاق محتشمی وسه رساله دیگر او، دیباچه و مقدمه و تصحیح، محمد تقی دانش پژوه، (۱۳۳۹). تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ۳۱- اجوبه‌ المسائل النصیریة، به اهتمام عبدالله نورانی، (۱۳۸۳). چاپ اول، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ۳۲- اخلاق ناصری، (۱۳۷۳). تصحیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، چاپ پنجم، تهران: خوارزمی.

- ۳۳- اخلاق ناصری، (۱۳۷۳). تصحیح و مقدمه: مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، تهران: انتشارات خوارزمی.
- ۳۴- بیطرفان، محمد. (۱۴۰۲). بسط مفهوم برابری در ادبیات سیاسی-اجتماعی انقلاب مشروطه ایران با تکیه بر مطالعه جراید. *مجله تاریخ ایران*, 16(1), 131-148. doi: 10.48308/irhj.2023.103186
- ۳۵- «تجريد الاعتقاد»، در كشف المراد فی شرح تجريد الاعتقاد، حسن بن يوسف، (۱۴۱۳ق). تصحیح و مقدمه و تعلیق حسن حسن زاده آملی، چاپ چهارم، قم: مؤسسه النشر الاسلامی .
- ۳۶- جالینوسی، احمد & نجف پور، سارا. (۱۳۸۶). مفهوم عدالت در اسلام و غرب. *دانش سیاسی* 3(1), -. doi: 10.30497/pk.2007.53
- ۳۷- عبدالسلام بن عبدالعالی. (۱۳۵۷). *الفلسفه السیاسیه عند الفارابی*، بیروت: دارالطبیعه.
- ۳۸- عثمان عبدالکریم. (۱۴۰۸). شرح اصول خمسہ - قاهره: مکتبه وهبه .
- ۳۹- عنایت، حمید. (۱۳۷۹). بنیاد فلسفه سیاسی در غرب از هراکلیت تا هابز، تهران: زمستان.
- ۴۰- فاخوری، حنا. (۱۳۷۳). تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمه عبدالحمید آیتی، تهران: شرکت انتشارات علمی - فرهنگی .
- ۴۱- فارابی، ابونصر. (۱۴۰۳). *تحصیل السعاده*، تحقیق جعفر آل یاسین، بیروت: دارالاندلس.
- ۴۲- فارابی، ابونصر. (۱۳۸۲). *فصول منتزعه*، ترجمه و شرح دکتر حسن ملکشاهی - انتشارات سرو چاپ اول.
- ۴۳- فارابی، محمد. (۱۹۶۱). *فصول المدنی*، به کوشش دانلوب، کمبریج: انتشارات دانشگاه کمبریج.
- ۴۴- فروغی، محمدعلی. (۱۳۷۹). *کتاب سیر حکمت در اروپا از زمان باستان تا مائه هفتم*، تهران: زوار.
- ۴۵- لیثی واسطی، علی بن محمد، (۱۳۷۶)، *عیون الحکم و المواعظ (للثی)*، محقق / مصحح: حسنی بیرجندی، حسین، قم، دار الحدیث، چاپ اول.
- ۴۶- مدرسی زنجان، محمد. (۱۳۶۳). *سرگذشت و عقاید فلسفی خواجه نصیرالدین طوسی*، تهران: امیر کبیر.
- ۴۷- مدرسی زنجان، محمد، (۱۳۶۳)، *سرگذشت و عقاید فلسفی طوسی*، تهران انتشارات امیر کبیر. ۹. معین، محمد، (۱۳۶۲) *فرهنگ فارسی معین*، تهران، مؤسسه امیر کبیر.
- ۴۸- مدرسی زنجان، محمد (۱۳۳۵). *سرگذشت و عقاید فلسفی خواجه نصیرالدین طوسی* بهانضمام بعضی از رسائل و مکاتبات وی. تهران: انتشارات دانشگاه تهران
- ۴۹- مطهری، مرتضی. (۱۴۰۳ق). *بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی*، تهران: حکمت.

- ۵۰- مطهری، مرتضی. (۱۳۶۱). عدل الهی، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- ۵۱- مهاجرنیا، محسن (۱۳۸۰). اندیشه‌ی سیاسی ابن‌مسکویه. قم: بوستان کتاب.
- ۵۲- ناظرزاده کرمانی، فرناز. (۱۳۷۶). اصول و مبادی فلسفه سیاسی فارابی، تهران: دانشگاه الزهرا.
- ۵۳- ناسی، نصرالدین. (۱۳۹۸). نظریه عدالت به مثابه انصاف در اندیشه‌های خواجه نصیرالدین طوسی. فصلنامه علمی شیعه شناسی. 36-7، (66) 17.
- ۵۴- نراقی، ملااحمد. (۱۳۸۳). معراج السعادت، تهران: بوستان توحید.
- ۵۵- نصیرالدین طوسی، محمدبن محمد، (۱۳۳۹)، اخلاق محتشمی و سه رساله دیگر او، دیپاچه و مقدمه و تصحیح محمد تقی دانش پژوه، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- ۵۶- نصیرالدین طوسی، محمدبن محمد، (۱۴۱۳ق)، اخلاق ناصری، تهران، انتشارات علمیه اسلامی، چاپ اول.
- ۵۷- نعمه، عبدالله، (۱۳۶۷)، فلاسفه شیعه، سید جعفر غضبان، تهران، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- ۵۸- نعمه، عبدالله. (۱۳۷۳). فلاسفه شیعه، ترجمه جعفر غضبان، تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.

لاتین

- 59- Aristotle (1984) 'Politics', in Barnes, Jonathan (ed.) The Complete Works of Aristotle, The Revised Oxford Translation. Vol. 2. Princeton: Princeton University Press.
- 60- Cicero (1928) Republic. Keyes, C. W. (trans.). Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- 61- Clement, Grace (1998) Care, Autonomy, and Justice: Feminism and The Ethic of Care. Oxford: Westview Press.
- 62- Dworkin, Ronald (1983) 'Comment of Narveson: In Defense of Equality', Social Philosophy and Policy. Vol. 1. Issue 1 (Autumn).
- 63- Hartsock, Nancy C. M. (1983) Money, Sex, and Power. Boston: Northeastern University Press.
- 64- Hume, David (1975) Enquiries concerning the Human Understanding and concerning the Principles of Morals. SelbyBigge, L. A. (ed.). 3 rd edn. Oxford: Clarendon Press.
- 65- Hutchinson, D. S. (1995) 'Ethics', in Barnes, Jonathan (ed.) The Cambridge Companion to Aristotle. Cambridge: Cambridge University Press.
- 66- Rawls, John (1999) A Theory of Justice. 2 nd edn. Oxford: Oxford University Press.
- 67- Riley, Patrick (1988) Leibniz: Political Writings. 2 nd edn. Cambridge: Cambridge University Press