

خواجه نصیرالدین طوسی و نظریه عدالت

حمید حاجی حیدر*

تأیید: ۹۰/۶/۲

دریافت: ۹۰/۴/۸

چکیده

در این مقاله، نظریه سیاسی خواجه نصیرالدین طوسی در قالب یک نظریه عدالت ارائه می‌شود. نظریه وی طی چند گام شکل می‌گیرد. وی در گام نخست، موضوع «تکامل پذیر» بودن انسان را مطرح می‌کند. گام دوم، مطرح نمودن این واقعیت است که تحقق کمال انسانی در درون زندگی دسته‌جمعی میسر می‌شود. در گام سوم، خواجه نصیر به وضعیت طبیعی جامعه انسانی که مشحون از تنازع و افساد است، اشاره می‌کند. در گام چهارم استدلال، خواجه نصیر، نیاز زندگی اجتماعی به اصول عدالت را به منظور حل مشکل تنازع و افساد طبیعی شرح می‌دهد. خواجه نصیر در گام پنجم، به ضرورت تأسیس حکومت و قدرت سیاسی به منظور برقراری عدالت می‌رسد و بالأخره، گام ششم استدلال وی، این ایده را مطرح می‌کند که حکومت خوب، حکومتی است که دینی باشد و فرمانروایش یا رسولی الهی، یا امامی معصوم و یا فقیهی جامع‌الشرائط باشد. در همین گام، خواجه نصیر، در کنار اصل ولایت، ضرورت برقراری توازن میان قوای اجتماعی توسط رئیس‌مدینه را مطرح می‌کند و خواجه نصیرالدین طوسی، این چنین، نظریه سیاسی خویش را، همچون «افلاطون» و «جان رالز»، با محوریت عدالت اجتماعی بنا می‌سازد.

واژگان کلیدی

خواجه نصیرالدین طوسی، حکومت دینی، ولایت فقیه، انواع عدالت، عدالت

توزیعی، رعایت لیاقت‌ها

* عضو گروه علوم سیاسی در دانشگاه یوسی‌ال.

مقدمه

این مقاله به منظور شرح «نظریه» خواجه نصیرالدین طوسی رحمته الله علیه درباره «عدالت اجتماعی» نگاشته شده است. هر «نظریه عدالت» باید عدالت را از چند جنبه، مورد کاوش قرار دهد. این جنبه‌ها عبارتند از: چرایی یا ضرورت، چیستی یا ماهیت، کجایی یا مرتبت و چگونگی یا وسیلت. چنانچه بخواهیم بررسی جنبه‌های گوناگون ضروری برای نظریه‌پردازی درباره عدالت را در چند پرسش، خلاصه نماییم، مجموعه سؤالات زیر، مناسب به نظر می‌رسند:

۱) آیا ضرورتی در توسل به مفهوم و اصول عدالت برای سازماندهی زندگی اجتماعی وجود دارد؟

۲) مفهوم عدالت چیست و اصول آن کدامند؟

۳) جایگاه عدالت در میان سلسله ارزشهای اخلاقی کجاست؟

۴) چگونه می‌توان اصول عدالت را در جامعه پیاده نمود؟

پاسخگویی به تمامی پرسش‌های یادشده، یک «نظریه عدالت» را تشکیل می‌دهد. در این مقاله، نشان داده خواهد شد که خواجه نصیر در هفت قرن پیش، چگونه یک نظریه جامع و مدون درباره عدالت اجتماعی را که دارای نکات ابتکاری نیز می‌باشد، ارائه داده است؛ به گونه‌ای که عدالت اجتماعی، جایگاهی کلیدی را در نظریه سیاسی خواجه نصیر به خود اختصاص داده است. در ادامه، به شرح و بسط نظریه ابتکاری و اصیل خواجه نصیر درباره عدالت اجتماعی خواهیم پرداخت.

حکمت مدنی و ترسیم زندگی خوب

نظریه‌پردازی خواجه نصیر در سیاست، خصلت «انسان‌مدارانه» دارد. وی بحث سیاسی خویش را با تفکیک «حکمت عملی» از «حکمت نظری» آغاز می‌نماید و «سیاست مدن» را یکی از اقسام حکمت عملی معرفی می‌کند (طوسی، ۱۳۷۳، ص ۳۸ و ۴۰). خواجه نصیر، پس از تعریف مقدماتی حکمت و انواع آن، بحثش را بر حکمت مدنی یا فلسفه سیاسی، متمرکز نموده و آن را این گونه شرح می‌کند: «حکمت مدنی ... نظر بود در قوانینی کلی که مقتضی مصلحت عموم بود؛ از آن جهت که به تعاون متوجه باشند

به کمال حقیقی» (همان، ص ۲۵۴). خصلت انسان مدارانه بودن نظریه سیاسی خواجه نصیر، با ترسیم موضوع حکمت مدنی یا فلسفه سیاسی نمایان می‌گردد: «موضوع این علم، هیأتی بود جماعت را که از جهت اجتماع حاصل آید» (همان). بدین ترتیب، به نظر خواجه نصیر، موضوع فلسفه سیاسی همانا «جامعه انسانی» می‌باشد. هدف اصلی مطالعه جامعه انسانی نیز، نه توصیف و گزارشگری محض که تجویز و ارزش‌گذاری است. هدف فلسفه سیاسی، ترسیم زندگی خوب برای انسان است؛ آن هم، نه به مقصدی نظری که به خاطر نتیجه‌ای عملی. هدف حکمت مدنی در نهایت «قیام نمودن به کارها، چنانکه باید، به قدر استطاعت، تا نفس انسانی به کمالی که متوجه آن است، برسد» می‌باشد (همان، ص ۳۷).

فلسفه سیاسی، شاخه‌ای از دانش بشری است که «انسان‌مدار» و «ارزش‌گزار» است و نه «خدامدار» و «گزارشگر». در حکمت مدنی، هدف این نیست که خداوند متعال و کارهایی که انجام داده و یا در آخرت انجام خواهد داد، مورد بررسی و گزارش واقع شود که آن، کار حکمت نظری و علم کلام است؛ بلکه کار حکمت مدنی، همچون علم فقه، مطالعه کارهای انسان در روابط اجتماعیش، آن‌گونه که باید باشد، است. در عین حال، گاهی فلسفه سیاسی «سکولار» و گاهی «دینی» می‌باشد. در فلسفه سیاسی سکولار، انسانی که مورد بررسی واقع می‌شود، انسانی مستقل از آفریدگار جهان هستی تصور می‌گردد. بیشتر اینکه، فلسفه سیاسی سکولار در ارزش‌گذاری بر روی کارهای انسانها در روابط اجتماعیشان بر «عقل عملی محض»؛ یعنی «دانش نخستین ارزش‌گزار اخلاقی» که به الهام الهی به تمامی انسانهای عادی ارزانی شده است، تکیه می‌کند. در مقابل، فلسفه سیاسی دینی، نه تنها انسان مورد بحث را وابسته به آفریدگار هستی و نیز برخوردار از زندگی باقی، تلقی می‌نماید و در نتیجه، فضایل و کمالات وی و نیز جامعه انسانی را در رابطه با علت فاعلی و علت غائی آفرینش وی مورد بررسی قرار می‌دهد که در کشف اصول اخلاقی زندگی خوب، از «دانش تکمیلی ارزش‌گزار اخلاقی»؛ یعنی «شریعت» که از طریق وحی و به واسطه انسانهای برگزیده به انسان ارزانی شده است، نیز بهره‌گیری می‌نماید؛ هرچند بهره‌گیری فلسفه سیاسی دینی از دانش تکمیلی ارزش‌گزار اخلاقی، بر خلاف علم فقه، «شاگردانه» و نه «بندگانه» می‌باشد.

از همین روست که خواجه نصیر در فلسفه سیاسی خویش از نیاز جامعه انسانی به

رئسی که «به الهام الهی ممتاز بود از دیگران تا او را انقیاد نمایند» سخن به میان می‌کشد که وی را «در عبارت قدما صاحب ناموس گفته‌اند و اوضاع او را ناموس الهی و در عبارت محدثان، او را شارع و اوضاع او را شریعت» (همان، ص ۲۵۳). بدین ترتیب، خواجه‌نصیر میان فلسفه سیاسی و علم شریعت، پیوند برقرار نموده و در شاخه فلسفه سیاسی دینی دست به نظریه‌پردازی می‌زند. هدف فلسفه سیاسی دینی، ترسیم «زندگی خوب» برای «انسان وابسته به آفریدگار جهان و دارای زندگی باقی»، بر پایه یافته‌های عقل عملی در کنار «احکام و حیانی شریعت» می‌باشد.

زندگی خوب؛ وابسته به تشکیل جامعه

خواجه‌نصیر، پس از ترسیم هدف فلسفه سیاسی، بحث خود را این‌طور ادامه می‌دهد که «زندگی خوب» برای انسان، تنها در جامعه امکان‌پذیر است. زندگی خوب در وهله نخست باید «زندگی» باشد و در وهله بعدی «خوب». هم زندگی انسان و هم خوب بودن زندگی وی در گرو همکاری و مساعدت افراد نوع انسانی با یکدیگر می‌باشد. در اینجا، خواجه‌نصیر از «ارسطو»^۱ (۳۶۴-۳۲۲ پیش از میلاد)؛ فیلسوف برجسته یونانی پیروی می‌کند و انسان را «مدنی بالطبع»^۲ توصیف می‌کند.^۳ از دیدگاه خواجه‌نصیر، انسان به حکم طبیعت و سرشت خویش، برای ادامه زیست، نیازمند هموعان خود می‌باشد: «همچنان که انسان به عناصر و مرکبات، محتاج است تا ... معونت او دهند، به نوع خود نیز محتاج است تا به طریق خدمت، یکدیگر را معاونت کنند» (همان، ص ۹-۲۴۸) و «چون وجود نوع، بی معاونت صورت نمی‌بندد و معاونت بی اجتماع، محال است. پس نوع انسان بالطبع محتاج بود به اجتماع ... و اینست معنی آنچه حکما گویند الانسان مدنی بالطبع» (همان، ص ۲-۲۵۱). بنابراین، در وهله نخست، زندگی انسان، صرف نظر از خوب یا بدبودنش، در گرو تشکیل جامعه انسانی است.

نه تنها، انسان در حفظ نوع خویش، نیازمند زندگی اجتماعی است، که رشد فضایل و ملکات نفسانی نیز بدون زندگی در جامعه ناممکن است؛ یعنی علاوه بر وابستگی اصل زندگی انسان به جامعه، خوب بودن زندگی نیز در گرو زیست گروهی است. زندگی خوب، عبارت است از زندگی با سعادت و «سعادت [انسان] ... رسیدن اوست به حرکت ارادی نفسانی به کمال خویش» (همان، ص ۸۱) و کمال انسان در این است که «ازو به

خلاف آنچه مقتضای ارادت و مشیت باری - عز و جلا - بود، چیزی صادر نشود و مخادعت طبیعت و مخالفت هوا و شهوت را درو اثری صورت نیندد» (همان، ص ۹-۸۸).

حرکت در مسیر تکامل و کسب فضایل، تنها هنگامی ممکن است که انسان با همنوعان خویش تعامل داشته باشد. فردی که در انزوا و تنهایی می‌زیید، از رشد بسیاری از فضایل اخلاقی محروم خواهد بود. کسب فضایل در بسیاری از موارد، نیازمند روبه‌رو شدن انسان با صحنه‌هایی در روابط اجتماعی است که در آنها جوهره خویش را نمایان و پرورش دهد. لذا «کسانی که از تألیف بیرون شوند و به انفراد و وحدت، میل کنند از فضیلت بی‌بهره مانند ... چه ... عدالت، نه آن بود که مردمی را که نبینند، بر او ظلم نکنند، بل آن بود که معاملات با مردم بر قاعده انصاف کنند و تا کسی با مردم مخالفت نکند، سخاوت ازو چگونه صادر شود؟ و چون در معرض هولی نیفتد، شجاعت کجا بکار دارد؟ و چون صورتی شهی نبیند، اثر عفت او کی ظاهر گردد؟» (همان، ص ۸-۲۵۷).

بدین ترتیب، حکمت مدنی در تأمل بر روی زندگی خوب برای انسان، نخستین دیدگاهی را که به میان می‌کشد، این است که انسان برای رسیدن به زندگی خوب، نیازمند تعامل با سایر همنوعان خویش است. زندگی اجتماعی برای دست‌یافتن به زندگی خوب، ضروری است. از یک سو، ضرورت تقسیم کار اجتماعی، اصل «زندگی» انسان را، تنها در درون جامعه‌ای انسانی که هر فرد و گروهی عهده‌دار تأمین بخشی از نیازهای زیستی بشود، ممکن می‌داند و از دیگر سو، «خوب‌بودن» زندگی انسان که به معنای سعادت و خیر اوست در گرو رشد فضایل و حرکت در مسیر تکاملی است که آن هم به نوبه خود، تنها در درون تعاملات اجتماعی امکان‌پذیر می‌باشد. بدین صورت، خواجه‌نصیر بر این باور است که انسان، نیازمند ورود به جامعه انسانی و تعامل با سایر همنوعان خویش می‌باشد.

تشکیل طبیعی جامعه، همراه با تنازع

خواجه‌نصیر، پس از تعریف هدف حکمت مدنی به ترسیم زندگی خوب و تعریف زندگی خوب به «زندگی» همراه با «رشد فضایل اخلاقی» و اینکه دستیابی به زندگی خوب در گرو «ورود به جامعه» می‌باشد، «وضعیت طبیعی» جامعه انسانی را وضعیت

«تنازع»، «افنا» و «افساد» توصیف می‌کند. خواجه‌نصیر در این گام در مقایسه با ارسطو و فارابی، دست به ابتکاری فلسفی می‌زند که امروزه آن را «تجربه ذهنی»^۴ می‌نامند. مشهور آن است که توجیه ضرورت دولت از راه ترسیم وخامت «وضع طبیعی»^۵ به ابتکار «توماس هابز»^۶ (۱۶۷۹-۱۵۸۸ م.)؛ فیلسوف انگلیسی، در صحنه فلسفه سیاسی نمایان شده است؛ هر چند نمی‌توان نقش شرح و بسط ایده مزبور توسط هابز در رشد فلسفه سیاسی را نادیده انگاشت، لکن باید اذعان نمود که اصل ایده مزبور، چند قرن جلوتر از هابز، توسط خواجه‌نصیر در فلسفه سیاسی به گونه‌ای خلاصه، مطرح شده است. ایده ابتکاری خواجه‌نصیر در ترسیم «وضعیت طبیعی» در عبارت زیر بیان گردیده است: «چون دواعی افعال مردمان، مختلف است ... اگر ایشان را با طبایع ایشان گذارند تعاون ایشان صورت نیندد، چه متغلب، همه را بنده خود گرداند و حریص، همه مقتنیات خود را خواهد و چون تنازع در میان افتد به افنا و افساد یکدیگر مشغول شوند». خواجه‌نصیر در ادامه، نتیجه می‌گیرد که «پس بالضروره نوعی از تدبیر باید ... و آن تدبیر را سیاست خوانند» (همان، ص ۲۵۲). اینک به شرح و بسط ایده خواجه‌نصیر که در عبارت کوتاه یاد شده، نهفته است، می‌پردازیم.

در وهله نخست، مسلم است که خواجه‌نصیر، وضعیت طبیعی را وضعیتی می‌دانسته که در آن حکومت و سیاست وجود ندارد. به دیگر سخن، در نزد خواجه‌نصیر، وضعیت طبیعی جامعه انسانی در مقابل جامعه مدنی قرار دارد. با تقابل انداختن میان وضعیتی که در آن «ایشان را با طبایع ایشان گذارند» و وضعیتی که در آن «نوعی از تدبیر [باشد] ... و آن تدبیر را سیاست خوانند»، خواجه‌نصیر از وضعیت طبیعی که در آن، نه دولت و اصول سیاسی، که طبع انسانی حاکم است، یاد می‌کند. با تأمل عقلانی، هنگامی که انسانها به منظور دستیابی به زندگی خوب، وارد جامعه می‌شوند، با وضعیت طبیعی روبه‌رو می‌شوند؛ یعنی جامعه‌ای که متشکل از انسانهایی است که هر کدام جوهای زندگی خوب هستند، بدون آنکه هنوز روابط خویش را تحت سیاست و تدبیر درآورده باشند. در وضعیت طبیعی، به جای تدبیر و حکومت، سرشت و طبع انسانها تنظیم‌کننده تعامل آنها با یکدیگر است و از آنجا که سرشت و طبع انسان، عبارت است از «حرص» بر جمع‌آوری آنچه مورد نیاز وی می‌باشد و «تغلب» یا سلطه‌جویی بر دیگران به منظور تأمین نیازمندیهای خود، وضعیت حاکم در وضعیت طبیعی «تنازع»، «افنا» و «افساد»

است؛ چنانچه شماری از انسانهای حریص و سلطه‌گر را که همگی در پی دستیابی به زندگی خوب برای خویش می‌باشند، به حال خود واگذار نماییم، بدون آنکه تدبیر و قدرتی فائقه، روابط آنها را تنظیم نماید، وضعیت تنازع و افساد، سرنوشت محتوم آنها خواهد بود.

ضرورت عدالت، برای برقراری همکاری اجتماعی

نوآوری خواجه‌نصیر در استدلال بر وخامت وضعیت طبیعی از راه توسل به تجربه ذهنی، با ابتکار دیگری همراه می‌شود که در فلسفه سیاسی مغرب‌زمین تا زمان «دیوید هیوم»^۷ (۱۷۷۶-۱۷۱۱ م.) و «جان رالز»^۸ آمریکایی (۲۰۰۲-۱۹۲۱ م.) شناخته شده نبوده است. این نوآوری، عبارت است از طرح ایده‌ای که هیوم آن را «زمینه‌های عدالت»^۹ نامیده است و رالز نیز بحث خود درباره عدالت را از طرح این ایده هیومی آغاز می‌نماید. هیوم، ایده زمینه‌های عدالت را این‌طور مطرح می‌کند که فضیلت عدالت در جایی مورد نیاز است که شرایطی معین در خصوص «افراد انسانی»، «جامعه انسانی» و «طبیعت» صدق کند. این‌طور نیست که در تحت هر شرایطی، نیاز به اصول عدالت اجتماعی وجود داشته باشد. از دیدگاه هیوم، «زندگی اجتماعی»، «خودخواهی طبیعی» انسان و «کمبود نسبی منابع طبیعی» برای پاسخگویی به خواسته‌های همگان، ضرورت توسل به اصول عدالت اجتماعی برای توزیع مناسب منابع طبیعی میان انسانها را ایجاب می‌کند (Hume, 1975, p. 142-5). لذا در وضعیت زندگی انسانها به‌طور انفرادی، جایی برای اصول عدالت میان آنها باقی نخواهد ماند. همچنین، اگر انسانها به‌طور سرشتی اهل «ایثار» و «قناعت» می‌بودند، نیازی به تعیین سهم هر کس از مواهب زندگی اجتماعی نمی‌بود و بالأخره، چنانچه منابع طبیعی به وفور در روی زمین یافت می‌شد، هر کس می‌توانست خودخواهی طبیعی خویش را ارضا نماید که در این صورت، باز هم نیازی به تعیین سهم هر کس از آن منابع احساس نمی‌شد. با بهره‌گیری از ایده هیوم و بسط آن، رالز زمینه‌های عدالت را در موارد زیر بیان می‌کند:

۱. زندگی اجتماعی؛

۲. سودجویی نابسندگرا نه انسانها؛

۳. ناسازگاری منافع انسانها؛

۴. اختلاف انسانها در عقاید و ارزشهای اجتماعی؛

۵. کمبود نسبی منابع طبیعی (Rawls, ۱۹۹۹, p.۱۰۹-۱۰).

وخامت شرایط زندگی در وضعیت طبیعی که به نظر توماس هابز، ضرورت تأسیس یک حکومت مطلق را ایجاب می‌کند، از دیدگاه خواجه‌نصیر، ضرورت توسل به اصول عدالت اجتماعی را به میان می‌کشد؛ نتیجه‌ای که چند قرن پس از خواجه‌نصیر، توسط هیوم و رالز در مغرب‌زمین گرفته می‌شود. لذا بی‌تردید، گره‌زدن «وخامت شرایط در وضعیت طبیعی» به «ضرورت توسل به اصول عدالت»، ابتکاری است که خواجه‌نصیر آن را وارد صحنه نظریه‌پردازی در فلسفه سیاسی نموده است و نه هیوم و رالز! در اینجا، بحث خواجه‌نصیر این است که چون از یک سو، انسانها برای کسب زندگی خوب، به زندگی با هموعان خویش در درون جامعه نیاز دارند و از سوی دیگر، به خاطر خودخواهی و حرص طبیعی، وضعیت طبیعی جامعه، تنازع و افساد می‌باشد، نه همکاری و اصلاح، سعادت و خیر جامعه در گرو برقراری نظم عادلانه می‌باشد که به موجب آن هر کس آنچه را که استحقاق دارد، دریافت نماید. جامعه انسانی، هنگامی به صلاح و سعادت می‌رسد که از اصول عدالت، تبعیت نماید. «چون مردم مدنی بالطبع است و معیشت او، جز به تعاون ممکن نه ... و تعاون موقوف بود بر آنکه بعضی، خدمت بعضی کنند و از بعضی بستانند و به بعضی دهند تا مکافات و مساوات و مناسبت مرتفع نشود؛ چه نجار چون عمل خود به صباغ دهد و صباغ، عمل خود به او، تکافی، حاصل بود و تواند بود که عمل نجار از عمل صباغ بیشتر بود یا بهتر و بر عکس، پس به ضرورت به متوسطی و مقومی احتیاج افتاد و آن دینار است. پس دینار، عادل و متوسط است میان خلق، لکن عادل صامت و احتیاج به عادل ناطق باقی، تا اگر استقامت متعاضان به دینار که صامت است، حاصل نیاید از عادل ناطق، استعانت طلبند و او اعانت دینار کند تا نظام و استقامت بالفعل موجود شود و ناطق، انسان است. پس از این روی به حاکمی حاجت افتاد و از این مباحث معلوم شد که حفظ عدالت در میان خلق، بی این سه چیز صورت نیندد؛ یعنی ناموس الهی و حاکم انسانی و دینار (طوسی، ۱۳۷۳، ص ۱۳۴). خواجه‌نصیر ادامه می‌دهد که «نشاید که فضایل انسانی با ملائکه اضافت کنیم، چه ایشان با یکدیگر معامله نکنند و به نزدیک یکدیگر ودیعت نهند و به تجارت حاجت ندارند تا به عدالت محتاج شوند» (همان، ص ۲۷۶).

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

۱. اجتماعی‌بودن طبیعی انسان؛

۲. خودخواهی طبیعی انسان؛

۳. بروز تنازع میان انسانها در جامعه.

از آنجا که شرایط یادشده لازمهٔ انسان می‌باشند، سازماندهی روابط انسانها در جامعه، به ضرورت، نیازمند اصول عدالت اجتماعی می‌باشد. در مقابل، گروه فرشتگان که کامل بوده و لذا از خودخواهی، مبرا هستند و نیز احتیاجی به زندگی دسته‌جمعی ندارند، بی‌نیاز از اصول عدالت اجتماعی می‌باشند.

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

عدالت؛ بالاترین فضیلت اجتماعی

از دیدگاه خواجه‌نصیر، نه تنها سعادت انسان به زندگی در جامعه‌ای که بر اساس اصول عدالت اداره شود، وابسته است که عدالت اجتماعی در مقایسه با سایر خیرات اجتماعی در مقام نخست قرار می‌گیرد؛ زیرا عدالت اجتماعی «بالاترین فضیلت اجتماعی» قابل دستیابی است. به دیگر سخن، هر چند وخامت شرایط وضعیت طبیعی، نیاز به اصول عدالت اجتماعی را به میان می‌کشد، لکن یک جامعهٔ سعادت‌مند، علاوه بر عدالت باید از فضایل دیگری نیز بهره‌مند باشد. زندگی خوب، تنها با برقراری عدالت به دست نمی‌آید. یک جامعهٔ سعادت‌مند و یک زندگی خوب اجتماعی باید از ارزشهای اخلاقی زیر نیز بهره‌مند باشد:

۱. امنیت؛

۲. عدالت؛

۳. کمک متقابل؛

۴. وفای به عهد؛

۵. طهارت روحی فردی.

خواجه نصیر، این ارزشهای اخلاقی را «خیرات عامه» می‌نامد: «سیاست فاضله ... مدینه را از خیرات عامه، مملو کند ... و خیرات عامه: امن بود و سکون و مودت با یکدیگر و عدل و عفاف و لطف و وفا و امثال آن» (همان، ص ۱-۳۰۰).

در اینجا، خواجه نصیر به بررسی درجه مطلوبیت «عدالت» در مقایسه با «کمک متقابل» که قابل مقایسه با یکدیگر هستند، در دو سطح می‌پردازد. به باور وی، هر چند عدالت، بالاترین فضیلت قابل دستیابی در روابط اجتماعی است، لکن بالاترین فضیلت قابل تصور نیست. کمک متقابل، مبتنی بر محبت میان انسانها، آن‌گونه که میان پدر و فرزندان و میان برادران و خواهران با یکدیگر وجود دارد، یک فضیلت بالاتر اجتماعی در مقایسه با عدالت است. لکن برقراری روابط محبت‌آمیز میان افراد جامعه، آرمانی دست‌نیافتنی به نظر می‌رسد. لذا به رغم مطلوبیت «بیشتر» محبت و کمک متقابل در مقایسه با عدالت، عدالت دارای مطلوبیت «ضروری‌تر» می‌باشد.

ایشان در این زمینه می‌نویسد: «ما پیش از این اشارتی کرده‌ایم به تفضیل محبت بر عدالت ... احتیاج به عدالت که اکمل فضایل آنست در باب محافظت نظام نوع از جهت فقدان محبت است، چه اگر محبت میان اشخاص حاصل بودی به انصاف و انتصاف احتیاج نیفتادی» (همان، ص ۹-۲۵۸). بدین ترتیب، خواجه نصیر در مسیر امام علی علیه السلام (نهج البلاغه، حکمت ۴۳۷) و در مخالفت با کارل مارکس^{۱۰} (۱۸۸۳-۱۸۱۸ م.) (Marx and Engels, ۱۹۶۸, p.۳۲۴-۵; Lukes, ۱۹۸۵, p.۲۸-۹) و نیز در مخالفت با فمینیست‌های قرن بیستم (Clement, ۱۹۹۸, p.۲; Hartsock, ۱۹۸۳, p.۴۱-۲)، و صدها سال جلوتر از جان رالز (Rawls, ۱۹۹۹, p.۳)، اعلام می‌کند که عدالت، بالاترین فضیلت دست‌یافتنی برای سازماندهی زندگی اجتماعی می‌باشد.

اصول عدالت اجتماعی

خواجه‌نصیر، بر این باور است که سعادت انسان در گرو زیست جمعی در میان هم‌نوعان می‌باشد و از سویی وضعیت طبیعی جامعه انسانی، وضعیت تنازع و افساد است، نه همکاری و اصلاح. بنابراین، برای دسترسی به سعادت و زندگی خوب، باید اصول و قواعدی وجود داشته باشد که داور میان انسانهای حریص، در زمینه توزیع منابع طبیعی و دسترنج گروهی آنها باشد. خواجه‌نصیر این اصول و قواعد اخلاقی را «شروط معدلت» و «انصاف و انتصاف» می‌نامد (طوسی، ۱۳۷۳، ص ۲۵۹ و ۳۰۴)؛ یعنی آنچه امروزه به عنوان «اصول عدالت» شناخته می‌شود. شایان توجه است که یکی دانستن «عدالت» با «انصاف و انتصاف» توسط خواجه‌نصیر نیز در مسیر مفهوم‌سازی امام علی علیه السلام است که عدالت را به انصاف تعریف می‌کنند (نهج البلاغه، حکمت ۲۳۱)؛ تعریفی که تا زمان فیلسوف آلمانی «گاتفرد ویلهلم لایبنیتس»^{۱۱} (۱۷۱۶-۱۶۴۶ م.) در اندیشه سیاسی بشری ناشناخته بوده است (Riley, ۱۹۸۸, p.۵۶). حال به شرح مفهوم عدالت در نزد خواجه‌نصیر می‌پردازیم.

خواجه‌نصیر به هنگام تعریف «عدالت» به‌طور عمومی، تعاریف مختلفی از آن به دست می‌دهد؛ مثل «مساوات»، «مقابله به مثل» و «وضع اشیاء در موضعیان». خواجه‌نصیر در خصوص نخستین تعریف، می‌نویسد: «لفظ عدالت از روی دلالت منبئ است از معنی مساوات» (طوسی، ۱۳۷۳، ص ۱۳۱). بنابراین، «عادل حاکم به سویت باشد» (همان، ص ۱۳۶) و بر همین منوال، «به ازای عادل جائز بود و آن کسی باشد که ابطال تساوی کند» (همان، ص ۱۳۵). در خصوص تعریف دوم، خواجه‌نصیر این‌طور می‌گوید: اخذ بی‌اعطا از قانون انصاف، خارج افتد ... چه اگر کسی به اندک مایه انعامی مخصوص شود از غیری و آن را مجازاتی نکند به وجهی، به وصمت جور منسوب باشد» (همان، ص ۹-۱۳۸) و بالأخره، خواجه‌نصیر، عدالت را به اینکه باید هر چیزی را در جای خود قرار داد تعریف می‌کند: «وضع اشیاء در غیر مواضع ... ظلم است» (همان، ص ۷۹).

به هر روی، هنگامی که نوبت به تعریف «عدالت اجتماعی» می‌رسد، خواجه‌نصیر تعاریفی دقیق و کاربردی درباره «انواع عدالت اجتماعی» به دست می‌دهد؛ چنانچه اگر بنا باشد اصول عدالت اجتماعی در نزد خواجه را در یک نظم منطقی بیان نماییم، می‌توان از انواع عدالت در نظر وی سخن گفت؛ مانند «عدالت توزیعی»، «عدالت

صیانتی»، «عدالت جبرانی» و «عدالت کیفری». از آنجا که بخش مهم دیدگاه وی مربوط به «عدالت توزیعی» می‌شود که در تاریخ اندیشه سیاسی، همواره بحث‌برانگیزترین بخش موضوع عدالت را تشکیل می‌دهد است - و خواجه‌نصیر نیز دست به نوآوری در این بخش زده است - در آغاز، سایر اصول عدالت را به اختصار معرفی و سپس به شرح اصول عدالت توزیعی در نزد خواجه‌نصیر می‌پردازیم.

خواجه‌نصیر به هنگام برشمردن اصول عدالت یا «شروط معدلت»، سخن از نوعی از عدالت به میان می‌آورد که به نظر نگارنده، می‌توان آن را عدالت صیانتی نامید. عدالت صیانتی، همان است که آدام اسمیت^{۱۲} (۱۷۹۰-۱۷۲۳ م.); فیلسوف انگلیسی، آن را «عدالت معاملی»^{۱۳} می‌نامد (Smith, ۱۹۹۱, p. ۲۶۹-۷۰). عدالت صیانتی را می‌توان معادل اصل «عدم اضرار به غیر» تلقی نمود و آن را به خودداری از وارد نمودن زیان به جان، مال و احترام افراد و نیز حفاظت از این موارد تعریف نمود. خواجه در این زمینه می‌نویسد: «نگذارد که چیزی از این خیرات [یعنی سلامت، اموال و کرامت] از دست کسی بیرون کنند، بر وجهی که مؤدی بود به ضرر او یا ضرر مدینه».

خواجه‌نصیر علاوه بر عدالت صیانتی، به عدالت کیفری، اشاره نموده و تساوی جرم و جریمه را از شروط معدلت معرفی می‌کند: «باید که عقوبات بر مقادیر جور، مقدر بود؛ چه اگر عقوبت از جور بیشتر بود به مقدار، جور باشد بر جائز و اگر کمتر بود، جور باشد بر مدینه» و بالأخره، بحث خواجه‌نصیر به عدالت جبرانی می‌رسد که به موجب آن هرگونه خسارت وارده به افراد، خواه در زمینه جان و سلامت، خواه در زمینه مال و دارایی و خواه در مورد کرامت و آبرو، باید جبران شود. در این زمینه، خواجه می‌نویسد:

و اگر [موردی از خیرات مشترک، یعنی سلامت، اموال و کرامت] بیرون شود، عوض با او رساند از آن جهت که بیرون کرده باشند ... فی‌الجمله باید که بدل با او رسد یا از آن نوع یا از غیر آن نوع تا خیرات محفوظ بماند و باید که عوض بر وجهی با او رسد که نافع بود مدینه را یا غیر ضار (طوسی، ۱۳۷۳، ص ۳۰۸).

در مجموع، سخن خواجه‌نصیر درباره عدالت این است که به موجب اصول عدالت، در وهله نخست، باید خیرات مشترک؛ یعنی سلامت، مال و احترام به درستی میان افراد

جامعه توزیع شود (عدالت توزیعی). سپس، باید مراقبت شود که آن خیرات از کسی ربوده نشود (عدالت صیانتی). علاوه بر آن، چنانچه خیری از کف فردی ربوده شد، باید علاوه بر مجازات خاطی و متجاوز (عدالت کیفری)، ضرری که به قربانی وارد شده نیز جبران شود (عدالت جبرانی) و این یک «مفهوم جامع، منسجم و مدون از عدالت اجتماعی» است. حال به شرح و بررسی دیدگاه اصیل و ابتکاری خواجه‌نصیر دربارهٔ عدالت توزیعی و اصول آن می‌پردازیم.

اصول عدالت توزیعی

از دیدگاه خواجه‌نصیر - به پیروی از فارابی (فارابی، ۱۹۶۱، ص ۵۸ و ۲-۱۴۰) - «شرط سوم در معدلت» آن است که «خیرات مشترک»؛ یعنی «سلامت، اموال و کرامات» به‌گونه‌ای میان افراد جامعه «قسمت» شود که «قسط» هر کس بدو رسد. به دیگر سخن، عدالت توزیعی، عبارت است از توزیع خیرات مشترک؛ یعنی جان، مال و احترام، میان افراد جامعه، به‌گونه‌ای که سهم هر کس به وی برسد. بخش بحث‌برانگیز عدالت توزیعی، مربوط به «ملاکها»یی می‌شود که بر طبق آنها تقسیم و توزیع خیرات مشترک «بجا»، «درست» و «شایسته» قلمداد می‌شود. به دیگر عبارت، نقطهٔ مرکزی در مباحث مربوط به عدالت توزیعی، تعیین «سهم» و «قسط» بایسته هر فرد از خیرات مشترک می‌باشد.

آیا باید خیرات مشترک را به ملاک «لیاقت‌ها»^{۱۴} متفاوت افراد میان آنها تقسیم نمود؟ آیا باید خیرات مشترک را به‌طور «برابر»^{۱۵} میان آنها توزیع نمود؟ آیا باید خیرات مشترک را بر پایهٔ «حقوق»^{۱۶} شناخته شده افراد میان آنها تقسیم نمود؟ و یا باید خیرات مشترک را بر پایهٔ «نیازهای اساسی»^{۱۷} میان آنها توزیع نمود؟ (Miller, ۱۹۷۶, p.۲۶-۷; Dworkin, ۱۹۸۳, p.۳-۴). در اینجا، خواجه‌نصیر دست به ابتکاری می‌زند و از ضرورت تقسیم خیرات مشترک به‌گونه‌ای برابر و به منظور تأمین نیازهای اساسی همگان، سخن به میان می‌کشد و اضافه می‌کند که پس از تأمین نیازهای اساسی همگان به‌طور مساوی، باید بیش از آن را به لیاقت‌های متفاوت افراد واگذار نمود. اصول عدالت توزیعی در نزد خواجه‌نصیر عبارتند از:

اصل اول: تأمین نیازهای اساسی همگان به خیرات مشترک به‌طور برابر.

اصل دوم: رعایت لیاقت‌های متفاوت افراد در توزیع خیرات مشترک.

انسجام و هماهنگی در دیدگاه خواجه‌نصیر در اینجا ما را بر آن می‌دارد که ایده «نظم الفبایی»^{۱۸} میان دو اصل یادشده را مطرح نماییم. به این معنا که اصل تأمین نیازهای اساسی همگان به‌طور برابر، مقدم و مهم‌تر از اصل رعایت لیاقت‌های متفاوت افراد است. تنها، پس از اطمینان از اینکه نیازهای اساسی همگان از خیرات مشترک تأمین شده باشد، نوبت به رعایت لیاقت‌های متفاوت افراد می‌رسد. عبارت خواجه در اینجا چنین است:

شرط سوم در معدلت آن بود که ... سویت میان ایشان در قسمت خیرات مشترک نگاه دارد و استحقاق و استعداد را نیز در آن اعتبار کند و خیرات مشترک، سلامت بود و اموال و کرامات و آنچه بدان ماند، چه هر شخصی را از این خیرات، قسطی باشد که زیادت و نقصان بران اقتضای جور کند (طوسی، ۱۳۷۳، ص ۳۰۷).

برای درک شایسته دیدگاه خواجه‌نصیر درباره اصول عدالت توزیعی، ضروری است بحث خود را در چند جنبه ادامه دهیم. نخستین نکته کلیدی در نظریه وی، درباره عدالت توزیعی تعیین «خیرات مشترک» است. خواجه‌نصیر بر این باور است که عناصری وجود دارد که تمامی انسانها در نیاز به آنها «مشترک» هستند. خیرات یادشده، مربوط به «نیازهای اولیه» تمامی انسانهایی است که به‌منظور دسترسی به «زندگی خوب» و «سعادت» که از راه کسب «فضایل اخلاقی» میسور می‌گردد، می‌شوند. به رغم تفاوت انسانها در ترجیحات و گرایش‌ها، تمامی آنها به چند عنصر، نیاز اساسی دارند.

در درجه نخست، از دیدگاه خواجه‌نصیر، تمامی انسانها نیازمند «سلامت» هستند. تردیدی نیست که سلامت به نوبه خود شامل «جان»، «غذا» و «بهداشت و درمان» اولیه می‌باشد. از دیدگاه خواجه‌نصیر دومین خیر مشترک که تمامی انسانها بدان نیازمند هستند، عبارت از «اموال» و دارایی است. علاوه بر اینکه افراد انسانی برای تأمین سلامت خویش، نیازمند مال و دارایی هستند. در واقع برای پیگیری اهداف و مقاصد انسانی خویش، نیازمند منابعی هستند که بنا بر تشخیص خود از آنها بهره گیرند. مدیریت یک زندگی خوب و سعادت‌مند، مستلزم برخورداری از منابعی است که فرد را بر تصمیم‌گیری «توانا» بنماید. در مرحله پس از سلامت و مال، خواجه‌نصیر به نیازی اساسی که انسانها را از حیوانات، متمایز می‌نماید، اشاره می‌کند. انسانها به‌گونه‌ای ضروری نیازمند «احترام» و «اکرام» هستند. یک زندگی انسانی در صورتی قابل دستیابی

است که قرین احترام و اکرام باشد.

جنبه دیگری که برای درک نظریه خواجه‌نصیر درباره عدالت توزیعی نیازمند دقت و تأمل است، مربوط به تعیین ملاک یا ملاک‌هایی است که بر پایه آنها تقسیم خیرات مشترک میان انسانها درست و شایسته به شمار می‌آید. خواجه‌نصیر برای تقسیم شایسته خیرات مشترک دو ملاک به دست می‌دهد: نیازهای اساسی و لیاقت‌ها. در درجه نخست، وی این اصل را مطرح می‌کند که تمامی افراد جامعه باید به‌طور برابر از خیرات مشترک بهره‌مند گردند: «شرط سوم در معدلت آن بود که ... سویت میان ایشان در قسمت خیرات مشترک نگاه دارد». تمامی انسانها به حکم «انسانیت» به درجه‌ای از سلامت، ثروت و کرامت، نیاز اساسی دارند که از این جهت با هم «مساوی» و برابر هستند. لذاست که خواجه طوسی ضرورت تأمین نیاز اساسی همگان به‌طور برابر را مطرح می‌کند.

پس از فراغ از تقسیم و توزیع خیرات مشترک بر پایه نیازهای اساسی همگان که ناشی از «انسانیت مشترک» آنها می‌باشد، نوبت به رعایت اختلاف‌های انسانها در «استحقاق و استعداد» آنها می‌رسد: «شرط سوم در معدلت آن بود که ... در قسمت خیرات مشترک ... استحقاق و استعداد را نیز ... اعتبار کند، ... چه هر شخصی را از این خیرات، قسطی باشد که زیادت و نقصان بران اقتضای جور کند». فراتر از نیازهای اساسی مبتنی بر انسانیت مشترک، لیاقت‌ها و استعدادهای متفاوت انسانها قرار دارد که به موجب اصل دوم عدالت توزیعی باید در جریان توزیع خیرات مشترک مورد توجه قرار گیرد. انسانها در عین اشتراک در انسانیت، از استعدادهای متفاوتی برخوردارند که برخی از زمینه‌های آن طبیعی و برخی دیگر، ناشی از تلاش فردی می‌شود. عدالت توزیعی، اقتضا می‌کند که تلاشهای کم یا زیاد این یا آن فرد، در جریان توزیع سلامت، ثروت و کرامت میان آنها مورد توجه قرار گیرد. هر کس باید نتیجه تلاش فردی خویش را در توزیع خیرات مشترک ببیند.

در تجزیه و تحلیل اصول عدالت توزیعی در نزد خواجه‌نصیر، به نکته مهمی که امروزه در قلمرو مباحث عدالت توزیعی به‌طور برجسته مورد توجه واقع شده است می‌رسیم. آیا از دیدگاه خواجه‌نصیر، خیرات مشترک شامل «مناصب سیاسی» نیز می‌شود؟ در نتیجه، آیا مناصب سیاسی نیز باید «توزیع» گردد؟ امروزه، جریان غالب لیبرال، اولاً:

تأکید اصلی‌اش در مباحث عدالت توزیعی بر روی توزیع عادلانه مناصب سیاسی است و **ثانیاً:** رعایت لیاقت‌های افراد در توزیع مناصب سیاسی را به اصل «برابری فرصت‌ها» و «رقابت آزاد» گره می‌زند و این‌طور مطرح می‌کند که شایسته‌سالاری، مستلزم ایجاد فرصت‌های برابر در قالب رقابت آزاد می‌باشد (Sterba, ۱۹۸۶, p.۱).

به نظر می‌رسد که خواجه‌نصیر مناصب سیاسی را جزء خیرات مشترکی که باید میان افراد و بر حسب لیاقت‌های آنان توزیع گردد، به شمار می‌آورد؛ چرا که «کرامات» و احترامی که سومین خیر مشترک است، در بسیاری از مواقع به مناصب سیاسی، گره می‌خورد. لکن همچنان که با در نظر گرفتن فضای فکری چندین قرن پیش که در آن فضا، خواجه‌نصیر دست به نظریه‌پردازی زده است، متوقع است، وی رعایت لیاقت‌های افراد در دسترسی به مقامات سیاسی را به برابری فرصت‌ها و رقابت آزاد گره نمی‌زند. از دیدگاه خواجه‌نصیر، مکانیزم واگذاری مناصب سیاسی، نه برقراری رقابت آزاد و مسابقه میان افراد، که انتصاب توسط رئیس مدینه است. اوست که مناصب سیاسی را با رعایت لیاقت‌های افراد به آنان واگذار می‌کند و این یک وظیفه، به عهده رئیس کشور است. «رئیس مدینه که مقتدای ایشان بود و ملک اعظم و رئیس‌الرؤسای بحق او باشد، هر طایفه‌ای را به محل و موضع خود فرو آورد و ریاست و خدمت میان ایشان مرتب گرداند؛ چنانکه هر قومی به اضافه با قومی دیگر مرؤوسان باشند و به اضافه با قومی دیگر رؤسا، تا به قومی رسد که ایشان را اهلیت هیچ ریاست نبود و خدم مطلق باشند و اهل این مدینه؛ مانند موجودات عالم شوند در ترتب و هر یک به منزلت مرتبه‌ای باشند از مراتب موجودات که میان علت اولی و معلول اخیر افتاده باشند و این اقتدا بود به سنت الهی که حکمت مطلق است» (طوسی، ۱۳۷۳، ص ۲۸۴) و این دیدگاه خواجه در هماهنگی با نظریه وی درباره «نظام سیاسی ولایی» که باید در هماهنگی با «نظام سلسله‌مراتبی خلقت» باشد، قرار دارد.

به هر روی، اصل اول عدالت توزیعی در نزد خواجه‌نصیر، در مسیر دیدگاهی است که حضرت علی علیه السلام پیش از وی و برای نخستین‌بار در اندیشه سیاسی، این‌گونه صریح، بیان فرموده بوده‌اند:

خدا را! خدا را! درباره طبقه پایین جامعه؛ یعنی فقرا، نیازمندان و زمین‌گیران که قادر بر تأمین نیازهای خویش نیستند ... برای این گروه سهمی را از اموال

عمومی قرار بده ...؛ چه اینکه این گروهها بیش از سایر افراد جامعه، نیازمند عدالت و انصاف هستند (نهج البلاغه، نامه ۵۳).

اصل دوم عدالت توزیعی در نزد خواجه نصیر نیز در مسیر دیدگاهی است که آن حضرت، پیش از وی به گونه‌ای تلویحی بیان فرموده بوده‌اند. توصیه حضرت علی علیه السلام به مالک اشتر، مبنی بر رعایت وضعیت تجار و صنعت کاران، بی تردید، مستلزم رعایت استحقاقهای نابرابر افراد در کسب منافع اقتصادی می‌باشد: «سپس نسبت به رعایت حال بازرگانان و صنعت‌گران سفارش به رفتار نیک بنما؛ خواه آنانی که مقیم شهر هستند و خواه آنان که در سفر هستند؛ چرا که آنان، اساس سودها هستند» (همان).

در اینجا باید توضیح داد که هر چند تعریف عدالت به «رعایت لیاقت‌ها»، پیش از خواجه نصیر طوسی، در فلسفه سیاسی ارسطو و نیز «مارکوس تولیوس سیسرون»^{۱۹} (۱۰۶-۴۳ پیش از میلاد)؛ سخنور برجسته امپراطوری روم، نمایان شده است، لکن هیچ‌کدام از آن دو فیلسوف باستانی، سخنی از «توزیع منافع اقتصادی» بر مبنای لیاقت‌ها به میان نیاورده‌اند. دیدگاه ارسطو این است که توزیع «افتخار و احترام» و نه منافع اقتصادی، باید بر پایه لیاقت و میزان مشارکت افراد در اداره جامعه‌شان صورت گیرد (Hutchinson, ۱۹۹۵, p.۲۲۲). سیسرون نیز با قائل شدن به تقابل میان «خردورزی» و «عدالت» اظهار می‌دارد که «عدالت ... به ما فرمان می‌دهد که ... به هر کس آنچه شایسته آن است بدهیم» (Cicero, ۱۹۲۸, III, p.۲۴). لکن سخنی از اینکه خیراتی مشترک وجود دارد که شامل منافع اقتصادی به دست آمده در همکاری اجتماعی می‌شود و باید بر مبنای لیاقت‌های افراد میان آنها تقسیم شود، به میان نمی‌آورد. لذا تعریف عدالت به ضرورت توزیع منافع اقتصادی بر پایه لیاقت‌های افراد و مشارکتشان در کسب آن منافع، برای نخستین بار به طور تلویحی در نظریه سیاسی حضرت علی علیه السلام و چهار قرن، پس از آن حضرت در نظریه سیاسی فارابی و نیز هفت قرن پس از آن حضرت، در نظریه سیاسی خواجه نصیر به طور صریح مطرح گردیده است.

نیاز به حکومت برای اجرای عدالت

بحث خواجه نصیر تا اینجا بدین قرار است که انسانهای خودخواه که به منظور کسب زندگی خوب و سعادت، وارد تعامل با یکدیگر می‌شوند، در وهله نخست با

تنازع و افساد روبه‌رو می‌شوند. به منظور برقراری اصلاح و همکاری به جای تنازع و افساد، باید به اصول عدالت اجتماعی، توسل جست. اصول عدالت اجتماعی، قابلیت این را دارند که روابط انسانها را به‌گونه‌ای تنظیم نمایند که هر کدام بتوانند به هدف خویش که همانا رشد فضایل اخلاقی است، دست یابند؛ لکن ترسیم اصول عدالت توزیعی به تنهایی «وضعیت عدالت» را عملی نمی‌سازد؛ چرا که بر خلاف دیدگاه ارسطویی، مشکل تنازع، افساد و سلطه‌گری که وضعیت طبیعی جامعه انسانی است، ناشی از «جهل» انسانها به اصول عدالت نیست که با شرح اصول عدالت و «رفع جهل» آنها مشکل حل شود و عدالت در روابط اجتماعی تحقق یابد. مشکل بی‌عدالتی و سلطه‌گری، سرشت خودخواه و سلطه‌گر انسانها در کسب خیرات مشترک، به نفع خود و به زیان سایرین است. لذا چاره در «تحمیل» اصول عدالت بر انسانهایی است که اگر به حال خود رها شوند، قدرتمندانشان بر ناتوانانشان مسلط شده و آنها را از خیر و منافعتشان محروم می‌گردانند، لذا باید حکومت تشکیل داد.

از آنجا که اصول عدالت، تنها در سایه برقراری حکومت و قدرت سیاسی امکان‌پذیر است، جامعه انسانی نیازمند تأسیس قدرت سیاسی و حکومت می‌باشد. از این‌رو، خواجه‌نصیر می‌گوید:

چون دواعی افعال مردمان مختلف است ... اگر ایشان را با طبایع ایشان گذارند، تعاون ایشان صورت نیندد، ... و چون تنازع در میان افتد به افنا و افساد یکدیگر مشغول شوند، پس بالضروره نوعی از تدبیر باید که هر یکی را به منزلتی که مستحق آن باشد قانع گردانند و به حق خویش برسانند و دست هر یکی از تعدی و تصرف در حقوق دیگران کوتاه کند و به شغلی که متکفل آن بود از امور تعاون مشغول کند و آن تدبیر را سیاست خوانند (طوسی، ۱۳۷۳، ص ۲۵۲).

برقراری عدالت یکی از «خیرات عامه» است که تأمین آنها برای افراد جامعه، وظیفه‌ای است که بر عهده حکومت آن جامعه می‌باشد: «سیاست فاضله ... که آن را امامت خوانند ... تمسک به عدالت کند ... و مدینه را از خیرات عامه، مملو کند ... و خیرات عامه، امن بود و سکون و مودت با یکدیگر و عدل و عفاف و لطف و وفا و امثال آن» (همان، ص ۱-۳۰۰).

بدین طریق، خواجه‌نصیر از راه مطرح‌نمودن «ضرورت توسل به اصول عدالت اجتماعی» برای سازماندهی روابط متقابل انسانها در جامعه، به «ضرورت تأسیس دولت» در جامعه انسانی می‌رسد. لذا خواجه‌نصیر را باید در کنار «رالز» قرار داد - هر چند به خاطر قدمت خواجه‌نصیر، رالز را باید در کنار خواجه قرار داد - که بحثش دربارهٔ حکومت خوب را به‌طور اساسی بر مفهوم و اصول عدالت اجتماعی بنا می‌کند. در نزد خواجه‌نصیرالدین طوسی و جان رالز، عدالت تنها یک ارزش اجتماعی نیست که در کنار سایر ارزشها قرار گیرد، بلکه فلسفهٔ وجود حکومت را بیان می‌کند. از آنجا که عدالت، بالاترین فضیلت اجتماعی است و از آنجا که برقراری آن نیازمند قدرت و سیاست می‌باشد، تأسیس دولت و قدرت سیاسی به منظور اجرای اصول عدالت، ضرورت می‌یابد. این رویکرد دربارهٔ عدالت اجتماعی، در تعیین ویژگی‌های «حکومت خوب» بسیار تعیین‌کننده است.

خوشبختانه، بحث خواجه‌نصیر در اینجا به اتمام نمی‌رسد و ما را در خصوص ویژگی‌های حکومت خوب به حال خود رها نمی‌سازد. در اینجا، خواجه‌نصیر به ترسیم خطوط اصلی «حکومت خوب» که می‌تواند «شروط معدلت» را در یک «مدینه فاضله» به اجرا درآورد، می‌رسد؛ یعنی «حکومت ولایی» و «توازن قوای اجتماعی».

حکومت دینی ولایی و توازن قوا

مشروعیت حکومت در نزد خواجه‌نصیر، مرهون توانایی آن در اجرای اصول عدالت اجتماعی می‌باشد. حکومت خوب، حکومت مشروع و حکومت مطلوب، حکومتی است که بخواهد و بتواند اصول عدالت اجتماعی را در جامعه پیاده نماید. از آنجا که «هدف اعلامی اجتماعی» انسانها همانا برقراری عدالت اجتماعی در جامعه است، تا افراد انسانی بتوانند به «هدف اعلامی انفرادی» خود که کسب فضایل است دست یازند و از آنجا که برقراری عدالت اجتماعی، مستلزم تأسیس حکومت است، ویژگی‌های حکومت خوب، وابسته به اقتضائات عدالت اجتماعی است. حکومت خوب، آن است که بخواهد و بتواند عدالت اجتماعی را پیاده نماید.

«نخستین ویژگی» حکومت خوب در نزد خواجه‌نصیر، «دینی بودن» آن است: «چنانکه اساس بی‌رکن، ضایع بود و رکن بی‌اساس، خراب؛ همچنان [که] دین بی‌ملک نامنتفع

باشد و ملک بی‌دین، واهی» (همان، ص ۲۵۸). حکومت خوب، حکومتی است که بر «مدینه فاضله» فرمان می‌راند و از دین و شریعت پیروی می‌کند. حکومت دینی، تلاش می‌کند که عقاید اتباع خود را مطابق «حق» بنماید و افعال همگان را در «قالب حکمت» قرار دهد تا «غایت افعال همه جماعت، یکی بود». بدین طریق، حکومت دینی در جهت رفع تنازع طبیعی میان اتباع خویش گام برمی‌دارد. خواجه‌نصیر در این زمینه می‌نویسد:

اما مدینه فاضله، اجتماع قومی بود که همت‌های ایشان بر اقتنای خیرات و ازاله شرور مقدر بود و هر آینه میان ایشان اشتراک بود در دو چیز، یکی آراء و دوم افعال، اما اتفاق آرای ایشان چنان بود که معتقد ایشان در مبدأ و معاد ... مطابق حق بود ... و اما اتفاق ایشان در افعال چنان بود که ... 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، تا با اختلاف اشخاص و تباین احوال، غایت افعال همه جماعت یکی بود (همان، ص ۱-۲۸۰).

«دومین ویژگی» یک حکومت خوب، برخورداری از رئیسی است که در مقایسه با سایر مردم، دارای کمالاتی باشد که وی را لایق فرمانروایی می‌کند. در نزد خواجه‌نصیر، ریاست مدینه و فرمانروایی در «سه درجه» و مرتبه امکان‌پذیر است. یک حکومت خوب ممکن است، دارای یکی از سه مرتبه فرمانروایی باشد: «صاحب ناموس» یا رسول الهی، «مَلِک علی‌الاطلاق» یا امام معصوم و «ریاست سنت» یا فقیه جامع‌الشرائط. در درجه نخست، ریاست مدینه فاضله، به عهده صاحب شریعت و «رسول الهی» می‌باشد: «در تقدیر اوضاع به شخصی احتیاج باشد 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 و در عبارت محدثان او را شارع و اوضاع او را شریعت». در درجه دوم، ریاست مدینه فاضله، به عهده «امام» است:

در تقدیر احکام به شخصی، احتیاج افتد که با تأییدی الهی، ممتاز بود از دیگران تا او را تکمیل ایشان میسر شود و آن شخص را در عبارت قدما، مَلِک علی‌الاطلاق گفته‌اند و احکام او را صناعت ملک و در عبارت محدثان او را امام و فعل او را امامت (همان، ص ۲۵۳).

خواجه‌نصیر که در عصر غیبت حضرت ولی عصر (عجل الله تعالی فرجه الشریف)؛

یعنی زمان حاضر، نظریه پردازی می کرده، خود را محصور به ترسیم چهره یک مدینه فاضله دست نیافتنی و ارائه یک نظریه خیالی و غیر عملی نمی کند. در زمان حاضر که دسترسی به صاحب شریعت و امام، وجود ندارد، نیز می توان به مدینه فاضله و جامعه عادل دست یافت. در چنین شرایطی، ریاست مدینه فاضله به عهده «فقیه جامع الشرائط» است و اوست که عهده دار اجرای اصول عدالت اجتماعی در جامعه می باشد: «سیم آنکه این هر دو ریاست مفقود بود، اما رئیسی حاضر بود که به سنن رؤسای گذشته که به اوصاف مذکور، متحلی بوده باشند، عارف بود و به جودت تمیز هر سستی به جای خود استعمال تواند کرد و بر استنباط آنچه مصرح نیاید در سنن گذشتگان از آنچه مصرح بود، قادر بود و جودت خطاب و اقناع و قدرت جهاد را مستجمع و ریاست او را ریاست سنت خوانند» (همان، ص ۲۸۷). تردیدی در انطباق صفاتی که خواجه در اینجا برای رئیس مدینه، ذکر می کند بر آنچه در لسان فقه «مجتهد عادل» یا «فقیه جامع الشرائط» نامیده می شود، وجود ندارد.

«سومین ویژگی» حکومت خوب، مربوط به شیوه توزیع قدرت در میان قوای اصلی جامعه می شود. خواجه نصیر، در ترسیم ویژگی های حکومت خوب که توانا بر اجرای اصول عدالت اجتماعی باشد، به بیان ویژگی های فرمانروا بسنده نمی کند. لیاقت ها و صلاحیت های شخص فرمانروا در اجرای شروط معدلت، ناکافی است. علاوه بر اینکه یک جامعه فاضله و عادل، نیازمند برخورداری از یک حکومت دینی به ریاست فقیه جامع الشرائط می باشد. «قوای اجتماعی» در چنین جامعه ای باید به حالت توازن و «تکافی» در آید. یک جامعه، به طور معمول، از چهار قدرت اجتماعی برخوردار است: علما و نویسندگان، رزمندگان و نظامیان، تجار و بازرگانان و کشاورزان. از دیدگاه خواجه نصیر، باید میان چهار نیروی اجتماعی یادشده توازن و تکافی برقرار شود تا بتوان عدالت را در عمل پیاده نمود. در مقابل، در صورتی که هر یک از قوای اجتماعی بر سایر قوا، مسلط و چیره گردد، هرگونه امید به برقراری عدالت در جامعه به یأس مبدل خواهد شد. به دیگر سخن، فقیه جامع الشرائط هنگامی می تواند اصول عدالت اجتماعی را در جامعه پیاده نماید که میان قوای اجتماعی، توازن برقرار شده باشد.

خواجه نصیر در این زمینه می نویسد:

شرط اول در معدلت آن بود که اصناف خلق را با یکدیگر متکافی دارد، چه

همچنان که امزجه معتدل به تکافی چهار عنصر، حاصل آید، اجتماعات معتدل به تکافی چهار صنف صورت بندد: اول اهل قلم ... و دوم اهل شمشیر ... و سیم اهل معامله ... و چهارم اهل مزارعه ... و چنانچه از غلبه یک عنصر بر دیگر عناصر، انحراف مزاج از اعتدال و انحلال ترکیب لازم آید از غلبه یک صنف از این اصناف بر سه صنف دیگر، انحراف امور اجتماع از اعتدال و فساد نوع لازم آید (همان، ص ۳۰۵).

پوشیده نیست که دیدگاه توزان قوای اجتماعی در نزد خواجه نصیر، غیر از دیدگاه «منتسکیو»^{۲۰} (۱۷۵۵-۱۶۸۹م.) درباره ضرورت تقسیم قدرت و توازن آن میان قوای اصلی سیاسی کشور می باشد. در نزد خواجه نصیر، تمامی قدرت کشور در بالاترین سطح در دست رئیس مدینه، متمرکز است.

بدین ترتیب، خواجه نصیر یک نظریه جامع درباره عدالت را در هفت قرن پیش از این - البته به صورت خلاصه - ارائه می دهد. نظریه وی درباره عدالت، به تمامی پرسش های اصلی مربوط به مبحث عدالت پاسخ می دهد؛ هر چند پاره ای از دیدگاه های خواجه در معرض نقد قرار دارد، لکن غنای مباحث وی به گونه ای است که می توان آن را پایه ای برای نظریه پردازی سیاسی اسلامی قرار داد.

نتیجه گیری

خواجه نصیرالدین طوسی رحمته الله علیه، یکی از نظریه پردازان برجسته جهان تشیع به شمار می آید که اقدام به ارائه یک نظریه سیاسی «منسجم»، «استدلالی»، «مکتوب»، «مدون» و در دفاع از طرح «ولایت فقیه» نموده است. وی نظریه پردازی سیاسی خویش را از «تکامل پذیر» بودن انسان آغاز می کند. گام بعدی، مطرح نمودن این واقعیت است که تحقق کمال انسانی در درون زندگی دسته جمعی میسر می شود. خواجه نصیر، در گام سوم، به وضعیت طبیعی جامعه انسانی که مشحون از تنازع و افساد است، اشاره می کند. در گام چهارم، خواجه نصیر به نیاز زندگی اجتماعی به اصول عدالت می پردازد. وی در گام پنجم، به ضرورت تأسیس حکومت و قدرت سیاسی به منظور برقراری عدالت می رسد و بالأخره، گام ششم وی در نظریه پردازی سیاسی، این ایده را مطرح می کند که حکومت خوب، آن است که دینی باشد، فرمانروایش یا رسولی الهی، یا امامی معصوم و یا فقیهی

جامع الشرائط باشد. خواجه‌نصیر در همین گام، از ضرورت توازن قوای اجتماعی در کنار حکومت ولایی به منظور استقرار عدالت در جامعه، سخن به میان می‌کشد.

یادداشت‌ها

۱. Aristotle.
۲. political animal.
۳. شایان توجه است که مقصود ارسطو از توصیف انسان به مدنی بالطبع (political animal) بودن، این است که پیوستن مرد و زن به یکدیگر و تشکیل «خانواده» و سپس پیوستن خانواده‌ها به یکدیگر و تشکیل «روستا» و در نهایت، پیوستن روستاها به یکدیگر و تشکیل «جامعه» یا «مدینه»، ناشی از «غریزه» و «میل» انسان بوده و «مخلوق طبیعت» است و نه مخلوق «عقل» و «حسابگری عقلانی» انسانها و تصمیم‌ارادی آنها به ایجاد جامعه. بدین ترتیب، نقطه مقابل دیدگاه ارسطو، نظریه «قرارداد اجتماعی» است که توسط هابز، لاک و روسو در عصر مدرنیته مطرح شده است. لذا دیدگاه ارسطو، معنایی دقیق‌تر از آنچه که خواجه‌نصیر از آن فهمیده است، در نظر دارد (Aristotle, ۱۹۸۴, p. ۱۹۸۶-۷).

۴. thought experiment.
۵. the state of nature.
۶. Thomas Hobbes.
۷. David Hume.
۸. John Rawls.
۹. circumstances of justice.
۱۰. Karl Marx.
۱۱. Gottfried Wilhelm Leibniz.
۱۲. Adam Smith.
۱۳. commutative justice.
۱۴. deserts or merits.
۱۵. equally.
۱۶. rights.
۱۷. basic needs.
۱۸. lexical order.
۱۹. Marcus Tullius Cicero.
۲۰. Montesquieu.

منابع و مأخذ

۱. نهج البلاغه.
۲. طوسی، خواجه‌نصیرالدین، اخلاق ناصری، تصحیح و مقدمه: مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، تهران: انتشارات خوارزمی، چ ۵، ۱۳۷۳.

۳. فارابی، محمد، **فصول المدنی**، به کوشش دانلوپ، کمبریج: انتشارات دانشگاه کمبریج، ۱۹۶۱ م.
۴. Aristotle (۱۹۸۴) 'Politics', in Barnes, Jonathan (ed.) **The Complete Works of Aristotle, The Revised Oxford Translation**. Vol. ۲. Princeton: Princeton University Press.
۵. Cicero (۱۹۲۸) **Republic**. Keyes, C. W. (trans.). Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
۶. Clement, Grace (۱۹۹۸) **Care, Autonomy, and Justice: Feminism and The Ethic of Care**. Oxford: Westview Press.
۷. Dworkin, Ronald (۱۹۸۳) 'Comment of Narveson: In Defense of Equality', **Social Philosophy and Policy**. Vol. ۱. Issue ۱ (Autumn).
۸. Hartsock, Nancy C. M. (۱۹۸۳) **Money, Sex, and Power**. Boston: Northeastern University Press.
۹. Hume, David (۱۹۷۵) **Enquiries concerning the Human Understanding and concerning the Principles of Morals**. Selby-Bigge, L. A. (ed.). ۳rd edn. Oxford: Clarendon Press.
۱۰. Hutchinson, D. S. (۱۹۹۵) 'Ethics', in Barnes, Jonathan (ed.) **The Cambridge Companion to Aristotle**. Cambridge: Cambridge University Press.
۱۱. Lukes, Steven (۱۹۸۵) **Marxism and Morality**. Oxford: Oxford University Press.
۱۲. Marx, Karl and Engels, Friedrich (۱۹۶۸) **Selected Works in one volume**. New York: International Publishers.
۱۳. Miller, David (۱۹۷۶) **Social Justice**. Oxford: Oxford University Press.
۱۴. Rawls, John (۱۹۹۹) **A Theory of Justice**. ۲nd edn. Oxford: Oxford University Press.
۱۵. Riley, Patrick (۱۹۸۸) **Leibniz: Political Writings**. ۲nd edn. Cambridge: Cambridge University Press.

۱۶. Smith, Adam Smith (۱۹۹۱) *The Theory of Moral Sentiments*.
Raphael, D. D. and Macfie, A. L. (eds.). Oxford: Clarendon
Press.
۱۷. Sterba, James P. (۱۹۸۶) 'Recent Work on Alternative Conceptions
of Justice', *American Philosophical Quarterly*. Vol. ۲۳. No. ۱
(Jan.).

