

نظریه عدالت به مثابه انصاف در اندیشه‌های خواجه‌نصیرالدین طوسی

نصرالدین ناسی / دکتری علوم سیاسی / nancynasraldin@yahoo.com
تاریخ وصول: ۱۳۹۷/۰۸/۲۵ / تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۷/۰۹/۲۹

چکیده

در قرن بیستم، شاهد نگاه به عدالت به مثابه انصاف، هم‌چون یک نظریه اخلاقی، با شالوده‌های قراردادگرایی هستیم. در این زمینه، نظریه عدالت به مثابه انصاف با روش تحلیل‌گفتمان از اندیشه‌های خواجه‌نصیر شناسایی شده است. به نظر وی، 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 مبنی‌گرا (دینی) ایجاد گردد. گفتمان عدالت به مثابه انصاف خواجه‌نصیر، به عنوان گفتمان اخلاق شیعی مفصل‌بندی گردیده و دال مرکزی گفتمان، «عدل الهی» به عنوان منشأ قوانین و قراردادهاست که با جذب دال‌های شناور «محبت فطری»، «عدالت و اخلاق صناعی ساخته انسان» (امام یا رئیس اول مدینه)، از حوزه گفتمان‌گونگیبه دال «اخلاق دینی» معنا می‌بخشد و در پی هژمونیک نمودن گفتمان عدالت به مثابه انصاف در مدینه فاضله خویش است. کلیدواژه‌ها: نظریه عدالت به مثابه انصاف، خواجه‌نصیر، عدل الهی، گفتمان اخلاقی، عدالت و اخلاق صناعی.

مقدمه

نگرش به عدالت با ماهیت انصاف، به عنوان یک نظریه، با وجود آن‌که در قرن بیستم با نظریه رالز فیلسوف امریکایی کانون توجه جدی قرار گرفته، در تاریخ فلسفه در اندیشه‌های خواجه‌نصیر، فیلسوف مسلمان، در قالب یک نظریه قابل پی‌گیری است؛ ولی پژوهش‌گران کمتر به این امر توجه کرده‌اند. افلاطون در کتاب جمهوری، با تأکید بر عدالت، جامعه عادل و فرد عادل، عدالت را فضیلتی مهم و شرط نهایی سه فضیلت دیگر، یعنی عقل، شجاعت و اعتدال برای انسان و دولت کامل تصور می‌کند. (افلاطون، ۱۳۵۳، ص ۱۹۰-۲۰۵، ۴۲۷ و ۴۳۶) عدالت در قاموس فلسفی افلاطون، تقریباً معادل «اصول و معتقدات اخلاقی» است. این عدالت، نوعی استعداد درونی به شمار می‌آید که در انسان جلو احساسات شدید و منفعت‌طلبانه را می‌گیرد (فاستر، ۱۳۷۰، ص ۴۱-۴۲) و کارهای انسان را وجدان‌پسند و متعادل ساخته، اعمال وی را در هر حالتی، اخلاقی‌تر می‌نماید. بدین‌سان افلاطون از نخستین فیلسوفانی است که هدفش تعریف عدالت و اهمیتی محوری برای عدالت قائل بود. (راسل، ۱۳۶۵، ص ۱۸۰)

ارسطو نیز در کتاب اخلاق نیکوماخس در کنار توجه به عدالت، به رابطه سیاست و اخلاق پرداخته است. وی عدالت را در برابر ظلم قرار داده، می‌گوید: «مرد عادل کسی است که هم رعایت قانون می‌کند و هم با انصاف است». (ارسطو، ۱۳۹۱، ص ۱۸۹) او برای رفع اشکالات مبانی عدالت، یعنی عدالت طبیعی و عدالت قانونی که آن را بر قرارداد متکی می‌داند، رابطه‌ی عدالت و انصاف را بیان می‌کند. وی «انصاف و منصف» را به «عدالت و عادل» ارتباط داده، می‌گوید: «عدالت و انصاف نه مطلقاً عین یک‌دیگرند و نه نوعاً مختلف». به باور وی، انصاف «بنفسه عدالت است و بالاتر بودن انصاف از عدل به سبب اختلاف در جنس نیست [اختلاف در نوع است]؛ بنابراین بین عدالت و انصاف، عینیت کامل برقرار است و هر دو خوبند، هر چند عمل منصفانه، بهتر از عمل عادلانه است». (پیشین، ص ۲۲۱)

انصاف در نظر وی، صفتی اخلاقی برای انسان است، هرچند شاید برحسب قانون، ناشی از قرارداد یا عدل قانونی نباشد. در نتیجه، انسان منصف، «برای به دست آوردن تمام حقوق پافشاری نمی‌کند» و بر کم‌تر از حق خویش قانع است. (پیشین، ص ۲۲۲) بدین ترتیب، پایه ارتباط بین مردم در جامعه سیاسی «دوستی یا به تعبیر فیلسوفان دوره اسلامی، محبت است». (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۱۰۴) لذا سیاست باید دنبال «مصلحت عمومی»، «دوستی و محبت» و ... برای سازمان حکومت‌های خوب باشد. برداشت‌های افلاطون و ارسطو از عدالت و انصاف در شکل‌گیری آرای اندیشه‌وران بعدی غربی و مسلمان بسیار تأثیرگذار بوده است؛ از جمله: فارابی، ابن‌سینا، ابن‌مسکویه و ...؛ به ویژه فارابی با تأثیر از فرهنگ اسلامی، توانست فلسفه یونانی را بسط بدهد و در اندیشه، اخلاق و سیاست بعد از خود تأثیر زیادی بر دیگر نویسندگان بگذارد. (پیشین، ص ۱۵۲)

در نظر فارابی، حکومت عادلانه و درست و کامل، باید سعادت دنیا و آخرت را برای انسان تأمین کند. در این جهت، رئیس اول مدینه فارابی بر عکس افلاطون، با «عالم غیب» در ارتباط است و منشأ الهی دارد. وی «برگزیده آسمان و رسولی فرستاده شده از جانب خداست که حکمت و تدبیر الهی را در مدینه جاری می‌سازد». (ناظرزاده، ۱۳۷۶، ص ۳۲۰) رئیس اول مدینه در نزد فارابی، دارای بالاترین درجات کمال از هر حیث است و از همه برتر؛ او بر پایه محبت و عدالت که از عدل الهی سرچشمه می‌گیرد، عدالت را در همه امور از جمله: اخلاق، تقسیم خیرات، تدوین قوانین و ... جاری می‌نماید. (پیشین، ص ۳۱۴-۳۱۶)

در این زمینه، ابن‌سینا معتقد است که عدل الهی در نظام هستی، نشانه حکمت خداوند در آسمان‌ها و زمین است؛ در نتیجه، عدل همان بودن هر چیز در جای مناسب و لازم در نظام آفرینش است، در این سلسله‌مراتب کیهانی، هر چیزی در جای خود بود و بر «سبیل عدل»، اگر «یکی بالفعل باشد، دیگری بالقوه است، و آنچه بالقوه است، حق است که یک بار از قوه به فعل آید و به فعلیت رسد». (ابن‌سینا، ۱۳۸۸، ص ۱۶۹) به نظر وی در نظام آفرینش الهی، به هر یک «وجودی را که شایسته آن بوده داده است». (پیشین، ص ۱۷۰)

در عدالت مدنی هم، برای رسیدن به سعادت باید از افراط و تفریط جلوگیری شود و میان قوای انسان بر «حسب شرع و عقل»، اعتدال و عدالت برپاگردد؛ (پیشین، ص ۳۷۴)؛ یعنی میانه‌روی و حکمت برقرار شود تا عدالت توسط رئیس اول یا امام به واسطه فیض الهی در جامعه مدنی حاصل آید.

ابن مسکویه نیز با روش عقلی و حکمت و شرع، دنبال دست‌یابی به سعادت دنیا و آخرت است. مقام رئیس اول یا «مُدبر المَدَن»، در مدینه مسکویه مانند مدینه فارابی است. او نگاهیان دین و شریعت است و انسان‌ها را به سوی سعادت می‌برد. او «امام عادل و صاحب‌الشریعه» و جانشین پیامبر ﷺ است که در جهت عدالت و مقابله با جور، تأمین برابری و توزیع خیرات عمل می‌کند. (مسکویه، بی‌تا، ص ۱۵۲-۱۵۴) نزد مسکویه، عدالت بعد از محبت و الفت، مهم‌ترین رکن مدینه است. عدالت و انصاف باید در شریعت و معاملات به شکل فردی و جمعی در مدینه و حکومت اجرا شود. (پیشین، ص ۱۳۱) این امر، قائم به وجود امام یا پادشاه عادل و صاحب‌الشریعت است.

غزالی متفکر دیگری است که بر سیاست، عدالت و تنظیم امور دنیا در جهت زمینه‌سازی آخرت تأکید دارد. اساس نظریه سیاسی وی بر رابطه «دین و دنیا و نظام دین جز از طریق نظام دنیا سامان نمی‌یابد» قرار دارد. (طباطبایی، ۱۳۶۸، ص ۸۶) نگرش «استصلاحی» وی بر سیاست انبیا، حکما، فقها و علمای آخرت قرار دارد. وی در عدالت به فلسفه افلاطون رومی‌آورد و عدالت را در توازن قوای نفس می‌داند. در نظر وی، عدل زمانی است «که اجزای مدینه به ترتیبی همانند نظم و ترتیب اجزای نفس انسان مرتب گردند؛ چنان‌که مدینه در پرتو تناسب و هماهنگی اجزاء و تعاونی که در میان ارکان آن برقرار می‌شود، چون یک شخص واحد عمل می‌کند و به هدف مطلوب اجتماع برسد». (موحد، ۱۳۸۱، ص ۱۲۴-۱۲۵) بدین‌سان وی با تناسب در پی مصلحت عمومی و تنظیم رابطه شهروندان برابر نیست، بلکه دنبال مطیع نمودن مردم و تنظیم رابطه سالم میان سلطان (سلطان سلجوقی) و خلیفه عباسی است تا جملگی به مشروعیت خلیفه تن دهند و همه

چیز در جایگاه خود قرار گیرد و عدالت برقرار شود. در اینجا به نظر می‌رسد، دیدگاه غزالی در عدالت و انصاف، با متفکرانی مانند فارابی که ریشه عدل را در نظام آفرینش می‌دانند متفاوت باشد؛ زیرا عدل الهی و عدالت در نزد متفکران شیعه جایگاه ویژه‌ای دارد. خواجه نصیر بر مبنای تأثیرپذیری از فیلسوفان یونانی و پیشگامان اندیشه اسلامی، اصول مهم مذهب تشیع، یعنی «عدالت» و «امامت» را در اندیشه‌های خویش سامان می‌بخشد. در این جهت، مسأله اصلی مقاله این است: نظریه عدالت به مثابه انصاف به عنوان گفتمانی اخلاقی در اندیشه‌های خواجه نصیر چگونه ساختار بندی شده است؟

در پاسخ به این مسأله، مدعای تحقیق حاضر این است که نظریه عدالت به مثابه انصاف خواجه نصیر، به مثابه یک گفتمان اخلاقی، بیان‌کننده اخلاق شیعی خصوصاً شیعه دوازده امامی است؛ هم‌چنین با اغماض می‌توان گفت که این گفتمان اخلاقی، بر وحی الهی تکیه دارد و در زمان حاضر، به شکل رسوب‌شده و عینیت‌یافته در نظام مقدس جمهوری اسلامی قابل پی‌گیری است؛ در ضمن این گفتمان، می‌تواند پاسخی مناسب به بحران‌های اخلاقی زمانه (هویت، معنا...) در نزد بشر باشد. در نتیجه، به نظر شناخت نظریه عدالت به مثابه انصاف خواجه نصیر و تحلیل گفتمانی آن، ضرورت و اهمیت بالایی دارد.

برای برقراری ارتباط میان سؤال و مدعای تحقیق و بررسی امکان اثبات یا ابطال آن‌ها، از چارچوب نظری متکی بر عقل بهره می‌گیریم؛ زیرا «عقل در هندسه معرفت دینی، هم‌سطح با نقل در درون دین است؛ نه در مقابل دین و برون از مرز آن». (جوادی‌آملی، ۱۳۹۱، ص ۶۱) بر این اساس، عقل در کنار دیگر منابع شناخت بشر در مسائل دینی و غیردینی قرار می‌گیرد. چارچوب تحلیل ما، روش تحلیل گفتمان به عنوان یک بسته تلفیقی است که از روش تحلیل گفتمان لاکلا و موفه به عنوان روش اصلی، روش فرکلاف در تحلیل متون مبتنی بر دستور نقش‌گرایی نظام‌مند هلیدی، استراتژی‌های تحلیلی مانند بزرگ‌نمایی جزئیات برای برجسته‌سازی و حاشیه‌رانی متون، در جهت نشان دادن نزاع این گفتمان با سایر گفتمان‌ها، برای هژمونیک شدن گفتمان اخلاقی شیعه، تشکیل یافته است.

انجام دادن این موارد، مستلزم تبیین و تحلیل نظریه عدالت به مثابه انصاف خواجه‌نصیر است. در این زمینه، تعیین شالوده‌های آن با استدلال‌های عقلی و مفصل‌بندی گفتمان با روش تحلیل گفتمان است. در اینجا تلاش شده با مراجعه به آثار و متون متعدد این متفکر، دال مرکزی گفتمان شناسایی شود و ارتباط آن دال با دال‌های شناور و جذب آن‌ها از حوزه گفتمان‌گونگی، با هدف ایجاد و تثبیت نظام معنایی گفتمان، بیان شود. بر این مبنا، به نظر می‌رسد که خواجه‌نصیر، نظریه عدالت به مثابه انصاف خویش را به عنوان گفتمانی اخلاقی به صورت ذیل ساختار بندی نموده است:

۱. اخلاق نزد خواجه‌نصیر، اخلاق دینی و کمال‌گرا است. وی با هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی دینی و هدف‌دار دانستن جهان هستی و زندگی اجتماعی و اخلاقی بشر، معتقد است که، امکان دسترسی به حقیقت و یقین برای انسان توسط «امام» و شریعت فراهم است؛ در نتیجه، خوب و بد معیار دارد و هر چیزی با معیار اخلاق دینی سنجیده می‌شود. «عدل الهی» که مبتنی بر استعداد و استحقاق است، سبب ایجاد «محبت» در فطرت انسان‌ها شده، اما به علت اوضاع زمانه و فساد در برخی از انسان‌ها، آن‌ها از محبت فطری دور شده‌اند و نیاز به ساخت عدالت به صورت صناعی توسط امام یا رئیس اول مدینه حاصل شده است. در نتیجه، نیاز به عدالت به مثابه انصاف در میان مردمان ضروری است تا معاملات و رفتار میان انسان‌ها بر اساس انصاف صورت گیرد. در این نظریه، روابط انسان‌ها بر مبنای عدل الهی (قوانین الهی) و حکم امام یا رئیس اول تنظیم می‌شود که نتیجه آن، ساخته شدن مقررات عادلانه و ایجاد قاعده اخلاق دینی است تا انصاف به یک‌دیگر در میان مردم تثبیت شود و آن‌ها را به سعادت و کمال در دنیا و آخرت برساند. بدین ترتیب، خواجه‌نصیر بعد از ناامیدی از تباهی زمانه که حکومت و مردم را دربر گرفته، دنبال راه‌حلی عملی و انسانی است که با تکیه بر وحی الهی و اصول عدالت و امامت در شیعه دوازده‌امامی، زندگی خوب و سعادت‌مند را برای انسان‌ها در دوران خود و بعد از آن، با نظریه عدالت به مثابه انصاف یا اخلاق صناعی، در مدینه فاضله شیعی تثبیت و ماندگار نماید.

۲. حال می‌توان گفت‌مان اخلاقی مورد نظر خواجه‌نصیر را به این شکل مفصل‌بندی کرد: وی با نگرش شیعی تلاش می‌کند که وضعیت استعاری گفت‌مان اخلاقی خود را در قالب مدینه فاضله متکی بر وحی الهی ترسیم کند. در این گفت‌مان، دال مرکزی «عدل الهی» (در نظام تکوین و تشریح) است که با جذب دال‌های شناور، «محبت فطری»، «عدالت و اخلاق صناعی ساخته انسان» (امام یا رئیس اول) و «اخلاق دینی»، به صورت زنجیره هم‌ارز، مفصل‌بندی و هژمونیک شده است تا گفت‌مان اخلاق شیعی را برای تنظیم روابط انسان‌ها و پاسخی برای بحران‌های اخلاقی، پایدار و ماندگار نماید. در ادامه، مستندات این برداشت گفت‌مانی از عدالت به مثابه انصاف خواجه‌نصیر را بیان می‌کنیم.

روش تحلیل گفت‌مان

لاکلا و موفه، نظریه و روش خود را از طریق واسازی و ساختارشکنی دیگر نظریات تدوین کرده‌اند. آن‌ها دنبال بازخوانی مارکسیسم با توسعه زبان‌شناسی ساخت‌گرایی سوسوری و نظریه‌گفت‌مان فوکو بودند تا نظریه و روشی پسا‌ساختارگرا درباره معنا، در حوزه سیاسی و اجتماعی خلق کنند. نظریه آن‌ها «اگرچه هرگونه کلیت و تمامیت را از سر تردید می‌نگرد، اما عناصر مجزا را صرفاً در روابطشان با یک‌دیگر به تحلیل می‌کشد». (تاجیک، ۱۳۷۹، ص ۱۵) آن‌ها از دیدگاه‌های عمده پست‌مدرن مانند لیوتار، ریچارد رورتی، ژاک دریدا و مفهوم دال برتر برای تثبیت معنا از ژان لاکان بهره بردند. (بهرزولک، ۱۳۸۵، ص ۴۴) لاکلا و موفه، مفهوم پرکاربرد ایدئولوژی را کنار زده و مفهوم گفت‌مان را جایگزین آن می‌نمایند. (کسرای، ۱۳۸۸، ص ۳۴۲) این دو، نظریه رابطه‌ای گفت‌مان را توسعه داده و بر مبنای آن، مفصل‌بندی مفاهیم نظری گفت‌مان خود را تعریف کرده‌اند. (یورگنسن، ۱۳۹۳، ص ۵۶؛ سلطانی، ۱۳۹۴، ص ۷۶؛ حقیقت، ۱۳۹۴، ص ۶۰۰) در گفت‌مان لاکلا و موفه، هر عملی «که منجر به برقراری رابطه‌ای بین عناصر شود؛ به نحوی که هویت این عناصر در نتیجه عمل مفصل‌بندی

تعدیل و تعریف شود مفصل‌بندی می‌نامند». (Laclau and Mouffe, 1985, P.105) کلیت ساختاریافته «حاصل از عمل مفصل‌بندی را گفتمان» نامیدند. «جایگاه‌های تفاوت را زمانی که در درون یک گفتمان مفصل‌بندی شده باشند، و قته» نامیده، در برابر آن «هر تفاوتی را که از نظر گفتمانی مفصل‌بندی نشده باشد، عنصر» نام‌گذاری کردند. (Ibid) در این روش، از مفاهیمی هم‌چون: حوزه گفتمان‌گونگی، تمام نشانه‌ها که از گفتمان طرد می‌شوند (Ibid, P.111)، چون «هر دال معانی متعددی می‌تواند داشته باشد و هر گفتمان با تثبیت یک معنا» معانی دیگر را طرد می‌کند. (حسینی‌زاده، ۱۳۸۳، ص ۱۹۰) هویت جمعی و تشکیل گروه، بر اساس معیارهای هویت فردی با کاربرد مفاهیم دوگانه «منطق هم‌ارزی» و «منطق تفاوت» (خلق زنجیره هم‌ارز هویتی در روابط غیریت‌سازانه) تحلیل می‌شوند. (Laclau and Mouffe, 1985, P.127) «دال‌های خالی» که وظیفه آن‌ها، «بازنمایی وضع مطلوب و آرمانی است ... تولید آن‌ها، سبب پویایی جامعه و سیاست خواهد شد». (لاکلا، ۱۹۹۴، ص ۴۹؛ به نقل از کسرائی، ۱۳۸۸، ص ۳۵۵) حال با توجه به این‌که نظریه تحلیل گفتمان لاکلا و موفه با تحلیل گفتمان انتقادی نورمن فرکلاف، «نزدیک‌ترین نظریه برای تحلیل داده‌ها» (یورگسن، ۱۳۹۳، ص ۲۲۸؛ سلطانی، ۱۳۹۴، ص ۱۰۴)، در پژوهش حاضر است، با تلفیق آن‌ها، به چارچوب نظری مناسبی برای تحلیل داده‌های تحقیق خواهیم رسید. روش لاکلا و موفه چارچوب اصلی است و در هر جا لازم شد، از تحلیل انتقادی فرکلاف بهره می‌بریم؛ مثلاً نظریه فرکلاف در شکل‌گیری «ذهنیت سوژه‌ها» (تحلیل‌های خرد) از «ابزارهای تحلیل زبانی مبتنی بر دستور نقش‌گرای نظام‌مند هلیدی در قالب زبان‌شناسی نقش‌گرا» استفاده می‌کند. در نتیجه، روش لاکلا و موفه نیز باید از این «ابزار تحلیل متن هلیدی» بهره جوید؛ پس این دو نظریه، مکمل یک‌دیگرند. (سلطانی، ۱۳۹۴، ص ۱۰۹) در اینجا می‌توان از استراتژی تحلیلی بزرگ‌نمایی جزئیات در جهت برجسته‌سازی و حاشیه‌رانی برای «غیریت‌سازی» و شناخت ما و دشمن، استفاده نماییم.

نظریه عدالت به مثابه انصاف خواجه نصیرالدین طوسی

عدالت امری انسانی است و ادیان الهی خصوصاً مذهب تشیع بسیار بدان توجه داشته‌اند تا به وسیله آن، انسان‌ها را از تباهی دور سازند و به سوی محبت و انصاف در تعاملات سوق دهند تا شرایط کمال آن‌ها را فراهم سازند. در دوران معاصر که بشر با بحران‌های متعدد اخلاقی روبه‌رو است، در جهت رسیدن به پاسخی مناسب، تجزیه و تحلیل اندیشه‌های خواجه نصیر برای شناخت نظریه عدالت به مثابه انصاف به عنوان نظریه‌ای اخلاقی، از اهمیت و جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. در قرن بیستم، متفکران غربی مانند رالز (۱۹۷۱)، نظریه عدالت به مثابه انصاف را مطرح کرده‌اند و متفکران معرفت‌شناس مانند «لورنس بونجور و کیث لور» (۱۹۸۶)، با «رویکرد انسجام‌گرایی توجیه‌باور» با طرح سه معیار سازگاری، رابطه استلزامی، و جامعیت، دنبال روش «موازنه متأملانه» در حوزه اخلاق هستند تا جایگزینی در برابر اخلاق دینی فراهم نمایند. (محمدی‌منفرد، ۱۳۹۶، ص ۸۰-۸۲) نتیجه این تفکر فلسفی، نوعی اخلاق بشری با «فضاوت‌های متأملانه محدود و گسترده» است. در برابر، می‌توان نظریه عدالت به مثابه انصاف را از اندیشه‌های طوسی استخراج و توصیف نمود.

نظریه‌پردازی درباره عدالت به مثابه انصاف در نزد خواجه، برای رسیدن به زندگی خوب و تنظیم روابط انسان‌ها در حرکت به سوی کمال اخلاقی، بر «محبت فطری» حاصل از عدل الهی و قوانین الهی متکی، و در جهت دستیابی به اخلاقی و حیانی است. بر این پایه، خواجه در کتاب اخلاق ناصری می‌گوید:

قوام موجودات و نظام کاینات، به محبت است و اضطراب مردم به اِقتنای فضیلت عدالت از جهت فواتِ شرفِ محبت؛ چه اگر اهل معاملات به محبت یک‌دیگر موسوم باشند، انصاف یک‌دیگر بدهند و خلاف مرتفع شود و نظام حاصل آید. (طوسی، ۱۳۸۷،

در این نگرش، خلقت جهان مبتنی بر عدل و محبت فطری است و همه انسان‌ها، باید با یک‌دیگر با انصاف رفتار کنند تا به سعادت و کمال دست یابند. در این نظریه، انصاف از محبت ناشی می‌شود و بر مبنای قوانین الهی به صورت طبیعی در همه امور جاری و ساری است. با پیدایش فساد، نیاز به صنعت تهذیب اخلاق و عدالت به مثابه انصاف با قوانین منصفانه و عادلانه الهی، ضروری می‌شود.

نظریه عدالت به مثابه انصاف خواجه‌نصیر، بر شالوده‌های هستی‌شناسی، انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی دینی، استوار است. وی در آثار متعدد خود تأکید دارد که ذات اقدس الهی، مبدأ و معاد عالم هستی است: «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ» (حدید، آیه ۳)، «مبدأ فطرت اولی است و معاد، عود به آن فطرت است... [روم، آیه ۳۰]، که اول خدا بود و هیچ نه «کان الله ولم یکن معه شیء»؛ پس خلق را از نیست هست گردانیده «وقد خلقتک من قبل ولم تک شیئا» [مریم، آیه ۹]، و به آخر خلق نیست شوند و خدا هست بماند. (طوسی، ۱۳۶۶، ص ۹)

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 نزدیک‌تر است. (طوسی، ۱۳۸۷، ص ۷۸-۷۹) خواجه به نقل از پیامبر ﷺ می‌گوید:

آسمان‌ها و زمین به عدالت برپاست. (پیشین، ۹۰)

این عدالت، همان عدل کلی است که در تکوین همه کاینات، جاری و بر تمام امور مادی و غیرمادی حاکم است؛ در نتیجه، عدل تکوینی سرمنشأ عدل تشریحی، عدالت اخلاقی و اجتماعی است که در برخی از آیات قرآن دیده می‌شود؛ از جمله، سوره آل‌عمران آیه ۱۸. شهید مطهری معتقد است که این آیه از «مقام فاعلیت و تدبیر الهی به عنوان مقام قیام به عدل یاد می‌کند». (مطهری، ۱۳۷۱، ص ۳۵) عدل تشریحی «یعنی این‌که در نظام جعل و وضع تشریح قوانین، همواره اصل عدل، رعایت شده و می‌شود». خداوند با فرستادگان خویش با دلایل روشن به همراه «کتاب و مقیاس» (قانون)، خواهان برپایی عدل توسط مردم است. (پیشین، ص ۳۶)

بنابر هستی‌شناسی توحیدی و عدل الهی، خلقت موجودات، بر نظام تضاد و ترتب مبتنی است و استعداد و استحقاق آن‌ها با هم متفاوت؛ اما تعلیم‌پذیری و کمال‌پذیری انسان‌ها در هر روزگاری ممکن است. بر این اساس، انسان اشرف مخلوقات است و امکان تکامل دارد. در این انسان‌شناسی دینی خواجه، حرکت انسان با تهذیب اخلاق و حکمت و در نهایت با خواست الهی، می‌تواند به منزلت «ابتدای اتصال بود به عالم اشرف و وصول» به مراتب بالاتر تا جایی که «وسایط منتفی شود و ترتب و تضاد برخیزد و مبدأ و معاد یکی شود و جز حقیقت حقایق و نهایت مطالب که آن حق مطلق بود نماند». (طوسی، ۱۳۸۷، ص ۳۱) در انسان‌شناسی خواجه‌نصیر، «انسان در فطرت مرتبه وسطی یافته است». (پیشین، ص ۳۲) پس انسان صاحب اراده و اختیار است و دارای ارزش ذاتی و «قادر است بر آن‌که بعضی افعال از او به حسب ارادت او و جهد او صادر شود». این افعال، انسان را به کمال یا پستی سوق می‌دهند. (طوسی، رساله جبر و اختیار، ۱۳۳۵، ص ۲۳-۲۴) بر این پایه، با وجود اختلاف‌ها و تفاوت‌ها در استعداد انسان‌ها، آن‌ها جملگی قادر به کسب کمال به صورت مساوی هستند؛ اما به علت نقص ذاتی انسان، این کمال‌یابی با تعلیم دستورهای الهی و تسلیم در برابر آن، یعنی اطاعت از قوانین دینی و امام یا رئیس اول در هر روزگاری امکان‌پذیر می‌شود. (طوسی، ۱۳۶۳، ص ۹۶-۹۹) بر این اساس، معرفت‌شناسی خواجه‌نصیر، متأثر از هستی‌شناسی و انسان‌شناسی اوست. از دیدگاه وی، منابع شناخت و معرفت‌شناسی عبارتند از: وحی الهی، عقل، نقل و شهود. (طوسی، ۱۳۸۷، ص ۳۶-۴۶) اما به علت ناقص بودن انسان (نقص روش‌های شناخت بشری)، معرفت وی ناقص و غیریقینی است، اما با تلاش انسان در کسب فضایل، در نهایت از طریق صدور فیض و اتصال به عقل فعال (طوسی، ۱۳۶۳، ص ۸)، قادر به کسب معرفت یقینی می‌شود؛ ولی این امر اتفاقی نادر است و در هر روزگاری با تأیید الهی برای برخی از انسان‌ها حاصل می‌شود؛ در نتیجه، انسان با هدایت امام یا رئیس اول که تأیید و ارشاد الهی را به همراه دارد، می‌تواند به یقین و حقیقت دست یابد. بدین ترتیب خواجه‌نصیر، با شالوده‌های دینی و کاربرد حکمت خصوصاً حکمت عملی،

امکان دسترسی به کمال و سعادت (اخلاق دینی) را در مدینه به صورت صناعی و با خواست الهی بیان می‌کند.

نظریه عدالت به مثابه انصاف خواجه‌نصیر با شالوده‌های دینی، در حقیقت راهی برای تهذیب اخلاق و کمال‌یابی بشر است. وی با شناخت عمیق زمانه خویش و ناامیدی از توسعه فساد در حکومت و مردم، به علت فقدان محبت فطری، دنبال اخلاق صناعی و ساخته انسان برای نزدیک شدن به مدینه فاضله و تولید اخلاق دینی است. آغاز نظریه‌پردازی وی، با انسان و زندگی اخلاقی او در جامعه سیاسی در راه رسیدن به زندگی خوب و کمال است. بر این اساس، خواجه مانند حکمای قدیم، انسان را «مدنی بالطبع» می‌داند. (طوسی، ۱۳۸۷، ص ۱۶۵) در نظریه وی، انسان اشرف موجودات است و نباید هم‌چون آلت و ابزار دیگران باشد. انسان‌ها با همکاری با یک‌دیگر باید احتیاجات خود و هم‌نوعان خویش را رفع نمایند. (پیشین، ۱۶۲-۱۶۵) انسان چون صاحب اراده و قدرت تصمیم‌گیری است، می‌تواند به سوی کمال یا پستی برود، لذا با وجود استعدادها و قابلیت‌های مختلف در انسان‌ها، امکان برتری و تفوق گروهی بر گروه دیگر (ایجاد رابطه ظالمانه و تبعیض و نابرابری)، به صورت همیشگی در همه روزگارها وجود دارد. در نتیجه، باید قوانین و قراردادهایی که بر عدل الهی در عالم تکوین، و تشریح استوار است، تعاملات اخلاقی و منصفانه را در میان مردم ساکن در مدینه برقرار سازد. بر اساس عدل الهی، برای «مقتضی مصلحت عمومی» و امکان رسیدن به اخلاق کمال‌گرا و مبنی‌گرا، «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 ... او را ولایت تصرف بود در جزویات بر حسب مصلحت هر روزگار». (پیشین، ص ۱۶۷)

بدین ترتیب، باید در هر عصری، یکی از میان انسان‌ها (در یک تن، فردی که دارای تمام شرایط حکمت، شجاعت، عفت، عدالت، تعقل و جودت اِقتناع است، ریاست عظمی در مدینه شود و یا در چند تن که هر کدام بعضی از این خصلت‌ها را دارند با هم مشارکت

کرده، تدبیر مدینه را برعهده گیرند. (پیشین، ص ۱۸۹-۱۹۰ و ۲۰۰) این فرد باید امام یا رئیس اول مدینه فاضله شده، عدالت و اخلاق را به شکل مصنوعی در میان انسان‌ها برپا دارد. به عقیده خواجه، امور طبیعی بر صنایع برتری دارند و این نشان‌دهنده برتری محبت فطری بر عدالت است زیرا:

که عدالت، مقتضی اتحادی است صناعی و محبت مقتضی اتحادی طبیعی و صناعی به نسبت با طبیعی مانند قسری باشد و صناعت مُقتدی بود به طبیعت؛ پس معلوم شد که احتیاج به عدالت که اکمل فضایل آن است، در باب محافظت نظام نوع از جهت فقدان محبت است؛ چه اگر محبت میان اشخاص حاصل بودی، به انصاف و انتصاف احتیاج نیفتادی. و از روی لغت خود انصاف مشتق از نصف بود یعنی، مُنْصِفٌ متنازع فیه [را] با صاحب خود مُناصفه کند. (پیشین، ص ۱۷۰)

بدین‌سان، با وصف برتری محبت فطری در ایجاد تعاملات منصفانه و ایثارگرانه و خواستن کم‌تر از حق خویش، که از عدل الهی در کاینات و طبیعت منشأ می‌گیرد، به علت دور شدن انسان از محبت به سبب خودخواهی و داشتن اراده برای انجام دادن فساد، خواجه‌نصیر به امور مصنوعی و ساخته انسان رو می‌آورد، اما بر الگو قرارگرفتن طبیعی تأکید دارد. وی معتقد است، انسان‌ها با استمداد از امور طبیعی به عنوان معلم و استاد، صناعات خویش یعنی تهذیب اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مُدُن را پیش ببرند؛ و این کار در حکمت عملی، همان عدالت است که باید بر مبنای عدل الهی و دستورهای دینی، به عنوان قوانین و قراردادهای انسانی، عدالت به مثابه انصاف و اخلاق دینی را در مدینه جاری نمایند. این قواعد و قراردادهای اخلاقی و منصفانه توسط امام یا رئیس اول در زمان صدر اسلام توسط پیامبر ﷺ و امامان معصومین و در زمان غیبت امام معصوم عَلَيْهِ السَّلَام توسط جانشین بر حق آن‌ها (یک تن یا چند تن) از صاحبان فضایل امام یعنی حکما و فقها ساخته می‌شود. در روزگار ما، این نظریه در اندیشه‌های امام خمینی رَحِمَهُ اللهُ خود را به صورت «نظریه

ولایت فقیه» نشان می‌دهد که در آن صناعت تهذیب اخلاق و سیاست مُدُن با فقه‌های جامع‌الشرایط است تا اخلاق و حیانی، عدالت به مثابه انصاف و عدالت را در جامعه سیاسی اسلامی گسترش دهند.

تبیین نظریه عدالت به مثابه انصاف خواجه‌نصیرالدین طوسی با روش تحلیل گفتمان اخلاق یکی از موضوعات مهم است که روابط میان انسان‌ها و همچنین رابطه فرمان‌روایی سیاسی و مردم را سامان می‌بخشد و آن را به رابطه‌ای انسانی‌تر بدل می‌کند. پس دفاع از یک برداشت اخلاقی برای عادلانه و منصفانه جلوه دادن روابط انسان‌ها، متضمن پذیرش آن برداشت توسط مردم است. بر این اساس، مبارزه میان گفتمان‌ها، مبارزه برای تثبیت معناست؛ زیرا شرط اساسی هژمونیک و مسلط شدن یک گفتمان، مقبولیت و مشروعیت آن در نگاه اکثریت مردم به مثابه سوژه‌های گفتمان است. زمانی که معنای یک گفتمان در ذهن سوژه‌ها هژمونیک گردید، آن‌گاه آن گفتمان، کل افکار، رفتار و گفتار آن‌ها را در اختیار می‌گیرد و تلاش خود را برای گسترش معنایی خویش افزایش می‌دهد. بدین ترتیب، الگوهای غالب فکری مردم، در چارچوب‌های گفتمانی قرار دارد؛ پس «ممکن است از گفتمانی به گفتمانی دیگر پناه برد، اما رهایی از گفتمان به صورت مطلق ناممکن است.» (سلطانی، ۱۳۹۴، ص ۱۶۳)

از این رو، دانشمند مورد نظر ما نیز متأثر از گفتمان‌های دوران خود است، هرچند تلاش می‌کند تا گفتمان خاص خود را ساختاربندی نماید. با پذیرش این برداشت به نظر، طوسی بر قرارداد و شیوه ساخته شدن آن در جامعه، برای ایجاد اخلاق مبتنی بر انصاف و عدالت تأکید دارد؛ زیرا داشتن برداشتی از قرارداد عادلانه و منصفانه در میان مردم، تعاملات آن‌ها را اخلاقی می‌نماید. خواجه‌نصیر مشروعیت قراردادها را به عدل الهی تکوینی و تشریحی (قوانین الهی) نسبت می‌دهد. در ادامه، بعد از بیان شالوده‌های نظریه و تأکید بر اهمیت قانون و قرارداد حاصل از عدل الهی، می‌کوشیم نظریه عدالت به مثابه انصاف طوسی را در قالب تحلیل گفتمان در برابر سایر گفتمان‌های زمانه تبیین نماییم.

دوران زندگی خواجه نصیر، به عنوان فضای تشکیل گفتمان عدالت به مثابه انصاف، دورانی پر آشوب در قلمرو حکومت اسلامی بود. در آن ایام، با به هم خوردن اوضاع و احوال ایران و افزایش فشار اسماعیلیان به دیگر فرق اسلامی و بی‌سروسامانی خلافت عباسی که به نارضایتی مردم منجر شده بود، «منگوقاآن» از موقعیت استفاده نمود، مغولان را به رهبری برادرش «هلاکو» روانه فتح ایران نمود. وی در سال ۶۵۳ قمری، شروع به تسخیر قلاع اسماعیلی کرد تا به میمون‌دز رسید. (مدرسی زنجانی، ۱۳۵۵، ص ۳۱) قبل از حمله مغولان، خواجه نصیر به اسماعیلیان پیوسته بود. وی در مورد این پیوستن می‌نویسد:

به سبب تقلب روزگار، جلای وطن بر سبیل اضطراب اختیار کرده بود و دست تقدیر او را به مقام قهستان پای‌بند گردانیده. (طوسی، ۱۳۸۷،

ص ۱۰)

اما وی دنبال فرصتی برای مبارزه و ساختارشکنی از گفتمان اخلاقی و سیاسی حاکم در آن دوران یعنی گفتمان‌های اسماعیلی و خلافت اهل سنت بود؛ زیرا این گفتمان‌ها، سبب پیدایش فساد اخلاقی در حکومت و مردمان شده بودند، لذا با پیدایش اوضاع مناسب بعد از حمله مغولان، وی ابتدا با تأثیرگذاری خود، موجبات سقوط اسماعیلیه را فراهم نمود (مدرسی زنجانی، ۱۳۵۵، ص ۳۲) و سپس در مبارزه خود علیه گفتمان‌های مسلط زمانه، برای رهایی شیعیان از آزار مستعصم عباسی، سرانجام «هلاکو را به فتح بغداد برانگیخت». (مدرسی رضوی، ۱۳۵۴، ص ۱۸) او در این کشمکش، گفتمان‌های مسلط زمانه را طرد کرد و به حاشیه راند. بدین ترتیب خواجه در تئوری و عمل، به مبارزه با گفتمان‌های رقیب پرداخت. وی در حوزه عمل با هم‌کاری مغولان، گفتمان‌های رقیب را طرد نمود و در حوزه نظری نیز با شناخت و تسلط کامل بر این گفتمان‌ها، با تألیفات متعدد خود از جمله: اخلاق ناصری، تجرید الاعتقاد، رساله امامت، اخلاق محتشمی و آغاز و انجام، به ساختارشکنی آن‌گفتمان‌ها پرداخت و با بی‌قراری دال‌های مرکزی و دال‌های شناور آن‌ها، آن دال‌ها را وام گرفته، در گفتمان عدالت به مثابه انصاف خویش مفصل‌بندی نمود. او در این زمینه، با

آموزه‌های شیعی «امامت» و «عدالت» و درهم آمیختن آن‌ها با حکمت یونانی (افلاطون و ارسطو) و متفکران شیعه قبل از خود مانند فارابی، ابن‌سینا و ابن‌مسکویه، خصوصاً فارابی که در مورد نقش وی در فلسفه‌اش در اخلاق ناصری می‌گوید: «اکثر این مقالت منقول از اقوال و نُکت اوست» (طوسی، ۱۳۸۷، ص ۱۶۲)، گفتمان عدالت به مثابه انصاف را هم چون گفتمانی اخلاقی ساختاربندی کرد.

خواجه‌نصیر با تأثیر از اسماعیلیان و دیگر آموزه‌های دینی، با ناقص دانستن معرفت بشر، به نقد حکمت نظری یا عقل محض پرداخته، می‌گوید:

بی‌تعلیم معلمی و اکمل مکملی به حق رسیدن ممکن نیست. (طوسی، ۱۳۵۵،

ص ۴۰)

بر این اساس به نظر وی، دست‌رسی به معرفت یقینی به کمک عقل محض ممکن نیست؛ در نتیجه، نیاز به معلم در زندگی انسان، برای زیست اخلاقی و تعلیم‌پذیری در جهت تکامل ضروری است. در این جا خواجه‌نصیر، با بهره بردن از «نظریه صدور» که از تعالیم «ابویعقوب سجستانی» برخاسته و آن «میانجی‌گری امر الهی به عنوان علت اولی حقیقی است»، این مفهوم را با آموزه «امام» انطباق می‌دهد؛ پس اساساً باید مفهوم امام یا رئیس اول مدینه را متأخر و در نزد خواجه‌نصیر جست‌وجو نمود. (لندلت، ۱۳۹۱، ص ۱۵۵)

بدین ترتیب طوسی با کاربرد نظریه صدور اسماعیلیان یعنی «صدور موجودات از باری تعالی که مبدأ اول است»، به عنوان «علت اولی» که همه چیز معلول امر باری تعالی است، به این نتیجه می‌رسد که برای رسیدن به کمال، به تعلیم معلمی نیاز است که به کمال نزدیک‌تر است، و «هم از حکمت و هم از شریعت، با شواهد (شواهد عقلی، نقلی و قرآن) اهل تعلیم را هدایت کند». (طوسی، ۱۳۵۵، ص ۴۴) در نتیجه، وی وجود امام یا رئیس اول را ناشی از عدل الهی در نظام تشریحی و «قاعده لطف خداوند» (طوسی، ۱۳۶۶، ص ۴۶۰) می‌داند که هم عامل ساری و جاری شدن عدالت و اخلاق است و هم نشانه‌ی عدل الهی در نظام تکوین و تشریح در جهان آفرینش.

در این برداشت گفتمانی از نظریه عدالت به مثابه انصاف خواجه نصیر، اخلاق در فضای آرمانی شیعه و مدینه، به وجود و اجرای قوانین الهی حاصل «عدل الهی» وابسته است؛ پس «عدل الهی در نظام تکوین و تشریح» دال بلورین شده و مرکزی است که منشأ تمامی قوانین قراردادهای الهی و دینی است. تنظیم تعاملات میان انسان‌ها، در حکومت‌های فاضله بعد از دوران پیامبر ﷺ و امامان معصومین با جانشینان برحق آنان (حکما و فقها) در هر روزگاری است. خواجه نصیر با برجسته‌سازی نقش عدل الهی در نظام تکوین و تشریح به عنوان منشأ قوانین، به طرد و حاشیه‌رانی برداشت‌های دیگر از عدالت به مثابه انصاف با منشأ قرارداد بشری از قبیل قراردادگرایی، یا در اهل سنت انتخاب توسط اهل حل و عقد و یا شورا، استخلاف، استیلا و زور و غلبه، (تقوی، ۱۳۹۲، ص ۲۰۴-۲۰۷)، در گفتمان‌های رقیب، در هر عصری می‌پردازد. وی برای تثبیت معنا حول دال مرکزی خود، دال‌های شناور مرکزی و دال‌های دیگر گفتمان‌های رقیب را بی‌قرار کرده، تلاش دارد با طرد و حذف دشمن، گفتمان خود را برجسته نماید و برای هژمونیک شدن گفتمان به تولید معنا و تثبیت آن پردازد. این عمل با تأثیرگذاری بر ذهن سوژه‌ها یعنی مردم، تولید اجماع و تعریف نشانه‌ها صورت گرفته و در نتیجه آن، مدلول‌های خاصی را به دال مرکزی گفتمان خویش می‌چسباند و آن را معنا بخشیده و هژمونیک می‌کند. این عمل هم‌زمان با ساختارشکنی از گفتمان‌های رقیب صورت می‌گیرد. این سازوکار در زمان معاصر نیز می‌تواند گفتمان‌های رقیب را ساختارشکنی کند و به حاشیه براند.

خواجه با این سازوکار، دال مرکزی گفتمان خلافت عباسی اهل سنت و گفتمان اسماعیلی را که با خلیفه و «بابا سیدنا» یا «راهنمایی امین برای تعلیم» در اندیشه حسن صباح (دفتری، ۱۳۹۱، ص ۶۰)، دنبال واسطه تعلیم، تولید اخلاق و ایجاد امنیت در قلمرو اسلامی است، ساختارشکنی می‌نماید و با تلفیق نظریه صدور و آموزه‌های شیعی «عدالت» و «امامت»، نظریه و گفتمان خود را سامان می‌بخشد. وی با برجسته نمودن عدل الهی و قاعده لطف، دیگر گفتمان‌ها را ناعادلانه جلوه می‌دهد و نگرش شیعه اثناعشری در اخلاق را

عادلانه و منصفانه ترسیم می‌نماید. وی در کشمکش در جهت تولید و تثبیت معنا، از طریق جذب دال‌های شناور در حوزه گفتمان‌گونگی، گفتمان عدالت به مثابه انصاف را با معنای تازه و با جذب دال‌های بی‌قرار شده، مفصل‌بندی کرده تا انسداد حاصل شود و به سوی هژمونیک و ماندگار شدن برود. بر مبنای این ساختاریابی، دال مرکزی گفتمان «عدل الهی در نظام تکوین و تشریح» است که دیگر دال‌ها را به هم می‌چسباند.

در ادامه عمل مفصل‌بندی، دال‌های شناور «محبت فطری»، «عدالت و اخلاق صناعی و ساخته انسان» (توسط امام یا رئیس اول مدینه) و «اخلاق دینی» به صورت زنجیره‌ای هم‌ارز و در تفاوت با سایر گفتمان‌ها، به هم متصل و جذب دال مرکزی می‌شوند. هویت بخشی فردی و جمعی ذهن سوژه‌ها در این گفتمان، با متوجه شدن آن‌ها به قراردادهای قانون حاصل از عدل الهی حاصل می‌شود تا در نهایت، سوژه‌ها هویت فردی و جمعی خویش را از دال مرکزی بگیرند و گفتمان هژمونیک و مسلط شود. بر اساس این برداشت گفتمانی، در ادامه مستندات گفتمان عدالت به مثابه انصاف بیان و تحلیل می‌شود:

۱. دال مرکزی (عدل الهی در نظام تکوین و تشریح)

و تعیین‌کننده اوساط در هر چیزی، تا به معرفت آن رد چیزها با اعتدال صورت بندد، ناموس الهی باشد؛ پس به حقیقت واضع تساوی و عدالت ناموس الهی است؛ چه منبع وحدت اوست. (طوسی، ۱۳۸۷، ص ۸۰)

و اشارت بدین معنی است قول صاحب شریعت آن‌جا که گفته است: «بالعدل قامت السموات والأرض». [آسمان‌ها و زمین به عدالت برپاست]. [غرض آن که ناموس به عدالت کلی فرماید تا اقتدا کرده باشد به سیرت الهی و به تفضل کلی نفرماید که تفضل کلی نامحصور بود و عدالت کلی محصور، از جهت آنکه تساوی را حدی معین باشد و زیادت محدود نبود بلکه با تفضل خواند و بر آن حث و تحریض کند، چه تفضل عام و شامل نتواند بود چنان که عدالت عام و شامل بود. (طوسی، ۱۳۸۷، ص ۹۰)

خواجه‌نصیر در این متون، مبدأ و معاد انسان را به هم متصل می‌کند و همه چیز را مخلوق خداوند معرفی می‌نماید. در این نگرش خدا ابدی و ازلی است و انسان از نیست خلق شده، در نتیجه با صدور خلق از خالق و آمدن انسان از بهشت به دنیا مانند حرکتی از کمال به نقصان است؛ اما مرگ انسان و رفتن از دنیا به بهشت، حرکتی از نقصان به کمال است که این کمال، رجوع خلق به خالق و فنای در توحید است. بدین ترتیب، مبدأ و معاد انسان همان خلق از خالق و بازگشت به سوی او و یا با نگرش عرفانی فنای در توحید است. خواجه‌نصیر دنیا و آخرت را با این شالوده‌های دینی به هم پیوند داده، انسان را در یک حرکت از مبدأ به دنیا و از دنیا به معاد تصور می‌کند. وی با هدفمند و معنادار دانستن عالم هستی، انسان و زندگی اجتماعی و سیاسی، او را در مسیری تکاملی در نظر می‌گیرد که با هدایت امام یا رئیس اول مدینه، امکان عدالت و رسیدن به حق تعالی میسر می‌گردد. تمامی این خلقت و حرکت، براساس عدل الهی (تکوین و تشریح)، قوام یافته است. در این برداشت، «عدل الهی»، دال بلورین شده یا مرکزی است که موجب ایجاد قوانین الهی و طبیعی، عدالت و اعتدال و محبت فطری انسان شده است. در ادامه، دال‌های شناوری بیان می‌شود که برای تثبیت نظام معنایی باید از حوزه گفتمان‌گونگی جذب شود.

۲. هستی‌شناسی توحیدی

مبدأ فطرت اولی است و معاد، عود به آن فطرت است... [روم، آیه ۳۰]، که اول خدا بود و هیچ نه، کان الله و لم یکن معه شیء، پس خلق را از نیست هست گردانیده و قد خلقتک من قبل و لم تک شیئا [مریم، آیه ۹]، و به آخر، خلق نیست شوند و خدا هست بماند... [الرحمن، آیه ۲۶-۲۷]، پس چنان که هست شدن خلق بعد از نیستی، مبدأ خلق است، نیست شدن بعد از هستی معادشان باشد؛ چه آمدن و رفتن چون مقابل یک‌دیگرند، هر یک عین دیگری تواند بود. [آمدن از بهشت به دنیا، حرکت رو به نقصان؛ رفتن از دنیا به بهشت و رجوع خلق به خالق و حرکت رو به کمال]. (طوسی، ۱۳۶۶، ص ۹-۱۰)

۳. دال عدل الهی؛ دال اخلاق دینی (باید ساخته شود)

در آن که صنعت تهذیب اخلاق، شریف‌ترین صناعات است. شرف هر صنعتی که مقصور بود، بر اصلاح جوهر موجودی از موجودات به حسب شرف آن موجود تواند بود در ذات خویش؛... چه در نوع انسان شخصی یافته شود که آخس موجودات باشد و شخصی یافته شود که اشرف و افضل کاینات بود و به توسط این صناعات میسر می‌شود که ادنی مراتب انسانی را به اعلا مدارج رسانند به حسب استعداد و قدر صلاحیت او، هر چند همه مردمان قابل یک نوع کمال نتوانند بود. (پیشین، ص ۶۱-۶۲)

۴. دال عدالت و اخلاق صنعتی ساخته انسان (امام و رئیس اول مدینه)

در علوم حکمت، مقرر است که مبادی اصناف حرکات که مقتضی توجه باشند، به انواع کمالات یکی از دو چیز بود: طبیعت یا صنعت ... 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 ... چون تهذیب اخلاق و اکتساب فضایل که به صدد معرفت آن آمده‌ایم، امری صنعتی است در آن باب اقتدا به طبیعت لازم بود و آن چنان باشد که تأمل کنیم تا ترتیب وجود قوی و ملکات در بدو خلقت بر چه سیاق بوده است؛ پس در تهذیب همان تدریج نگاه داریم. (پیشین، ص ۹۱-۹۲)

۵. دال محبت فطری

در فضیلت محبت که ارتباط اجتماعات بدان صورت بندد و اقسام آن و چون مردم به یک‌دیگر محتاجند و کمال و تمام هر یک به نزدیک اشخاص دیگر است؛ از نوع او و ضرورت مُستدعی استعانت؛ چه هیچ شخص به انفراد به کمال نمی‌تواند رسید ... اشارتی کرده‌ایم به تفضیل محبت بر عدالت. و علت در آن معنی آن است که عدالت مقتضی اتحادی است صنعتی و محبت مقتضی اتحادی طبیعی و صنعتی به نسبت با طبیعی، مانند قسری باشد و صنعت مُقتدی بود به طبیعت ... و اقسام محبت در نوع انسان دوگونه بود: یکی طبیعی و

دیگری ارادی. اما محبت طبیعی مانند محبت مادر فرزند را، ... و اما محبت ارادی چهار نوع بود: یکی آن سریع‌العقد و الانحلال بود و دوم آن چه بطیئ‌العقد و الانحلال بود و سیم آن چه بطیئ‌العقد و سریع‌الانحلال بود و چهارم آنچه سریع‌العقد و بطیئ‌الانحلال بود ... و محبت از صداقت عام‌تر بود چه محبت میان جماعتی انبوه صورت بندد و صداقت در شمول بدین مرتبه نرسد و مودت در رتبت به صداقت نزدیک باشد و عشق که افراط محبت است و از مودت خاص‌تر بود. (پیشین، ص ۱۷۰-۱۷۲)

بر این اساس، در گفتمان خواجه نصیر، ارتباطات اجتماعی بر مبنای فضیلت محبت و انصاف حاصل از آن است که موجب ثبات مدینه فاضله می‌شود؛ اما با کاهش محبت یا فقدان آن، انصاف نیز در میان تعاملات اجتماعی کم‌رنگ، و نیاز به گفتمان عدالت به مثابه انصاف نمایان می‌شود. در این وضعیت، خواجه خواهان بازگشت انصاف با برقراری قرارداد و میثاقی مبتنی بر قوانین الهی است. در نتیجه وی، دنبال ساخته شدن قراردادی عادلانه توسط امام است تا اتحادی مصنوعی در مدینه حاصل آید. هرچند اتحاد طبیعی برتر است، برای بقای مدینه و تمدن اسلامی در موقعیت‌های واقعی (واقع‌گرایی خواجه)، ساخته شدن عدالت به مثابه انصاف ضروری می‌گردد.

۶. دال اخلاق دینی

انسان به حکم آن‌که جوهر او در فطرت مجبول بر تعلم و استکمال است، اگر قوت نطقی او تهذیب نیافته باشد، از جهل به علم عقاید فاسده؟... و اگر تهذیب یافته باشد، معظم افعال آنان تابع دواعی عقل بود، و مؤدی به نظام مصالح و معاش و معاد شخص و نوع او بر وجهی که شریعت و حکمت اقتضا کند. و تهذیبش اول به استماع اوامر و نواهی الهی... 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، ازو حاصل کند... مراد ما از آن‌که مردم مختار است، آن است که قادر است بر آن‌که بعضی افعال ازو به حسب ارادت او و جهد او صادر شود. و ظاهر شد که فایده تکلیف و امر و نهی... آن است که او را شوقی انگیزنده شود به طلب

کمالی که آن شوق مبدأ ارادت او باشد... و دانسته آمد که وجود او و قوا و افعال ارادی و غیر ارادی او در سلسله معلومات واجب‌الوجود - تعالی ذکره - مرتب و منظم است. و به سبب قوت‌های او افعال او را به تقدیر الهی و مشیت او بر آن جمله که قضا و قدر او اقتضا کرده است. (طوسی، ۱۳۳۵، ص ۲۳-۲۴)

۷. دال مرکزی عدل الهی

احتیاجات ممکنات‌الوجود به واجب تعالی زیادت از آن است که تقریر آن در تصرف اقسام خلایق آید، و از مرکز تحت‌الثری تا به محیط فلک‌الاعلی تا نفس‌کلی تا عقل اول همه موجودات - من حیث ذاتهم و احتیاجهم - در حرکات آمده‌اند و روی باکل و مبدأ خود نهاده‌اند، و هر یک به حسب استعدادی که دارد از منازل خسیس‌تر به منازل شریف‌تر ترقی می‌کنند و کمال هر یک آنجا محقق می‌شود که ماورای خود را تسلیم می‌کند... و چون احوال انسان در استعداد مختلف و متفاوت بود، تسلیم‌شان بر حسب اختلاف متفاوت توان دانست، و آنجا همه مجتهدان محض باشند؛ زیرا که آنجا تسلیم از سر بصیرت باشد و عمل از سر علم و جهد از سر توکل، و در آن کون نفس در استقامت باشد در انوار خیرات و حسنات بر وجهی که روی در زیادت دارد نه در نقصان. (طوسی، ۱۳۶۳، ص ۹۶-۹۹)

۸. انسان‌شناسی دینی

انسان در فطرت مرتبه وسطا یافته است و میان مراتب کاینات افتاده و او راه است، به ارادت، به مرتبه اعلا و یا به طبیعت، به مرتبه ادنی. (طوسی، ۱۳۸۷، ص ۳۲)

در متون قبل، ارتباط نزدیک هستی‌شناسی خواجه به انسان‌شناسی وی دیده می‌شود. به نظر او، جایگاه انسان در فطرت میانه است. انسان چون صاحب اراده است، آزادی کامل دارد که با انتخاب خود، به سوی کمال یا پستی (تکامل‌پذیری - تعلیم‌پذیری) حرکت کند. بر اساس عدل تشریحی، قوانین الهی از طریق انبیا به انسان ابلاغ شده تا راه اخلاق دینی را فراگیرد. در نتیجه، به علت نقص ذاتی انسان برای تهذیب خویش و ناقص بودن منابع

معرفت وی، عدل تشریحی موجب فراهم شدن شرایط کمال برای انسان شده است. به نظر، وجود امام و جانشینان برحق در هر روزگاری، در نظریه خواجه‌نصیر، شرایط عدالت به مثابه انصاف را در تعاملات اجتماعی فراهم می‌آورند. بر این اساس، با ایجاد و گسترش فساد در روابط انسان‌ها و گرایش به مراتب پستی، ضرورت ساخته شدن مقررات عادلانه برای احیای انصاف به وجود می‌آید؛ البته در تحلیل نهایی به علت اراده و آزادی انسان‌ها تثبیت این نظام معنایی، نیازمند همراهی مردم است.

۹. دال محبت فطری

محبت ابتهاج باشد به حصول کمالی، یا تخیل حصول کمال مظنون یا محقق که در مشعور^۱ باشد. و به وجهی دیگر: محبت میل نفس باشد بدانچه در شعور بدان لذتی یا کمال مقارن شعور باشد، و چون لذت ادراک ملایم است، یعنی نیل کمال، پس محبت از لذت یا تخیل لذت خالی نباشد. و محبت قابل شدت و ضعف است، اول مراتب او ارادت است؛ چه ارادت بی محبت نباشد... و محبت فطری در همه کاینات موجود باشد؛ چه در فلک محبتی است که مقتضی حرکت اوست. (طوسی، ۱۳۷۳، ص ۶۹-۷۰)

حکما گفته‌اند: قوام موجودات و نظام کاینات به محبت است و اضطراب مردم به اِقتنای فضیلت عدالت از جهت فواتِ شرفِ محبت؛ چه اگر اهل معاملات به محبت یک‌دیگر موسوم باشند، انصاف یک‌دیگر بدهند و خلاف مرتفع شود و نظام حاصل آید. (طوسی، ۱۳۸۷، ص ۹۱)

۱۰. عدالت به مثابه انصاف

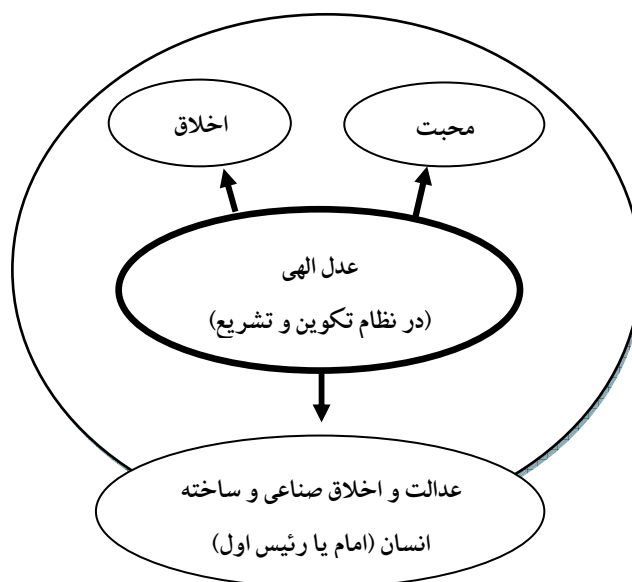
و عدالت نه آن بود که مردمی را که نبینند بر او ظلم نکنند، بلکه آن بود که معاملات با مردم، بر قاعده انصاف کنند و تا کسی با مردم مخالفت نکند، سخاوت از او چگونه صادر شود؟ (پیشین، ص ۱۶۹)

احتیاج به عدالت از جهت تصحیح معاملات است تا از رذیلت جور مصون ماند.
(پیشین، ص ۲۲۳)

در متون قبل، خواجه در نزاع با گفتمان‌های زمانه و بعد از آن، در پی برجسته‌سازی و هژمونیک نمودن گفتمان عدالت به مثابه انصاف در میان شیعیان است؛ زیرا کشمکش‌ها و آشوب‌های آن دوران گفتمان اخلاقی شیعه را به حاشیه رانده بود. دستگاه خلافت و گفتمان‌های اهل سنت مورد حمایت آنان مانند اشاعره، اعتقادی به عدل به عنوان اصول دین نداشتند و نظام سیاسی حاکم را عادلانه و نگهبان دین و برقرارکننده امنیت تصور می‌کردند. (طباطبایی، ۱۳۶۸، ص ۷۶-۸۲) بر این اساس، این گفتمان‌ها دنبال فضای آرمانی و مدینه فاضله نبودند؛ در برابر، خواجه با تأکید بر اصول عدالت و امامت، در پی بازسازی مدینه فاضله شیعی بود که در آن عدالت و اخلاق برقرار شود.

در قرن هفتم، با به هم خوردن اوضاع، نارضایتی در مردم افزایش یافته و گفتمان‌های مسلط، شرایط هژمونیک خود را از دست داده بودند. خواجه با بهره‌گیری از این اوضاع و هم‌کاری با مغولان، موجبات حذف و طرد کامل گفتمان‌های اسماعیلی و خلافت اهل سنت را فراهم نمود. وی با تأکید بر جایگاه محوری امام که وجودش حاصل عدل الهی تشریحی است، دنبال ایجاد و هژمونیک نمودن گفتمان اخلاقی شیعه با نظریه عدالت به مثابه انصاف، در تئوری و عمل بود. در این گفتمان، جهان آفرینش بر اساس عدل الهی خلق شده «و محبت فطری در همه کاینات موجود باشد؛ چه در فلک محبتی است که مقتضی حرکت اوست». (طوسی، ۱۳۷۳، ص ۷۰) در نتیجه، انسان‌ها فطرتاً صاحب محبتند و محبت، روابط انسان‌ها را شکل می‌دهد. اما احتیاج به عدالت به مثابه انصاف «به جهت فقدان محبت است؛ چه اگر محبت میان اشخاص حاصل بودی، به انصاف و انتصاف احتیاج نیفتادی». (طوسی، ۱۳۸۷، ص ۱۷۰) پس دال «محبت فطری» با جذب شدن به «عدل الهی»، دال «اخلاق دینی» را معنا می‌بخشد و هژمونیک می‌کند. به نظر خواجه نصیر، به علت فساد زمانه، ضروری است برای تهذیب اخلاق و حفظ محبت، عدالت به مثابه انصاف توسط

امام یا رئیس اول مدینه ساخته شود تا تعاملات منصفانه در روابط اجتماعی برای ثبات مدینه، برقرار گردد. بدین ترتیب، دال «عدالت و اخلاق صناعی و ساخته انسان» وارد زنجیره هم‌ارز در نظام معنایی شده و تصویر استعاری از روابط انسان‌ها در یک مدینه فاضله شیعی را ترسیم می‌کند. حال بر مبنای مستندات گفتمان عدالت به مثابه انصاف خواجه نصیر، می‌توان گفتمان اخلاقی وی را به شکل نمودار ذیل مفصل‌بندی نمود:



نمودار: مفصل‌بندی گفتمان عدالت به مثابه انصاف خواجه نصیرالدین طوسی (گفتمان اخلاق شیعی)

نتیجه

به نظر می‌رسد که نظریه عدالت به مثابه انصاف هم‌چون یک گفتمان اخلاق دینی، یکی از مباحث مهم در اندیشه‌های سیاسی خواجه نصیر بوده است. تحقیق حاضر، تلاش داشت تا ارتباط میان سؤال و مدعای خود را سامان بخشد. در این زمینه، نظریه و شالوده‌های آن بررسی گردید. نتایج به دست آمده عبارتند از:

۱. شالوده‌های اندیشه سیاسی خواجه نصیر، ارتباط نزدیکی با نظریه وی دارد؛ بر این اساس، عالم هستی و جوامع بشری بر پایه عدل الهی قوام یافته و هدفمند و معنادار است؛ در نتیجه، دنیا و آخرت پیوندی ناگسستنی دارند:

۲. خواجه در انسان‌شناسی، معتقد است که انسان‌ها از نظر استعداد و استحقاق، دارای اختلاف هستند و ناقص، اما جملگی صاحب فطرتی مستعد تکامل هستند. انسان‌ها با اراده و آزادی، می‌توانند به سوی کمال یا ادنی حرکت کنند.

۳. 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.

۴. 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 تأیید الهی و ارشاد ربانی و با اتصال به عقل فعال، به مقام «امام یا رئیس اول مدینه» می‌رسد و هدایت سیاسی و اخلاقی جامعه را در دست می‌گیرد و حقیقت را به مردم نشان می‌دهد. بدین ترتیب، امام یا رئیس اول مدینه در هر روزگاری (امامان معصوم علیهم‌السلام و جانشینان به حق آنان یعنی حکما و فقها)، اخلاق دینی را می‌سازند.

حال می‌توان با روش تحلیلی تحلیل‌گفتمان، گفتمان عدالت به مثابه انصاف را مانند گفتمان اخلاقی مفصل‌بندی نمود. بر این اساس، دال مرکزی گفتمان، «عدل الهی در نظام تکوین و تشریح» است. خواجه نصیر، برای تثبیت معنا، دال‌های شناور را از حوزه گفتمان گونگی جذب و به صورت زنجیره هم‌ارز در تفاوت با گفتمان‌های دیگر، مفصل‌بندی می‌کند و انسدادی ماندگار و پایدار در جهت تولید و بازتولید اخلاق در تعاملات مردم خلق می‌نماید. دال‌های شناور در این نظام معنایی که حول دال مرکزی، تثبیت شده‌اند، عبارتند از: «محبت فطری»، «عدالت و اخلاق صناعی و ساخته انسان» (امام یا رئیس اول)،

«اخلاق دینی» که مفهوم کمال‌گرا و میناگرایانه دارد. بدین ترتیب گفتمان اخلاقی خواجه نصیر، با قوانین الهی و طرح امکان دسترسی به حقیقت، به انسجام، سازگاری، جامعیت و فراگیری دست می‌یابد و برای رفع بحران‌های اخلاقی بشر در دوران معاصر، بر دیگر برداشت‌ها برتری دارد.

بدین ترتیب، یافته‌های پژوهش حاضر، نشان داد که مدعای آن برای پاسخ به سؤال مناسب بود و امکان توصیف و تبیین نظریه و گفتمان عدالت به مثابه انصاف در اندیشه‌های خواجه نصیر میسر گردید. در انتها می‌توان با اغماض گفت که، فضای استعاری و آرمانی گفتمان اخلاقی خواجه نصیر، با برداشت دینی که از مذهب شیعه نشأت گرفته، در جمهوری اسلامی ایران به عنوان نماینده نظام اخلاق دینی شیعی، قابل انطباق و پی‌گیری است.

فهرست منابع

۱. ابن‌سینا، حسین‌بن‌عبدالله، مجموعه رسایل (هفده رساله)، ترجمه محمود طاهری و دیگران، (رساله عرشیه، ترجمه ضیاء الدین دری)، قم: انتشارات آیت اشراق، ۱۳۸۸.
۲. ارسطو، اخلاق نیکوماخس، دو جلد، ترجمه سیدابوالقاسم پورحسینی، چاپ سوم، تهران: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۹۱.
۳. افلاطون، جمهوری، ترجمه محمدحسین لطفی، تهران: چاپخانه خوشه، ۱۳۵۳.
۴. بهروزلک، غلامرضا، «جهانی شدن و سرانجام نزاع گفتمان‌ها» (نقد و بررسی تحلیل گفتمانی جهانی شدن)، فصلنامه علوم سیاسی، سال نهم، ش ۳۶، زمستان، ۱۳۸۵.
۵. تاجیک، محمدرضا، گفتمان و تحلیل گفتمانی، تهران: نشر فرهنگ گفتمان، ۱۳۷۹.
۶. _____، «نظریه گفتمان و مطالعات اسلامی»، فصلنامه علوم سیاسی، سال نهم، ش ۳۵، پاییز، ۱۳۸۵.
۷. تقوی، محمدعلی، مبانی آیین و اندیشه سیاسی در اسلام، تهران: انتشارات سمت، ۱۳۹۲.
۸. دفتری، فرهاد، نصیرالدین طوسی و اسماعیلیان دوره الموت، ترجمه فاطمه رحیمی، کتاب استاد بشرگزینش حسین معصومی همدانی و محمدجواد انواری، تهران: مرکز پژوهش میراث مکتوب، ۱۳۹۱.
۹. جوادی آملی، عبدالله، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، چاپ ششم، قم: نشر اسراء، ۱۳۹۱.
۱۰. حسینی‌زاده، محمدعلی، «نظریه گفتمان و تحلیل سیاسی»، فصلنامه علوم سیاسی، سال هفتم، ش ۲۸، زمستان، ۱۳۸۳.
۱۱. حقیقت، سیدصادق، روش‌شناسی علوم سیاسی، ویراست سوم، چاپ چهارم، قم: نشر دانشگاه مفید، ۱۳۹۴.
۱۲. راسل، برتراند، تاریخ فلسفه غرب، دو جلد، ترجمه نجف دریابندری، بازچاپ، تهران: نشر پرواز، ۱۳۶۵.
۱۳. رالز، جان، نظریه عدالت، ترجمه محمدکمال سروریان و مرتضی بحرانی، چاپ دوم، تهران: نشر پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی، ۱۳۹۰.
۱۴. سلطانی، علی‌اصغر، «تحلیل گفتمان به مثابه نظریه و روش»، فصلنامه علوم سیاسی، سال هفتم، ش ۲۸، زمستان، ۱۳۸۳.
۱۵. _____، قدرت گفتمان و زبان (سازوکارهای جریان قدرت در جمهوری اسلامی ایران)، چاپ چهارم، تهران: نشر نی، ۱۳۹۴.

۱۶. طوسی، خواجه‌نصیرالدین، *آغاز و انجام*، به کوشش حسن‌زاده آملی، تهران: نشر وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشار، ۱۳۶۶.
۱۷. _____، *اخلاق ناصری*، مصحح: عزیزالله علیزاده، تهران: نشر فردوس، ۱۳۸۷.
۱۸. _____، *اوصاف الاشراف*، چاپ سوم، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۳.
۱۹. _____، *روضه التسلیم یا تصورات*، تصحیح ولادیمیر ایوانف، تهران: نشر جامی، ۱۳۶۳.
۲۰. _____، *مجموعه رسایل*، مدرس رضوی (یادبود هفصدمین سال خواجه‌نصیرالدین) تهران: نشر دانشگاه تهران، ۱۳۳۵.
۲۱. فاستر، مایکل ب، *خداوندان اندیشه سیاسی*، ترجمه جواد شیخ‌الاسلامی، چاپ سوم، تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۰.
۲۲. کسرابی، محمدسالار و علی پوزش شیرازی، «نظریه گفتمان لاکلا و موفه: ابزاری کارآمد در فهم و تبیین پدیده‌های سیاسی»، *فصل‌نامه سیاست*، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دوره ۳۹، ش ۳، پاییز، ۱۳۸۸.
۲۳. آندلت، هرمان، *خواجه‌نصیرالدین طوسی*، اسماعیلیه، و فلسفه اشراق، ترجمه شهرام خداوردیان، کتاب استاد بشرگزینش حسین معصومی‌همدانی و محمدجواد انواری، تهران: مرکز پژوهش میراث مکتوب، ۱۳۹۱.
۲۴. مدرس رضوی، محمدتقی، *احوال آثار (خواجه‌نصیرالدین)*، تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۴.
۲۵. مدرس‌زنجانی، محمد، *سرگذشت و عقاید فلسفی خواجه‌نصیرالدین طوسی به انضمام بعضی از رسایل و مکاتبات وی*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۵.
۲۶. مطهری، مرتضی، *عدل الهی*، چاپ بیست و دوم، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۸۴.
۲۷. منوچهری، عباسی و دیگران، *رهیافت و روش در علوم سیاسی*، چاپ پنجم، تهران: نشر سمت، ۱۳۹۲.
۲۸. موحد، محمدعلی، *در هوای حق و عدالت*، چاپ دوم، تهران: نشر کارنامه، ۱۳۸۱.
۲۹. محمدی‌منفرد، بهروز، «انسجام اخلاقی و موازنه متأملانه گسترده»، تهران: دوفصل‌نامه پژوهش‌های معرفت‌شناختی، ش ۱۳، بهار و تابستان، ۱۳۹۶.
۳۰. ناظرزاده کرمانی، فرناز، *اصول و مبادی فلسفه سیاسی فارابی*، تهران: دانشگاه الزهراء علیها السلام، ۱۳۷۶.

۳۱. هوارت، دیوید، «نظریه گفتمان»، ترجمه علی‌اصغر سلطانی، فصل‌نامه علوم سیاسی، ش دوم، ۱۳۷۷.
۳۲. _____، نظریه گفتمان، ترجمه امیرمحمد حاجی‌یوسفی، [در کتاب روش و نظریه در علوم سیاسی، نوشته دیوید مارش و جری استوکر]، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی، ۱۳۷۸.
۳۳. یورگنسن، ماریان و لوئیز فیلیپس، نظریه و روش در تحلیل گفتمان، ترجمه هادی جلیلی، تهران: نشر نی، ۱۳۹۳.
۳۴. طباطبایی، جواد، زوال اندیشه سیاسی در ایران، چاپ هشتم، تهران: انتشارات کویر، ویراست جدید، ۱۳۸۷.
۳۵. _____، درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، چاپ دوم، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۸.
۳۶. ابوعلی، مسکویه رازی، تهذیب‌الاخلاق و تطهیرالاعراق، کتابخانه المکتبه الشامله (کتابخانه مدرسه ققاهت)، بی تا.

37. Laclau, E. and Mouffe. C, **Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics**, London: Verso, 1985.
38. Laclau, (Ed), **the Making of Political Identities**, (Londno: Verso), 1994.