

نظریه‌ی "عدالت سیاسی" در آرای خواجه نصیرالدین طوسی

نصرالدین ناسی*، احمد آذین**، علیرضا گلشنی***

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۵/۱

تاریخ تأیید: ۱۳۹۶/۶/۲۳

چکیده

پژوهش حاضر در پی ارائه‌ی "نظریه عدالت سیاسی" در اندیشه‌ی سیاسی خواجه نصیرالدین طوسی است و این مهم را در قالب روش تحلیل گفتمان بررسی خواهد کرد. خواجه نصیر در سامان‌دهی این مسأله براساس اصول مذهب شیعه - به‌ویژه "عدالت" و "امامت" - پیش رفته و بر مبنای عدل الهی در نظام تشریح و قاعده‌ی لطف، به امام یا رئیس اول مدینه مشروعیت داده و او را عامل جاری‌شدن عدالت سیاسی و اجتماعی محسوب کرده است. بدین ترتیب "امام" محور اندیشه‌ی سیاسی و دال مرکزی مفصل‌بندی گفتمان عدالت سیاسی خواجه نصیر است که با جذب دال‌های شناور (ارتباط با عقل فعال، پیوند شرع با عقل، پیوند دین و سیاست، فضایل امام، استعداد و استحقاق و ...) از حوزه‌ی گفتمان‌گونگی زمانه، با تثبیت معنا در پی هژمونیک‌نمودن خویش می‌باشد. طوسی با نگرش شیعی، مدینه‌ای فاضله ارائه و گفتمانی پایدار و ماندگار در برابر دیگر گفتمان‌ها (در دوران خود و بعد آن) ایجاد می‌کند.

واژه‌های کلیدی:

نظریه‌ی عدالت سیاسی، خواجه نصیرالدین طوسی، امام، روش تحلیل گفتمان.

* دانشجوی دکتری دانشگاه آزاد اسلامی واحد شهرضا:

(nancynasraldin@yahoo.com)

** استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد شهرضا:

(ahmadazin@gmail.com)

*** دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد شهرضا:

(agolshani41@yahoo.com)

سیاست متعالیه

- سال پنجم
- شماره هجدهم
- پاییز ۹۶

نظریه‌ی
"عدالت سیاسی"
در آرای خواجه
نصیرالدین طوسی
(۶۹ تا ۸۸)

۱. مقدمه

تنظیم رابطه‌ی میان مردم و فرمان‌روایی سیاسی یکی از مباحث اساسی فلسفه‌ی سیاسی است؛ زیرا ایجاد نظام سیاسی توأم با صلح، امنیت و عدالت (تعادل و اعتدال) در همه‌ی ابعاد آن، همواره مورد توجه و خواست انسان‌ها در هر زمان و هر مکانی بوده است. بر این اساس، یکی از اصول فلسفه‌ی سیاسی کلاسیک، یافتن "بهترین و عادلانه‌ترین نظام سیاسی" است (اشتروس، ۱۳۸۷: ۷۳). اندیشه‌ی سیاسی خواجه نصیر در جهت توجیه و عادلانه جلوه‌دادن نظام سیاسی و رهبری آن، در قالب "نظریه عدالت سیاسی" با نگرش شیعه اثنی‌عشری سامان یافته است. وی نظریه‌ی عدالت سیاسی را بر مبنای هستی‌شناسی و انسان‌شناسی دینی (هدف‌دار و معنادار بودن جهان هستی و زندگی سیاسی بشر) شکل داده، و با تمرکز بر حکمت مدنی یا فلسفه‌ی سیاسی، آن را می‌پروراند. او در آثار متعددش مانند رساله‌ی امامت با طرح سوال‌های «ما، هل، لم، کیف، من» (طوسی، ۱۳۵۹: ۴۲۳) نظریه‌ی عدالت سیاسی خویش را حول مرکز "امام" یا رئیس اول مدینه‌ی فاضله اثبات و ساختاربندی می‌کند. در این راستا سوالات مقاله عبارتند از: نظریه‌ی عدالت سیاسی و اصول آن در اندیشه‌ی سیاسی خواجه نصیرالدین طوسی کدامند؟ اهمیت عدالت سیاسی به‌مثابه گفتمان در سامان‌دهی زندگی سیاسی مردم در مدینه‌ی فاضله چگونه قابل تبیین است؟ مدعای نوشته این است که: خواجه نصیرالدین طوسی، نظریه‌ی عدالت سیاسی خویش را حول محور اندیشه‌ی "امامت" و "عدالت" شیعه اثنی‌عشری - برای سامان‌دهی به زندگی سیاسی و اجتماعی مردم در مدینه، ساختاربندی (هم‌چون گفتمانی در جهت هژمونیک‌شدن) می‌نماید که نشان‌دهنده‌ی پیوند امام و عدالت سیاسی (در مقام اثبات و ثبوت آن) در نگرش وی می‌باشد.

برای برقراری ارتباط میان سوالات و مدعای تحقیق و اثبات یا ابطال آن‌ها، از چارچوب‌نظری (روش شناخت یا بینش ما) متکی بر عقل و نقل بهره می‌گیریم؛ زیرا «عقل در هندسه‌ی معرفت دینی، هم سطح با نقل در درون دین است؛ نه در مقابل دین و برون از مرز آن» (جوادی آملی، ۱۳۹۱: ۶۱) در نتیجه «عقل، مصباح و چراغ دین و در کنار نقل، منبع معرفت بشر از دین» (پیشین: ۵۰) و مسایل غیردینی و علمی (علوم ریاضی، ...) محسوب می‌شود. چارچوب تحلیل ما، روش تحلیل گفتمان به‌عنوان یک بسته‌ی تلفیقی است که از روش تحلیل گفتمان لاکلا و موف به‌عنوان روش اصلی، روش فرکلاف در تحلیل متون مبتنی بر دستور نقش‌گرایی نظامند، هلیدی در قالب زبان‌شناسی نقش‌گرا، روش برجسته‌سازی و حاشیه‌رانی سلطانی در تعیین ما و دشمن، تشکیل یافته است.

انجام این کار، مستلزم تبیین "نظریه‌ی عدالت سیاسی" است؛ این نوشته تلاش می‌کند اندیشه سیاسی خواجه نصیر را در قالب یک نظریه‌ی عدالت سیاسی مطرح کند و آن را با روش تحلیل گفتمان به صورت یک گفتمان ماندگار، بررسی و تحلیل نماید. حکمت، خصوصاً حکمت عملی، و شریعت با برداشت شیعی از اسلام، مبنای تشکیل نظریه‌ی عدالت سیاسی خواجه نصیر است. وی با دلایل وحی، نقل، عقل و برهان با گرایش واقع‌گرایانه در زمانه‌ی خویش، در پی تدوین نظریه‌ی عدالت سیاسی بوده است تا بتواند برداشت خود از عدالت سیاسی را در برابر دیگر نظریات یا گفتمان‌ها، تثبیت معنا و هژمونیک کند. در ادامه، به شرح و بسط نظریه‌ی عدالت سیاسی خواجه نصیر با روش تحلیل گفتمان، به صورت گفتمانی عینیت‌یافته، خواهیم پرداخت.

۲. روش تحلیل گفتمان

لاکلا و موف نظریه و روش‌شان را از طریق "واسازی" سایر نظریه‌ها تدوین کرده‌اند. آن‌ها با بسط و توسعه‌ی زبان‌شناسی ساخت‌گرایی سوسوری، مارکسیسم، نظریه‌ی گفتمان فوکو... تلاش کردند تا نظریه و روشی پسا‌ساختارگرا درباره‌ی معنا، درحوزه‌ی اجتماعی خلق کنند. نظریه‌ی آن‌ها «اگرچه با هرگونه کلیت و تمامیت از سر تردید می‌نگرد، اما عناصر مجزا را صرفاً در روابطشان با یک‌دیگر به تحلیل می‌کشد» (تاجیک، ۱۳۷۹: ۱۵). آن‌ها از دیدگاه‌های عمده‌ی پست‌مدرنی لیوتار، ریچارد رورتی، ژاک دریدا (هوارت، ۱۳۷۸: ۱۹۹-۱۹۸) و مفهوم دال برتر برای تثبیت معنا از لاکان (بهرزولک، ۱۳۸۵: ۴۴)، سود می‌جویند. آن‌ها با این برداشت‌ها مفهوم پرکاربرد ایدئولوژی را کنار زده و مفهوم گفتمان را جایگزین آن می‌نمایند (کسرای، ۱۳۸۸: ۳۴۲). لاکلا و موف، نظریه‌ی رابطه‌ای گفتمان را توسعه داده و برخلاف سوسور، امکان جداسدن رابطه‌ی میان دال و مدلول را فراهم می‌آورند؛ در نظریه‌ی آن‌ها مفصل‌بندی فرآیندی است که به واسطه‌ی آن، نشانه‌ها باهم جوش می‌خورند و یک نظام معنایی را شکل می‌دهند (سلطانی، ۱۳۸۳: ۱۵۶). آن‌ها بر مبنای این نظام رابطه‌ی، مفصل‌بندی مفاهیم نظری گفتمان خود را این‌گونه تعریف می‌کنند (بورگسن، ۱۳۹۳: ۵۶؛ سلطانی، ۱۳۹۴: ۱۷۶؛ حقیقت، ۱۳۹۴: ۶۰۰):

«ما هر عملی را که منجر به برقراری رابطه‌ای بین عناصر شود، به نحوی که هویت این عناصر در نتیجه‌ی عمل مفصل‌بندی تعدیل و تعریف شود [تثبیت یا تغییر رابطه‌ی مؤلفه‌ها]، مفصل‌بندی^۱ می‌نامیم. کلیت ساخت‌مند [ساختار یافته]

1. Articulation.

حاصل از عمل مفصل‌بندی را گفتمان می‌نامیم. جایگاه‌های [مواضع] تفاوت^۱ را، زمانی که در درون یک گفتمان مفصل‌بندی شده باشند، و قته^۲ [بُعد] می‌نامیم. و در مقابل، هر تفاوتی را که از نظر گفتمانی مفصل‌بندی نشده باشد، عنصر^۳ می‌نامیم» (لاکلا و موف، ۱۹۸۵: ۱۰۵).

در روش تحلیل گفتمان مفاهیمی هم‌چون: حوزه‌ی گفتمان‌گونگی، کلیه‌ی نشانه‌هایی که از گفتمان طرد می‌شوند (همان: ۱۱۱) چون «هر دال معانی متعددی می‌تواند داشته باشد و هر گفتمان با تثبیت یک معنا» معانی دیگر را طرد می‌کند؛ (حسینی‌زاده، ۱۳۸۳: ۱۹۰) تشکیل گروه، هویت جمعی براساس معیارهای هویت فردی با کاربرد مفاهیم دوگانه "منطق هم ارزی" و "منطق تفاوت" (ایجاد زنجیره‌ی هویت‌های هم‌ارز در روابط غیریت‌سازانه) تحلیل می‌شوند؛ (لاکلا و موف، ۱۹۸۵: ۱۲۷) "دال‌های خالی" که وظیفه‌ی آن‌ها «بازنمایی وضع مطلوب و آرمانی است. از آن‌جا که این دال‌ها همواره نواقص را گوش‌زد می‌کنند، تولید آن‌ها سبب پویایی جامعه و سیاست خواهد شد» (لاکلا، ۱۹۹۴: ۴۹؛ نقل از کسرایی، ۱۳۸۸: ۳۵۵). حال با توجه به این که نظریه‌ی تحلیل گفتمان لاکلا و موف با تحلیل گفتمان انتقادی نورمن فرکلاف، «نزدیک‌ترین نظریه برای تحلیل داده‌ها» (یورگنسن، ۱۳۹۳: ۲۲۸؛ سلطانی، ۱۳۹۴: ۱۰۴) در نوشته حاضر بوده، با تلفیق آن‌ها به چارچوب نظری مناسبی برای تحلیل داده‌های تحقیق خواهیم رسید. روش لاکلا و موف چارچوب اصلی، و در هر جا لازم شد، از تحلیل انتقادی فرکلاف بهره می‌بریم. مثلاً نظریه‌ی فرکلاف در شکل‌گیری "ذهنیت سوژه‌ها" (تحلیل‌های خُرد) از "ابزارهای تحلیل زبانی مبتنی بر دستور نقش‌گرای نظام‌مند هلیدی در قالب زبان شناسی نقش‌گرا" استفاده می‌کند. در نتیجه، روش لاکلا و موف نیز باید از این "ابزار تحلیل متن هلیدی" بهره جوید؛ پس، این دو نظریه مکمل یک‌دیگرند (سلطانی، ۱۳۹۴: ۱۰۹).

۳. نظریه‌ی عدالت سیاسی خواجه نصیرالدین طوسی

با وجود کمیاب‌بودن نظریه‌ای جامع در باب عدالت سیاسی در اندیشه‌ی متفکرین کلاسیک، چنین به نظر می‌رسد که می‌توان نظریه‌ای کامل از اندیشه سیاسی طوسی استنتاج نمود. عدالت به‌طور کل، به‌دنبال خلق وضعیتی ایده‌آل و آرمانی در جامعه برای رفع تبعیض و نابرابری‌ها است. در میان ابعاد مختلف عدالت (سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، ...)، عدالت

1. Differential position.
2. Momen.
3. Element.

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. براین اساس، 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 نُکات اوست» (طوسی، ۱۳۸۷: ۱۶۲). خواجه در آن‌جا حکمت را به دو قسم نظری و عملی تقسیم می‌کند؛ اهمیت حکمت در حرکت انسان «از نقصان به کمال برحسب طاقت بشری» است (پیشین: ۱۳). به نظر وی «حکمت عملی و آن دانستن مصالح حرکات ارادی و افعال صناعی نوع انسانی بود بر وجهی که مُودّی باشد به نظام احوال معاش و معاد ایشان و مقتضی رسیدن به کمال» (پیشین: ۱۵). بر این پایه، خواجه نصیر با تأکید بر حکمت عملی، اندیشه‌ی سیاسی و نظریه‌ی عدالت سیاسی خود را در قالب تفکر شیعی و منابع شناخت دینی (وحی، عقل، نقل و شهود) سامان می‌بخشد.

طوسی در آثار مختلف خود از جمله کتاب "آغاز و انجام" معتقد است مبدأ و معاد عالم، ذات اقدس الهی است: «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ» (حدید: آیه‌ی ۳)؛ «مبدأ، فطرت اولی است و معاد، عود به آن فطرت است... اول خدا بود و هیچ نه... پس خلق را از نیست، هست گردانید... و به آخر، خلق نیست شوند و خدا هست بماند» (طوسی، ۱۳۶۶: الف: ۹). بر این مبنا، همه‌چیز مخلوق خداوندند؛ خدا ابدی و ازلی است؛ در نتیجه، قوام و دوام ملک و ملکوت به خداوند قائم است. جهان هستی و زندگی سیاسی انسان، جملگی بر اساس هدف و دارای معنا تشکیل شده است. پس عالم هستی، انسان و حکومت اسلامی هدفمند و معنادار و در حرکت تکاملی هستند. در این هستی‌شناسی، مبدأ و معاد انسان همان صدور خلق از خالق و سپس بازگشت مخلوق به سوی خالق و فنای در توحید است. 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: ۷۹-۷۸). عدل الهی یکی از شالوده‌های اصلی عدالت سیاسی در اندیشه‌ی سیاسی خواجه نصیر است، به عقیده ابن‌مسکویه «عدل الهی در امور مابعدالطبیعی و ابدی و زوال‌ناپذیر 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 الْمَلَأَ نِكَهَ وَ أُولُوا الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ» (آل عمران: آیه ۱۸). این آیه از «مقام فاعلیت و تدبیر الهی به عنوان مقام قیام به عدل یاد می کند» (مطهری، ۱۳۷۱: ۳۵). بر این اساس، عدالت سیاسی در حوزه عدل الهی در نظام تشریح قرار دارد. شهید مطهری در مورد آن می گوید:

«حکمت بعثت و ارسال رسل این است که عدل و قسط بر نظام زندگانی بشر حاکم باشد: لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا الْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ. همانا فرستادگان خویش را با دلائل روشن فرستادیم و همراه آن‌ها کتاب و مقیاس (قانون) فرستادیم تا مردم بدین وسیله عدل را به پا دارند» (پیشین: ۳۶).

هستی‌شناسی توحیدی خواجه نصیر، انسان‌شناسی او را شکل می‌دهد. وی معتقد است که نفس و قوت (عقل نظری و عملی) انسان دارای مراتب است و در مرتبه‌ی وسطی قرار دارد (طوسی، ۱۳۸۷: ۳۲). لذا انسان می‌تواند مراتب کمال یا ادنی را طی نماید. این آزادی و اختیار انسان در رساله‌ی "جبر و قدر" توسط وی بیان شده است (طوسی، ۱۳۳۵: ۲۴-۲۳). انسان مدنظر خواجه، مستعد دریافت تعلیم و تکامل است. از آن‌جاکه 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، ارزش ذاتی، آزادی و مختار بودن انسان را می‌پذیرد؛ لیکن به علت نقص ذاتی انسان، وی را معیار امور معرفی نمی‌کند. انسان‌ها به علت ناقص بودن نیازمند تعلیم و تسلیم به دستورات دین و امام یا رئیس اول مدینه در روزگار خویش‌اند تا روبه کمال بروند؛ هرچند کمال و سعادت واقعی در انتها به لطف الهی و صدور فیض او وابسته است (طوسی، ۱۳۶۳: ۹۹-۹۶).

خواجه نصیر در اخلاق ناصری، به سیاست مُدُن (اندیشه‌ی سیاسی) پرداخته و نظریه‌ی عدالت سیاسی را تدوین نموده و در آثار دیگرش مانند "تجرید الاعتقاد" می‌پروراند. شروع نظریه‌پردازی وی با مبحث انسان، جامعه‌ی سیاسی و رسیدن به زندگی خوب در مدینه است. وی هم‌چون حکمای قدیم، انسان را "مدنی بالطبع" می‌داند (پیشین: ۱۶۵). خواجه نصیر با نگرش شیعی، به دنبال پیوند دین و سیاست و ایجاد "فلسفه‌ی سیاسی دینی" است. در نظریه‌ی وی، انسان اشرف مخلوقات است و نباید ابزار دیگران باشد. انسان‌ها با همکاری و تعاون با یک‌دیگر باید احتیاجات خود و هم‌نوعان خویش را رفع نمایند. مردمان در استعداد و قابلیت‌ها متفاوت بوده؛ در نتیجه، برای زندگی جمعی و حرکت به سوی کمال، نیازمند تدبیر و سیاست می‌باشند.

با توجه به این که عدل الهی در نظام تکوین و آفرینش جهان جاری است، برای معطل‌نماندن زندگی سیاسی و اجتماعی بشر، عدل الهی در نظام تشریح ضروری است؛ براین اساس و مطابق قاعده‌ی لطف الهی که بر خدا واجب است (طوسی، ۱۳۶۶: ب: ۴۶۲-۴۶۰)، به فردی از میان افراد احتیاج است «که به الهام الهی ممتاز بود از دیگران، تا او را انقیاد نمایند و این شخص را در عبارت قدما صاحب ناموس گفته‌اند و اوضاع او را ناموس الهی» (طوسی، ۱۳۸۷: ۱۶۶). خواجه نصیر با بیان نظام تضاد و ترتب در عالم هستی، موضوع استعداد و استحقاق، کمال‌پذیری و تعلیم‌پذیری انسان‌ها را مطرح می‌نماید. به نظر وی، در هر روزگاری، فردی از میان انسان با سعی و تلاش به ویژگی‌های انحصاری مانند: حکمت، شجاعت، عفت، عدالت دست‌یافته و با تأیید و لطف الهی به "عصمت" نایل شده و به مقام "امام یا رئیس اول مدینه" منصوب می‌شود. نصب امام در مقام اثبات امری الهی و بر اساس عدل الهی در نظام تشریح و قاعده‌ی لطف است؛ تا در میان انسان‌ها عدالت سیاسی جاری شود. بعد از نصب امام در مقام اثبات، برای "مقتضی مصلحت عموم" که مربوط به "حکمت مدنی" است، مردمان باید از امام اطاعت کرده و تسلیم قوانین امام و شریعت باشند:

«اما در هر روزگاری، عالم را مدبری باید؛ چه اگر تدبیر منقطع شود، نظام مرتفع گردد و بقای نوع بر وجه اکمال صورت نبندد. و مدبر به حفظ ناموس قیام نماید و مردمان را به اقامت مراسم آن تکلیف کند. و او را ولایت تصرف بود در جزویات، برحسب مصلحت هر وقت و روزگار» (طوسی، ۱۳۸۷: ۱۶۷).

براین اساس، خواجه نصیر، سیاست و دین را به هم پیوند می‌دهد و نظریه‌ی عدالت سیاسی را حول مرکز امام یا رئیس اول مدینه با نگرش شیعی، امامت و عدالت سامان می‌بخشد. در نظریه‌ی وی، محبت فطری بر عدالت صنعتی تفضل دارد؛ «چه اگر محبت میان اشخاص حاصل بودی، به انصاف و انتصاب احتیاج نیفتادی» (پیشین: ۱۷۰). در این نگرش، عدالت به‌مثابه انصاف، صنعتی و ساخته‌ی بشر است؛ زیرا با فقدان محبت فطری به‌علت خودخواهی و فساد مردم، ضروری است عدالت و عدالت سیاسی در میان آن‌ها ایجاد و جاری گردد. برقراری عدالت سیاسی در میان مردم برای تقسیم منافع، مناصب و خیرات توسط امام یا رئیس اول مدینه صورت می‌بندد؛ در نتیجه وجود امام، که حاصل از عدل الهی در نظام تشریح و قاعده‌ی لطف خداوند برای هدایت بشر است، هم عامل جاری و ساری‌شدن عدل الهی (عدالت سیاسی) در میان مردم بوده، و هم نتیجه‌ی عدل تشریحی الهی است تا امکان کمال‌یابی بشر و زندگی خوب و سعادت‌مند برای وی معطل نماند. بدین ترتیب، در وجود امام، سیاست دینی و سیاست عقلی به هم می‌رسند؛ و دین و شرع،

حکمت، عقل و سیاست به هم پیوند می‌خورد. در این نگرش، سیاست و امر سیاسی و ایجاد دولت متعادل برای تعالی انسان از اولویت برخوردار است؛ زیرا توسط امام، منصوبین و جانشینان وی طبق قوانین الهی اجرا می‌شود. حفظ و تداوم عدالت و عدالت سیاسی از نظر خواجه نصیر به سه چیز وابسته است: «ناموس الهی و حاکم انسانی و دینار» (پیشین: ۸۱). ناموس الهی یعنی شریعت؛ حاکم انسانی یعنی امام و جانشینان وی؛ و دینار یعنی پول که «مساوات‌دهنده‌ی مختلفات است» (پیشین) و سبب مشارکت و معاملت متعادل می‌شود؛ در نتیجه امام یا رئیس اول مدینه، بر مبنای قانون و کاربرد دینار، باید تعادل و توازن را در میان بخش‌های مختلف جامعه ایجاد نماید. بدین‌سان، عدالت سیاسی به عدالت اجتماعی و اعتدال موجودیت بخشیده و «عدل ملّتی که گفته‌اند عمارت دنیا به عدل مدنی است و خرابی دنیا به جور مدنی» (پیشین) در میان مردم و دیگر نهادها و بخش‌ها جاری می‌شود.

۴. تبیین نظریه‌ی عدالت سیاسی خواجه نصیرالدین طوسی به روش تحلیل گفتمان

نزاع و مبارزه‌ی میان گفتمان‌ها، مبارزه برای تثبیت معناست؛ زیرا شرط اصلی حاکمیت و هژمونیک‌شدن یک گفتمان، مشروعیت و مقبولیت آن در نزد اکثریت مردم است. این مشروعیت به توانایی گفتمان در تثبیت معنای خویش در ذهن مردم به مثابه سوژه‌های گفتمان بستگی دارد. زمانی که معنای یک گفتمان در ذهن سوژه‌ها هژمونیک شد، آن‌گاه آن گفتمان، کل افکار، رفتار و گفتار آن‌ها را در اختیار خود می‌گیرد و به تلاش خویش برای گسترش معنایی خود افزایش می‌دهد. «از این‌روست که ذهنیت تمامی سوژه‌ها، ذهنیتی گفتمانی است؛ زیرا رهایی از چنبره‌ی گفتمان ممکن نیست» (سلطانی، ۱۳۹۴: ۱۶۳). در نتیجه بی‌طرفی محض و یا دور بودن از تأثیرات گفتمان‌ها، عملاً ممکن نیست. از این رو خواجه نصیر از گفتمان‌های دوران خود تأثیر پذیرفته، هرچند خود به دنبال شکل‌دهی به گفتمان خاص خویش می‌باشد. بر این اساس، به تحلیل آثار خواجه نصیر و نزاع آن با سایر گفتمان‌ها، از جمله گفتمان‌های اسماعیلیان و خلافت اهل سنت پرداخته می‌شود.

فضای تشکیل گفتمان عدالت سیاسی خواجه نصیر، در دوران پر آشوب و نارضایتی مردم ایران است. در آن اوضاع و احوال، فشار اسماعیلیان به دیگر فرق مسلمین افزایش یافته و دستگاه خلافت عباسی در بی‌سر و سامانی به سر می‌برد و مغولان به رهبری "هلاکو" به فتح ایران روانه شده بودند (مدرسی زنجانی، ۱۳۳۵: ۳۱). در این اوضاع، خواجه نصیر ابتدا به اسماعیلیان پیوست؛ لیکن با پیدایش شرایط مناسب (۶۵۴ ه.ق) با تأثیرگذاری خود موجبات سقوط آن‌ها را فراهم نمود (پیشین: ۳۲). وی در مبارزه‌ی خود علیه گفتمان‌های مسلط زمانه،

عاقبت با تحریک مغولان، خلافت عباسی را نیز با انقراض (۶۵۶ ه.ق) مواجه نمود (مدرسی رضوی، ۱۳۵۴: ۲۶-۲۷). بدین ترتیب به نظر می‌رسد، خواجه نصیر در عمل با همکاری مغولان، گفتمان‌های مسلط زمانه را طرد نموده و در حوزه‌ی نظر با آشنایی و تسلط کامل، با آن‌ها، با تألیفات متعدد از جمله: اخلاق ناصری، روضه‌التسلیم یا تصورات، اوصاف الاشراف، تجرید الاعتقاد... به ساختارشکنی آن گفتمان‌ها پرداخته و با بی‌قراری دال‌های مرکزی و شناور آن‌ها، آن دال‌ها را وام گرفته و در گفتمان عدالت سیاسی خویش مفصل‌بندی می‌نماید.

براین‌اساس، خواجه نصیر در رساله‌ی "سیروسلوک" با تأثیر از اسماعیلیان، به نقد حکمت نظری یا عقل محض پرداخته و می‌گوید:

«بی‌تعلیم معلمی و اکمل مکملی به‌حق رسیدن ممکن نیست و اهل عالم با کثرت عدد و اختلاف اقوال در این دعوی که به نظر و عقل تنها معرفت حاصل می‌شود، بر باطلند و تعلیمان برحقند» (طوسی، ۱۳۳۵: ۴۰)

به نظر وی، رسیدن به معرفت یقینی به کمک عقل محض ممکن نیست و حتی شناخت خداوند به صورت یقینی برای «نزدیک‌ترین موجودی به علت اولی عقل اول» (در مراتب موجودات به نظر حکیم) که اساس نظریه‌ی علت و معلول است (به‌تعلیم مشایی) حاصل نمی‌شود؛ چه رسد به عقول نازل‌تر برای انسان (پیشین: ۴۳). در نتیجه، نیاز به معلم و امام در زندگی انسان برای تعلیم و تکامل ضروری است. وی با در اختیار گرفتن "نظریه‌ی صدور" اسماعیلیان یعنی: «صدور موجودات از باری تعالی که مبدأ اول است به‌توسط چیزی که آن‌را در عبارت متأخرین این جماعت امر او یا کلمه او تعالی می‌خوانند» (پیشین) معتقد است «علت اولی امر عقل کل را که معلول اول است، امر باری تعالی است، چه باری تعالی از علیت و معلولیت منزّه است» (پیشین: ۴۴). هرمان لندگت نظریه‌ی صدور مکتب اسماعیلیه را «ترکیبی از آموزه‌ی قرآنی خلق و نظریه‌ی نوافلاطونی صدور» می‌داند (لندگت، ۱۳۹۱: ۱۵۵). این مفهوم از تعالیم «ابویعقوب سجستانی» برخاسته که در آن، «میان‌جیگری امر الهی به‌عنوان علت اولی حقیقی است.» خواجه نصیر آن‌را با مفهوم "امام" انطباق می‌دهد، که اساساً مفهوم متأخر بوده و باید آن‌را نزد خواجه نصیر جست‌وجو نمود (پیشین). بدین ترتیب، خواجه نصیر با پیوند شرع و عقل، در پی اثبات ضرورت وجود امام برای سعادت و کمال (تعلیم‌پذیری، کمال‌پذیری) انسان است. در نتیجه، او وجود امام را نشانه‌ی عدالت سیاسی حاصل از عدل تشریحی و قاعده‌ی لطف الهی تصور می‌کند.

در این برداشت گفتمانی، عدالت سیاسی در مدینه‌ی فاضله و فضای آرمانی شیعی، به وجود "امام یا رئیس اول" وابسته است؛ امام، دال مرکزی و بلورین شده و پیونددهنده‌ی

انسان به خدا، انسان به انسان و عامل تکامل و کمال انسان‌ها در حکومت فاضله‌ی بعد از دوران پیامبر(ص) است. خواجه نصیر با برجسته‌سازی نقش امام به‌عنوان نتیجه‌ی عدل الهی در نظام تشریح و عامل اجرای عدالت سیاسی الهی و شرعی، به طرد و حاشیه‌رانی دیگر برداشت‌ها از عدالت سیاسی در گفتمان‌های رقیب می‌پردازد. وی برای تثبیت معنا حول دال کلیدی خود، دال‌های شناور مرکزی و دال‌های دیگر گفتمان‌های رقیب را بی‌قرار کرده و تلاش دارد با طرد و حذف دشمن، برای هژمونیک‌شدن گفتمان خویش، به تولید معنا و تثبیت آن بپردازد. این عمل با تأثیرگذاری بر ذهن سوژه‌ها، تولید اجماع و تعریف نشانه‌ها صورت گرفته؛ و در نتیجه‌ی آن، مدلول‌های خاصی را به دال مرکزی گفتمان خویش می‌چسباند و آن‌را هژمونیک می‌کند. حاصل این عمل، ایجاد گفتمانی پایدار و ماندگار در نزد اکثریت مردم ایران اسلامی (و مناطق دیگر) به‌مثابه سوژه‌ی گفتمان خواجه نصیر، و طرد و حذف گفتمان‌های رقیب در دوران خود و بعد از آن نیز می‌شود.

خواجه با این سازوکار ابتدا دال مرکزی اسماعیلیان یعنی «باباسیدنا» یا «راهنمایی امین برای تعلیم» که در اندیشه‌ی حسن صباح (دفتری، ۱۳۹۱: ۶۰) و دیگر متفکران، برمبنای نظریه‌ی صدور، صورت‌بندی شده است، ساختار شکنی می‌کند. یعنی وی امام و اختیارات او را از اسماعیلیان وام گرفته و آن را با آموزه‌های شیعی امامت و عدالت درهم آمیخته و نظریه‌ی عدالت سیاسی خویش را با نگرش شیعه‌ی اثنی‌عشری سامان می‌دهد. وی در جهت تولید و تثبیت معنا، از طریق جذب دال‌های شناور در حوزه‌ی گفتمان‌گونگی، گفتمان عدالت سیاسی تازه، با دال‌های بی‌قرار شده، مفصل‌بندی کرده؛ تا انسداد حاصل به‌سمت هژمونیک‌شدن برود. برمبنای ساختاریابی خواجه نصیر، «امام برحق زمان» به‌عنوان دال مرکزی، با دو دال مهم «عدالت سیاسی حاصل از عدل تشریحی الهی» و «قاعده‌ی لطف خداوند در نصب امام» که به امام و رئیس اول مدینه مشروعیت الهی و شرعی می‌بخشد، و نیازی به نظر مردم در اثبات آن نیست، به هم می‌چسباند. بعد از این مفصل‌بندی، دال‌های شناور دیگر گفتمان یعنی: «ارتباط با عقل فعال یا اول»، «پیوند عقل و شریعت»، «پیوند دین و سیاست» و اهمیت‌دادن به امر سیاسی، «حاکمیت قانون»، «فضایل امام»، «عدالت - اعتدال صناعی در اجتماع»، «تعلیم‌پذیری - تکامل‌پذیری انسان»، «استحقاق - استعداد»، «محبت فطری - صداقت» را به‌صورت زنجیره‌ای هم‌ارز به هم متصل و جذب دال مرکزی امام می‌شوند. خواجه در جهت هویت‌بخشی فردی و جمعی ذهن مردم به‌عنوان سوژه‌ی گفتمان را به‌سوی دال مرکزی متوجه ساخته، تا در نهایت، جذب آن شده و هویت فردی و جمعی خویش را از آن اخذ نمایند؛ تا گفتمان هژمونیک و مسلط گردد. بدین‌سان، خواجه نصیر با طرد و حاشیه‌راندن دیگر گفتمان‌های زمانه‌ی خود و بعد از آن، نظام معنایی

خویش را در نزد افکار مردم موجه جلوه داده و امام یا رئیس اول مدینه را به علت لطف الهی و صدور فیض، صاحب حق رهبری، سازنده‌ی عدالت، اعتدال، توازن و کار تعلیم مردم در رسیدن به کمال و سعادت بدانند. حال، متون نشان‌دهنده‌ی دال‌ها در برداشت گفتمانی از نظریه‌ی عدالت سیاسی خواجه نصیر معرفی و تحلیل می‌شود:

۴.۱. دال حاکمیت قانون الهی؛ دال استعداد - استحقاق

«چون بنیان آفرینش این عالم بر تضاد و ترتب است، خلایق نیز در این عالم، هم بر تضاد و هم ترتب‌اند؛ و در جانب تضاد عدم استعداد است، و در جانب ترتب، کمال استعداد است. و نفوس در قبول انوار اشراق الهی متفاوت و مختلف‌اند... و چون مردم امر او تعالی بی‌توسط قبول نتوانست کرد از متوسط چاره نبود، و کسانی که خاطره‌های ایشان در برابر امر الهی چون آبگینه در برابر آفتاب بود پیغمبران بودند، اول به سبب آن پیغمبران بایستند که خلق را اول به اسما در بایست آمدن تا به معانی رسند، و به راه در بایست آمدن تا به مقصود رسند... و حاکمان آن حکم قائمان قیامت‌اند... و دور کشف بامام لذکره السلام خاص باشد... و امام... بر سر دور کمال می‌باشد، هم به مبدأ محیط و هم به کمال، به انوار امر انداعی (که) بفرمان او (ست) به صورت معرفت و محبت و طاعت و عبادت خاص حقیقی بر نفوس که مستعد کمال باشد می‌تابد... و معلم از آن‌جا که آن علم بر اقامت خود به حسب ملاقات و مقالات و مقادیر و عقول ایشان فیض کند» (طوسی، ۱۳۶۳: ۱۰۴-۱۰۱).

۴.۲. دال عدالت سیاسی حاصل از عدل تشریحی الهی

«مبدأ اول که واحد حقیقی اوست، در جملگی معدودات مانند فیضان انوار وجود است از علت اولی که موجود مطلق اوست در جملگی موجودات، پس هرچه به وحدت نزدیک‌تر، وجود او شریف‌تر و بدین سبب در نسب هیچ نسبت شریف‌تر از مساوات نیست... و در فضایل هیچ فضیلت کامل‌تر از فضیلت عدالت نیست... چه وسط حقیقی عدالت راست و هرچه جز اوست به نسبت با او اطرافند و مرجع همه با او و چنان که وحدت مقتضی شرف بل موجب ثبات و قوام موجودات است و اعتدال ظلّ وحدت است که سمت قلت و کثرت و نقصان و زیادت از اصناف متباین برگیرد» (طوسی، ۱۳۸۷: ۷۹).

خواجه در این متون با بیان پذیرش مبدأ اول یا واجب‌الوجود، هستی‌شناسی توحیدی را مطرح می‌کند. بر این مبنا، عدالت منبعث از انوار فیض خداوند است و در جهان هستی،

طبیعت و زندگی سیاسی و اجتماعی بشر جاری است. پس وی در نظام خلقت با بیان عدل تکوینی و تشریحی الهی و جایگاه امام، در پی سامان‌دهی به گفتمان عدالت سیاسی است. خواجه، ریشه‌ی عدالت را در مساوات و تعقل مساوات می‌داند؛ لیکن می‌گوید: «عدالت و مساوات مقتضی نظام مختلفتند» (پیشین). چون، مخلوقات دارای استعداد و استحقاق‌های متفاوت هستند؛ در نتیجه، «ناموس الهی و حاکم انسانی و دینار» عدالت را در میان آن‌ها ایجاد و تداوم می‌بخشد (پیشین: ۸۱).

۴.۳. دال قاعده‌ی لطف

«وَأَلْفُفٌ وَاجِبٌ لِتَحْصِيلِ الْغَرَضِ بِهِ.» لطف در اصطلاح اهل کلام، چیزی است که مکلف را به طاعت نزدیک کند و از معصیت دور سازد و به حد ایجاب و الجاء نرسد و شرط قدرت هم نباشد (طوسی، ۱۳۶۶: ۴۶۰).

«أَلَا إِمَامٌ لُطْفٌ فَيَجِبُ نَصْبُهُ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى تَحْصِيلاً لِلْغَرَضِ...» مسأله‌ی اولی - در این‌که نصب امام برخدا واجب است... دلیل امامیه آن است که وجود امام لطف است و لطف برخدا واجب است و گوئیم امام لطف است چون با وجود او مردم به طاعت نزدیک می‌شوند و از معصیت دور و اگر امام نباشد فتنه و فساد بسیار برمی‌خیزد... مسأله دوم در عصمت امام. باید امام معصوم باشد (پیشین: ۵۱۱-۵۱۰).

۴.۴. دال فضایل امام

صفات امام شامل هشت مورد است. اولها لعصمه - [اول عصمت است و عصمت امام واجب است]... ثانیها العلم [دوم علم امام]... و ثالثها الشجاعة [سوم شجاعت]... و رابعها كونه أفضل من كل واحد من رعیتة، [چهارم افضلیت بر همه]... و خامستها كونه طاهراً من العیوب المنقرخلقاً و أصلاً و فرعاً، [پنجم پاک بودن و پیراستگی از عیوبی که مایه‌ی تنفر خلائق است چه اصلی و چه فرعی]... و سادستها كونه أقرب الخلق إلى الله تعالى و أكثر استحقاقاً الثواب، [ششم نزدیک‌ترین خلق به خداوند تعالی و بیش‌ترین استحقاق ثواب]... و سابعها اختصاصه بآیات و معجزات تدلّ علی إمامته [هفتم نشانه‌ها و معجزات اختصاصی در جهت اثبات امامت امام]... و ثامتها كونه إماماً فی جمیع دارالتكلیف بانفراده فی زمانه. [امام بودن در کل دار تکلیف به صورت منحصر به فرد یا انفرادی در زمانه] (طوسی، ۱۳۵۹/۱۴۰۵: ۴۳۱ - ۴۲۹).

خواجه در این متون، برای نزدیکی انسان‌ها به اطاعت و دوری از انجام گناه، قاعده‌ی لطف الهی را بیان می‌کند. براساس قاعده‌ی لطف، شرط اطاعت انسان فرستاده‌شدن پیامبران است که همان نبوت است؛ بعد از پیامبر(ص) نیز تعیین امام(ع) و امامان دیگر در زمان‌های بعد به‌عنوان لطف الهی واجب است. به‌جهت تام و مطلق بودن نظرات و اعمال پیامبر و امام، آن‌ها باید دارای فضایل خاص از جمله عصمت باشند و از گناه معصوم باشند. در این‌جا خواجه بعد از پیامبر، نقش امام را بسیار برجسته می‌سازد؛ زیرا امام هم نتیجه‌ی عدل الهی تشریحی است و هم عامل جاری نمودن عدالت سیاسی حاصل از عدل تشریحی الهی در میان مردم است. در این‌راستا، وی با ساختارشکنی گفتمان شیعی اسماعیلی، دال مرکزی آن را بی‌قرار و وام‌گرفته و با دال‌های مهم قاعده‌ی لطف و ارتباط با عقل فعال، در تلاش است که دال مرکزی امام یا رئیس امام را در مقابل تمام رؤسایان یا مقام‌های دنیوی و ظاهری قرار دهد. لطف با تعیین جانشینان امام به‌شکل مستمر در همه‌ی زمان‌ها ادامه دارد.

۴.۵.۴. دال مرکزی امام

«ثم اعلم أنّ الكلام في الامامه... وتلك الكلمات: ما، وهل، ولم، وكيف، و من. المسأله الاولى ما الامام؟ [امام چیست؟] امام همان انسانی است که ریاست عاقله در دین و دنیا دارد به‌علاوه آن [اصالتاً] در دار تکلیف، و این میزان و حدی است که در آنچه بعضی از کتاب [قرآن] ذکر شده است. و بدان که میزان و حد برهان و استدلال را بیان نمی‌کند؛ بلکه بیانی است که غیر آن را روشن می‌کند، و اعتراض و ممانعت قبول نمی‌شود» (پیشین: ۴۲۵).

۴.۵.۴.۱. دال مرکزی امام؛ دال پیوند دین و سیاست

«الامامه رئاسه عاقله دینیّه مشتمله علی ترغیب عموم الناس فی حفظ مصالحهم الدینیّه و الدنیویّه، و زجرهم عما تضرّهم بحسبها. امامت عبارت است از ریاست عاقله‌ی دینی که تضمین‌کننده، ترغیب و تشویق همه‌ی مردم به حفظ مصالح دینی و دنیوی آن‌ها است و بازداشتن یا مانع‌شدن آنان از آنچه که باعث زیان و ضرر به آن‌ها می‌شود» (پیشین: ۴۵۷).

۴.۵.۴.۲. دال مرکزی امام؛ دال پیوند دین و سیاست

«او در تقدیر احکام به شخصی احتیاج افتد که به تأییدی الهی ممتاز بود از دیگران تا او را تکمیل ایشان میسر شود و آن شخص را در عبارت قدما ملک علی الاطلاق گفته‌اند.... مراد از ملک در این موضع نه آن است که او را خیل و حشمی یا مملکتی باشد، بلکه آن است که مستحق او بود و در حقیقت و

اگر چه به صورت هیچ کس بدو التفات نکند و چون مباشر تدبیر غیر او باشد، جور و عدم نظام شایع بود (طوسی، ۱۳۸۷: ۱۶۷-۱۶۶).

در این متون خواجه، نظریه‌ی امامت شیعه اثنی عشری را بیان می‌کند. امام در این نگرش، ریاست کامل و مطلق در دین و دنیای مردم دارد، و مردم باید از او در همه‌ی امور اطاعت نمایند؛ در این حالت عدالت سیاسی برقرار می‌شود و امام به جایگاهی که استحقاق آن را دارد می‌رسد و از آن پس امام عدالت و اعتدال را در تمام جنبه‌های مختلف زندگی مردم جاری می‌نماید، تا هر کسی به جایگاه و استحقاق خویش دست یابد.

۴,۶. دال پیوند عقل و شرع؛ دال ارتباط با عقل فعال

«اول چنانش نمود که آن معلم که کمال نفس متعلم بتوسط او از قوه به فعل آید، باید که کامل بالفعل بوده باشد که هر که کامل بالفعل نبود اکمل دیگری نتواند کرد... وجود چنین شخصی را در نوع انسان هم از حکمت و هم از شریعت شواهد یافت... چون کمالی که طالب متوجه به آن است معرفت حق جل و علاست که مبدأ موجودات اوست و میان او و میان معلم اول که او را معرفت حق جل و علا همیشه بالفعل باشد واسطه نتواند بود، چه اگر واسطه فرض شود او اول واسطه را شناسد و به توسط واسطه حق را، پس معرفت حق نیز در او به قوه بوده باشد به توسط غیری، و چون چنین باشد معلم اول آن غیر باشد نه او و لیکن ما او را معلم اول فرض کرده‌ایم، پس معلم اول نزدیک‌ترین موجودی باشد به خدای سبحانه و تعالی» (طوسی، ۱۳۳۵: ۴۳-۴۲).

۴,۷. انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی؛ دال تعلیم‌پذیری - تکامل‌پذیری انسان

«و اما در انسان به حکم آن که جوهر او در فطرت مجبول بر تعلم و استکمالست، اگر قوت نطقی او تهذیب نیافته باشد، از جهل به علم عقائد فاسده؟ و اکتساب ردائل و مدرکات بد کرده، حال او جاری مجری حال دیگر حیوانات باشد... و اگر تهذیب یافته باشد، معظم افعال آنان تابع دواعی عقل بود، و مودی به نظام مصالح و معاش و معاد شخص و نوع او بر وجهی که شریعت و حکمت اقتضاء کند. و تهذیبش اول به استماع اوامر و نواهی الهی و وعده و وعید و ترغیب و ترهیب انبیا و اولیا و حکما باشد، و بعد از آن به اکتساب فضایل و تعلم علوم و تفکر در معقولات، یا ملکاتی و عاداتی که مقتضی صدور خیرات نفسانی و جسمانی باشد از او حاصل کنند... مراد ما از آن که مردم مختار است آن است که قادر است بر آن که بعضی افعال از او به حسب ارادت او وجهد

او صادر شود. و ظاهر شد که فائده‌ی تکلیف و امر و نهی و مدح و ذم و ثواب و عقاب آن است که او را شوقی انگیزنده شود، به طلب کمالی که آن شوق مبداء ارادت او باشد» (طوسی، ۱۳۳۵: ۲۴-۲۳؛ ۱۳۶۱: ۴۱۹-۴۱۸).

سیاست متعالیه

- سال پنجم
- شماره هجدهم
- پاییز ۹۶

نظریه‌ی
"عدالت سیاسی"
در آرای خواجه
نصیرالدین طوسی
(۶۹ تا ۸۸)

خواجه در این متون، نظریه‌ی عدالت سیاسی خویش را مفصل‌بندی می‌نماید. او با بیان نظریه‌ی صدور موجودات از علت اول، معتقد به واسطه‌ی بین مردم و علت اول است؛ این واسطه‌ها یعنی پیامبران و بعد امامان و جانشینان آن‌ها، هر چه به علت اول یا کلمه‌ی اعلی و منبع نور، نزدیک‌تر باشند؛ می‌توانند از طریق این ارتباط (ارتباط با عقل فعال)، به‌عنوان معلمی که خود متعلم حق تعالی است، انسان‌ها را هدایت و به کمال حق نزدیک‌تر نمایند. امام زمان یا امام وقت به‌عنوان انسانی صاحب شرع، عقل و حکمت - و معصومیت نه‌تنها مظهر کلمه اعلی در میان مردم است، بلکه موجب می‌شود که انسان‌ها با کمالات و فضائل امام موفق به شناخت خداوند شوند. در این گفتمان، عدالت سیاسی ناشی از حاکمیت و حکومت امام زمان متصل به عقل فعال است؛ مردم نیز به‌علت نقص جوهری یا ذاتی برای تهذیب خویش در جهت تعلیم و کمال باید تسلیم فرمان امام زمان خویش باشند.

این متون نشان می‌دهند که خواجه دال مرکزی خویش را از اهل تعلیم یعنی شیعیان اسماعیلی وام می‌گیرد و در چارچوب تفکر شیعی اثنی‌عشری پرورش می‌دهد و آن را به‌عنوان بدیلی بی‌نظیر در مقابل دستگاه خلافت عباسی، نظام‌های پادشاهی و دیگر نظام‌ها قرار می‌دهد. خواجه با ساختار شکنی و بی‌قراری دال مرکزی و دال‌های دیگر گفتمان‌های رقیب، آن دال‌ها را با امامت شیعه‌ی اثنی‌عشری درهم آمیخته و به‌شکلی تازه مفصل‌بندی می‌کند. در این تفکر، امام یا رئیس امام در مدینه‌ی فاضله مشروعیت و صلاحیت خویش - یعنی عدالت سیاسی - را از عدل الهی تشریحی و ارتباط با عقل فعال، بر مبنای قاعده‌ی لطف واجب کسب می‌نماید؛ امام با شناخت انسان‌ها و شناخت استعدادها و استحقاق‌های آنان با حاکمیت قانون شرع و عقل، دین و سیاست را پیوند داده و موجب ایجاد دولتی متعادل برای ساخته‌شدن عدالت و اعتدال می‌گردد.

۴,۸. دال عدالت - اعتدال صناعی

«در علوم حکمت انواع کمالات یکی از دو چیز بود: طبیعت یا صنعت؛ اما طبیعت مانند مبدأ تحریک نطفه در مراتب تغییرات و اما صنعت مانند مبدأ تحریک چوب به وسائط آدوات و طبیعت بر صنعت مقدم است؛ هم در وجود و هم در رتبت. چه صدور او از حکمت الهی محض است و صدور صنعت از محاولات و ارادت انسانی و استمداد و اشتراک امور طبیعی. پس طبیعت به‌منزله معلم و استاد است و صنعت به‌مثابه متعلم و تلمیذ... چون

تهذیب اخلاق و اکتساب فضایل که به‌صدد معرفت آن آمده‌ایم، امری صناعی است... ما گفتیم که فضیلت [دو طرف عدالت جور است و هرچند هر فضیلتی را از جهت توسط اعتدالی لازم است؛ اما عدالت عام و شامل است، جملگی اعتدالات را.] از امور صناعی است، اما بسیار بود که کسی را از روی خلقت قبول فضیلتی آسان‌تر بود و شرایط استعداد در او بیش‌تر» (طوسی، ۱۳۸۷: ۹۳-۸۷).

۴,۹. هستی‌شناسی توحیدی؛ دال ارتباط با عقل فعال

«اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ، مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ، فِيهَا مِصْبَاحٌ، الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ، الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ، يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ، وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ، نُورٌ عَلَيَّ نُورٌ، يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ، وَ يُضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ، وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» ترجمه: خدا نور آسمان‌ها و زمین است، مثل نور او چون چراغ‌گیری باشد که درو چراغی بود، و چراغ در آبگینه بود، آن آبگینه مانند ستاره روشن باشد، گویی افروخته باشند آن را از درخت مبارک زیتون، نه مشرقی و نه مغربی، که روغنش خواهد که بدرقشیدی، و اگرچه آتش بدو نرسیده باشد، پس آن نور نوری بود بر نوری درآمده، خدای نور خود کسی را دهد که خواهد هدایت کند. و مثل‌ها می‌زند به‌سوی مردمان، و خدا به همه‌چیز دانا است. وَ مَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ؛ ترجمه: و هر که قرار نداد خدا برای او نوری را، پس نیست مر او را هیچ نوری [نور: آیات ۳۵ و ۴۰]» (طوسی، ۱۳۷۷: ۷).

۴,۱۰. دال محبت فطری - صداقت

«و احتیاط در باب حفظ محبت که احتیاج بدان از روی احتیاج به تمدن ظاهر است، از اهمّ مهمات بود، تا نقصان بدان راه نیاید و معنی اتحاد زایل نشود. [فضایل به‌هم وابسته‌اند]... مثلاً احتیاج به عدالت از جهت تصحیح معاملات است، از رذیلت جور مصون ماند... گفتیم دورترین خلق از فضیلت کسانی‌اند که از تمدن و تآلف بیرون شوند و به وحشت و وحدت گرایند، پس فضیلت محبت و صداقت بزرگ‌ترین فضایل بود و محافظت آن مهم‌ترین کارها» (طوسی، ۱۳۸۷: ۲۳۳).

۴,۱۱. مدینه‌ی فاضله، فضای آرمانی و استعاری؛ دال حاکمیت قانون

«مدینه‌ی فاضله اجتماع قومی بود که همت‌های ایشان بر اقتنای خیرات و زکات ضرور مقرر بود و هرآینه میان ایشان اشتراک بود در دو چیز، یکی آرا

و دوم افعال. اتفاق آرای ایشان چنان بود که معتقد ایشان در مبدأ و معاد خلق و افعالی که میان مبدأ و معاد افتد، مطابق حق بود و موافق یک‌دیگر؛ و اما اتفاق ایشان در افعال چنان بود که اکتساب کمال همه بر یک وجه شناسند و افعالی که از ایشان صادر شود، مفروغ بود در قالب حکمت و مقوم به تهذیب و تسدید عقلی و مقدر به قوانین عدالت و شرایط سیاست» (پیشین: ۱۸۵).

در انتها، برمبنای مستندات و استدلال‌های مطرح‌شده، نظریه‌ی عدالت سیاسی خواجه نصیر را می‌توان در چارچوب تحلیلی "تحلیل گفتمان" مفصل‌بندی نمود. در این راستا، دال مرکزی بلورین‌شده در گفتمان عدالت سیاسی خواجه نصیر، امام یا رئیس اول مدینه است؛ لیکن در زمان غیبت امام معصوم(ع)، جانشین عام او یعنی صاحبان فضایل امام، حکما و فقها، در یک تن مانند فقیه جامع‌الشرایط؛ یا در چند تن، می‌توانند برای تشکیل مدینه‌ی فاضله و اجرای امر الهی قیام نمایند و مردم نیز باید از آن‌ها اطاعت و پیروی نمایند. خواجه با ایجاد تصویری آرمانی و استعاری از حکومت مشروع امام در مدینه‌ی فاضله برای تثبیت نظام معنایی خود، به جذب دال‌های شناور از حوزه‌ی گفتمان‌گونگی می‌پردازد تا در مردم به‌صورت فردی و جمعی، هویتی تازه خلق نماید و گفتمان عدالت سیاسی خویش را مسلط و هژمونیک سازد.

۵. نتیجه‌گیری

به‌نظر می‌رسد که خواجه نصیرالدین طوسی، یکی از نظریه‌پردازان برجسته‌ای است که در قالب تفکر شیعه‌ی اثنی‌عشری، اقدام به ارائه‌ی یک نظریه‌ی منسجم در باب عدالت سیاسی نموده است. وی با پذیرش طبع مدنی و اختیار انسان‌ها، نقص ذاتی و تفاوت در استعداد و استحقاق انسان‌ها را بیان نموده و تلاش می‌کند که با وجود امام و فضایل او، به این وضعیت در نظام سیاسی سامان دهد. خواجه در مبارزه با گفتمان‌های زمانه‌ی خویش و در دفاع از گفتمان عدالت سیاسی شیعی، عقل و شرع، دین و سیاست را به‌هم پیوند داده و عدالت سیاسی را نتیجه‌ی عدالت سیاسی حاصل از عدل تشریعی الهی و قاعده‌ی لطف می‌داند. خواجه نصیر با هستی‌شناسی و انسان‌شناسی توحیدی معتقد است که در هر روزگاری، فردی از میان انسان با تأیید الهی به فضایی ممتاز می‌شود و به‌مقام امام یا "رئیس اول مدینه" منصوب می‌گردد. دال مرکزی گفتمان عدالت سیاسی خواجه نصیر، امام یا رئیس اول مدینه است که با جذب دال‌های شناور از حوزه‌ی گفتمان‌گونگی، نظام معنایی شیعی را تثبیت و هویت فردی و جمعی مردم را می‌سازد؛ بنابراین، امام، هم نتیجه‌ی عدل الهی و هم عامل جاری‌شدن آن در مدینه‌ی فاضله است.

این نوشته، ارتباط میان سوال‌ها و مدعای خود را به اثبات رسانید. نظریه‌پردازی خواجه نصیر در باب عدالت سیاسی با قبول طبع مدنی، تکامل و تعلیم‌پذیری و امکان تعالی و فساد انسان، آغاز می‌شود. او برای هژمونیک‌نمودن نظام معنایی شیعی، ابتدا دال‌های مرکزی گفتمان‌های رقیب را بی‌قرار نموده و با وام‌گرفتن آن‌ها، آن‌ها را با برداشت شیعی اثنی عشری درهم آمیخته و به جذب دال‌های شناور مانند ارتباط با عقل فعال و نظریه‌ی صدور، فضایل امام و عصمت،... گفتمان عدالت سیاسی را به‌صورت زنجیره‌ای هم‌ارز مفصل‌بندی می‌نماید. به‌علت غیبت امام معصوم(ع)، وی برای معطل‌نماندن امور انسان‌ها، به‌شکل عام می‌پذیرد که دارندگان فضایل امام - یعنی حکما و فقها - در یک فقیه جامع‌الشرایط یا چندتن، برای برقراری عدالت سیاسی قیام نموده و مردم باید از آن‌ها اطاعت نمایند تا نظام آرمانی شیعه برپا گردد. در نتیجه، عدالت سیاسی حاصل از وجود امام و جانشینان وی، با ایجاد دولتی متعادل مبتنی بر قانون، عدالت، اعتدال و توازن در ابعاد مختلف سیاسی، اقتصادی، اجتماعی... را برقرار نماید، تا زمینه‌های لازم برای برابری سیاسی، حقوقی و فرصت‌ها در جهت رفع تبعیض و نابرابری‌ها در بخش‌های مختلف جامعه ایجاد و نظام آرمانی شیعی با همراهی و همکاری مردم برپا گردد.

منابع

۱. اشتراوس، لئو (۱۳۸۷). فلسفه‌ی سیاسی چیست؟ ترجمه: فرهنگ رجایی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی (چ سوم).
۲. بهروزلک، غلامرضا (۱۳۸۵). جهانی‌شدن و سرانجام نزاع گفتمان‌ها؛ نقد و بررسی تحلیل گفتمانی جهانی‌شدن. فصلنامه علوم سیاسی، سال نهم، ش ۳۶.
۳. تاجیک، محمدرضا (۱۳۷۹). گفتمان و تحلیل گفتمانی. تهران: نشر فرهنگ گفتمان.
۴. _____ (۱۳۸۵). نظریه‌ی گفتمان و مطالعات اسلامی. فصلنامه علوم سیاسی، سال نهم، ش ۳۵.
۵. 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.
۶. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۱). منزلت عقل در هندسه معرفت دینی. قم: نشر اسراء (چ ششم).
۷. حسینی‌زاده، محمدعلی (۱۳۸۳). نظریه گفتمان و تحلیل سیاسی. فصلنامه علوم سیاسی، سال هفتم، ش ۲۸.
۸. حقیقت، صادق (۱۳۹۴). روش‌شناسی علوم سیاسی (ویراست سوم). قم: نشر دانشگاه مفید (چ چهارم).

۹. سلطانی، علی اصغر (۱۳۸۳). تحلیل گفتمان به‌مثابه نظریه و روش. فصلنامه علوم سیاسی، سال هفتم، ش ۲۸.
۱۰. _____ (۱۳۹۴). قدرت گفتمان و زبان (سازوکارهای جریان قدرت در جمهوری اسلامی ایران). تهران: نشر نی (چهارم).
۱۱. طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۷۷). اخلاق محتشمی. به‌کوشش: محمدتقی دانش‌پژوه. تهران: انتشارات دانشگاه تهران (چ سوم).
۱۲. _____ (۱۳۶۶ الف). آغاز و انجام. به‌کوشش: حسن‌زاده آملی. تهران: نشر وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشار.
۱۳. _____ (۱۳۶۶ ب). کشف‌المراد شرح تجرید الاعتقاد. شرح از: علامه حلی؛ ترجمه: شیخ ابوالحسن شعرانی. تهران: نشر کتابفروشی اسلامیه (چ چهارم).
۱۴. _____ (۱۳۶۳). روضه التسلیم یا تصورات. تصحیح: ولادیمیر ایوانف (روسی). تهران: نشر جامی.
۱۵. _____ (۱۳۸۷). اخلاق ناصری. مصحح: عزیزالله علیزاده. تهران: نشر فردوس.
۱۶. _____ (۱۳۷۳). اوصاف الاشراف. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی (چ سوم).
۱۷. _____ (۱۳۳۵). مجموعه رسائل. مدرس رضوی. تهران: نشر دانشگاه تهران.
۱۸. _____ (۱۴۰۵ ق، ۱۳۵۹ ش). رساله امامت [ضمیمه کتاب تلخیص المحصل المعروف بنقد المحصل]، بیروت: نشر دارالاضواء.
۱۹. _____ (۱۴۰۵ ه ق، ۱۳۵۹ ق). رساله قواعد العقائد. بیروت: نشر دارالاضواء.
۲۰. کسرابی، محمدسالار و علی پوزش شیرازی (۱۳۸۸). نظریه گفتمان لاکلا و موف: ابزاری کارآمد در فهم و تبیین پدیده‌های سیاسی. فصلنامه‌ی سیاست، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دوره‌ی ۳۹، ش ۳.
۲۱. لندلت، هرمان (۱۳۹۱). خواجه نصیرالدین طوسی، اسماعیلیه و فلسفه اشراق. ترجمه: شهرام خداوردیان. کتاب استاد بشر گزینش حسین معصومی همدانی و محمدجواد انواری. تهران: مرکز پژوهش میراث مکتوب.
۲۲. مدرس رضوی، محمدتقی (۱۳۵۴). احوال آثار (خواجه نصیرالدین). تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
۲۳. مدرسی زنجانی، محمد (۱۳۳۵). سرگذشت و عقاید فلسفی خواجه نصیرالدین طوسی به‌انضمام بعضی از رسائل و مکاتبات وی. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۲۴. مطهری، مرتضی (۱۳۸۴). عدل الهی. تهران: انتشارات صدرا (چ بیست و دوم).
۲۵. منوچهری، عباس و دیگران (۱۳۹۲). رهیافت و روش در علوم سیاسی (مجموعه مقالات). تهران: نشر سمت (چ پنجم).
۲۶. مهاجرنیا، محسن (۱۳۸۰). اندیشه‌ی سیاسی ابن‌مسکویه. قم: بوستان کتاب.
۲۷. نش، کیت (۱۳۸۰). جامعه‌شناسی سیاسی معاصر: جهانی‌شدن، سیاست و قدرت. ترجمه: محمدتقی دلفروز. با مقدمه‌ی: حسین بشیریه. تهران: نشر کویر.

۲۸. هوارت، دیوید (۱۳۷۷). نظریه‌ی گفتمان. ترجمه: علی اصغر سلطانی. فصلنامه علوم سیاسی، ش ۲.

۲۹. _____ (۱۳۷۸). نظریه‌گفتمان. ترجمه: امیرمحمد حاجی‌یوسفی. کتاب روش و نظریه در علوم سیاسی؛ تألیف: دیوید مارش و جری استوکر. تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.

۳۰. یورگنسن، ماریان و لوئیز فیلیپس (۱۳۹۳). نظریه و روش در تحلیل گفتمان. ترجمه: هادی جلیلی. تهران: نشرنی.

31. Laclau, E. and Mouffe. C, Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics, London: Verso, 1985.

32. Laclau, (Ed), The Making of Political Identities, 1994, (Londno:Verso).

فصلنامه
علمی
پژوهشی

مستقیم