

# بررسی و بازخوانی دیدگاه خواجه نصیرالدین طوسی درباره عدالت

<sup>۱</sup> مهدی محمدخانی

<sup>۲</sup> مهدی دهباشی

<sup>۳</sup> سید حسین واعظی

## 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 مساله عدالت سخنان گرانبهایی را بر زبان رانده و آثار سترگی را به رشته تحریر در آورده است. خواجه با رویکردی تلفیقی از اندیشه‌های فلاسفه یونان (آراء افلاطون و ارسطو) 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. او با بهره‌مندی از این روش، میان عدالت و دیگر بخش‌های حکمت عملی اسلام، انسجام و هماهنگی ایجاد نموده است. در این پژوهش تلاش شده است تا به شیوه تحلیلی-توصیفی با رجوع به آثار به جا مانده از خواجه به ویژه کتاب اخلاق ناصری جایگاه عدالت در منظومه فکری خواجه تبیین گردد.

## واژگان کلیدی

عدالت، اسلام، خواجه نصیرالدین طوسی، ناموس الهی

۱. دانشجوی دکتری کلام - فلسفه دین دانشگاه آزاد اسلامی واحد اصفهان (خوراسگان) - (نویسنده مسئول)  
Mehdi.mohammadkhani61@gmail.com

۲. استاد گروه فلسفه و کلام دانشگاه آزاد اسلامی واحد اصفهان (خوراسگان)  
dr.mahdidehbashi@gmail.com

۳. دانشیار گروه الهیات دانشگاه آزاد اسلامی واحد اصفهان (خوراسگان)  
sh.vaezi@khuif.ac.ir

## طرح مساله

تحلیل و بررسی مفهوم بنیادین عدالت در اندیشه هر اندیشمندی از اهمیت و جایگاه بسزایی برخوردار است. اهمیت مساله عدالت از جنبه‌های گوناگون اجتماعی، اقتصادی و سیاسی از آن روست که بدون آن زندگی اجتماعی بشری از استواری و استحکام لازم که در سایه آسایش و آرامش برای همگان پدید می‌آید، دور می‌شود. عدالت یکی از خواسته‌های درونی انسان‌ها است. تمام انسان‌ها در هر زمان و مکان خواستار عدالت می‌باشند و همواره در زندگی خود از آن دم می‌زنند و از نابرابری و تبعیض بیزاری می‌جویند. عدالت نسبت به سایر ارزش‌های معنوی مانند مساوات، برابری، جود و... از جایگاه والاتری برخوردار است. به دلیل برتری و تقدیر عدالت نسبت به سایر ارزش‌های معنوی در طول تاریخ اندیشه بشر، اندیشمندان بسیاری بدان توجه نموده و هر یک متناسب با دیدگاه‌های معرفت‌شناختی خود، معنا و مفهومی از آن ارائه کرده‌اند. خواجه نصیرالدین طوسی به عنوان یکی از اندیشمندانی است که در این زمینه براساس اندیشه‌های فلسفی الهام گرفته از شریعت اسلامی، سخنان گرانبهایی را بر زبان رانده و آثار سترگی را به رشته تحریر در آورده است. در این بخش، ضمن تبیین نظریه‌های ایشان در زمینه عدالت، به این پرسش‌ها، پاسخ داده خواهد شد که نظریه سیاسی خواجه درباره عدالت چیست و عدالت از منظر ایشان چه جایگاهی در جامعه انسانی دارد؟ آیا ایشان در تبیین نظریه سیاسی خود در برابر خود کامگی‌هایی که در دوره وزارت ایشان در دربار مغول روی می‌داده است، تاثیر پذیرفته یا اینکه با نگاهی آزاد اندیشانه و برخاسته از عقل و خرد فلسفی و نگرشی دینی به تحلیل و بررسی زوایای گوناگون عدالت پرداخته است؟!

## مقدمه

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 هموعان 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. در جوامع مردم به طبقات و اصناف مختلف تقسیم می‌شوند. برقراری عدالت در میان اقشار مختلف جامعه مورد توجه همگان است. بسیاری از بزرگان و فلاسفه که در این باره سخن گفته‌اند سؤال‌هایی در این خصوص مطرح نموده که از جمله آنها این است آیا ملاک و معیاری برای ارزیابی عدالت در

جوامع برای رفتار انسان وجود دارد یا اینکه اصول خاصی وجود ندارد؟ آیا اصولاً باورهای دینی می‌توانند در نوع نگرش مفهوم عدالت مؤثر واقع شوند؟ آیا حق مبنای عدالت است یا عدالت مبنای حق؟ اگر حق مبنای عدالت باشد در آن صورت باید حق را به حق دار داد؟ اگر عدالت مبنای حق باشد آیا آنچه را مجریان عدالت انجام می‌دهند حق خواهد بود؟

اصلی‌ترین مأخذ بررسی نقطه نظرات خواجه در پیرامون 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. مأخذ 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: ۱۴۱۳: ۳۹۵) خواجه پیرو و شارح آثار ابن سینا و مسکویه رازی نیز هست و با کتاب «اخلاق ناصری»، طرح حکمت عملی آنها را مدون و تکمیل کرده است. وی این کتاب را گردآوری نموده که چارچوب اصلی آن، از ترجمه کتاب «تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق» مسکویه حاصل شده است و در آن، علاوه بر نظرات افلاطون و ارسطو و نو افلاطونیان، می‌توان به نظرات فارابی، ابن سینا، ابن مسکویه و ابن مقفع نیز دست یافت. (طوسی: ۱۳۳۹: ۱۹) به همین دلیل نیز مبحث عدالت اخلاق ناصری، تقریباً از نظرات افراد مذکور تشکیل یافته که بعضاً خواجه در جاهایی به آن، تعلیقاتی افزوده است. نظرات خواجه در مبحث عدالت گرچه همانند سایر فلاسفه اسلامی، متأثر از اندیشه افلاطون و ارسطو است؛ ولی عمدتاً ریشه قرآنی و اسلامی دارد. وی با تأسی از ارسطو و مسکویه، خصوصاً در زمینه ابعاد اقتصادی عدالت سیاسی، تفصیل‌های درخوری را ارائه نموده که در بین فلاسفه بعدی، بیشتر مختص به خود اوست.

### عدالت در لغت

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

برخی عدالت را به معنای مساوات و برابری می‌دانند. راغب اصفهانی می‌گوید: «عدالت و معادله دارای معنای مساوات و برابری است و در مقایسه میان اشیا به کار می‌رود پس عدل، تقسیم نمودن به طور مساوی است. (راغب اصفهانی: ۱۳۶۲: ۳۲۵)

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

### 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 ذی حق حَقَّهُ» گرفته‌اند، و برخی در معنای عدل توسعه داده‌اند و آن را به معنای «هر چیزی را در جای خود نهادن یا هر کاری را به وجه شایسته انجام دادن» به کار برده‌اند. (خوادیان دامغانی: ۱۳۸۲: ۲۷)

### الف. گذری بر عصر و زندگی سیاسی خواجه نصیر الدین طوسی

خواجه نصیرالدین طوسی در یازده جمادی الاولی سال ۵۹۷هـ ق در طوس به دنیا آمد. نامش محمد، کنیه او ابوجعفر و لقب او نصیرالدین و مشهور به خواجه طوسی است. او ملقب به استاد بشر، عقل حادی عشر و معلم ثالث است. در کودکی قرآن، صرف، نحو و آداب را فراگرفت. سپس نزد پدر خود علوم حدیث، روایت و فقه را فراگرفت و نزد کمال‌الدین محمد ریاضیات را آموخت او همچنین منطق و حکمت و شاخه‌های مختلف ریاضیات (حساب، هندسه و جبر) را نیز به خوبی آموزش دید و در همه آنها متبحر گردید. از آنجایی که نیشابور در آن زمان شهر عالمان بود و اکثر عالمان در آن شهر بودند برای عمل کردن به وصیت پدرش به نیشابور رفت و در محضر اساتید بزرگی چون سراج‌الدین قمری، قطب‌الدین سرخسی، فرید الدین داماد، ابوالسعادات اصفهانی، فریدالدین عطار به آموختن علم پرداخت. در این زمان مغولان به آنجا حمله کردند و مردم نیشابور به قلعه‌های اسماعیلیان پناه بردند. فرمانروای قلعه‌های اسماعیلیان که ناصر الدین عبدالرحیم بن ابی منصور بود به خاطر شناخت شخصیت و جایگاه علمی خواجه، از او خواست تا به قهستان برود. خواجه پس از رفتن به قهستان به درخواست ناصرالدین یکی از کتابهای ابوعلی مسکویه رازی را به فارسی ترجمه کرد و آن را به نام ناصرالدین، اخلاق ناصری نامید. خواجه در اخلاق ناصری دو بخش از حکمت عملی یعنی تدبیر منزل و سیاست مدن را که در کتاب ابن مسکویه ذکر نشده است، بدان افزود. سپس علاء‌الدین محمد، رهبر اسماعیلیان، خواجه را به خاطر شهرت علمی نزد خود برد و سالها در کنار او بود. پس از حمله هلاکوخان به اسماعیلیان و شکست آنها هلاکو خان از جایگاه علمی و فکری خواجه مطلع بود و او را زنده نگه داشت. و خواجه به ناچار با او همراه شد. وی حتی به عنوان وزیر موقوفات دولت هلاکوخان نیز منصوب شد. هجوم بی‌رحمانه حکومت مغول به سرزمین‌های اسلامی که با کشته شدن مردم و نابود کردن عبادتگاهها و از میان بردن آثار علمی و تمدن و فرهنگ آن دوره آغاز گردید و نزدیک بود تمدن اسلامی را به نابودی بکشاند. ولی با درایت خواجه نصیر طوسی، علوم و معارف اسلامی نه تنها از نابودی رهایی یافت بلکه رو به تکامل گذاشت. (طوسی: ۱۳۶۳: ۱۲) خواجه توانست باهوش و زرنگی و حسن تشخیص خود، به تدریج بر عقل و فکر هلاکو تسلط پیدا کند و آن خون خوار بی بند و بار را وادار به اصلاح امور اجتماعی کند و به دست او فرهنگ و تمدنی متناسب روز فراهم سازد و نابود کننده تمدن‌ها را به تمدن شوق دهد و او را به بهبود اجتماع، علاقه‌مند سازد.

(عبدالله نعمه: ۱۳۶۷: ۲۸۹) خواجه با تاسیس رصد خانه مراغه گام بزرگی را در حفظ میراث علمی و فرهنگی مسلمانان برداشت و تاثیرات و اصلاحات اساسی در افکار و اعتقادات قوم مغول ایجاد نمود. حمایت از دانشمندان و حفاظت از آثار و مکتوبات علمی و تقویت و گستراندن تشیع و فراتر از آن حفظ فرهنگ و تمدن ایرانی از خدمات ارزنده این فیلسوف بزرگ اسلامی در زمان خود است. پس از تاسیس رصد خانه، هلاکو خان دستور داد بیش از ۴۰۰ هزار جلد کتاب را جمع آوری و در آنجا نگه دارند سپس خواجه جهت انجام امور موقوفات به بغداد رفت و چند سال نیز در آنجا بود و در ۱۸ ذی الحجه سال ۶۷۲ در بغداد وفات یافت. او بنا به وصیت خود در جوار حرم کاظمین (ع) دفن شد. از جمله کتاب‌های مهم وی می‌توان اخلاق ناصری، اساس الاقتباس، شرح الاشارات، تجرید الاعتقاد و آداب المتعلمین را نام برد. شاگردان بسیاری از محضر خواجه کسب علم نموده‌اند که از معروف‌ترین آنان می‌توان علامه حلی و ابن فوطی را نام برد.

### ب. اصالت و اهمیت جامعه در فلسفه سیاسی خواجه نصیر طوسی

مسئله اصالت جامعه انسانی در تبیین نظریه سیاسی خواجه با محوریت عنصر عدالت، از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. ایشان با نگاهی فلسفی به وجودی حقیقی برای جامعه انسانی باور دارد، که به دنبال زندگی اجتماعی پدید می‌آید. وی از همین رو آثار و قوانین ویژه‌ای را برای جامعه قائل می‌شود که در میان افراد جامعه بدون وصف اجتماع، آن آثار وجود ندارد. وی نخست ویژگی مرکب حقیقی در برابر مرکب اعتباری را بیان نموده و سپس جامعه را یک مرکب حقیقی می‌داند و چنین نتیجه می‌گیرد که جامعه دارای قوانین ویژه‌ای است که آن را از تک تک افراد جامعه متمایز می‌گرداند. ایشان در این باره چنین می‌نویسد:

«به حکم آنکه هر مرکبی را حکمی [قانون] و خاصیتی و هیأتی بُود، که بدان متخصص و منفرد باشد و اجزاء او را با او در آن مشارکت نبُود، اجتماع اشخاص انسانی را نیز از روی تَأَلَف و تَرَكَّب، حکمی و هیأتی و خاصیتی بُود، به خلاف آنچه در هر شخص از اشخاص موجود بود» (طوسی: ۱۴۱۳: ۲۳۷)

### عوامل تشکیل دهنده جامعه بشری

خواجه در تشکیل جامعه انسانی سه عامل را دخیل می‌داند که از قرار زیر است:

۱. عامل زیستی: از آنجا که هیچ یک از انسانها به تنهایی در برآورده ساختن نیازهای اولیه خود توانمند نیستند، استمرار نسل و زندگی بشری در پرتو جامعه خواهد بود؛ زیرا برای تأمین نیازهایی مانند غذا، لباس، مسکن و سلاح، نخست باید درودگری و آهنگری آماده گردد تا به وسیله آنها ابزارهای کشاورزی، درو، آسیاب کردن، رسیدن، بافتن و... به دست آید و غذا، پوشاک، مسکن و سلاح افراد جامعه تامین گردد. از این رو بایسته است تا انسانها با همکاری و

همیاری یکدیگر و تقسیم وظایف به برآورده ساختن نیازهای یکدیگر همت گمارند و در فنّ مربوط به خود، بیش از نیاز خود تولید کنند، تا با مبادله‌ی تولیدهای افزون بر نیاز، اسباب راحتی زندگی فراهم شده و نسل انسان استمرار یابد.» (طوسی: ۱۴۱۳: ۲۰۹) به گفته‌ی خواجه: «چون وجود نوع بی‌معاونت صورت نمی‌بندد و معاونت بی‌اجتماع محال است، پس نوع انسان بالطبع محتاج بُود به اجتماع» (همان: ۲۰۹)

۲. کمال خواهی: انسان براساس سرشت انسانی خود، همیشه در جستجوی کمال است. ولی رسیدن به کمال بدون زندگی اجتماعی برای او میسر نیست؛ زیرا کمال انسان به استمرار حیات او بستگی دارد و این امر جز با زندگی دسته‌جمعی امکان‌پذیر نخواهد بود. «و چون اشخاص نوع انسان در بقای شخص و نوع به یکدیگر محتاجند، و وصول ایشان به کمال بی‌بقا ممتنع، پس در وصول به کمال محتاج یکدیگر باشند، و چون چنین بُود، کمال و تمام هر شخصی به دیگر اشخاص نوع او منوط بُود. پس بر او واجب بُود که معاشرت و مخالطت ابنای نوع کند بوجه تعاون...» (همان: ۲۱۳)

دلیل دیگر این است که دست یافتن انسان به کمال، در فرضی است که در زندگی اجتماعی و به دنبال معاشرت با مردم باشد؛ زیرا در این صورت زمینه‌ی آشکار شدن خوبی‌ها و بدی‌ها فراهم می‌گردد، در نتیجه با شناخت خود به فضیلت‌ها روی آورده و از از ذیلت‌ها دور می‌گردد و به کمال انسانی که برای آن آفریده شده دست می‌یابد:

«... و چون به سبب عزلت و وحشت، ردای اوصافی که در طبیعت به قوت دارند، به فعل نمی‌آرند، جماعتی قاصر نظران، ایشان را اهل فضایل می‌پندارند، و این توهمی خطا بود، چه... عدالت نه آن بُود که مردمی را که نبینند بر او ظلم نکنند، بل آن بُود که معاملات با مردم، بر قاعده‌ی انصاف کنند...» (همان: ۲۱۶)

خواجه در جای دیگر چنین بیان می‌دارد که دور شدن از جامعه، سبب می‌گردد فرد برای برآورده ساختن نیازهای اولیه خود ناگزیر به مردم روی آورد، بدون آنکه عوضی در برابر آن بدهد و این خود عین ستم و ظلم به دیگران است:

«... کسانی که از تألیف بیرون شوند و به انفراد و وحدت میل کنند، از فضیلت بی‌بهره مانند، چه، اختیار وحشت و عزلت و اعراض از معاونت ابنای نوع، با احتیاج به مقتنیات ایشان محض جور و ظلم باشد...» (همان: ۲۱۵)

ایشان با تشبیه افراد جامعه به اعضای بدن انسانی، آشکارا به مدنی بالطبع بودن انسان اشاره می‌کند:

«و چون مردم به یکدیگر محتاجند و کمال و تمام هر یک به نزدیک اشخاص دیگر است از نوع او، و ضرورت مستعدی استعانت، چه هیچ شخص به انفراد به کمال نمی‌تواند رسید،

چنانکه شرح داده آمد. پس احتیاج به تألیفی که همه‌ی اشخاص را در معاونت به منزلت اعضای یک شخص گرداند ضروری باشد؛ و چون ایشان بالطبع متوجه کمال آفریده اند، پس بالطبع مشتاق آن تألف باشند...» (همان: ۲۱۶)

### ۳. گرایش ذاتی انسان به انس

خواجه طوسی با بیان اینکه انسان ذاتاً نیاز به انس و محبت با دیگران دارد، به یکی دیگر از عوامل گرایش افراد انسانی به زندگی اجتماعی اشاره می‌کند:

«چون انس طبیعی از خواص مردم است و کمال هر چیزی در اظهار خاصیت خود بود، چنانکه به چند موضع تکرار کردیم، پس کمال این نوع [انسان] نیز، در اظهار این خاصیت بود با ابنای نوع خود، چه، این خاصیت مبدأ محبتی است که مستعدی تمدن و تألف باشد» (همان: ۲۲۲)

از جمع‌بندی سخنان خواجه نصیر درباره عوامل روی آوردن انسان به زندگی اجتماعی، می‌توان چنین نتیجه گرفت که از نگاه ایشان انسان افزون بر آنکه طبیعتی جامعه‌گرا دارد، نیازمند اجتماع نیز می‌باشد؛ یعنی انسان نیازهای طبیعی - اعم از مادی و معنوی - دارد و به حکم عقل، برای ارضای آنها به زندگی اجتماعی روی می‌آورد.

### ج. تعاریف عدالت و مقام آن در فلسفه سیاسی خواجه نصیر

یکی از منابعی که به عنوان اصلی‌ترین منبع در شناخت زوایای دیدگاه خواجه نصیر طوسی درباره موضوع عدالت، مورد بررسی و اهتمام قرار دارد کتاب «اخلاق ناصری» ایشان است. خواجه در این کتاب به ویژه در فصل نخست از گفتار نخست که با عنوان «شرف عدالت بر دیگر فضایل و شرح احوال و اقسام آن» و گفتار سوم که با عنوان «سیاست مدن» آمده است، به بررسی و کنکاش این مهم می‌پردازد.

دیدگاه خواجه در بحث مدینه فاضله برگرفته از دیدگاه ابونصر فارابی می‌باشد. وی در این

باره چنین می‌نویسد:

«و حکیم ثانی ابونصر فارابی که اکثر این مقالت، منقول از اقوال و نکت اوست...» (همان: ۲۰۶)

نکته دیگری که درباره کتاب اخلاق ناصری می‌توان گفت این است که خواجه از آن رو که شارح آثار ابن سینا و مسکویه رازی هست، با نگارش کتاب اخلاق ناصری به گونه‌ای دیدگاه‌های این دو اندیشمند را درباره حکمت عملی، تکمیل نموده است. چارچوب اصلی کتاب خواجه برگرفته از کتاب «تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق» نوشته مسکویه می‌باشد. در کتاب اخلاق ناصری، افزون بر دیدگاه‌های افلاطون، ارسطو و نو افلاطونیان، می‌توان به دیدگاه‌های فارابی، ابن سینا، مسکویه و ابن مقفع نیز دست یافت. (همو: ۱۳۳۹: ۱۹)

نکته حائز اهمیت این است که دیدگاه‌های خواجه درباره عدالت اگر چه مانند بسیاری از

فلاسفه مسلمان دیگر از اندیشه‌های فلسفی ارسطو و افلاطون رنگ گرفته است، ولی در بسیاری از موارد ریشه قرآنی دارد. دیدگاه‌های خواجه درباره عدالت بر اصولی چند استوار است که در ادامه به شرح و تفصیل آنها می‌پردازیم:

## د. اصول دیدگاه خواجه درباره عدالت

### ۱. واژه‌شناسی عدالت و خاستگاه الهی داشتن آن

خواجه در تحلیل واژه عدالت آن را به معنای مساوات می‌داند. 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 می‌برد. همان‌گونه که تا عدد یک نباشد بقیه اعداد به وجود نمی‌آیند زیرا واحد که همان یک است مبدأ دیگر اعداد است، همین‌گونه 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 نمی‌کنند. از این رو هر موجودی که به وحدت نزدیک‌تر باشد وجود آن موجود کامل‌تر و شریفتر از دیگر موجودات خواهد بود. پس نسبت مساوات که جلوه دیگری از وحدت است شریف‌ترین نسبتها می‌باشد و در فضایل نیز هیچ فضیلتی کاملتر از فضیلت عدالت نیست. وی در ادامه چنین نتیجه می‌گیرد:

«چنانکه وحدت مقتضی شرف بل موجب ثبات و قوام موجودات است، کثرت مقتضی خساست بل مستدعی فساد و بطلان موجودات است و اعتدال ظل وحدت است که سمت قلت و کثرت و نقصان و زیادت از اصناف متباین برگردد و بحلیه وحدت آنرا از حضيض نقصان و رذیلت فساد باوج کمال و فضیلت ثبات رساند، و اگر اعتدال نبودی دایره وجود بهم نرسیدی چه تولد مولود ثلثه از عنصر اربعه مشروط است بامتزاجات معتدل» (طوسی: ۱۴۱۳: ۹۵)

از همین جاست که خواجه همانند فارابی و فلاسفه مسلمان دیگر، عدالت و اعتدال را الهی و ویژگی اصلی نظام آفرینش می‌داند و چنین بیان می‌دارد که اگر عدالت نباشد موجودات جهان پدید نمی‌آیند؛ وی در اثبات این مطلب به چگونگی تشکیل عناصر چهارگانه آب، آتش، هوا و خاک در طبیعات قدیم اشاره نموده و مزاج حاصل از آن را نتیجه اعتدال به وجود آمده میان این عناصر می‌داند. (همان: ۱۱۱) توضیح مطلب اینکه مزاج در اصطلاح طبیعات قدیم به کیفیت معتدلی گفته می‌شود که از ترکیب عناصر چهارگانه پدید آمده باشد اگر ترکیب میان عناصر چهارگانه به حد اعتدال نرسد مزاج تشکیل نمی‌شود اگر مزاج تشکیل نشود زمینه برای افاضه نفس ناطقه از مبدأ فیاض فراهم نمی‌گردد و اگر نفس افاضه نگردد موجود زنده‌ای به وجود نمی‌آید.

پس می‌توان گفت از دیدگاه خواجه جهان هستی بر عدالت بنا شده است. (همان: ۹۶)

بر اساس تعریفی که خواجه از عدالت نمود و آن را به معنای مساوات دانست، عادل کسی



خواهد بود که فعل او سبب پیدایش مساوات می‌گردد و روشن است که در جهان هستی اصلی‌ترین عادل‌ها خداوند متعال است. (همان: ۹۷)

از آنجا که خواجه خاستگاه عدالت و انجام آن باشد می‌بایست به ناموس الهی تمسک جوید و از اگر کسی خواستار شناخت عدالت و انجام آن باشد می‌بایست به ناموس الهی تمسک جوید و از او مدد گیرد. پس پیروی و نافرمانی نکردن از خداوند متعال برای صاحب عدالت یک امر بایسته است؛ زیرا همه تقدیرات هستی از او سرچشمه می‌گیرد و سر سلسله جنیان هستی اوست. پس طالب هدایت باید همه همت خود را صرف پیروی از ناموس الهی نماید و از اطاعت او سرباز نزند! (همان: ۱۰۸)

در جای دیگر درباره مقتضای عدالت چنین بیان می‌دارد که بنده باید به اندازه توان خویش بهترین راه را میان خود و خدایش برگزیند و در انجام واجبات همه تلاش خود را بکار گیرد. (همان: ۱۰۲)

### ۲. 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. خواجه براساس نگاه ارسطویی، عدالت را نتیجه هماهنگی میان قوای سه‌گانه حکمت، شجاعت و عفت و پیروی این قوا از عقل می‌داند. از نظر وی عقل که همان قوه جدا نمودن حق از باطل است، خلیفه خدا دانسته و وجود آن را برای ایجاد اعتدال میان قوای نفس ضروری می‌شمارد» (همان: ۱۰۰)

از دیدگاه خواجه عدالت تنها به دنبال پیروی از ناموس الهی و بندگی خداوند متعال، در انسان تحقق پیدا می‌کند. وی با استناد به سخن افلاطون، نورانی شدن قوای نفس را نتیجه‌ی حاصل شدن ملکه عدالت در نفس انسانی می‌داند و بر این باور است که با وجود ملکه عدالت، نفس انسان بر بهترین شکل می‌تواند افعال خاص خود را انجام دهد و به نهایت قرب انسانی در پیشگاه خداوند متعال برسد. (همان: ۱۰۷)

### ۳. عدالت به معنای رعایت استحقاق‌ها و سلسله مراتب

البته باید توجه داشت که خواجه نصیر همانند فارابی و ابن سینا، مساوت را به معنای مطلق برابری میان افراد بدون در نظر گرفتن شایستگی‌ها و استعدادها نمی‌داند، زیرا همانگونه که پیش از این گفته شد، 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». این تعبیر از عدالت که از رایج‌ترین تعابیر اسلامی و افلاطونی از این مفهوم است.

خواجه هم مانند افلاطون و فارابی در بیان فلسفه سیاسی خود، از فرضیه «اندام‌واری اجتماع» استفاده می‌کند که بنا بر آن، هیأت مدنیت، مانند تن یک شخص است که برای وظایف مختلف زندگانی، آلات و اعضای خاص و متفاوت و متعاون دارد، گر چه آنها در آغاز ساده و غیر متنوع‌اند و هر چه پیش می‌روند طول و تفصیل پیدا می‌کنند و تنوع و همبستگی بیشتری می‌یابند. به گفته خواجه گوناگونی شغل‌های افراد در جامعه از اختلاف استعدادها و افراد جامعه سرچشمه می‌گیرد و این اختلاف مقتضای نظام احسن هستی می‌باشد؛ زیرا اگر همه حکمت الهی سبب این اختلاف نمی‌شد جامعه انسانی به فساد کشیده شده و از هم می‌پاشید؛ از همین روست که برخی افراد تونگر شدند و برخی دیگر درویش چا اینکه اگر همه توانگر یا همه درویش می‌بودند هیچ یک دیگری را خدمت نمی‌رساند و کار جامعه به صلاح نمی‌انجامید. خواجه در همین راستا به سخن حکما که گفته‌اند «لو تساوی الناس لهلکوا جمیعا» استناد می‌کند و اختلاف میان انسانها را بسان ابزار گوناگون می‌شمارد که در جهت رسیدن به هدف واحد تلاش می‌کنند. (همان: ۲۰۹)

ایشان در ادامه ضرورت نیازمندی نوع انسان به جامعه و تمدن را نتیجه همین اختلافات وجودی میان افراد می‌شمارد که باید برای رفع نیازهای خود، به صورت زندگی مدنی گرد هم آیند و با انجام شغل‌های گوناگون زندگی خود را استمرار بخشند. خواجه در ادامه نتیجه جالبی می‌گیرد. وی هدف از نیاز انسان به منزل مسکونی را نه مسکن بلکه اجتماع اهل مسکن بر می‌شمارد؛ یعنی در باور خواجه این مسکن نیست که اعضای یک خانواده را گرد هم جمع می‌کند بلکه اعضای یک خانواده هستند که برای گردهمایی نیاز به مسکن پیدا می‌کنند. پس آنچه موضوعیت دارد اعضای خانواده هست که هر یک نیاز دیگر اعضا را در محدوده وظایف خویش تامین می‌کند نه مسکن! ایشان با تعمیم مسکن به جامعه غرض از زندگی مدنی در یک شهر یا روستا را گردهمایی اعضای آن شهر یا روستا برای برطرف کردن نیازهای شان می‌داند نه اینکه خود شهر یا روستا موضوعیت داشته باشد. خلاصه سخن خواجه از قرار زیر است:

«...پس نوع انسان بالطبع محتاج بود باجتماع و این نوع اجتماع را که شرح دادیم تمدن خوانند و تمدن مشتق از مدینه بود و مدینه موضع اجتماع اشخاص بود که بانواع حرفتها و صناعات تعاونی که سبب تعیش بود زندگی می‌کنند. و چنانکه در حکمت منزلی گفتیم که غرض از منزل نه مسکن بل اجتماع اهل مسکن است بروجهی خاص؛ اینجا نیز غرض از مدینه نه مسکن اهل مدینه است بل جمعیتی مخصوص است میان اهل مدینه. این است معنی آنچه حکماء گفته‌اند «الانسان مدنی

بالتبع یعنی محتاج بالطبع الی الاجتماع المسمى بالتمدن». (همان: ۲۱۰)  
همین تفاوت در استعدادهای افراد جامعه است که خواجه نصیر، حفظ معاونت و مشارکت افراد را وابسته به رعایت قانون عدالت در معاملات می‌داند:

«اما چون یکدیگر را معاونت کنند، و هر یکی به مهمی از این مهمات زیادت از قدر کفاف خود قیام نمایند و به اعطای قدر زیادت و اخذ بدل از عمل دیگران، قانون عدالت در معامله نگاه دارند، اسباب معیشت دست فراهم دهد و تعاقب شخص و بقای نوع میسر و منظوم گردد، چنان که هست» (همان: ۲۰۸)

#### ۴. 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 سه‌گانه‌ای 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)

پس از ایجاد تعادل در میان اصناف چهارگانه یادشده، خواجه شرط دوم عدالت‌ورزی را تعیین ویژگی‌ها، استعدادها و شایستگی‌های افراد جامعه از وی حاکم عادل معرفی می‌کند. و سرانجام در شرط سوم، خواجه ضرورت رعایت برابری در تقسیم خیرات مشترک را متناسب با استعدادها و شایستگی‌های افراد مطرح می‌کند. مقصود خواجه از خیرات مشترک، همان ایجاد زمینه‌های سلامتی همگانی، حفظ اموال و رعایت احترام نسبت به انسانها می‌باشد. ایشان برای همه افراد نسبت به خیرات مشترک، بهره‌ای در نظر می‌گیرد به گونه‌ای که اگر بهره افراد متناسب با شایستگی و استعداد آنان داده نشود از دایره عدالت بیرون بوده و از مصادیق ستم‌ورزی در حق آنان خواهد بود. البته ایشان کم کردن بهره‌های افراد از خیرات عمومی را ستم در حق افراد و زیاد نمودن بهره‌های افراد از خیرات عمومی را ستم در حق جامعه می‌داند؛ زیرا اگر به شخص خاصی بیش از حق او از خیرات عمومی داده شود، برابر با کاستن حقوق دیگر افراد جامعه خواهد بود. چون تا از حقوق آنان کاسته نشود به حقوق اینان افزوده نمی‌گردد. از همین روست که خواجه در ادامه کاستن نابجای حقوق برخی از افراد از خیرات عمومی را نیز به ستم در حق

دیگر افراد جامعه بر می‌گرداند چون در هر دو صورت افزایش و کاهش حقوق، فراتر از شایستگی افراد، همراه با به هم خوردن اعتدال و عدالت در همه جامعه خواهد بود. (همان)

### ۵. 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 بریاید 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: ۲۶۵)

۶ 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)

خواجه نصیر طوسی با اقتباس از سخن ارسطو در مورد ناموس به شرح این واژه پرداخته و آن را به معنای تدبیر و سیاست می‌داند و از همین روست که شریعت را ناموس الهی می‌نامند. وی نوامیس را به سه دسته تقسیم می‌کند؛ ناموس نخست را خداوند متعال، ناموس دوم را حاکم و ناموس سوم را دینار معرفی می‌کند. سخن خواجه در این باره از قرار زیر است:

«... پس ناموس خدای، مقتدای نوامیس باشد، و ناموس دوم، حاکم بود و او را اقتدا به ناموس الهی باید کرد، و ناموس سیم، اقتدا کند به ناموس دوم و در تنزیل قرآن همین معنا به عینه یافته می‌شود، آن جا که فرموده است: و انزلنا معهم الکتاب و المیزان ليقوم الناس بالقسط و انزلنا الحديد فيه باس شديد و منافع للناس» (همان: ۹۹)

خواجه با بیان اینکه دینار (اقتصاد) میان تفاوتها برابری ایجاد می‌کند برای اشاره به ضرورت نیاز به آن، برخی پیامدهای نبودن اقتصاد را یادآور می‌شود، که به عنوان نمونه می‌توان به از میان رفتن چگونگی داد و ستد و قیمت‌گذاری کالاهای گوناگون در معاملات اشاره نمود. ایشان تقسیم اقتصاد در جامعه را در صورتی از مصادیق عدالت می‌داند که از برخی سبب کاهش و افزایش در افراد جامعه گردد یعنی اگر مالی در دست همه افراد به صورت برابر قرار گیرد چون رعایت شایستگی‌ها نشده نمی‌توان آن را عدالت دانست. (همان)

خواجه با اشاره به تضاد مفهوم عدالت و جور و با اقتباس از سخن ارسطو، جائر را به معنای

کسی می‌داند که برابری را از میان برده و از سه مرتبه ناموس پیروی نکند. ایشان جائر اعظم را کسی می‌داند که از ناموس الهی پیروی نمی‌کند. جائر اوسط نیز کسی است که از حاکم پیروی نمی‌نماید و جائر اصغر کسی است که از قوانین اقتصاد پیروی نمی‌کند. نتیجه جور اصغر غارت اموال مردم، دزدی و خیانت است که به بی‌نظمی و فساد جامعه انسانی منجر می‌شود. از نگاه خواجه هر کسی که به این نوامیس سه گانه تمسک نماید به برابری و عدالت روی می‌آورد و خیر و سعادت نصیب او می‌شود. (همان)

#### ۷. رابطه محبت با عدالت در روابط متقابل مردم با مردم و مردم با حکومت

خواجه نصیر طوسی بر این باور است که انسان به دلیل مدنی بالطبع بودن در برآورده ساختن نیازهای اولیه خود، نیازمند جامعه می‌باشند. این نیازمندی به دنبال ایجاد محبت و همکاری میان افراد جامعه بشری روی خواهد داد چرا که «قوام، همه موجودات به سبب محبت است و هیچ موجودی از این صفت بی بهره نیست» (همان: ۲۱۷)

ایشان با بیان اینکه محبت بر خلاف عدالت، که برخاسته از ضرورت اجتماعی بوده و تصنعی است، برپایه انس گرفتن طرفینی استوار گشته است، این نتیجه را می‌گیرد که «محبت» بالاتر از «عدالت» می‌باشد. به دیگر سخن محبت برخاسته از اجبار و الزام نبوده و سبب اتحادی طبیعی می‌گردد، حال آنکه در عدالت اجبار و الزام و تصنع وجود دارد. از همین روست که می‌توان گفت عدالت از نبود محبت پدید می‌آید؛ زیرا اگر در رویارویی میان افراد جامعه بشری محبت حاکم باشد نتیجه آن چیزی جز انصاف و عدالت نخواهد بود؛ وی همچنین بر این باور است که محبت، عامل ایجاد اتحاد در میان مردم جامعه است و از همین جاست که محبت بر عدالت فضیلت می‌یابد. (همان)

خواجه نصیر در تنظیم ارتباط متقابل میان حاکم و مردم و همچنین روابط متقابل مردم با یکدیگر، به بایستگی وجود محبت میان طرفین اشاره می‌کند و بر این باور است که اگر محبت میان افراد جامعه و مسئولان آن برقرار شود جامعه انسانی از نظم و ثبات سیاسی برخوردار شده و هرج و مرج از میان می‌رود. وی با تشبیه پادشاه به پدر و تشبیه مردم به فرزندان، بر مهربانی و خیرخواهی پادشاه نسبت به مردم و خیرخواهی و بزرگداشت مردم نسبت به پادشاه تاکید می‌ورزد. مردم نیز در خیرخواهی و نیکی نسبت به یکدیگر باید همچون برادرانی باشند که همدیگر را یاری می‌رسانند. اگر این پند به درستی از سوی طرفین اجرا گردد، عدالت در جامعه حاکم می‌گردد و در فرضی که خلاف آن محقق گردد جامعه رو به نابودی گذاشته و پادشاهی به غلبه گرایی و محبت به خشونت طلبی تبدیل می‌گردد. اختلافها جای وحدت را پر می‌کند و دوستی‌ها جایگزین دشمنی‌ها و نفاق می‌گردد و هر کس خواهان سود شخصی خود خواهد بود؛ هر چند که برخلاف مصالح همگانی باشد. در چنین شرایطی، هرج و مرج پدید می‌آید.

#### ۸. 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 عدالت‌گستری 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)

از منظر خواجه دلیل بیماری جامعه جهانی، یکی پادشاهی تغلیبی است که عبارت دیگری از حکومت استبدادی می‌باشد و دیگری «تجارب هرجی» و یا «تجاذب هرجی» است که به معنای به هم ریختگی وضعیت جامعه است، بدون اینکه زیر چتر حکومت مقتدر و عادل درآمده باشد. پادشاه مستبد و خودرأی قبیح ذاتی دارد و سبب می‌شود انسانهایی که از وضعیت اخلاقی مناسبی در جامعه برخوردار نیستند و به گردنکشی و غارت اموال عمومی دست می‌یازند به جای اینکه شر آنان دفع گردد، مورد حمایت قرار گیرند. مرا از قبیح ذاتی این است که زشتی کردار پادشاه مستبد و خودرأی تا زمانی که صفت ناپسند خودرأیی را با خود دارد از او زائل نمی‌گردد. هرج و مرج در جامعه نیز سبب می‌شود تا افرادی شرور یادشده، زمینه را برای فساد و غارت مناسب ببینند و از فضای غبارآلود جامعه به انباشتن سود برای خود و رساندن زیان نسبت به دیگران بهره‌برداری کنند. (همان: ۲۵۹)

از این رو می‌توان گفت از نظر خواجه برای دوری از بیماری جامعه، که در حقیقت به بیماری میان افراد جامعه باز می‌گردد، 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.

#### ۹. 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. هدف از این سیاست، رساندن مردم به کمالی است که

برای آن آفریده شده‌اند و لازمه آن سعادت‌مند شدن مردم می‌باشد. سیاست ناقصه، نقطه مقابل سیاست فاضله می‌باشد که نام دیگر آن، تغلب یا همان سیاست دیکتاتوری و استبدادی است. از نگاه خواجه هدف از چنین سیاستی به بندگی کشیدن مردم و لازمه آن بدبختی مردم است.

سیاستمداری که عهده‌دار سیاست فاضله است در برابر مردم به عدالت تمسک نموده و آنان را مانند دوست می‌بیند و خود را از شهوات نفسانی نگه می‌دارد، از همین رو جامعه را از خیرات عمومی پر نموده و بهره‌مند می‌سازد ولی سیاستمداری که عهده‌دار سیاست ناقصه است به ابزار ظلم و ستم متوسل شده و مردم را مانند بردگان می‌بیند و جامعه را به سوی شورش و ناامنی می‌کشانند. متن عبارت خواجه در این باره چنین است:

«اما اقسام سیاست؛ یکی، فاضله باشد که آن را امامت خوانند و غرض از آن، تکمیل خلق بود و لازمش نیل به سعادت؛ و دوم، سیاست ناقصه بود که آن را تغلب خوانند و غرض از آن، استبعاد خلق بود و لازمش نیل به شقاوت مذمت و سأس اول، تمسک به عدالت کند و رعیت را به جای اصدقا دارد، و مدینه را از خیرات عامه مملو کند و خویشان مالک شهوت دارد، و سأس دوم، تمسک به جور کند و رعیت را به جای خول [بنده] و عبید دارد و مدینه پرشور عام کند» (همان: ۲۵۷)

از نگاه خواجه آرمان شهر انسانی همان است که مردم در آن به دنبال جستجوی نیکی‌ها و نابودی بدی‌ها با یکدیگر همکاری و همیاری داشته باشند و باورهای خود را براساس آموزه‌های دینی مانند باور به مبدأ و معاد شکل دهند. در این صورت است که کارهای مردم حکیمانه و عاقلانه و در سایه عدالت خواهد بود. (همان: ۲۳۸)

#### ۱۰. جایگاه عدالت در حاکم جامعه

براساس سخنان پیش گفته این نتیجه به دست می‌آید که 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 صناعت خود ماهر شود، بر حفظ صحت بدن انسان و ازاله مرض قادر گردد، صاحب این علم (نیز) چون در صناعت خود ماهر شد، بر صحت مزاج عالم - که آن را اعتدال حقیقی خوانند - و ازاله انحراف از آن، قادر شود و او به حقیقت، طبیب عالم بود و بر جمله، ثمره این علم، اشاعت خیرات بود در عالم، و ازاله شرور به قدر استطاعت انسانی». (همان: ۲۱۳)

خواجه با استناد به روایاتی از قبیل «النَّاسُ بِزَمَانِهِمْ أَشْبَهُهُ مِنْهُمْ بِأَبَائِهِمْ» (لیثی واسطی، ۱۳۷۶:

۶۶) رفتار مردم را رنگ گرفته از رفتار حاکمان می‌داند.

خواجه همچنین توضیح می‌دهد که پادشاه باید هفت ویژگی رفتاری را در خود داشته باشد که عبارتند از: ابوت، علو همت، متانت رای، عزیمت تمام، صبر در برابر شداید، یسار (یعنی ثروت) و اعوان صالح. (همان: ۲۵۸) خواجه، وحدت حاکم را در سیاست دینی و اندیشه فقهی کلامی خود ضروری می‌داند؛ زیرا بر این باور است که حاکمان متعدد، به دنبال داشتن انگیزه‌های گوناگون به اختلاف دچار شده و جامعه با هرج و مرج رو به رو می‌گردد.

آشکار نکردن شرط عدالت درباره حاکم از سوی خواجه، در دورانی که جامعه انسانی در تنگنا و فشار حمله‌های ددمشانه مغولان قرار داشت، نشان از آن دارد که وی به شکل عینی با این واقعیات دست به گریبان بوده است؛ تلاش ستودنی خواجه حکایت از آن دارد که وی میان ترسیم جامعه آرمانی و هم آغوش شدن با پیشآمدهای ناگوار آن روزگار در تکاپو بوده است.

### واکنش و رفتار مردم در برابر حاکم خودکامه و ستمکار

از سخنان خواجه در آثار اخلاقی و سیاسی‌اش چنین استفاده می‌شود که ایشان در هیچ یک از کتابهای خود مردم را به شورش و نافرمانی بر ضد حاکم ستمکار فرا نخوانده است. شاید بتوان مواردی مانند نبود توان لازم در مردم، فقدان جایگزین مناسب، پدید آمدن هرج و مرج و آشکار شدن تغلب بیشتر از سوی حاکم را از جمله این دلایل دانست. همان‌گونه که پیش از این نیز اشاره گردید، خواجه «تجارب یا تجاذب هرجی» را به همراه «حکومت تغلب» دو سبب عمده بیماری جامعه انسانی می‌داند. از این رو می‌توان گفت وی همواره از هرج و مرج گریزان بوده است. خواجه، جائر اوسط را پس از جائر اعظم، که از ناموس الهی پیروی نمی‌کند، بزرگ‌ترین جائر می‌شمارد. ایشان از یک سو ستم به مردم به وسیله حاکم را سبب از میان رفتن دین و جوانمردی و از سوی دیگر شورش بر ضد حاکم را سبب فساد دنیا و از دست دادن جان به شمار می‌آورد. سفارش خواجه این است که در برابر چنین حاکمی باید وفاداری و حفظ جان پیشه نمود. سخن ایشان در این باره از قرار زیر است:

«و اگر به یکی از ولات که ظالم و بد خوی بود، مبتلا گردد، باید که داند که او در میان دو خطر افتاده است: یکی آن که با والی سازد و بر رعیت بود و در آن هلاک دین و مروت او باشد، و دیگر آن که با رعیت سازد و بر والی بود و در آن هلاک دنیا و نفس او بود، و وجه خلاص از این دو ورطه، به یکی از دو چیز تواند بود؛ مرگ یا مفارقت کلی، و با والی غیر مرضی السیره هم جز محافظت و وفا طریق نباشد تا آن که خدای مفارقت و نجات روزی کند». (همان: ۲۷۵)

خواجه طوسی در جای دیگر پیروی از حاکم و رویارویی نکردن آشکار و پنهان با او و پیروی همه جانبه از حاکمان را سفارش نموده است. ایشان افراد را هنگام معاشرت با پادشاهان،



به خیرخواهی آنان در دل و زبان سفارش می‌نماید. آشکار نمودن کارهای پسندیده پادشاهان و پنهان داشتن زشتی‌ها و خوی ناپسند آن، ایستادگی در فرمانبرداری از پادشاهان، ترک بهره‌مندی‌های از خود و رساندن سود به پادشاهان و در مجموع خودداری از هر کاری که سبب مکذّر شدن خاطر آنان می‌گردد از دیگر وظایفی است که خواجه برای مردم در نظر می‌گیرد. (همان: ۲۷۳)

البته باید توجه داشت که خواجه در لابلائی سخنان خود، نارضایتی خود را از برخی رفتارهای ناپسند حاکمان و اطرافیان آنها آشکارا مطرح می‌سازد و این امر نشان می‌دهد که وی در دل از آنان بیزار است. مانند مورد زیر:

«و آن همت‌ها آن بود که بدان از همه خلق استخدام و تعبد خواهند، و خود را در آن و هر چه می‌کنند، مصیب شمردند. و سبب این سیرت، کثرت مدح مردمان بود ایشان راه، و تواتر تصویب اعمال و آراییی که از خاص و عام در مسامع ایشان تمکن یافته باشد» (همان: ۲۷۳)

از همین روست که خواجه طلب نزدیکی افراد جامعه و تلاش آنان برای ورود به دستگاه حکومتی پادشاهان را ناپسند می‌شمارد:

«باید که برطلب قربت ایشان اقدام ننمایند، چه، صحبت سلطان [را] به دخول در آتش و گستاخی با سباع تشبیه کرده اند، و کسی [که] به جوار و معرفت ایشان ممتحن بود، لذت عیش و تمتع از عمر برو منقض گردد» (همان: ۲۷۱)

یکی از شواهدی که می‌تواند ناسازگاری خواجه با حکومت‌های مستبد و حاکمان خودکامه را به خوبی نشان دهد، سخن ایشان در پایان شرح کتاب «اشارات و تنبیهات» ابن سینا است. وی در این سخن دوران زندگی خود را چنین بیان می‌کند:

«... در جاهایی بودم که آتش جهنم در هر آن، در آنها زبانه می‌کشید و آتش گداخته به سرم می‌ریخت، و زمانی بر من نگذشت که چشم‌هایم پر از اشک و خیالم ناراحت و مشوش نباشد» (امین: ۱۳۸۲: ۳۰۵)

به باور خواجه فرد برای حفظ مال خود از گزند حاکم ستمکار باید به گونه‌ای نشان دهد که از بخشش مال خود در برابر حاکم ابایی ندارد؛ زیرا «اگر چنین نکند از طمع او به مال خود ایمن شود و اگر مناقشتی به کار دارد، حرص او نیز گرداند که الممنوع محروص و المبدول مملول منه» (طوسی: ۱۴۱۳: ۲۷۴)

پس می‌توان چنین نتیجه گرفت که خواجه نصیر از هر فرصتی برای رهایی از دست پادشاهان ستمکار و نابودی آنها بهره می‌برده است و در این میان، با پادشاهان دوران خود راه همکاری را برمی‌گزید تا از قدرت آنان در راستای دستیابی به مصالح عالی استفاده کند.

شاید دلیل اینکه دوستی و ارتباط خواجه با هلاکو خان مغول استمرار پیدا نمی‌کند و هلاکو،

نسبت به وی بدگمان شده و تصمیم به قتل او می‌گیرد، در انتقاداتی باشد که وی از ستمگریها و خون‌ریزیهای هلاکو داشته است. از مستندات تاریخی و سخنان پیش گفته این نتیجه به دست می‌آید که خواجه طوسی برای حفظ مصالح اسلامی در دوران حاکمان ستمگر راه تقیه را پیش گرفته و تلاش داشته تا عدالت گستری را در جامعه نهادینه نماید و جامعه بشری را از ستم حاکمان غاصب برهاند.

سخنان زیر از خواجه، می‌تواند پاسخی به ابهامات مطرح شده پیرامون سیره سیاسی ایشان باشد و نشان دهد که از نظر خواجه، شورش در برابر حاکمان ستمگر آن زمان نتیجه‌ای جز از میان رفتن انسانها نمی‌داشت:

«باید که داند که ملوک و روسا مانند سیلی باشند که از سرکوه در آید و کسی که به یک دفعت خواهد که آن را از سمتی به سمتی گرداند، هلاک شود؛ اما اگر به اول مساعدت نماید و به مدارا و تطف یک جانب او به خاک و خاشاک بلند گرداند، به جانبی دیگر که خواهند، تواند برد. هم بر این سیاق در صرف رای مخدوم از آنچه متضمن فسادی بود، طریق لطف و تدبیر باید سپرد، بر وجه امر و نهی او را برهیچ کار تحریص نفرمود، بل وجه مصلحتی که در خلاف رای او بود، با او نماید و او را به وخامت عاقبت کار تنبیه دهد و به تدریج در اوقات خلوت و موانست به امثال و حکایات گذشتگان و حیل لطیف، آن رای را در چشم او نکوهیده کند» (همان: ۲۷۲)

### نتیجه گیری:

با مراجعه به اخلاق ناصری و تحلیل سخنان خواجه می‌توان گفت: خواجه با توجه به شرایط سیاسی حاکم بر زمان خود نتوانسته اندیشه‌های 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 تیزی، تقیه و بصیرت و آگاهی از وضعیت علمی زمانه خود و آگاهی از علایق حاکمان مغول به علم و دانش و جهت دهی علایق آنها توانست تأثیرات و اصلاحات اساسی در افکار و اعتقادات قوم مغول ایجاد نماید. 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. مبانی فکری خواجه مبتنی بر آموزه‌های شیعی، کلامی و فلسفی اوست که در آن فرد و دولت، سرمایه‌دار و طبقه کارگر، هیچ‌کدام به تنهایی اصالت ندارند، بلکه همه اینها در داخل یک نظام معرفتی منسجم از جایگاه ویژه خود برخوردارند. 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 عدالت صیانتی 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

۱. ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۰ ق) *لسان العرب*، بیروت لبنان، انتشارات دارالفکر.
۲. امین، حسن، (۱۳۸۲)، *اسماعیلیان و مغول و خواجه نصیرالدین طوسی*، قم، دایره المعارف فقه اسلامی، چاپ اول.
۳. حلبی، علی اصغر، (۱۳۷۲)، *تاریخ اندیشه‌های سیاسی در ایران و جهان اسلامی*، تهران، انتشارات بهبهانی، چاپ اول.
۴. خوادیان دامغانی، (۱۳۸۲)، *رمضان، سیمای عدالت در قرآن و حدیث*، تهران، لوح محفوظ، چاپ اول.
۵. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۳۶۲)، *مفردات الفاظ القرآن*، بی‌جا: کتابفروشی مرتضوی، چاپ دوم.
۶. سید رضی، *نهج البلاغه*، (۱۳۸۸)، ترجمه محمد دشتی، تهران، انتشارات وجدانی.
۷. لیثی واسطی، علی بن محمد، (۱۳۷۶)، *عیون الحکم و المواعظ (الیثی)*، محقق / مصحح: حسنی بیرجندی، حسین، قم، دار الحدیث، چاپ اول.
۸. مدرسی زنجانی، محمد، (۱۳۶۳)، *سرگذشت و عقاید فلسفی طوسی*، تهران انتشارات امیر کبیر.
۹. معین، محمد، (۱۳۶۲) *فرهنگ فارسی معین*، تهران، مؤسسه امیر کبیر.
۱۰. نصیرالدین طوسی، محمدبن محمد، (۱۳۳۹)، *اخلاق محتشمی و سه رساله دیگر او*، دیباچه و مقدمه و تصحیح محمد تقی دانش پژوه، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۱۱. نصیرالدین طوسی، محمدبن محمد، (۱۴۱۳ ق)، *اخلاق ناصری*، تهران، انتشارات علمیه اسلامی، چاپ اول.
۱۲. نعمه، عبدالله، (۱۳۶۷)، *فلاسفه شیعه*، سید جعفر غضبان، تهران، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.