





دوفصلنامه «فلسفه علوم انسانی اسلامی» در چارچوب رسالت‌های
پژوهشکده علوم انسانی اسلامی دانشگاه قم منتشر می‌شود.
سال اول / شماره ۱ / شماره پیاپی ۱ / پاییز و زمستان ۱۴۰۴



صاحب امتیاز: دانشگاه قم

مدیر مسئول: مهدی گرامی‌پور

سرمدیر: محمدعلی راغبی

مدیر اجرایی: سید مهدی موسوی

ویراستار: حمیدرضا عرفانی‌فر

صفحه‌آرا: اعظم یزدلی

طراح جلد: سیدمحمد ابطحی کاشانی

اعضای هیئت تحریریه به ترتیب حروف الفبا: سید سجاد ایزدهی (استاد پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی)، غلامرضا بهروزی لک (استاد دانشگاه باقرالعلوم (ع))، عباس پسندیده (استاد دانشگاه قرآن و حدیث)، ابوالفتح خالقی (استاد دانشکده حقوق دانشگاه قم)، محمدعلی راغبی (استاد گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه قم)، سعید فراهانی فرد (استاد دانشکده علوم اقتصادی و اداری دانشگاه قم) و احمد واعظی (استاد گروه فلسفه‌های مضاف دانشگاه باقرالعلوم (ع)).

نشانی دفتر فصلنامه:

قم: بلوار الغدیر، دانشگاه قم، ساختمان کتابخانه مرکزی، طبقه همکف، پژوهشکده علوم انسانی اسلامی

تلفن: ۰۲۵-۳۲۱۰۳۳۷۳

قیمت نسخه چاپی: ۴۰۰ هزار تومان

نشانی اینترنتی: phih.qom.ac.ir

پست الکترونیک: phih@qom.ac.ir

- مقالات و مطالب منتشر شده در دوفصلنامه فلسفه علوم انسانی اسلامی، لزوماً بیان دیدگاه‌های فصلنامه نیست.
- این دوفصلنامه در تلخیص و ویرایش مقالات آزاد است.
- نقل مطالب و تصاویر با ذکر مأخذ بلامانع است.

دو فصلنامه
فلسفه علوم انسانی اسلامی

| سال اول | شماره ۱ | شماره پیاپی ۱ | پاییز و زمستان ۱۴۰۴ |

بسمه تعالی

جهت نمایه شدن مجله در پایگاه‌های داخلی و بین‌المللی و ارتقاء در رتبه‌بندی‌ها، از نویسندگان محترم خواهشمندیم با رعایت قوانین و ضوابط مربوطه، ما را در طی این مسیر یاری بفرمایند.

شرایط اولیه پذیرش مقاله

- مقالات ارسالی به نشریه «فلسفه علوم انسانی اسلامی» نباید قبلاً (به طور کامل یا بخشی از آن، به زبان فارسی یا انگلیسی) در جای دیگری ارائه یا منتشر شده و یا هم‌زمان جهت انتشار به نشریات دیگر ارسال شده باشند.

- در صورتی که مجله، حتی بعد از فرایند پذیرش یا انتشار مقاله، متوجه خطا و اشتباه عمدی یا سهوی نویسندگان در رابطه با مورد فوق یا تعارض با هر کدام از وظایف اخلاقی نویسندگان شود، می‌تواند مطابق قوانین اقدام نموده، مقاله را از مجله حذف کرده و حتی دلیل آن را جهت اطلاع‌رسانی جامعه علمی در قالب نامه‌ای در شماره جاری مجله منتشر کند. علاوه بر اینکه دیگر مقاله‌ای از او پذیرش نخواهد کرد.

- مقالات انگلیسی نباید ترجمه مقاله یا بخشی از مقاله‌ای باشد که نویسنده قبلاً به زبان فارسی (یا زبان دیگری) منتشر کرده است.

- نشریه از پذیرش مقالاتی که نویسنده به طور عمد به آثار پژوهشی خود ارجاع داده (خود استادی)، معذور است.

- نشریه از پذیرش مقالاتی که استنادات و منابع مورد استفاده در آن معتبر نبوده یا با وجود منابع معتبر جدید، بیشتر به منابع قدیمی یا دست دوم ارجاع شده باشد، معذور است.

- در صورتی که مقاله ارسالی، همپوشانی قابل قبولی با مقالات منتشر شده نویسنده/نویسندگان، داشته باشد، نویسنده باید حتماً به مقاله قبلی اشاره کرده و دلایل نوآوری اثر جدید را دقیق تشریح کند، در غیر این صورت، مقاله رد خواهد شد.

- نشریه از پذیرش مقالاتی که عیناً فصلی از کتاب منتشر شده نویسنده یا فصلی از پایان‌نامه او باشد، معذور است.

- در صورتی که نویسنده مقاله در حال ارزیابی یا پذیرش شده در مجله داشته باشد که هنوز منتشر نشده است (یا اخیراً منتشر شده است)، نمی‌تواند مقاله جدیدی به مجله ارسال کند، حتی اگر تیم نویسندگان متفاوت باشد.

- نویسندگان گرامی به هیچ وجه دو مقاله را همزمان برای ارزیابی ارسال نفرمایید. در این صورت مجله حق دارد هیچ کدام از مقالات را برای داوری ارسال نکند.
- با توجه به اینکه همه مقالات فارسی ابتدا در سامانه سمیم نور (برای مقالات فارسی) و در etacitnehTi (برای مقالات انگلیسی) مشابهت‌یابی می‌شوند، برای تسریع فرایند داوری بهتر است نویسندگان محترم قبل از ارسال مقاله، از اصالت مقاله خود از طریق این دو سامانه مطمئن شوند.
- لازم است نویسندگان گرامی، در مقالات انگلیسی، اکیداً از ارجاع به منابع ترجمه شده (از انگلیسی یا عربی به فارسی) پرهیز کنند.
- مجله از مقالات میان رشته‌ای که حاوی مساله‌ای نو باشد استقبال می‌کند.
- مقالات دریافت شده ابتدا توسط هیأت تحریریه مورد بررسی قرار خواهند گرفت و در صورتی که مناسب تشخیص داده شوند، برای ارزیابی به دو نفر از داوران صاحب نظر، ارسال خواهد شد.
- نشریه «فلسفه علوم انسانی اسلامی» در پذیرش یا رد و ویرایش علمی و ادبی مقالات، آزاد است.

شرایط مقالات استخراج شده از آثار دیگر

چنانچه مقاله مستخرج از:

- ** پایان نامه (عنوان کامل، استاد راهنما، تاریخ دفاع، دانشگاه محل تحصیل)
 - ** طرح پژوهشی (عنوان کامل طرح، تاریخ اجرا، همکاران طرح، سازمان مربوطه)
- باشد، نویسنده موظف است اطلاعات دقیق اثر وابسته را ذکر کند.

روند ارسال مقاله به نشریه

- نویسندگان باید فقط از طریق بخش ارسال مقاله سامانه نشریه جهت ارسال مقاله اقدام کنند، به مقالات ارسالی از طریق ایمیل یا ارسال نسخه چاپی ترتیب اثر داده نخواهد شد.
- برای ارسال مقاله، نویسنده مسئول باید ابتدا در بخش «ارسال مقاله» اقدام به ثبت نام در سامانه نشریه نماید.
- نویسندگان باید همه مراحل ارزیابی مقاله را صرفاً از طریق صفحه شخصی خود در سامانه مجله دنبال نمایند.
- مجله صرفاً پاسخگوی نویسنده مسئول جهت پیگیری وضعیت مقاله بوده و از دادن پاسخ به سایر نویسندگان همکار معذور است.

- تنها کانال ارتباطی رسمی مجله جهت پاسخ گویی به نویسندگان پست الکترونیکی مجله بوده و کانال ارتباطی دیگری ندارد.

قالب و موضوع مقالات مورد پذیرش

دوفصلنامه فلسفه علوم انسانی اسلامی فقط مقالاتی که حاصل دستاورهای پژوهشی نویسنده و حاوی یافته‌های جدید در موضوعات ذیل است را می پذیرد:

- مبانی و روش‌شناسی علوم انسانی اسلامی
- رویکردهای رایج به علوم انسانی اسلامی در جهان اسلام
- نقد علوم انسانی متداول
- مدیریت تحول علوم انسانی
- آینده‌پژوهی علوم انسانی
- نظریه‌پردازی و نوآوری با رویکرد اسلامی در تولید علوم انسانی اسلامی

*مجله صرفاً مقالات علمی پژوهشی که به روش تحلیلی نگارش شده باشند را پذیرش می‌کند. از این رو اکیداً از ارسال مقالات مروری صرف، گردآوری، گزارشی و ترجمه خودداری فرمایید.

فایل‌هایی که نویسنده مسئول باید زمان ثبت‌نام در سامانه بارگذاری کند:

- فایل اصلی مقاله (بدون مشخصات نویسندگان)
- فایل مشخصات نویسندگان
- فایل تعهدنامه و عدم تعارض

حجم مقاله

تعداد واژگان مقاله: بین ۵۶۰۰ تا ۸۰۰۰ واژه

تعداد کلیدواژه‌ها: ۵ تا ۱۰ کلیدواژه

تعداد واژگان چکیده فارسی: ۱۵۰ تا ۲۰۰ واژه (چکیده باید شامل هدف، تبیین موضوع، روش، نتایج مهم پژوهش باشد)

تعداد واژگان چکیده مبسوط به زبان انگلیسی: ۱۰۰۰ تا ۱۲۰۰ واژه

نحوه درج مشخصات نویسندگان

تعداد نویسندگان مقالات نباید بیش از سه نفر باشد.

اسامی نویسندگان باید در سامانه به طور دقیق درج شود. از نظر مجله تنها اسامی که در سامانه درج شده است به عنوان نویسنده یا نویسندگان مقاله مورد تایید است. در ضمن، اضافه کردن نام نویسندگان به هیچ وجه بعد از ارسال مقاله و پذیرش، نه در سامانه نه در فایل مشخصات نویسندگان امکان پذیر نخواهد بود و تا قبل از مشخص شدن نتیجه داوری نیز در صورتی که تایید و موافقت همه نویسندگان مقاله ارائه شود، امکان حذف نام برخی از نویسندگان وجود خواهد داشت.

مقالاتی که مستخرج از پایان نامه باشند، دانشجو نویسنده اول و استاد راهنما نویسنده مسئول خواهد بود. درج کد ORCID برای نویسندگان الزامی است. برای دریافت این کد از طریق لینک زیر اقدام کنید:

<https://orcid.org/register>

وابستگی سازمانی نویسندگان باید دقیق و مطابق با الگوهای ذیل درج شود:

*** درج ایمیل دانشگاهی برای دانشجویان و اساتید الزامی است.

• اعضای هیأت علمی

رتبه علمی (استادیار، دانشیار، استاد)، گروه، دانشکده، دانشگاه، شهر، کشور، پست الکترونیکی

• دانشجویان

دانشجوی ...، گروه، دانشکده، دانشگاه، شهر، کشور، پست الکترونیکی

• افراد و محققان آزاد

مقطع تحصیلی، رشته تحصیلی، سازمان محل خدمت، شهر، کشور، پست الکترونیکی

ساختار مقاله

بدنه مقاله باید به ترتیب شامل بخش‌های ذیل باشد:

۱. عنوان

۲. چکیده فارسی (تبیین موضوع/مسئله/سوال، هدف، روش، نتایج)

۳. مقدمه (شامل تعریف مساله، پیشینه تحقیق (فارسی و انگلیسی)، اهمیت و نوآوری پژوهش)

نکته: پیشینه تحقیق در همه مقالات ارسالی الزامی است. حتما باید نوآوری و تفاوت پژوهش ارسالی با

پژوهش‌های پیشین دقیق تبیین شود.

۴. بدنه اصلی (توضیح و تحلیل مباحث)

۵. نتیجه‌گیری
۶. فهرست منابع.

*** روش استناددهی این مجله، روش شیوه‌نامه ایران (راهنمای استناد به منابع اطلاعات فارسی و انگلیسی) بر پایه شیوه‌نامه شیکاگو است. لطفاً براساس این روش، استنادات و منابع را تنظیم کنید. لینک دریافت شیوه‌نامه در سایت مجله موجود است.

** در این الگو استناد به منابع درون متنی است:

(نام خانوادگی نویسنده سال انتشار، شماره صفحه)

مثال: (اکبری ۱۳۹۵، ۴۳)

در صورتی که از چند صفحه پیاپی استفاده شده باشد، به صورت مثلاً: ۲۳-۲۵ درج خواهد شد.

مثال: (مطهری ۱۳۷۱، ج. ۱۳: ۲۳-۲۵)

* از اشاره مستقیم / غیر مستقیم به نام نویسنده / نویسندگان مقاله در متن یا پاورقی خودداری شود.

* اسامی خاص و اصطلاحات لاتین و ارجاعات توضیحی در پانویس ذکر شود.

* از نقل قول‌های مستقیم و طولانی پرهیز شود (لازم است حتماً در مقاله مشخص باشد کدام بخش

از متن، نقل قول مستقیم است).

* نقل قول‌های مستقیم حداکثر تا ۴۰ کلمه در درون علامت نقل قول " " و بیش از آن به صورت

تورفتگی نوشته شود.

** در فهرست منابع:

مقالات:

نام خانوادگی، نام (در ارجاعات انگلیسی نام کامل ذکر شود). سال انتشار. «عنوان مقاله داخل

گیومه». نام مجله (ایتالیک). سال (شماره): صفحات.

مثال:

آیت‌اللهی، حمیدرضا. ۱۴۰۱. «امکانات جدید برون‌گرایی معرفت‌شناختی برای فلسفه دین و مواجهه

با چالش تنوع ادیان». پژوهش‌های فلسفی کلامی (ایتالیک) ۲۴(۹۲): ۵۳-۷۲.

<https://doi.org/10.22091/jptr.2022.7873.2681>

Legenhausen, Mohammad. 2019. "Religious Epistemology and Dialectic." *Journal of Philosophical Theological Research (Italic)* 21: 4358-. [https://doi.org/ 10.22091/PFK.2019.4085.2065](https://doi.org/10.22091/PFK.2019.4085.2065)

* در فهرست منابع، درج شناسه DOI برای مقالاتی که دارای این کد هستند، الزامی است.

کتاب:

نام خانوادگی، نام. سال انتشار. عنوان کتاب (ایتالیک). شهر انتشارات: نام انتشارات.

مثال:

جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۸۶. *رحیق مختوم* (ایتالیک). قم: اسراء.

Murphy, Nancey and Warren S. Brown. ۲۰۰۷. *Did my neurons make me do it? Philosophical and neuro-biological perspectives on moral responsibility and free will.* Oxford: Oxford University Press.

فهرست مطالب

- ۱۳ هم‌افزایی نظریه ارواح معانی، مقاصد شریعت و هرمنوتیک در تحول علوم انسانی
مهدی شوشتری
- ۵۱ حکمرانی مطلوب اسلامی از منظر فلسفه سیاسی
خواجه نصیرالدین طوسی (با تمرکز بر کتاب اخلاق ناصری)
سیدجواد میرخلیلی
- ۷۵ الگوهای استخراج علوم انسانی قرآن‌بنیان
علی اکبر زهره‌کاشانی
- ۱۰۳ مرجعیت علمی ایران در زمینه علوم انسانی اسلامی؛ چرا و چگونه؟
سیدمحمدتقی موحد ابطحی
- ۱۳۵ تحلیل بنیادی معماری اسلامی براساس سه نظریه در نسبت دین و فرهنگ
علیرضا پیروزمند، مهدی یوسفی پارسا
- ۱۶۵ روش اجتهادی در فهم متن و تولید نظریه علوم انسانی اسلامی
با تأکید بر دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای
مهدی گرامی‌پور
- ۱۹۷ نقش مدیریت اطلاعات در تحول علوم انسانی
علی میرعرب
- ۲۱۹ صورت‌بندی چهار اصل انسان‌شناختی مستفاد از حکمت متعالیه ملاصدرا
در سطح فلسفه علوم انسانی اسلامی
حمیدرضا عرفانی‌فر
- ۲۵۱ دلالت‌های مبانی انسان‌شناختی و حیانی در نظارت اجتماعی
صادق گلستانی
- ۲۸۱ بازخوانی رابطه دین و تمدن در نگاه شهید مطهری براساس نگرش مالک‌بن‌نبی و تویین‌بی
زینب شکیبی، سمیرا بخشی‌پور نیلاش
- ۲۹۹ جایگاه اصل «حکومت»، در تعریف و روش‌شناسی علوم انسانی اسلامی
محسن ابراهیمی
- ۳۲۵ الگوی روش‌شناختی حجیت در فهم متن و حیانی:
تأملی در نسبت اصول فقه با هرمنوتیک گادامر
مهدی عزیزی

حکمرانی مطلوب اسلامی از منظر فلسفه سیاسی خواجه نصیرالدین طوسی (با تمرکز بر کتاب اخلاق ناصری)

سیدجواد میرخلیلی*

استادیار گروه معارف و علوم انسانی دانشگاه امیرکبیر

Mirkhalili@aut.ac.ir

چکیده

فلسفه سیاسی اسلامی ظرفیت‌های قابل توجهی در حوزه حکمرانی اسلامی دارد. سؤال اصلی این نوشتار، تبیین ظرفیت‌های موجود در فلسفه سیاسی خواجه نصیرالدین طوسی درباره حکمرانی مطلوب اسلامی است. فرضیه تحقیق حاضر این است که فلسفه سیاسی خواجه نصیرالدین طوسی، به خصوص در کتاب اخلاق ناصری، به حکمرانی مطلوب توجه دارد و با توجه به اینکه ناظر به الگوی حکمرانی در اسلام است، تمایز جدی، به خصوص از حیث مبانی با فلسفه سیاسی غربی داشته و می‌تواند برخی مشکلات جامعه معاصر ایران در حوزه نظر و عمل را حل و فصل کند. پژوهش حاضر با تمرکز بر فلسفه سیاسی خواجه نصیرالدین طوسی، دیدگاه وی در این باره را به دست خواهد داد. روش تحقیق نیز به این صورت است که شاخص‌های مورد نظر در حکمرانی، در فلسفه سیاسی خواجه نصیرالدین طوسی احصا و مورد توجه و تحلیل قرار خواهد گرفت. از یافته‌های تحقیق می‌توان به محورهایی چون: عدالت، محبت، عقلانیت فلسفی، جامعه و نهادهای اجتماعی، صداقت، مسئولیت‌پذیری و ... اشاره کرد. معرفی درست و کاربست صحیح یافته‌های تحقیق از سوی حکمرانان، می‌تواند ضمن غلبه بر برخی چالش‌ها در عرصه حکمرانی، باعث تقویت و تداوم انقلاب اسلامی بر مبنای فلسفه سیاسی اسلامی شود. واژگان کلیدی: فلسفه سیاسی اسلامی، فلسفه سیاسی خواجه نصیرالدین طوسی، اخلاق ناصری، حکمرانی اسلامی، حکمرانی مطلوب، عدالت.

مقدمه

به جرئت می‌توان ادعا کرد که در میان فیلسوفان سیاسی اسلامی، فارابی و خواجه نصیر طوسی، دو فیلسوفی به‌شمار می‌روند که در موضوع حکمرانی و سیاست‌گذاری، بیشترین بحث را دارند. فارابی و خواجه نصیر دو تن از برجستگان جدی، جهانی و جاویدان حکمت مدنی اسلامی و ایرانی‌اند. از این دو، اولی مؤسس و دومی مجدد علم و حکمت مدنی، اجتماعی و سیاسی در تاریخ و جهان اسلام و ایران محسوب می‌شوند (صدر ۱۳۹۳، ۱۱).

خواجه نصیرالدین طوسی، فیلسوفی است که به‌عنوان بزرگ‌ترین متکلم شیعی و منطق‌دان جهان اسلام شناخته شده است. او همچنین بزرگ‌ترین کارگزار سیاسی شیعی، نه فقط در دنیای اسلام که به‌عنوان بزرگ‌ترین کارگزار دینی در سطح دنیا می‌باشد. از این لحاظ، شخصی را که هم فیلسوف و هم کارگزار در آن حد باشد، سراغ نداریم. افراد یا کارگزارند که دانشمند نیستند، یا دانشمند هستند که کارگزار نیستند. عالِم نیستند، عالِمند، عامل نیستند. افلاطون‌ها و فارابی‌ها و ارسطوها کم نبودند؛ اما در حکومت، کاره‌ای نبودند؛ لکن خواجه نصیر کارگزار بود (صدر ۱۳۹۳، ۲۱).

امام خمینی درباره خواجه نصیر می‌فرماید: «و اما قضیه خواجه نصیر و امثال خواجه نصیر را شما می‌دانید این را که خواجه نصیر که در این دستگاه‌ها وارد می‌شد، نمی‌رفت وزارت کند؛ می‌رفت آن‌ها را آدم کند. نمی‌رفت که برای اینکه در تحت نفوذ آن‌ها باشد. می‌خواست آن‌ها را مهار کند تا آن اندازه‌ای که بتواند. کارهایی که خواجه نصیر برای مذهب کرد، آن کارهاست که خواجه نصیر را خواجه نصیر کرد؛ نه طب خواجه نصیر و نه ریاضیات خواجه نصیر. آن خدمتی که به اسلام کرد. خواجه نصیر که رفت در دنبال {دربار} هلاکو و امثال آن‌ها لکن نه برای اینکه وزارت بکند، نه برای اینکه برای خودش یک چیزی درست کند. او رفت آنجا برای اینکه آن‌ها را مهار کند؛ و آن قدری که قدرت داشته باشد خدمت بکند به

عالم اسلام و خدمت به الوهیت بکند» (خمینی ۱۳۷۰، ۸: ۴۳۶-۴۳۷). در این بیان حضرت امام، بر جنبه مهم انسان‌سازی خواجه تأکید شده و اینکه ورود وی به دستگاه‌های زمانه خود، نه از باب کسب قدرت، بلکه برای مهار قدرت و انسان‌سازی بوده است.

خواجه نصیرالدین طوسی، به خوبی به مسائل فلسفی توجه داشته و حتی کلام را هم فلسفی می‌کند. اگر فلسفه سیاسی را پاسخ به مسائل ثابت و پرسش‌های جاودانه بشر بدانیم، می‌توان گفت خواجه، در اخلاق ناصری به خوبی مسائل ثابت را از مسائل متغیر جدا کرده است؛ چنان که در این کتاب آورده است: «باید دانست که مبادی مصالح اعمال و محاسن افعال نوع بشر که مقتضی نظام امور و احوال ایشان بود در اصل یا طبع باشد یا وضع. اما آنچه مبدأ آن طبع بود آن است که تفصیل آن مقتضای عقول اهل بصارت و ارباب کیاست بود و به اختلاف ادوار و تقلب سیر و آثار مختلف و متبدل نشود و آن اقسام حکمت عملی است که یادکرده آمد و اما آنچه مبدأ آن وضع بود، اگر سبب وضع اتفاق رأی جماعتی بود، آن را آداب و رسوم خوانند و اگر سبب اقتضای رأی بزرگی بود مانند پیغمبری یا امامی، آن را نوامیس الهی گویند و آن نیز سه صنف باشد: یکی آنچه راجع با هر نفسی بود به انفراد؛ مانند عبادات و احکام آن و دوم آنچه راجع با اهل منازل بود به مشارکت؛ مانند مناکحات و دیگر معاملات و سیم آنچه راجع بود با اهل شهرها و اقلیم‌ها؛ مانند حدود و سیاسات، و این نوع علم را علم فقه خوانند، و چون مبدأ این جنس اعمال مجرد طبع نباشد وضع است به تقلب احوال و تغلب رجال و تظاول روزگار و تفاوت ادوار و تبدل ملل و دول در بدل افتد» (طوسی ۱۳۷۳، ۴۰). نکته مهم در فقره مذکور، توجه به وجود دو دسته از عناصر در افکار سیاسی است؛ بخشی از افکار سیاسی که زیرمجموعه حکمت سیاسی قرار می‌گیرد، دربرگیرنده مبانی، قواعد و اصول ثابت است و بخش دیگر که عمدتاً زیرمجموعه فقه سیاسی است و به حسب دگرگونی احوال و ایام و ملت‌ها و دولت‌ها تغییر می‌کند، دربرگیرنده افکار سیاسی متغیر است (لکزایی ۱۳۹۶، ۱۹۶-۱۹۷).

درواقع، ملاکی که خواجه نصیرالدین طوسی برای تفکیک مسائل ثابت از مسائل متغیر ارائه کرده، ملاک قابل توجهی است، هرچند این ملاک مبهم بوده و خود می‌تواند با تفسیرهای متفاوتی روبه‌رو شود، اما به نوعی استدلال بر ثبات و تغییر مسائل در حوزه زندگی اجتماعی انسان است. در واقع برگشت مسائل به ویژگی‌های ذاتی انسان به ثبات و فرازمانی بودن آنها منجر می‌شود؛ چنان‌که ویژگی‌های اکتسابی انسان پای «وضع» و قوانین و مقررات موضوعه را پیش می‌کشد (لک‌زایی ۱۳۹۰، ۱۶۹).

هرچند برخی معتقدند خرد شیخ مفید و ابوعلی سینا و نظام‌الملک و نصیرالدین طوسی هرچه عظیم باشد، حلال مسائل جهان کنونی نیست. چراکه به زعم این‌ها هر جهانی نظمی دارد و جهان بشری را جهان بدون فرهنگ و مجموعه اشیای پراکنده و بی‌ارتباط با یکدیگر نباید دانست. این دسته در تبیین دیدگاه خود معتقدند اشتباهی که برای ما پیش آمده این است که سیاست و علم و تکنولوژی و مدیریت را از جمله اعراض جدا از فرهنگ انگاشته‌ایم و گمان برده‌ایم که این اعراض را از «آلودگی» به فرهنگ جدید نجات می‌دهیم و آن را براساس فرهنگ خود بنا می‌نهمیم و این رأی چنان در جان‌ها ریشه کرده است که همه از عالم و عامی، متجدد و سنتی، دانشگاهی و حوزوی، چپ و راست، سوسیال دموکرات و سوسیالیست و لیبرال دموکرات و معتقد به حکومت دینی در مورد آن اتفاق دارند و کمتر کسی در آن تردید می‌کند. گویی اعتقاد پیدا کرده‌اند که با هر فرهنگی یا با توسل به نام هر فرهنگ به هر مقصدی می‌توان رسید (داوری اردکانی، بی‌تا).

یشربی از دیگر صاحب‌نظران در عرصه فلسفه اسلامی نیز شبیه این نظر را داشته و معتقد است در تمام دنیا، دانش گذشته مربوط به گذشته و گذشتگان است و البته محترم و گران‌قدر هم هست، اما هر نسلی باید سهم خود را در توسعه دانش به عهده بگیرد و نیازهای زمان خود را پاسخگو باشد. پس کتابی [اخلاق ناصری] که براساس مطالب یونان باستان است،

چگونه می‌تواند در روزگار ما پاسخگوی اخلاق یا فلسفه اخلاق باشد؟ کتاب اخلاق ناصری در زمانه خود مهم و سودمند بود، عین فیزیک خواجه یا ارسطو، اما در روزگار ما نظام جهان جدید، دیگر با فیزیک ارسطو اداره نمی‌شود، چنان که مسئله اخلاق، سیاست و خانواده هم در جهان امروز صدها نکته باریک‌تر از مو دارند (یثربی ۱۳۹۲).

وی بر این باور است که مسائل اخلاق و سیاست هم، عوض شده است؛ ما باید نگاه امروز را پیش‌رو داشته باشیم. در دنیای قدیم، محور اصلاح اخلاق و روابط خانوادگی و سیاست، نصیحت بود و بس! مثلاً اینکه شاه باید عادل باشد، پدر باید مهربان باشد و انسان نباید حسود باشد! اما در دنیای معاصر به نصیحت نمی‌توان قناعت کرد. امروزه انسان‌ها به ابزارهایی اندیشیده‌اند که بتوانند قدرت را کنترل کنند. قدرت با نصیحت به جایی نمی‌رسد؛ قدرت باید کنترل شود. رابطه خانواده هم باید با شرایط مناسب سامان یابد. در زمان گذشته به پدری که نصیحت می‌شد که به فرزندت مهربانی بورز، فرزندش را از پنج سالگی به کارگری می‌سپرد! شرایط آن زمان، این‌گونه اقتضا می‌کرد. اکنون فرزندان را به مدرسه می‌فرستند، این‌ها محصول شرایطند نه نصیحت (همان).

به هر حال، توجه به مبحث حکمرانی مطلوب اسلامی از منظر خواجه طوسی، از این حیث حائز اهمیت است که وی تنها به علم و اندیشه اکتفا نمی‌کرد و در سیاست عملی نیز دخیل بود. دو دهه آخر حیات خواجه نصیر در دستگاه ایلخانان، دوران فعالیت علمی و عملی خواجه بود و در مهار رفتار مغول‌ها و احیای فرهنگی ایران نقش مؤثری داشت.

خواجه در اخلاق ناصری، میان فارابی، ابن‌مسکویه، ابن‌سینا و اساسیین در رفت‌وآمد است. البته آنچه اخلاق ناصری را نوشتاری اصیل می‌گرداند، ایده مرکزی خواجه درباره وجوه تقسیم حکمت به نظری و عملی و تعریف این دو و اظهار دانشی هم‌پای حکمت عملی است که آن را فقه می‌نامد. منشأ این دو گونه دانش، عقل و وحی است که حکیم و پیامبر بهره‌مندان

از آن‌ها هستند. از مناسبات عقل و حکمت عملی و حکیم از یک سو و وحی و پیامبر و فقه از سوی دیگر، در حوزه سیاست دو مفهوم سیاست و شریعت پدیدار می‌شود. خواجه در اخلاق ناصری، به تفصیل ماهیت و مناسبات عقل و وحی، علم حکمت مدنی و علم فقه، حکیم و پیامبر، سیاست و شریعت را می‌کاود (یزدانی مقدم ۱۳۹۲، ۴۹).

چرا کتاب اخلاق ناصری؟

اخلاق ناصری، اثر خواجه نصیرالدین طوسی، به زبان فارسی و یکی از مهم‌ترین رساله‌های حکمت عملی در دوره اسلامی است که در سال ۶۳۳ ق، نوشتن آن به پایان رسیده است. این کتاب را مهم‌ترین رساله در حکمت عملی در دوره اسلامی دانسته‌اند. کتاب شامل سه بخش اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مدن است که مطابق با حکمت عملی در فلسفه اسلامی است. خواجه نصیر این کتاب را برای ناصرالدین عبدالرحیم اسماعیلی نوشت اما پس از سقوط اسماعیلیان، دیباچه‌ای نو بر کتاب خود نگاشته، توضیح داد که دیباچه قدیم کتاب را علی‌رغم میل باطنی‌اش نوشته تا جانش در برابر اسماعیلیان در امان باشد.

مطالب کتاب، تلفیقی از دیدگاه فلسفی و علمی یونانی و دیدگاه اسلامی است که درباره انسان و خانواده و جامعه می‌باشد. خواجه، با نوشتن این اثر که اولین اثر مهم حکمت عملی بود، سنتی را بنا نهاد که نه در دوره اسلامی و نه در دوره یونانی قبل از او، سابقه نداشت. کتاب اخلاق ناصری، ترجمه و تحریر تهذیب الاخلاق ابوعلی مسکویه، به اضافه دو قسمت دیگر در تدبیر منزل و سیاست مدن است که خواجه خود، به آن افزوده است.

با این توجهات از این جهت، کتاب اخلاق ناصری خواجه برای پرداختن به حکمرانی مطلوب از منظر وی انتخاب شده است که از یک سو نوع نگرش خواجه نصیر به جامعه و حکومت و اقتصاد، به بهترین وجه ممکن در کتاب اخلاق ناصری بیان شده است. و

از طرف دیگر، وی حکمت عملی و فلسفه سیاسی خود را به طور منظم و منسجم در کتاب اخلاق ناصری بر مبنای تقسیم سه‌گانه حکمت عملی - تدبیر نفس، تدبیر منزل و سیاست مدن - عرضه کرده است.

مفهوم‌شناسی

پیش از پرداختن به شاخص‌های حکمرانی مطلوب اسلامی در نزد خواجه نصیرالدین طوسی، در آغاز به تبیین مفهومی برخی از مهم‌ترین مفاهیم تحقیق حاضر می‌پردازیم.

حکمرانی

واژه حکمرانی،^۱ از دو بخش «حکم» و «راندن» تشکیل شده است. در اینجا، «حکم» به معنای فرمان، قاعده، مقررات، نظام، تنظیم، قانون، و امثال آن است و «راندن» به معنای اجرا، اعمال قدرت، پیش بردن، راهبری، اداره، هدایت و امثال آن می‌باشد. حکمرانی، موضوعی فرارشته‌ای و میان‌رشته‌ای است که از شاخه‌های مختلف علمی همچون حقوق، جامعه‌شناسی، مدیریت، اقتصاد، علوم سیاسی، الهیات، روان‌شناسی و ... بهره می‌برد. براساس آنچه در فرهنگ لغات، متون علمی و منابع موثق به زبان فارسی و انگلیسی در مورد اصطلاح حکمرانی آمده است می‌توان حکمرانی به این صورت تعریف کرد:

«فرایند قاعده‌گذاری، اجرای قواعد، بررسی، نظارت و کاربست بازخوردها با اعمال قدرت مشروع و به منظور دستیابی به هدف مشترکی برای همه کنشگران و ذی‌نفعان در چهارچوب ارزش‌ها و هنجارها در محیط یک سازمان یا یک کشور است» (مدرسه حکمرانی شهید بهشتی، بی‌تا).

1 Governance.

در تعریف دیگری، حکمرانی به این صورت تعریف شده است: «حکمرانی عبارت است از قوانین و فرایندها که بر سبک سیاست‌گذاری و نحوه تأثیرگذاری ذی‌نفعان از جمله بازیگران بخش خصوصی و مجموعه‌های غیرانتفاعی در فرایند سیاست‌گذاری تأثیر می‌گذارد و با مشخصه‌هایی از جمله مشارکت بخش‌های خصوصی و جامعه مدنی، مسئولیت‌پذیری و اثربخشی و یکپارچگی مورد پایش قرار می‌گیرد» (بور ۱۳۹۷، مقدمه کتاب).

به عبارت دیگر، حکمرانی، سبکی از حکومت است که بازیگران عمومی و خصوصی در سطوح مختلف و در کنار هم از شبکه‌ها و ابزارهای سیاستی که وجود دارد جامعه را اداره می‌کنند. در واقع حکمرانی الگویی از حکمرانی را پیشنهاد می‌کند که در آن کمتر به نهادهای رسمی توجه می‌شود و بیشتر بر پایه قوانین و تعاملاتی است که بین بخش خصوصی و جامعه مدنی و دولت‌ها شکل می‌گیرد.

به هر حال، حکمرانی یا سیاست‌گذاری ممکن است واژگان جدیدی باشند که بیشتر در حوزه دانش جامعه‌شناسی به کار می‌روند و به‌طور کلی مفاهیمی میان‌رشته‌ای در رشته‌های مختلف مدیریت و جامعه‌شناسی و سیاست و ... هستند. اما محتوای آن‌ها - که ناظر به اقتداری است که در درون جامعه وجود دارد و تلاش می‌کند قواعد و مقرراتی را اجرا کند تا انسان را از جایگاهی که در آن قرار دارد به هدف و غایتش برساند - امری است که در گذر تاریخ همواره همراه سیاست بوده است (لکزایی ۱۴۰۰).

حکمرانی براساس تعریفی که ذکر کرده‌اند یک فرایندی است که سه رکن دارد: سیاست‌گذاری (خط‌مشی‌گذاری)، تنظیم‌گری و خدمات عمومی. البته دو کلیدواژه دیگر هم در مباحث حکمرانی مطرح می‌کنند که به‌نظر می‌رسد این دو کلیدواژه، رویکرد حکمرانی است نه ارکان؛ یکی اصطلاح بازتوزیع و دیگری تسهیل‌گری. بنابراین حکمرانی سه رکن، دو رویکرد، گونه‌ها، موانع و اهدافی دارد که باید از یکدیگر متمایز شوند.

سیاست‌گذاری باید و نبایدهای راهبردی و کلان می‌باشد که قانون‌گذاری را جهت‌دهی می‌کند. تنظیم‌گری چند مرحله دارد که مهم‌ترینش مقررات‌گذاری، ساختارسازی و رصد و ارزیابی می‌باشد. خدمات عمومی نیز شامل امنیت، آب، برق، سلامت، بهداشت و... است. بنابراین قبل از این خدمات، باید قوانین و تنظیم‌گری باشد و قبل از آن باید یک سیاست‌گذاری باشد. کل این فرایند سه‌گانه، حکمرانی می‌شود.

در متون فلسفه سیاسی نظیر اخلاق ناصری، واژه تدبیر برای سیاست بسیار به کار رفته است؛ مثلاً تدبیر امور عمومی و تدبیر مُدُن که همین سیاست‌گذاری عمومی است. حکمرانی، مترادف حکومت‌داری نیست؛ نسبت بین این دو عموم و خصوص من وجه است.

حکمرانی، یک فرایند هدایت‌گرانه است که از سیاست‌گذاری شروع و تا خدمات عمومی می‌رسد. بعد از سیاست‌گذاری، تنظیم‌گری است.

حکمرانی متعالی

به شیوه‌ای از حکمرانی گفته می‌شود که مبتنی بر یک نظام ارزشی الهی همچون اسلام برای نیل به سعادت دنیوی و اخروی مردم در یک حوزه جغرافیایی و یا حوزه‌های گسترده‌تر مطرح می‌باشد. براساس نظریه حکمرانی متعالی، حکومت از آن خداست و تنها اوست که می‌تواند بر انسان حکم براند به این دلیل حکمرانان تا زمانی دارای مشروعیت می‌باشند که از تزکیه نفس و مقبولیت برخوردار بوده و تنها مجری احکام الهی باشند.

در حکمرانی متعالی، تنظیم روابط، تبعیت و شیوه فعال‌سازی ظرفیت‌های کنشگران و ذی‌نفعان، براساس هدایت الهی و اراده مردمی، شکل می‌گیرد (مدرسه حکمرانی شهید بهشتی). برخی از شاخص‌های حکمرانی متعالی یا اسلامی عبارتند از: بسط عدالت و کاهش

تبعیض و فاصله اجتماعی، رواج قانون‌گرایی، افزایش سواد عمومی، رشد مشارکت اجتماعی، گسترش آزادی‌های مشروع، افزایش حضور اخلاق، معنویت و شریعت در متن زندگی فردی و اجتماعی، افزایش وحدت و همبستگی، رشد خلاقیت‌ها، گسترش تولید و اشتغال با حفظ محیط‌زیست و اجتناب از مصرف‌گرایی، رونق کسب‌وکار حلال، بهبود کیفیت زندگی، گسترش آرامش و در یک کلمه، ایجاد فرصت رشد و تعالی.

فلسفه سیاسی اسلامی

برای فلسفه سیاسی اسلامی، تعاریف مختلفی بیان شده است. در یک تعریف، آمده: «فلسفه سیاسی اسلامی شاخه‌ای از فلسفه است که به مباحث و پرسش‌های بنیادین حوزه سیاست عطف توجه می‌کند و آموزه‌ها و معارف دینی، به‌ویژه در عرصه اجتماع و سیاست در شکل‌گیری و جهت‌دهی به این شاخه فلسفی ایفای نقش می‌کنند، بی‌آنکه خصلت فلسفی و عقلانی آن را دچار تغییر و تحول کنند» (واعظی ۱۳۹۵، ۱۶۴).

تفکیک دو الگوی کلان حکمرانی و سیاست‌گذاری

الف) پارادایم‌های کلان حکمرانی در فلسفه سیاسی

در فلسفه سیاسی در ساحت حکمرانی، دو پارادایم، رویکرد یا الگوی کلان وجود دارد: یک پارادایم و الگوی کلان، پارادایم توحیدی است که از آن با عنوان حکمرانی متعالی یاد می‌شود و در فلسفه سیاسی اسلامی، محور و مبنا است. رویکرد و پارادایم دوم، حکمرانی متدانی یا دنیاگرایانه است که برخلاف الگوی اول، توحیدی نیست، بلکه غیرتوحیدی و شرک‌آلود است و هم و هم آن دنیا است.

در هر کدام از این دو پارادایم، حکمرانی یک وضع مطلوب تعریف می‌شود که با وضع مطلوب پارادایم دیگر متضاد است. در حکمرانی توحیدی، وضع مطلوب در ساحت جامعه

-چه در عرصه ملی، چه در عرصه منطقه‌ای و چه در عرصه جهانی- براساس عدالت تعریف می‌شود، اما در حکمرانی متدانی-مخصوصاً آنچه امروز در دنیا رایج است- اساساً چیزی به نام عدالت جایگاه ندارد. هرچند در شاخص‌های حکمرانی که توسط بعضی از نهادهای بین‌المللی اعلام شده است، شاخص عدالت هم وجود دارد. اما در عمل، نه در عرصه سیاست بین‌الملل چنین چیزی اتفاقی می‌افتد، نه در عرصه سیاست‌های منطقه‌ای و نه حتی در عرصه سیاست‌های ملی.

در هر دو الگو، حکمرانی از مبدأ تا مقصد، راهبری قدرت است. زنجیره‌ای شکل می‌گیرد که در آن فعالیت از یک نقطه آغاز و به نقطه دیگر ختم می‌شود تا جامعه مطلوب ترسیم شده تحقق یابد. منتها حکمرانی متعالی، راهبری موحدانه و مؤمنانه قدرت، معطوف به تحقق عدالت جهت نیل به لقاء الهی است. در صورتی که در حکمرانی متدانی، راهبری قدرت مقید به مؤمنانه و موحدانه نیست، راهبری مشرکانه و طاغوتی قدرت مد نظر است؛ آن هم نه برای تحقق عدالت؛ بلکه اهداف متکثر است و عمدتاً اهداف دنیوی تعریف می‌شود. اگر هم در برخی مکاتب نظیر رویکردهای سوسیالیستی، بحث عدالت مطرح است، تعریفی دنیوی از عدالت، بدون پایه‌های الهی صورت می‌گیرد (لک‌زایی ۱۴۰۰).

ب) پارادایم‌های کلان سیاست‌گذاری

براساس این دو الگو در عرصه حکمرانی، می‌توان ادعا کرد که در عرصه سیاست‌گذاری هم دو پارادایم وجود دارد: پارادایم سیاست‌گذاری متعالی که در آن، سیاست‌گذاری در عرصه عمومی و شناسایی و حل مسائل میان همه انسان‌ها؛ نظیر حوزه امنیت، بهداشت، تعلیم و تربیت، مسائل اقتصادی با رویکرد توحیدی و عادلانه صورت می‌گیرد. در پارادایم سیاست‌گذاری متدانیه نیز در عرصه مسائل مشترک، سیاست‌گذاری صورت می‌گیرد، منتها با رویکرد دنیاگرایانه و بی‌توجه به رویکرد عقبی محور (لک‌زایی ۱۴۰۰).

الزامات و شاخص‌های حکمرانی اسلامی مطلوب در اخلاق ناصری

پیش از ورود به بحث از شاخص‌های حکمرانی اسلامی مطلوب، می‌بایست کلمه شاخص را تعریف کنیم. شاخص عبارت است از سازوکار مناسب برای معرفی و سنجش یک پدیده (شریف‌زاده و قلی‌پور ۱۳۸۲، ۵۱). چنان‌که برای نمونه، نهادهای بین‌المللی و کارشناسان آن‌ها برای حکمرانی خوب، شاخص‌هایی ذکر کرده‌اند تا از این طریق، کشورهای جهان را ارزیابی کنند که آیا حکمرانان کشورهای در حال توسعه، امور جامعه خود را براساس این الگو اداره می‌کنند یا خیر؟ (حسینی تاش و واثق ۱۳۹۳، ۱۷). مؤلفه‌های حکمرانی خوب عبارتند از: ۱. مشارکت، ۲. پاسخگویی، ۳. کارایی و اثربخشی، ۴. شفافیت، ۵. عدالت، ۶. حاکمیت قانون، ۷. مسئولیت‌پذیری و ۸. اجماع‌پذیری.

در ادامه، به شاخصه‌های مهم حکمرانی اسلامی از منظر فلسفه سیاسی خواجه نصیر در کتاب اخلاق ناصری پرداخته می‌شود.

حکمران (حاکم)

یکی از اضلاع مورد اتفاق در بحث حکمرانی، بحث حاکم یا حکمران است که برای بررسی حکمرانی مطلوب اسلامی خواجه طوسی می‌بایست به ویژگی‌های این حکمران توجه کرد. در ادامه این نوشتار به برخی از ویژگی‌های اساسی حاکم مدنظر وی پرداخته می‌شود.

ویژگی‌های اساسی حاکم

در حکمرانی مدنظر خواجه، و سیاستی که در این راستا تعریف می‌کند، وجود حاکم گریزناپذیر است و از این روست که می‌توان برای این حکمران، ویژگی‌هایی ذکر کرد.

۱. دانش به قواعد و مقررات: چون قرار است از این اقتدار به‌دست آمده برای اجرای قانون در جهت نیل به اهداف استفاده شود. طبیعتاً کسی می‌تواند جامعه را به اهداف خود

برساند که آگاه‌ترین فرد به قانون باشد. بنابراین در حکمرانی مطلوب اسلامی، پیامبران بزرگ الهی و ائمه اطهار، حکمران تدبیر جامعه در جهت نیل به اهداف به‌شمار می‌روند. خواجه نصیرالدین طوسی به همین معنا، سیاست را به اعتبار فعل آن به معنای تدبیر و سامان‌دهی امور مدنی مردم در جامعه به‌منظور استقرار نظم و امنیت می‌گیرد و پدیده‌های مدنی را بر پایه شأن و منزلت و ارزشی که دارند، تعیین جایگاه می‌نماید تا همه امور در جایگاه خود قرار گرفته، به اعتبار جایگاهشان به حقی که مستحق آن هستند، برسند و ثبات و قوام نظام سیاسی را در پی داشته باشند (یوسفی راد ۱۳۹۹، ۳۸). وی در کتاب اخلاق ناصری می‌نویسد: «پس بالضروره نوعی تدبیر باید که هر یکی را به منزلتی که مستحق آن باشد، قانع گرداند و به حق خویش برساند و دست هریک را از تعدی و تصرف در حقوق دیگران کوتاه کند» (طوسی ۱۳۷۳، ۲۵۲). آنچه در حوزه تدبیر، سیاست و مدیریت جامعه (سیاست مدن) به دست رئیس اول در قالب قوانین و اوامر، تجویزات برای انتظام امور، حاکمیت بخشیدن به اعتدال، تحقق فضایل و سعادت نفوس اعمال می‌شود، در تناسب با حقایق نظری راجع به جهان، انسان و سعادت اوست؛ یعنی معارف نظری درباره مبدأ و معاد و حقیقت انسان و آنچه مؤدی به کمال و سعادت اوست، پشتوانه چگونگی تدبیر، آیین ملک‌داری، اوامر و نواهی و قوانین حاکم بر مدینه فاضله است و اکتساب این معارف نظری، در سایه استکمال عقلانی و اتصال و اتحاد رئیس اول با عقل فعال فراهم می‌آید (واعظی ۱۳۹۵، ۹۶).

۲. عدالت: ویژگی بعدی، عدالت است که بیانگر بعد انگیزشی است. کارگزاران جامعه اسلامی در نظام حکمرانی دینی از سطح عالی آن که رهبری نظام اسلامی است تا لایه‌های پایین‌تر، به تناسب جایگاهی که قرار است اعمال حکمرانی کنند - در سطح یک وزارت‌خانه، استان، شهرستان و بخش - باید اولاً به حوزه مأموریت آگاه باشد و قواعد آن را

دقیقاً بداند، ثانیاً انگیزه روحی و عدالت‌ورزی داشته باشد و بخواهد؛ یعنی علم به تنهایی کافی نیست بلکه انگیزه هم باید باشد و روحیه مجاهدانه در جهت تحقق احکام دین باید وجود داشته باشد. خواجه معتقد است: «بر پادشاه واجب بود که در حال رعیت نظر کند و بر حفظ قوانین معدلت توفّر نماید، چه قوام مملکت به معدلت بود» (طوسی ۱۳۷۳، ۳۰۴).

شخص عادل (حاکم) باید اول در ذات خویش عدالت بورزد و افعال و اعمال خود را براساس آن تنظیم کند، آن گاه از زیردستان و همکاران خود عدالت بخواهد. چنین عادل، حاکمی می‌شود که با عدالت به رفع نابسامانی‌ها و مفسد می‌پردازد.

خواجه، وظیفه پادشاه را در رفتار سیاسی‌اش با مردم مشخص می‌کند که در این بحث نیز معیار رفتار را رعایت عدالت و اعتدال می‌داند و سه شرط را بیان می‌کند: «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 صفت صورت بندد [اهل قلم، اهل شمشیر، اهل معامله و اهل مزارعه]، و شرط دوم در معدلت آن بود که در احوال و افعال اهل مدینه نظر کند و مرتبه هر یکی بر قدر استحقاق و استعداد تعیین کند، و شرط سیم در معدلت آن بود که چون از نظر در تکافی اصناف و تعدیل مراتب فارغ شود 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 احوال و کرامات و آنچه بدان ماند» (طوسی ۱۳۷۳، ۳۰۴-۳۰۵).

۳. کفایت و کاردانی: علاوه بر آنچه که بیان شد، نگاه غایت‌مدارانه - که در حکمرانی بشری به هیچ وجه وجود ندارد-، بنیان‌هایی که الگوی حکمرانی بر آن‌ها اتکا دارد، و فرآیندی که اگر با این سه ویژگی همراه باشد طبیعتاً تحقق بخش الگوی حکمرانی دینی خواهد بود و می‌تواند انسان را از مادیت به افق تعالی و رشد و اهدافی که دین برای سیاست تعیین کرده است نائل کند.

حکمت مدنی

خواجه نصیر، دانشمندی جامع‌الاطراف بود و در زمینه دانش‌های مختلف، از جمله حکمت نظری و عملی، خبرگی تام داشت. نصیرالدین طوسی در حکمت عملی، وجوه مختلف ساختار حیات اجتماعی را بررسی کرده و در ذیل حکمت مدنی به طبقات اجتماعی و جایگاه آن‌ها در اجتماع پرداخته است (رضوی ۱۳۸۹، ۹۱). خواجه، اجتماع را به‌عنوان موضوع حکمت مدنی ذکر می‌کند و اجتماع را صرفاً تجمعی از افراد نمی‌داند، بلکه آن را حالت، هیئت و تألیفی می‌داند که از تجمع افراد حاصل می‌شود و امری فراتر از مجموع افراد است و به‌خودی‌خود می‌تواند منشأ آثاری باشد: و موضوع این علم، هیأتی بود جماعت را که از جهت اجتماع [جمع شدن] حاصل آید و مصدر افاعیل ایشان شود بر وجه اکمل (طوسی ۱۳۷۳، ۲۵۴).

خواجه نصیرالدین طوسی، هنگامی که منبع معرفتی فلسفه سیاسی یعنی عقل عملی و سنخ ادراکات آن نظیر استنباط صناعات ناظر به مصالح افراد مدنی و استخراج قوانین حاکم بر مصالح مدنی را ملاحظه می‌کند، به «حکمت مدنی» تعبیر می‌آورد (طوسی ۱۳۷۳، ۲۵۴).

حکمت عملی نزد فیلسوفان کلاسیک شامل اخلاق، تدبیر منزل (اقتصاد) و سیاست مُدن می‌شود و خواجه نصیرالدین طوسی، آن را به «دانستن مصالح حرکات ارادی و افعال صناعی نوع انسانی بودن بر وجهی که مؤدی باشد به نظام احوال معاش و معاد ایشان و مقتضی رسیدن به کمالی که متوجه‌اند سوی آن» تعریف می‌کند (طوسی ۱۳۷۳، ۴۰). در نتیجه، آنچه در حوزه تدبیر، سیاست و مدیریت جامعه (سیاست مدن) به دست رئیس اول در قالب قوانین و اوامر، تجویزات برای انتظام امور، حاکمیت بخشیدن به اعتدال، تحقق فضایل و سعادت نفوس اعمال می‌شود، در تناسب با حقایق نظری راجع به جهان، انسان و

سعادت اوست؛ یعنی معارف نظری درباره مبدأ و معاد و حقیقت انسان و آنچه مؤدّی به کمال و سعادت اوست، پشتوانه چگونگی تدبیر، آیین ملک‌داری، اوامر و نواهی و قوانین حاکم بر مدینه فاضله است و اکتساب این معارف نظری، در سایه استکمال عقلانی و اتصال و اتحاد رئیس اول با عقل فعال فراهم می‌آید (واعظی ۱۳۹۵، ۹۶).

عقلانیت

خواجه نصیر، عقل را قوه استدلال دانسته، در اندیشه خواجه نصیر «عقل» بهترین معیار شناخت و دریافت حقیقت معرفی شده و از تقدس برخوردار است و بر دو نوع «عملی» و «نظری» می‌باشد. که نوع «عملی» آن بیش‌تر کاربرد دارد. در فلسفه سیاسی خواجه نصیر، انسان توانایی وارد شدن به عالم عقل را دارد و می‌تواند صاحب‌نظر گردد، مشروط به آنکه بتواند از خویشتن خویش فاصله بگیرد و از بیرون به خود نگاه کند و به توانایی تجرید دست یابد. این ویژگی و توانایی مخصوص انسان است؛ زیرا هیچ موجود دیگری از توانایی شناخت و بررسی جهان بدان‌گونه که در واقع هست، برخوردار نیست و حیوانات به‌مراتب بیشتر از انسان اسیر دیدگاه ادراکی معین و محدود خود هستند (طوسی ۱۳۹۴، ۵۲۴). انسان با این ویژگی می‌تواند از آرایش‌های ذهنی و ادراکات عادی خود فاصله بگیرد و جهان را از منظر عقل مشاهده کند. نگاه عقل، پاک و خالی از غرض است. در این نگاه، انسان از خود فاصله می‌گیرد و از رنگ تعلق آزاد می‌گردد. چنین تفکری در زمینه عقل و عقلانیت بشر، و بی‌درگس‌ترگی علوم و آثار وی مشهود است (شادمان ۱۳۸۸، ۷۲).

همچنین خواجه نصیر در اخلاق ناصری می‌نویسد: «چنان که قوام بدن به طبیعت بود و قوام طبیعت به نفس و قوائم نفس به عقل» (طوسی ۱۳۷۳، ۳۰۹). بدین معنا که اگر عقل و نفس نباشد، بدن و او می‌رود. از نگاه خواجه، مدیر بدن، نفس است و مدیر نفس، عقل.

محبت

خواجه نصیرالدین، به‌عنوان یک حکیم مسلمان، در کتاب اخلاق ناصری، برای اثبات مدعای خویش در اهمیت محبت به سراغ منابع دینی می‌رود و برای نمونه، از تأکید شریعت اسلام بر نماز جماعت در این‌باره بهره می‌برد. خواجه با رد نظر کسانی که انسان را مشتق از نسیان می‌دانند، آن را مشتق از انس می‌داند و معتقد است که انس طبیعی از خواص مردم است و کمال هر چیز در اظهار خاصیت خود بود. فضیلت نماز جماعت بر نماز فرادا نیز ناشی از همین امر است که تا چون در روزی پنج بار مردمان در یک موضع مجتمع شوند با یکدیگر مستأنس گردند و اشتراک ایشان در عبادات و دیگر معاملات سبب تأکید آن استیناس شود، باشد که از درجه انس به درجه محبت رسد.

خواجه نصیر معتقد است: «چون مردم به یکدیگر محتاجند و کمال و تمام هریک به نزدیک اشخاص دیگر است از نوع او و ضرورت مستدعی استعانت، چه هیچ شخص به انفراد به کمال نمی‌تواند رسید، چنان‌که شرح داده آمد، پس احتیاج به تألیفی که همه اشخاص را در معاونت به منزلت اعضای یک شخص گرداند، ضروری باشد و چون ایشان را بالطبع متوجه کمال آفریده‌اند، پس بالطبع مشتاق آن تألف باشند و اشتیاق به تألف محبت بود» (طوسی ۱۳۷۳، ۲۵۸).

خواجه طوسی، فضیلت محبت را بیشتر از عدالت دانسته و بر این باور است که: «عدالت در آن معناست که عدالت مقتضی اتحادی است صناعی و محبت مقتضی اتحادی طبیعی و صناعی طبیعت به نسبت مانند قصری باشد و صناعیت مقتدی بود به طبیعت. پس احتیاج به عدالت که اکمل فضائل آن است در باب محافظت نظام نوع از جهت فقدان محبت است، چه اگر میان اشخاص فاضل بودی به انصاف و انتصاف احتیاج نیفتادی، پس بدین وجود فضیلت محبت بر عدالت معلوم شد» (طوسی ۱۳۷۳، ۲۵۹). خواجه بین دو

مقوله محبت و عدالت، رابطه برقرار می‌کند و آن دو را موجب استحکام پایه‌های نظام سیاسی می‌داند. باتوجه به اینکه هیچ‌کس به‌تنهایی نمی‌تواند مسیر کمال را طی کند، بنابراین، نیاز به انس‌گیری متقابلی است. این صفت برابر در مردم «محبت» نامیده می‌شود و محبت برتر از عدالت است، چراکه محبت بر پایه انس‌گیری متقابل طبیعی استوار است، اما عدالت، ضرورتی اجتماعی است که مصنوعی است. خواجه بر برتری محبت نسبت به عدالت تأکید می‌کند، بنابراین محبت از جمله فضائل اخلاقی است که موجب استحکام بنیان‌های روابط اجتماعی افراد در جامعه و نیز موجب تقویت رابطه بین حاکم و فرمانبرداران می‌گردد. قدرت سیاسی اگر درون شهروندان نفوذ نماید آن وقت آنان نیز در مقابل عصیان نکرده و خود، حافظ نظام سیاسی خواهند بود. اینجاست که خواجه، فضیلت محبت را بیشتر از عدالت می‌داند (موسوی ۱۳۹۶، ۱۶).

خواجه همچنین، محبت را عام‌تر از صداقت دانسته و علت را در این می‌داند که: «محبت از صداقت عام‌تر بود؛ چه محبت میان جماعتی انبوه صورت بندد و صداقت در شمول بدین مرتبه نرسد، و مؤدت در رتبت به صداقت نزدیک باشد، و عشق که افراط محبت است از مؤدت خاص‌تر بود، چه جز میان دو تن نیفتد، و علت عشق یا فرط طلب لذت بود یا فرط طلب خیر، و نفع را نه از روی بساطت و نه از جهت ترکب در استلزام عشق مدخلی نتواند بود. پس عشق دو نوع بود: یکی مذموم که از فرط طلب لذت خیزد، و دوم محمود که از فرط طلب خیر خیزد. و از جهت التباس فرق میان این دو سبب باشد اختلافی که میان مردم در مدح و ذم عشق بود» (طوسی ۱۳۷۳، ۲۶۱).

وی علت را در این می‌داند که: «سبب صداقات احداث و کسان‌ی که طبیعت ایشان داشته باشند طلب لذت بود و بدین سبب باشد که مصادقت و مفارقت میان ایشان متوالی بود، و گاه بود که در اندک مدتی چندبار تصادق کنند و باز مفترق شوند، و اگر صداقت

ایشان را بنادر بقائی باشد سبب وثوق ایشان بود به بقای لذت و معاودت آن حالا فحالا، و هرگاه که آن وثوق زایل شود فی الحال آن صداقت مرتفع گردد.

و سبب صداقات مشایخ و کسانی که بر طبیعت ایشان باشند طلب منفعت بود، و چون منافع مشترک یابند، و در اکثر احوال آن را امتدادی اتفاق افتد، از ایشان مصادقتی صادر شود و به حسب بقای منفعت باقی ماند، و چون علاقه رجا منقطع شود آن صداقت مرتفع گردد. و اما سبب صداقت اهل خیر چون محض خیر باشد، و خیر چیزی ثابت بود غیر متغیر مودات اصحاب آن از تغیر و زوال مصون باشد» (طوسی ۱۳۷۳، ۲۶۱).

نتیجه اینکه خواجه نصیرالدین، محبت را در راستای رسیدن انسان‌ها به کمال و سعادت مورد توجه قرار می‌دهد. در نظر او آنچه اعضای جامعه را به همکاری با یکدیگر جلب می‌کند، ناتوانی هر یک از آن‌ها در رسیدن به کمال به شکلی انفرادی است. مطالبات انسان‌ها یا لذت است، یا نفع و یا خیر یا ترکیبی از این سه. محبت میان افراد، طلب پیوستن به دیگرانی است که پیوستن به آن‌ها کمال را ممکن می‌سازد و از این رو، خود به چهار نوع تقسیم می‌شود و سه نوع دوستی را میان انسان‌ها ممکن می‌سازد که در میان آن‌ها تنها دوستی مبتنی بر خیر، دوستی واقعی است. خواجه، علاوه بر این‌ها، محبت الهی را مطرح می‌کند، که بالاترین لذت‌ها را نصیب فرد می‌سازد.

عدل و عدالت

در میان فلاسفه و اندیشمندان مسلمان دوران میانه، خواجه نصیرالدین طوسی کامل‌ترین دیدگاه را نسبت به مقوله عدل داشته و با در نظر داشتن وجوه نظری و عملی مفهوم عدل، به طبقات اجتماعی و جایگاه آن‌ها در دوران میانه پرداخته است. جایگاه عدل در اندیشه‌های ایرانشهری و مهم‌تر از آن تأکید مبانی اسلامی و به‌ویژه تشیع بر این مقوله موجب نگاه خاص خواجه نصیر به طبقات اجتماعی و جایگاه آن‌ها در جامعه (از منظر حکمت عملی) شده است (رضوی ۱۳۸۹، ۹۱).

به جرئت می‌توان ادعا کرد عدالت، مبسوط‌ترین بحث اخلاقی در اخلاق ناصری است. خواجه، برخلاف سیاست‌اندیشان دوره طلایی اسلامی، عدالت را نه ذیل باب سیاست، بلکه در چهارچوب اخلاق طرح نموده و آن را بر دیگر فضایل اخلاقی رجحان می‌دهد. وی تصریح می‌کند که هیچ فضیلتی، شریف‌تر از عدالت نیست.

خواجه بخش قابل توجهی از کتاب معروف خود یعنی اخلاق ناصری را به بحث عدالت اختصاص داده و به این بحث می‌پردازد که چطور حاکمان جامعه با مردم باید برخورد کنند. چه رفتاری داشته باشند که به عدالت نزدیک‌تر باشد. ایشان بحث جالبی در کتاب اخلاق ناصری دارد و می‌گوید عدالت خیلی مهم است و بسیاری از اندیشمندان به آن پرداخته‌اند. مهم‌ترین کار ویژه حاکم جامعه در گذشته شناخت موضع و جایگاه صحیح افراد و امور بوده تا از این جایگاه تعدی نکنند و جلوی متجاوزین را بگیرد. از این رو عدالت مهم‌ترین ویژگی حاکم بوده و هست. وقتی حدود و موازین مشخص شد و هر کس به کار خود مشغول گردید و حق دیگران را تضییع ننمود، عدالت تحقق یافته است.

عدالت در اندیشه محقق طوسی، کامل‌ترین فضائل و مقوله محوری فلسفه سیاسی وی محسوب می‌شود. خواجه در تعریف عدالت می‌نویسد: «عادل کسی است که مناسبات و مساوات می‌دهد، چیزهای نامتناسب و نامتساوی را» (طوسی ۱۳۷۳، ۱۳۳). از نظر خواجه، سیاست مقبول سیاست فاضله، عدل محور است و تغلب اگرچه شبیه بود به ملک ولیکن در حقیقت ضد ملک بود (طوسی ۱۳۷۳، ۳۰۳).

خواجه در اخلاق ناصری معتقد است به منظور برقراری عدالت در جامعه برای قوام مملکت می‌بایست قوانینی مبتنی بر عدالت وضع شود: «بر پادشاه واجب بود که در حال رعیت نظر کند و بر حفظ قوانین معدلت توفیر نماید، چه قوام مملکت به معدلت بود» (طوسی ۱۳۷۳، ۳۰۴).

با این توجه می‌توان دریافت که عدالت در فلسفه سیاسی خواجه از اهمیت خاصی برخوردار است و حتی به‌مثابه مهم‌ترین کارویژه دولت نیز محسوب می‌شود؛ چراکه به زعم وی هنگامی که در جامعه‌ای، عدالت برقرار شود، طبیعتاً به دنبال آن، صداقت، محبت، و دیگر صفات بارز اخلاقی نیز حاصل می‌شود.

به هر حال، عمده نقش حکومت این است که بتواند فضایل را در سطح جامعه برقرار کند. جمع فضایل در عدالت است و اگر عدالت محقق شد شجاعت، عفت، حکمت و دیگر فضایل هم محقق شده است.

آزادی

خواجه نیز همچون دیگر فلاسفه اسلامی، وجه فلسفی آزادی را مطرح کرده است. وجه سیاسی مفهوم آزادی را نیز می‌توان در آرا و اندیشه‌های خواجه قرائت کرد. این قرائت را می‌توان در دو سطح مدینه و رفتار سیاسی حاکم با مردم به دست داد. خواجه نیز همچون فارابی به تقسیم‌بندی مدینه و جوامع سیاسی می‌پردازد و مفهوم حریت را در مدینه جماعت یا احرار مطرح می‌کند. از نظر خواجه، حریت در این مدینه، هم به معنای انجام دادن آنچه که فرد می‌خواهد است و هم به معنای تساوی افراد و عدم برتری افراد بر یکدیگر (میراحمدی ۱۳۸۱، ۵۵). وی در توضیح مدینه احرار می‌نویسد: و اما مدینه احرار و آن را مدینه جماعت خوانند، اجتماعی بود که هر شخصی در آن اجتماع، مطلق و مخلی باشد با نفس خود، تا آنچه خواهد کند و اهل این مدینه متساوی باشند و یکی را بر دیگری مزید فضلی تصور نکند و اهل این مدینه جمله احرار باشند و تفوق نبود میان ایشان إلا به سببی که مزید حریت بود و در این زمینه اختلاف بسیار و همم مختلف و شهوات متفرق حادث شود چندانکه از حصر و عدّ متجاوز بود (طوسی ۱۳۷۳، ۲۹۶). این برداشت از آزادی در درون جامعه سیاسی، از نظر خواجه، قابل قبول نبوده و موجب اختلاف و ناپایداری جامعه می‌گردد. روشن است که این برداشت از آزادی در منظومه فکری-فلسفی خواجه و متناسب با مقتضیات دوران اندیشگی وی، قابل فهم و تبیین است.

به هر حال هر چند می‌توان با استناد به برخی از عبارات، به نوعی وجه سیاسی آزادی را در آرا و اندیشه‌های خواجه نصیر طوسی نشان داد، اما واضح است که این وجه از آزادی به هیچ وجه دغدغه اصلی وی نبوده است؛ به عبارت دیگر، آزادی سیاسی، مسئله و معضله فکری خواجه نبوده تا انتظار قرائتی آشکار و شفاف از آزادی سیاسی را در آثار وی، به خصوص در کتاب اخلاق ناصری داشته باشیم (میراحمدی ۱۳۸۱، ۵۵-۵۸).

نتیجه‌گیری

از جمله دستاوردها و یافته‌های تحقیق حاضر می‌توان به صورت فهرست‌وار به این موارد اشاره کرد:

باتوجه به مباحث ارائه‌شده از کتاب اخلاق ناصری خواجه طوسی، می‌توان به این مهم اشاره کرد که ما در عرصه حکمرانی نیازمند ارائه راهبرد هستیم؛
خواجه بین دو مقوله محبت و عدالت، رابطه برقرار می‌کند و آن دورا موجب استحکام پایه‌های نظام سیاسی می‌داند؛

خواجه، محبت را در راستای رسیدن انسان‌ها به کمال و سعادت مورد توجه قرار می‌دهد؛
عدالت در فلسفه سیاسی خواجه از اهمیت خاصی برخوردار است و حتی به مثابه مهم‌ترین کارویژه دولت نیز محسوب می‌شود؛ چرا که به زعم وی هنگامی که در جامعه‌ای، عدالت برقرار شود، طبیعتاً به دنبال آن، صداقت، محبت، و دیگر صفات بارز اخلاقی نیز حاصل می‌شود؛

خواجه، وظیفه پادشاه را در رفتار سیاسی‌اش با مردم مشخص می‌کند که در این بحث نیز معیار رفتار را رعایت عدالت و اعتدال می‌داند؛

خواجه نیز همچون دیگر فلاسفه اسلامی، وجه فلسفی آزادی را مطرح کرده است؛ اما آزادی سیاسی، مسئله و معضله فکری خواجه نبوده است.

منابع

۱. بور، مارک. ۱۳۹۷. حکمرانی: مقدمه‌ای بسیار کوتاه. ترجمه عرفان مصلح و زهره کریم‌میان. تهران: کرگدن.
۲. حسینی تاش، سیدعلی و قادرعلی واثق. ۱۳۹۳. «حکمرانی خوب و ارائه حکمرانی شایسته: بررسی و شاخص‌های این دو از دیدگاه امیرالمؤمنین علی (ع)». اسلام و پژوهش‌های مدیریتی. (۸).
۳. خمینی، سیدروح‌الله. ۱۳۷۰. صحیفه نور. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۴. داوری اردکانی، رضا. بی‌تا. «فلسفه ما راهنمای حکمرانی نبوده است». وبسایت داوری اردکانی.
۵. رضوی، سیدابوالفضل. ۱۳۸۹. «طبقات اجتماعی در نظرگاه خواجه نصیرالدین طوسی». جستارهایی در فلسفه و کلام. (۲).
۶. شادمان، اعظم. ۱۳۸۸. «عقل و عقلانیت در تفکر و آثار خواجه نصیرالدین طوسی». معرفت. ۱۴۰.
۷. شریف‌زاده، فتاح و رحمت‌الله قلی‌پور. ۱۳۸۲. «حکمرانی خوب و نقش دولت». فرهنگ مدیریت. (۴).
۸. صدرا، علیرضا. ۱۳۹۳. «حکمت حکمت مدنی». فصلنامه حکمت اسلامی. (۳).
۹. طوسی، خواجه نصیرالدین. ۱۳۷۳. اخلاق ناصری. تصحیح و تنقیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری. تهران: انتشارات خوارزمی.
۱۰. _____ . ۱۳۹۴. تلخیص المحصل. حسن انصاری. تهران: مرکز نشر میراث مکتوب.

۱۱. لکزایی، نجف. ۱۳۹۰. درآمدی بر مستندات قرآنی فلسفه سیاسی امام خمینی، قم: بوستان کتاب.
۱۲. _____ . ۱۴۰۰. «سخنرانی در نشست علمی حکمرانی و سیاست‌گذاری از دیدگاه امام خمینی». قم: مجمع عالی حکمت اسلامی.
۱۳. _____ . ۱۳۹۶. اندیشه سیاسی امام خمینی. قم: دانشگاه باقرالعلوم (ع) و پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۱۴. مدرسه حکمرانی شهید بهشتی. بی تا. «تعاریف و مفاهیم حکمرانی». بی جا.
۱۵. موسوی، سیدمحمد. ۱۳۹۶. «عدالت، کارویژه دولت در اندیشه خواجه نصیر». روزنامه فرهیختگان، ش ۲۴۴۵.
۱۶. میراحمدی، منصور. ۱۳۸۱. آزادی در فلسفه سیاسی اسلام. قم: بوستان کتاب.
۱۷. نوروزی، محمدجواد. ۱۴۰۰. «سخنرانی در نشست علمی حکمرانی و سیاست‌گذاری از دیدگاه امام خمینی». قم: مجمع عالی حکمت اسلامی.
۱۸. واعظی، احمد. ۱۳۹۵. درآمدی بر فلسفه سیاسی اسلامی. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۱۹. یثربی، سیدیحیی. ۱۳۹۲. «آیا اخلاق ناصری برای دوران حاضر کارآمد است؟» پایگاه اطلاع‌رسانی و خبری جماران. کد مطلب: ۲۷۵۲۶.
۲۰. یزدانی مقدم، احمدرضا. ۱۳۹۲. «عقل و وحی در اندیشه سیاسی خواجه نصیرالدین طوسی». سیاست متعالیه. (۲).
۲۱. یوسفی راد، مرتضی. ۱۳۹۹. چستی فلسفه سیاسی مشاء. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.