پژوهشهای سیاسی جهان اسلام، انجمن مطالعات جهان اسلام
فصلنامه علمی (مقاله علمی-پژوهشی) پژوهشهای سیاسی جهان اسلام، سال دهم، شماره سوم، پاییز ۱۳۹۹، صص ۹۸ - ۶۵

DOI: ۱۰.۲۱۸۵۹/priw-۱۰۰۳۰۳

اخلاق سیاسی از منظر دو اندیشمند اسلامی: خواجه نصیرالدین طوسی و خواجه نظام الملکی

طاهره زاغری[۱]
احمد بخشایشی اردستانی[۲]
اکبر اشرفی[۳]

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۱/۲۵ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۴/۲۷

انجمن مطالعات جهان اسلام
Islamic World Studies Association
جمعیة دراسات العالم الاسلامی
فصلنامه علمی -پژوهشی
پژوهشهای سیاسی جهان اسلام

[Downloaded from priw.ir on 2026-11-11]

[DOR: 20.1001.1.23222980.1399.10.3.7.2]

چکیده

پژوهش حاضر با هدف تحلیل اخلاق سیاسی از دید خواجه نظام الملک طوسی و خواجه نصیر الدین طوسی به روش تحلیل محتوای کیفی صورت گرفته است. سه نظریه‌ای که پژوهشگر در این پژوهش مورد استفاده قرار داده، نظریات غایت‌انگار، وظیفه‌گرا و فضیلت محور بودند. بدین صورت که با بهره‌گیری از این نظریات، متناسب با نیازهای تئوریک پژوهش حاضر، به تدوین چارچوبی نظری برای قالب بندی مباحث پرداخته شد. مواضع و دیدگاه‌های این دو اندیشمند درمورد تعریف اخلاق سیاسی، جامعه مدنی، اقسام اجتماعات مدنی و عوامل ثبات اجتماعات مدنی در قالب سه نظریه یادشده غایت‌انگار، وظیفه‌گرا و فضیلت محور مورد بحث قرارگرفته است.

واژه‌های کلیدی: اخلاق سیاسی، خواجه نظام‌الملک طوسی، خواجه نصیرالدین طوسی، اندیشمند اسلامی

۱. دانشجوی دکتری گروه اندیشه سیاسی، دانشکده علوم سیاسی، تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.
saleh.n8028@gmail.com
۲. استاد گروه اندیشه سیاسی، دانشکده علوم سیاسی، تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول) tohidfam-m@yahoo.com
۳. استادیار گروه اندیشه سیاسی، دانشکده علوم سیاسی، تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.
drmr.mahmoudi@gmail.com

Copyright © 2010, SAIWS (Scientific Association of Islamic World Studies). This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International, which permits others to download this work, share it with others and Adapt the material for any purpose

۱-مقدمه

یکی از دغدغه‌های دانشمندان و فلاسفه سیاسی از دوران باستان تاکنون موضوع اخلاق و سیاست و چگونگی تعامل این دو مقوله تعیین کننده در سرنوشت جامعه بوده است (رهبر و کیانی، ۱۳۹۶: ۱۹۵). این امر در جامعه ایران که تا مدتها از فرهنگ و رهیافت‌های غربی استفاده می‌کردند، هشداری بود تا اندیشمندان ایرانی و اسلامی به فکر برقراری ارتباط بین اخلاق و سیاست بیفتند (مجیدی و فرهادی، ۱۳۹۵: ۹۹).

البته نباید از این مطلب غافل شد که برای هر جامعه‌ای طرح مباحث نظری و عملی اخلاق بسیار ضرورت دارد اما در جامعه ما کمتر به آن پرداخته شده است. لذا بسیار مناسب است که عنوان کردن و پرداختن به مباحث اخلاقی را رواج دهیم. شاید در هیچ دوره‌ای از تاریخ پر فراز و نشیب، مانند عصر پر تلاطم و پر حادثه‌ای که ما در آن زندگی می‌کنیم، بحث اخلاق و سیاست و ضرورت پرداختن به اصول، ارزش‌ها، هنجارها، و فضائل اخلاقی و انسانی تا بدین حد مطرح نبوده است. چراکه علم و فناوری سلطه خود را بر تمام ابعاد زندگی بشر انداخته و اصول بزرگ معنوی و اخلاقی ناخواسته تحت الشعاع تغییرات شگرف مادی قرار گرفته است (اسلامی، ۱۳۹۴: ۶۰).

بحران‌های پدیده آمده که به تدریج و به آرامی ریشه‌های فضائل اخلاقی را می‌خشکاند ستون‌های بر پا دارنده اجتماع را از درون تهی کرده و باعث فروپاشی آن می‌شود. انحطاط اخلاقی به شیوه‌ها و اشکال مختلفی در جامعه بروز می‌کند و بر اساس شواهد تاریخی، ابتدا از ناحیه سرآمدان و نخبگان فکری و سیاسی سر بر می‌آورد و در نهایت به افراد جامعه سرایت می‌نماید و آثار و شواهد بحران اخلاقی زمانی نمایان می‌شود که حاکی از انحطاط اخلاقی در تمامی سطوح جامعه همچنین در سطح حکومت و در سیاست ورزی خواهد بود.

بحران اخلاقی در سیاست فراگیرترین بحرانی است که تمام بحران‌ها را در بر خواهد گرفت و تمام جنبه‌ها را تحت الشعاع خود قرار خواهد داد. با نهادینه کردن ارزش‌های متعالی اخلاقی در راه و رسم دولت مردان که مؤثر نیافته، انسانیت، معنویت و اخلاق در نظام سیاسی تعادل و توازن را برقرار می‌سازد. تلاش نگارنده این پژوهش، با هدف و انگیزه به متعالی بودن ارزش‌های اسلامی در اجرای برنامه‌ها و سیاست‌های اخلاقی است. این ارزش‌های اسلامی مبتنی بر تفکر اسلامی از مهمترین اهداف این تحقیق می‌باشد. علاوه بر آنچه که گفته شد،

فصلنامه علمی -پژوهشی
پژوهشهای سیاسی جهان اسلام

[Downloaded from priw.ir on 2026-11-11]
[DOR: 20.1001.1.23222980.1399.10.3.7.2]

تذکر این نکته خالی از لطف نیست که انجام این تحقیق پاسخ به یک علاقه و دغدغه شخصی نویسنده می‌باشد (اشتراوس، ۱۳۹۴: ۸۷).

۲-چارچوب نظری

برداشت‌های سطحی و متفاوت از دین اسلام امروزه در حال رواج است و رواج خشونت یک مورد از این امر است. این جمله توسط برداشت‌های هرمنوتیکی قابل توضیح است. براساس برداشت‌های هرمنوتیکی، از یک متن امکان برداشت فهم‌های متفاوت وجود دارد و این فهم‌ها براساس پیش فرض‌های اشخاص تحقق می‌پذیرد. برای فهم جریان افراط‌گرایی در دین اسلام، باید به متن و زمینه همزمان توجه شود. لذا متن‌گرایی یا زمینه‌گرایی، هیچ‌یک به تنهایی نمی‌توانند وقوع یک حادثه را به خوبی توضیح دهند.

در این بخش، نتیجه گرایی را در اخلاق هنجاری معرفی اجمالی خواهیم کرد مشخص می‌کنیم نظریه اخلاقی خواجه نصیر چقدر با این نظریه قرابت دارد.

انجمن مطالعات جهان اسلام
Islamic World Studies Association
جمعیة دراسات العالم الاسلامی
فصلنامه علمی -پژوهشی
پژوهشهای سیاسی جهان اسلام

۳-نتیجه گرایی

بر اساس نتیجه گرایی اخلاقی، جایگاه اخلاقی عمل، یعنی درستی یا نادرستی این عمل به لحاظ اخلاقی با نتایج آن مشخص می‌شود (Carlson,5:1995). در اینجا منظور از نتیجه عمل، نتایج بیرون از اخلاق است. اگر ما عامل اخلاقی معتقد باشیم تکالیف اخلاقی همچون وفاداری، راست گویی، پاکدامنی و ... نتایجی هستند که در اخلاق باید به آنها دست بیابیم؛ یعنی باید راست گو، وفادار و پاکدامن باشیم. یکی از مهم‌ترین صورت‌های نتیجه گرایی، سودگرایی است. بر مبنای این نظریه، ارزش اخلاقی عمل با پیامدهای آن مشخص خواهد شد. البته لازم است به تمایز سودگرایی و خودگرایی اخلاقی توجه کنیم. خودگرایی نیز یکی از اقسام نتیجه گرایی است.

از نظر خود گرایان، تنها وظیفه اخلاقی هر انسان پیگیری کردن منافع شخصی خودش است؛ در واقع بر مبنای این نظریه، ما هیچ تعهد اخلاقی به سایر انسانها نداریم؛ اما سودگراییان معتقدند باید تأثیر پیامدهای عمل را بر همه انسانها در نظر بگیریم؛ بنابراین نتیجه گرایان معتقدند عمل درست اخلاقی، عملی است که بیشترین پیامدهای مثبت را برای بیشتر انسان‌ها

[Downloaded from priw.ir on 2026-11-11]
[DOR: 20.1001.1.23222980.1399.10.3.7.2]

به وجود آورد. جرمی بنتام و جان استوارت میل از مهم‌ترین مدافعان این نظریه هستند. سودگرایی بنتام صورتی از لذت گرایی است. بنتام معتقد است عمل اخلاقی، عملی است که در راستای به حداکثر رساندن لذت و به حداقل رساندن درد باشد؛ اما از نظر میل لازم است سود را بر مبنای سعادت و خوشبختی تعریف کنیم. (مورتیمر).

-تحلیل نظریه خواجه نصیر بر مبنای نتیجه گرایی

پس از تعریف نتیجه گرایی، تلاش می‌کنیم نظریه اخلاقی خواجه نصیر را بررسی و مشخص کنیم چه نسبتی با نتیجه گرایی دارد. یکی از مقولات مهم در نظریه اخلاقی خواجه نصیر، سعادت و ارتباط آن با لذت عقلی است. به نظر می‌آید با توجه به این مقوله بتوان میان نتیجه گرایی و این نظریه نسبتی برقرار کرد.

خواجه نصیر پیوند عمیقی میان سعادت و فضیلت برقرار می‌کند و رسیدن به سعادت را در گرو فضایل اخلاقی می‌داند. وی در کتاب اخلاق ناصری درباره سعادت این گونه سخن می‌گوید: اول مراتب فضایل که آن را سعادت نام کرده‌اند، آنست که مردم ارادت و طلب در مصالح خویش اندر این عالم محسوس و امور حسی که تعلق به نفس و بدن دارد، و آنچه بدان متصل و باز آن مشارک بود، صرف کند، و تصرف او در احوال محسوس از اعتدالی که ملایم آن احوال بود خارج نشود، و در این حال مردم هنوز ملابس اهوا و شهوات بود، الا آنکه اعتدال نگه دارد و از افراط تجاوز نماید.» در اینجا خواجه نصیر تلاش می‌کند نقش مهم عقلانیت را در زندگی سعادتمندانه معرفی کند. اشاره وی به رعایت اعتدال برای دستیابی به سعادت و تأکید بر نسبت مستقیم سعادت با جلوگیری از خروج امور و افعال از تقدیر فکر، نمایانگر ارتباط مهم تعقل و زندگی سعادتمندانه در نظریه اخلاقی خواجه نصیر است.

بنیاد همه فضایل اخلاقی در نظام اخلاقی خواجه، عقلانیت و حاکمیت قوه تعقل است. مسئله مهم دیگری که ذیل بحث سعادت مطرح می‌شود، نسبت سعادت با مقوله لذت است. خواجه نصیر معتقد است فرد سعید در عین حال که براساس فضایل اخلاقی عمل. می‌کند، از نحوه زیست خود لذت می‌برد (مورتیمر). خواجه نصیر برای تشریح لذت ناشی از سعادت، دو نوع لذت را از یکدیگر تفکیک می‌کند. نوع اول لذت، لذت انفعالی است. لذت انفعالی، لذتی است که از چیزهای حسی مثل خوردن، آشامیدن و ارتباط جنسی به دست می‌آید.

[Downloaded from priw.ir on 2026-11-11]
[DOR: 20.1001.1.23222980.1399.10.3.7.2]

در مقابل این نوع لذت، لذت فعلی قرار دارد. لذتی که نتیجه سعادت است، لذت فعلی است. (مورتیمر). باتوجه به جایگاه مقوله سعادت و لذت عقلی در نظریه اخلاقی خواجه نصیر می‌توان گفت نظریهٔ وی با نتیجه گرایی مرتبط است.

۴-نظریه اخلاقی خواجه نصیر و تکلیف گرایی

در این بخش، نظریه تکلیف گرایی اخلاقی را معرفی و پس از آن تلاش می‌کنیم بخش‌هایی را از نظریه اخلاقی خواجه نصیر مشخص کنیم که با تکلیف گرایی قرابت دارد.

-تکلیف گرایی

یکی از مهم‌ترین نظریات هنجاری در فلسفه اخلاق معاصر، تکلیف گرایی است که رقیب اصلی نتیجه گرایی است. تکلیف گرایان اخلاقی معتقدند تکالیف اخلاقی ما فی نفسه ارزشمند هستند؛ حتی اگر هیچ نتیجه مثبتی در زندگی ما نداشته باشند.

بر اساس صورت‌های معتدل‌تر تکلیف گرایی، درستی اخلاقی عمل فقط برخاسته از نتایج آن نیست و باید ملاحظات تکلیف گرایانه را نیز در نظر گرفت. صورت بندی‌های مختلفی از تکلیف گرایی وجود دارد؛ اما مهم‌ترین و معروف‌ترین صورت بندی، نظریه اخلاقی کانت است. کانت از تکلیف گرایی قاعده محور دفاع و بر اساس آن قوانین کلی را به ما معرفی می‌کند که با آن‌ها می‌توانیم در شرایط جزئی عمل، تکلیف اخلاقی خود را تشخیص دهیم.

در نظریه اخلاقی کانت نیز مانند سایر نظریات تکلیف گرا، تکالیف اخلاقی محور و هدف اعمال اخلاقی هستند. از نظر کانت عملی اخلاقی است که ۱) مطابق تکلیف اخلاقی باشد؛ ۲) از روی تکلیف اخلاقی انجام شود (پلاتو و همکاران، ۱۹۹۵: ۱۲).

-تحلیل نظریه اخلاقی خواجه نصیر براساس تکلیف گرایی

به نظر می‌آید در نظریه اخلاقی خواجه نصیر نیز عناصری وجود دارد که آن را به تکلیف گرایی اخلاقی نزدیک می‌کند. برای اثبات این مطلب لازم است دوباره به بررسی مقوله سعادت و مراتب آن در نظریه اخلاقی خواجه نصیر توجه کنیم. خواجه نصیر معتقد است بالاترین مرتبه سعادت در این است که افعال انسان شبیه افعال خداوند شود و آخر مراتب

فصلنامه علمی -پژوهشی
پژوهشهای سیاسی جهان اسلام

[Downloaded from priw.ir on 2026-11-11]
[DOR: 20.1001.1.23222980.1399.10.3.7.2]

فضیلت آن بود که افعال مردم همه الهی محض شود، و افعال الهی خیر محض بود، و فعل که خیر محض بود فاعلش نه از برای عرضی دیگر کند جز نفس فعل، چه خیر محض غایتی بود فاعلش نه از برای عرضی دیگر کند جز نفس فعل، چه خیر محض غایتی بود مطلوب لذاته و مقصود لنفسه، و آنچه غایت بود، و خاصه در غایت نفاست بود، نه از برای چیز دیگر بود» باتوجه به سخنان خواجه نصیر زمانی می‌توانیم بگوییم عمل فردی که به فقیر کمک کرده الهی است که هدف او از این عمل، نفس درستی و خیریت عمل باشد؛ اما چنانچه این فرد انگیزه و هدف دیگری داشته باشد؛ عمل او عملی الهی و خداگونه نخواهد بود.

در اینجا ممکن است بگویند سخن خواجه نصیر بیشتر با غایت گرایی با نتیجه گرایی مرتبط است تا تکلیف گرایی؛ زیرا بر اساس این مطلب، غایت رفتار انسان، الهی شدن و تشبه به پروردگار در عمل است؛ بنابراین در اینجا نتیجه عمل اخلاقی محوریت دارد؛ اما باید گفت تکلیف گرایان اخلاقی نیز به یک معنا نتیجه گرا هستند؛ زیرا غایتی را برای فعل اخلاقی در نظر می‌گیرند و این غایت همان تحقق ارزش‌های اخلاقی و عمل کردن به انگیزه ادای تکلیف است؛ اما تفاوت نتیجه گرایی به معنای مصطلح با تکلیف گرایی این است که نتیجه گرایی به نتایج بیرون اخلاق توجه می‌کند و معتقد است ارزش غیر اخلاقی (نه ضداخلاقی) عمل، ارزش اخلاقی آن را تعیین می‌کند.

در اینجا نیز وقتی می گوییم از نظر خواجه مرتبه عالی فضیلت این است که افعال انسان الهی شود، بی شک نوعی غایت گرایی وجود دارد؛ اما این غایت گرایی، غایت گرایی عام است؛ به گونه‌ای که تکلیف گرایی هم زیر مجموعه آن قرار می‌گیرد؛ اما غایت گرایی به معنای مصطلح که سودگرایان نیز طرفدار آن هستند، غایت گرایی از این نوع نیست؛ زیرا همان گونه که گفتیم، در غایت گرایی به معنای خاص، نتایج بیرون از اخلاق، مشخص کننده ارزش اخلاقی عمل است [۸۷]. اگر چه خواجه نصیر می‌گوید عالی‌ترین مرتبه فضیلت، تشبه افعال انسان به افعال الهی است و به هر حال نوعی غایت است، محتوای افعال الهی که قرار است افعال انسان با آن سازگار شود، به تکلیف گرایی نزدیک است؛ در واقع رفتار انسان نیز باید به گونه‌ای باشد که فعل را فقط برای خود آن انجام دهد، نه برای نتایج بیرون از آن. خواجه نصیر در کتاب اوصاف الاشراف، مبحث اخلاص را مطرح می‌کند که با نکته اخیر مرتبط است (پلاتو و همکاران، ۱۹۹۵: ۱۲).

فصلنامه علمی-پژوهشی پژوهشهای سیاسی جهان اسلام

[Downloaded from priw.ir on 2026-11-11]
[DOR: 20.1001.1.23222980.1399.10.3.7.2]

۵-نظریه اخلاقی خواجه نصیر و اخلاق فضیلت محور

در این قسمت، اخلاق فضیلت محور را معرفی و تبیین و پس از آن با توجه به معیارهای موجود در این نظریه، نظریه اخلاقی خواجه نصیر را تحلیل و بررسی می‌کنیم.

-اخلاق فضیلت محور

اخلاق فضیلت محور پیشینه قوی دارد و به لحاظ تاریخی بر تکلیف گرایی و نتیجه گرایی اخلاقی مقدم است. این مکتب ریشه در اندیشه‌های اخلاقی فیلسوفان یونان و چین باستان دارد. این فیلسوفان بر فضایل شخصیت همچون عدالت و شجاعت تأکید و چگونگی تأثیر این مقولات را بر زندگی خوب و شکوفایی انسان بیان کردند. اخلاق فضیلت محور از حیث تأکید بر فضایل و شخصیت عامل اخلاقی در تقابل با نظریات تکلیف گرا و نتیجه گرا قرار می‌گیرد؛ زیرا تکلیف گرایی اخلاقی بر تکالیف و قوانین اخلاقی تأکید و نتیجه گرایی به نتایج عمل اخلاقی توجه منحصر به فردی می‌کند.

اخلاق فضیلت محور ریشه در اندیشه‌های اخلاقی افلاطون و ارسطو دارد. به نظر می‌رسد گسترش بسیاری از نظام‌های اخلاقی فضیلت محور در دوران مدرن به دلیل کاستی‌های بنیادینی است که در نتیجه گرایی و تکلیف گرایی اخلاقی وجود دارد. افرادی چون الیزابت آنسکوم و السدیر مک اینتایر منتقدان جدی سودگرایی و تکلیف گرایی در دوران مدرن هستند. از نظر آنها این دو نظام اخلاقی با در نظر نگرفتن شخصیت فاعل اخلاقی، عواطف و احساسات انسانی و در یک کلام، انسانیت انسان را نادیده می‌گیرند و بیش از هر چیز انسان را به رباتی محاسبه گر تبدیل می‌کنند و نشاط واقعی زندگی را از بین می‌برند.

این مسئله ناظر به بعد قانون گرا و در عین حال، عمل محور دو نظریه تکلیف گرایی و نتیجه گرایی اخلاقی است؛ در واقع اخلاق فضیلت محور به جای تمرکز بر درستی یا نادرستی اعمال، که معمولاً برگرفته از قوانین اخلاقی عام است، بر خود عامل اخلاقی و منش او تأکید می‌کند. یکی از دلایل مطرح شدن اخلاق فضیلت محور در دوران معاصر، این بود که بیشتر فیلسوفان اخلاق معاصر متوجه شدند نظریات اخلاقی سودگرا درباره انگیزه‌ها، عواطف و ارتباطات شخصی انسانها کاستی‌های مهمی دارند؛ اما اخلاق فضیلت محور به چنین مسائلی به شدت توجه می‌کند.

انجمن مطالعات جهان اسلام
Islamic World Studies Association
جمعیة دراسات العالم الاسلامی
فصلنامه علمی -پژوهشی
پژوهشهای سیاسی جهان اسلام

[Downloaded from priw.ir on 2026-11-11]
[DOR: 20.1001.1.23222980.1399.10.3.7.2]

این مسئله تا جایی پیش رفت که افرادی چون برنارد ویلیامز مدعی شدند سودگرایی اخلاقی اگر بخواهد مبانی اصلی خود را حفظ کند، به ما اجازه نمی‌دهد ارتباطات عشقی و دوستانه نسبت نظریهٔ اخلاقی خواجه نصیر و نظریات هنجاری فلسفه اخلاق معاصر: داشته باشیم. (آلدرمان،۱۹۸۲: ۱۶).

دو نوع رویکرد بنیادی به اخلاق فضیلت محور وجود دارد: رویکرد افراطی و رویکرد معتدل. اندیشه سلفی گری و پدیده خشونت افراط گرایی از جمله مسائل پربسامد در مطالعات سیاسی و بین المللی به شمار می‌رود. در حالیکه با یک نگرش تقلیل گرایانه و متأثر از این همانی اسلام با بنیادگرایی تلاش می‌شود تمامی اسلام با همه تنوع و تکثر فکری، فقهی، فسلفی و سیاسی آن به افراط گرایی فروکاسته شود، اما به نظر می‌رسد شناخت ماهیت افراط گرایی مستلزم مطالعه‌ای عمیق‌تر در لایه‌های شکل گیری اسلام سیاسی معاصر است (آدمی و مرادی، ۱۳۹۴: ۳۰).

طرفداران رویکرد افراطی معتقدند نظریات تکلیف گرا و نتیجه گرا کاملاً نادرست و در تعارض با اخلاق فضیلت محورند؛ اما مدافعان اخلاق فضیلت محور معتدل مانند ارسطو، اخلاق فضیلت محور را مکمل نظریات تکلیف گرا و نتیجه گرا می‌دانند و بر این باورند که به دلیل بی توجهی به منش و شخصیت عامل اخلاقی در این نظریات، وجود نظریه فضیلت محور ضروری است. (آنسکومب،۱۹۸۲: ۳۸).

در واقع فضایل اخلاقی ویژگی‌های متکثری هستند که در کل منسجمی به نام شخصیت وحدت می‌یابند؛ از سوی دیگر، در اثر کنار هم قرار گرفتن این فضایل است که شخصیت اخلاقی ساخته می‌شود؛ بنابراین ارتباط این دو مقوله در اخلاق فضیلت محور عمیق و ناگسستنی است. وقتی وارد حوزه اخلاق فضیلت محور می‌شویم، پرسش‌هایی مطرح می‌شوند که پاسخ دادن به آنها برای فهم بهتر این نظریه ضروری است.

از آنجا که بنیان اخلاق فضیلت محور بر فضایل اخلاقی است، اولین پرسش، پرسش از چیستی فضیلت است. ارسطو معتقد است فضیلت اکتسابی است، در اثر تکرار اعمال منطبق با فضیلت در طبیعت و نفس انسان پدید (آنسکومب،۱۹۸۲: ۳۸).

در نظریه اخلاقی ارسطو این مسئله نیز بسیار مهم است که عمل درست از چه شخصیتی صادر می‌شود که یکی از مهم‌ترین وجوه تمایز نظریه او از تکلیف گرایی و نتیجه گرایی

فصلنامه علمی -پژوهشی
پژوهشهای سیاسی جهان اسلام

[Downloaded from priw.ir on 2026-11-11]
[DOR: 20.1001.1.23222980.1399.10.3.7.2]

است. از نظر پین کافس، تعریف دقیق‌تری از فضیلت وجود دارد. وی معتقد است فضایل و رذایل اخلاقی کیفیاتی هستند که ما را به سوی افراد جذب می‌کنند یا موجب بیزاری ما از آن‌ها می‌شوند. به نظر می‌آید پین کافس تلاش می‌کند مقوله تمایل یا بی تمایلی انسان را به فضایل و رذایل در تعریف ارسطویی از فضیلت وارد کند.

کریستین سوانتون یکی از نظریه پردازان اخلاق فضیلت محور معاصر است. وی معتقد است باید در تعریف فضیلت، مقولات متعدد را در نظر بگیریم. او بر همین اساس نظریه خود را اخلاق فضیلت محور کثرت گرایانه می‌نامد. از نظر او زمانی می‌توان گفت فضیلت در شخصیت فرد شکل گرفته است که در مواجهه با شرایط، افراد و چیزهای مختلف، بهترین پاسخ را بدهد؛ در هر صورت، تعریف غالب از فضیلت در دوران مدرن، تعریف ارسطویی است؛ بنابراین مهم‌ترین وجهی را که در تعریف فضیلت باید در نظر بگیریم، این است که فضیلت در شخصیت فرد فضیلتمند ریشه دارد و از فضیلتمند، جز اعمال فضیلتمندانه انتظار نمی‌رود. و حتی با پذیرش این تعریف کلی از فضیلت باید به نکات مهمی توجه کنیم. اول اینکه در بسیاری از موارد، فضایل و رذایل اخلاقی در هم تنیده و مرتبط با یکدیگرند و تفکیک آنها مشکل است.

آخرین پرسشی که هر نظریه اخلاقی فضیلت محور باید پاسخ دهد، پرسش از نسبت زندگی مطلوب و عمل کردن بر اساس فضایل اخلاقی است. بسیاری از مدافعان اخلاق فضیلت محور معتقدند پرسش از بهترین راه برای زندگی و چگونگی دستیابی به خوشبختی و شادمانی، بنیادی‌ترین پرسش اخلاقی است.

از نظر آنها برای پاسخ دادن به این پرسش باید به این پرسش جواب دهیم که چگونه شخصی باشیم و چه شخصیتی داشته باشیم. در نظریه اخلاقی سقراط پیوند فضایل اخلاقی و خوشبختی چنان مستحکم است که وی عقیده دارد فضیلت نه تنها شرط لازم برای خوشبختی و زندگی شاد، بلکه شرط کافی برای تحقق آن است.

برای تحلیل دقیق این رابطه علاوه بر تعریفی دقیق از فضیلت اخلاقی و فرد فضیلتمند، به تعریفی دقیق از زندگی مطلوب نیاز داریم. برخی عالمان اخلاق فضیلت معتقدند زندگی مطلوب، رو به رشد و ترقی است و در آن توانمندی‌های بالقوه انسان به فعلیت می‌رسند. برخی دیگر بر این باورند که زندگی مطلوب، زندگی لذت بخش و رضایت بخش است. بسته

انجمن مطالعات جهان اسلام
Islamic World Studies Association
جمعیة دراسات العالم الاسلامی
فصلنامه علمی -پژوهشی
پژوهشهای سیاسی جهان اسلام

[Downloaded from priw.ir on 2026-11-11]
[DOR: 20.1001.1.23222980.1399.10.3.7.2]

به تعریف، هر یک از این فیلسوفان تلاش می‌کنند ارتباط زندگی مطلوب و فضایل اخلاقی را توضیح دهند (آکویناس، ۱۹۹۰: ۲۸).

۶-تحلیل نظریه اخلاقی خواجه نصیر براساس اخلاق فضیلت محور

به نظر می‌آید نظریه اخلاقی خواجه نصیر بیشترین قرابت را با اخلاق فضیلت محور دارد. نفس شناسی (بنیان شکل گیری فضایل اخلاقی در نظریه او) و تعریف وی از اخلاق، این نکته را اثبات می‌کند. خواجه نصیر برای تعریف اخلاق به تمایز ملکه و حال توجه می‌کند. حال کیفیت نفسانی است که زود از بین می‌رود. حال به سرشت و طبع هر انسان باز می‌گردد؛ برای نمونه، برخی بر حسب طبیعتشان زودجوش و عصبی هستند؛ اما ملکه کیفیتی نفسانی است که در نفس انسان پایدار است.

ملکه بر خلاف حال از طبع انسان تبعیت نمی‌کند و با عادت، تمرین و تکرار به دست می‌آید. پس از این تمایز، خواجه نصیر در تعریف اخلاق می‌گوید: «خلق ملکهای نفس را مقتضی سهولت صدور فعلی از و بی احتیاج به فکری و رویتی» (همان). به نظر می‌آید مقصود از ملکه در تعریف اخلاق، فضیلت باشد؛ یعنی وقتی خواجه نصیر از فضیلت شجاعت سخن می‌گوید، منظورش ملکهای نفسانی است که انسان فضیلتمند به سبب داشتن آن همواره در همه شرایط و بدون تکلف، افعال شجاعانه انجام می‌دهد. از نظر او ملکه ویژگی منش و شخصیت عامل اخلاقی است و سبب می‌شود عامل اخلاقی هنگام مواجهه با شرایطی که مستلزم انجام عمل اخلاقی است، فعل اخلاقی را بدون اندیشه انجام ندهد. این ویژگی نظریه اخلاقی خواجه نصیر، نظریه او را به اخلاق فضیلت محور نزدیک می‌کند.

از نظر خواجه نفس در انسان، جوهر واحدی است که قوای متکثری دارد. نفس سه قوه اصلی دارد: شهویه، غضبیه و ناطقه. (همان: ۵۸). خواجه نصیر برای هریک از این قوا فضیلتی در نظر می‌گیرد. فضیلت قوۀ ناطقه، حکمت، فضیلت قوه غضبیه، شجاعت و فضیلت قوۀ شهریه، خویشتن داری یا عفت است. عدالت چهارمین فضیلت اخلاقی اصلی است که در اثر هماهنگی عملکرد قوای نفس و حاکمیت قوۀ ناطقه بر دو قوه دیگر به وجود می‌آید (همان: ۱۰۸). معیار خواجه برای تمیز فضیلت از رذیلت، حد وسط است.

از نظر او تنها زمانی می‌توانیم بگوییم عملی فضیلتمندانه است که در انجام دادن آن جانب

فصلنامه علمی-پژوهشی پژوهشهای سیاسی جهان اسلام

[Downloaded from priw.ir on 2026-11-11]
[DOR: 20.1001.1.23222980.1399.10.3.7.2]

اعتدال گرفته شده باشد و از افراط و تفریط در آن اجتناب شود؛ بنابراین دو طرف حد اعتدال یا وسط، که حالت افراط و تفریط هستند، رذیلت است. با توجه به تأکید خواجه نصیر بر حد وسط به عنوان معیار عمل اخلاقی و مبتنی بر فضیلت و با توجه به ساختار کلی نظریه اخلاقی او و اینکه خلق را امری قابل تغییر می‌داند، می‌توان نتیجه گرفت از نظر او فضایل اخلاقی مقولاتی اکتسابی هستند که در اثر تمرین و ممارست و رعایت معیار حد وسط در انجام اعمال اخلاقی به دست می‌آیند.

در واقع فضایل اخلاقی که ویژگی پایدار نفس انسان هستند در اثر تکرار اعمال فضیلتمندانه حاصل می‌شوند و اموری پیشینی و موروثی نیستند. بنابراین می‌توان گفت از این نظر نیز ارتباط زیادی میان نظریه اخلاقی خواجه نصیر و اخلاق فضیلت محور وجود دارد، زیرا همان طور که بیان گردید در اخلاق فضیلت محور بر اکتسابی بودن فضایل تأکید می‌شود. ما مسئله مهمی دیگری که در نظام اخلاقی خواجه نصیر وجود دارد و نسبت نظریه اخلاقی وی را با اخلاق فضیلت محور معاصر مشخص می‌کند، این است که سعادتمندی در نظام اخلاقی وی در گرو فضیلم تند شدن است.

وی از فضایل اخلاقی چهارگانهای یاد می‌کند که هر کدام در ارتباط با یکی از قوای نفس هستند (البته فضیلت عدالت از تعادل و هماهنگی قوای نفس به دست می‌آید) و فرد سعید فردی است که هر چهار فضیلت را داشته باشد (آکویناس، ۱۹۹۰: ۵۴).□ مسئله دیگر ذیل اخلاق فضیلت محور این بود که گاهی در این نوع اخلاق، تفکیک فضیلت اخلاقی از رذیلت بسیار سخت است.

در برخی شرایط، چیزی که فضیلت در نظر گرفته شده است، می‌تواند نقش رذیلت را بازی کند؛ به همان نسبت که مقولهای که ابتدا رذیلت اخلاقی در نظر گرفته شده است می‌تواند نقش مهمی در دستیابی به فضیلت اخلاقی داشته باشد. این مسئله نیز در نظام اخلاقی خواجه نصیر مستقیم نیامده، بلکه ضمنی است. از نظر خواجه نصیر رذایل اخلاقی همان بیماری‌های نفسانی هستند و همان طور که می‌توانیم بیماری‌های جسمی را مداوا کنیم، امکان درمان رذیلت‌های اخلاقی وجود دارد. از نظر او چهار روش اصلی درمان در طب وجود دارد که می‌توانیم از آنها برای مداوای رذایل اخلاقی استفاده کنیم ((آکویناس، ۱۹۹۰: ۱۷۰).

از چهار روشی که در درمان رذیلت‌های اخلاقی وجود دارد، روش سوم مؤید این است

انجمن مطالعات جهان اسلام
Islamic World Studies Association
جمعیة دراسات العالم الاسلامی
فصلنامه علمی -پژوهشی
پژوهشهای سیاسی جهان اسلام

[Downloaded from priw.ir on 2026-11-11]
[DOR: 20.1001.1.23222980.1399.10.3.7.2]

که از نظر خواجه نیز در برخی شرایط رذیلتی اخلاقی می‌تواند نقش مهمی در دستیابی به فضیلت داشته باشد. خواجه نصیر معتقد است در روش سوم درمان رذیلت تاچاریم فرد را به رذیلتی متمایل کنیم که در طرف مخالف آن است؛ برای مثال، اگر فردی به رذیلت جبن مبتلاست، برای رهایی او از این رذیلت که در طرف تفریط فضیلت اخلاقی است، از او می‌خواهیم انسان متهوری باشد.

تهور نیز رذیلتی اخلاقی است و در طرف افراط فضیلت شجاعت قرار دارد؛ اما همان طور که گفتیم، وقتی فرد مبتلا به جبن را به سوی تهور متمایل می‌کنیم، این امکان فراهم می‌شود تا به حالت تعادل متمایل شود که همان شجاعت است؛ در واقع اینجا فرد مبتلا را به مرگ می‌گیرند تا به تب راضی شود (آکویناس، ۱۹۹۰: ۱۷۱). کاملاً مشخص است که خواجه نصیر در این قسمت بر نقش محوری رذیلتی اخلاقی در درمان رذیلت اخلاقی دیگر تأکید می‌کند، اگر چه او معتقد است این روش فقط در شرایط اضطراری به کار می‌رود؛ بنابراین در اینجا رذیلت اخلاقی نقش مهمی در دستیابی به فضیلت بازی می‌کند.

البته در این مورد، رذیلت تهور همچنان رذیلت اخلاقی است و به فضیلت مبدل نمی‌شود؛ اما با توجه به شرایطی که خواجه نصیر برای درمان رذیلت اخلاقی دیگر بیان می‌کند، وسیله‌ای برای دستیابی به فضیلت می‌شود. توجه به این مسئله از پیچیده بودن ماهیت فضایل و رذایل و وابسته بودن آنها به شرایط پرده برداری می‌کند. آخرین مطلبی که درباره اخلاق فضیلت محور گفتیم، نسبت مآراستگی به فضایل اخلاقی و زندگی مطلوب بود. به نظر می‌آید در نظام اخلاقی خواجه نصیر هردو تعریف از زندگی مطلوب (در بخش گذشته) در نظر گرفته شده است.

پس از آنکه خواجه به عقلانیت انسان همچون ویژگی متمایز او از سایر موجودات اشاره می‌کند، می‌گوید عقلانیت در انسان بالقوه است و باید به فعلیت برسد؛ از سوی دیگر خواجه نصیر معتقد است زندگی مطلوب و سعادتمندانه برای انسان نیز در گرو به فعلیت رسیدن قوه عقل است؛ اما زمانی می‌توان گفت توانمندی‌های بالقوه عقل به فعلیت رسیده است که نفس آدمی به فضایل اخلاقی آراسته شده باشد؛ بنابراین زندگی مطلوب در نظر خواجه نصیر ارتباط مستقیم و تنگانگی با زندگی فضیلتمندانه دارد؛ اما خواجه نصیر به لذت نیز توجه ویژه‌ای می‌کند و در بخشی از کتاب اخلاق ناصری به آن می‌پردازد.

فصلنامه علمی-پژوهشی پژوهشهای سیاسی جهان اسلام

[Downloaded from priw.ir on 2026-11-11]
[DOR: 20.1001.1.23222980.1399.10.3.7.2]

او لذت فعلی را از لذت انفعالی تفکیک می‌کند و بر این باور است که لذت فعلی همان سعادت یا زندگی مطلوب است؛ از سوی دیگر او معتقد است لذت فعلی که در برابر لذت انفعالی قرار دارد، لذت عقلی و مقابل لذت حسی است. لذت عقلی، لذتی است پایدار و هیچ گاه به ضدلذت، یعنی الم تبدیل نمی‌شود؛ در حالی که لذایذ حسی در بسیاری از موارد با درد و رنج همراه خواهند بود یا پس از اتمام لذت، فرد را با درد مواجه می‌کنند.

تحلیل مقوله لذت در نظام اخلاقی خواجه نصیر نیز نمایانگر ارتباط عمیق زندگی مطلوب و سعادتمندانه با زندگی فضیلتمندانه است؛ زیرا از نظر خواجه سعادت، لذت فعلی است؛ اما لذت فعلی فقط از طریق لذت عقلانی به دست می‌آید؛ از طرف دیگر، انسانی که لذت عقلی را بر لذت حسی مقدم می‌داند، فضیلتمند است؛ زیرا عقلانیت را راهنمای زندگی خود کرده است. رام خصوصیات پیش گفته در نظام اخلاقی خواجه نصیر ما را به این نتیجه می‌رساند که این نظام اخلاقی بیشترین قرابت را با اخلاق فضیلت محور دارد.

همان طور که گفتیم، اخلاق فضیلت محور نیز همانند نظام اخلاقی خواجه، بیشترین تأکید را بر فضایل اخلاقی دارد و معتقد است شرط سعادتمندی انسان آراستگی نفس به فضایل اخلاقی است. مهم‌ترین انتقاد فضیلت گرایی بر نظام‌های اخلاقی تکلیف نگر و نتیجه گرا غافل شدن از منش عامل اخلاقی است. از نظر فضیلت گرایان تأکید بر مقوله فضیلت، خلأ ناشی از بی توجهی به شخصیت عامل اخلاقی را پر خواهد کرد. در نظام اخلاقی خواجه نصیر نیز فضایل اخلاقی ویژگی‌های نفس انسانی هستند و خصوصیات نفس در انسان مقوله‌ای است که شخصیت انسان را مشخص می‌کند (کوپر،۱۹۹۸: ۱۲).

۷-تعریف فلسفه سیاسی از منظر خواجه نظام الملک و خواجه نصیر:

محقق طوسی حکمت را در عرف اهل معرفت چنین تعریف می‌کند:

«دانستن چیزها چنان‌که باشد و قیام نمودن به کارها چنان‌که باید به قدر استطاعت تا نفس انسانی به کمالی که متوجه آن است، برسد» یعنی علم به حقایقی که «هست» و بودنشان به قیام انسان بر آن‌ها نیست و عمل به آن‌چه عمل کردنی است و وجود آن‌ها با عمل حاصل می‌شود، به شرط آن‌که بر حسب طاقت و توانایی بشری جهت چنین عملی از نقصان به کمال باشد. خواجه نظام الملک نیز به مانند خواجه طوسی به دنبال شناخت حقایق وجود و

انجمن مطالعات جهان اسلام
Islamic World Studies Association
جمعیة دراسات العالم الاسلامی
فصلنامه علمی -پژوهشی
پژوهشهای سیاسی جهان اسلام

[Downloaded from priw.ir on 2026-11-11]
[DOR: 20.1001.1.23222980.1399.10.3.7.2]

هستی‌است و وجود اعم از وجودهای عام سیاسی و غیر سیاسی، نظری و عملی، دانستنی و بایستنی و «هست» ها و «باید» ها است. (ابراهیمی‌نژاد و ابراهیمی‌نژاد، ۱۳۸۵: ۳۵) آن معرفتی که از «بایستنی» ها بحث می‌کند، حکمت عملی است که بر سه قسم تقسیم می‌شود:

الف – علم تهذیب نفس: این علم به اخلاق فردی و طریق تهذیب آن می‌پردازد.

ب – تدبیر منزل: علمی که تدبیر یک اجتماع کوچکی به‌نام خانواده را در زمینه اقتصاد و تأمین نیازهای آن متکفل است.

ج – علم مدنی: این علم به تدبیر شهر و مدینه‌ای می‌پردازد که در آن افراد زمینه وصول به سعادات را دارند و می‌کوشند تا به‌چنین‌سعاداتی‌نائل‌آیند.

در این بخش از حکمت، فیلسوف درصدد است که به تشکیل مدینه فاضله بپردازد تا بتواند در ظرف آن، سعادات را معرفی و زمینه‌های تخلق افراد مدینه را فراهم کند. وی در چنین اجتماعی نیاز به قانون‌مندی دارد که فضایل را در جامعه تحقق بخشد؛ لذا، به تمییز میان مصالح و مفاسد، خیرات و شرور و فضایل و رذایل پرداخته و آن‌ها را به مردم معرفی می‌کند تا آن‌ها هم افعال خیر و شرّ و حَسَن و قبیح را بشناسند و هم در به کارگیری آن‌ها توانمند شوند.

هم‌چنین به تصرّف در موضوعات می‌پردازد تا مطلوب حکیم شده و مفید جریان یافتن مصالح عامه در آن‌ها شوند. این امور، حکیم را در جعل قوانینی قادر می‌سازد که در طریق معرفی خیر و مصلحت شهروندان و تحصیل مصالح آن‌ها است و افعال شهروندان بر آن اساس صورت می‌گیرد، به طوری‌که انجام فعل، مصلحتی و ترک آن، مفسده‌ای داشته است. حکیم به استنباط صناعات متعدد و مختلف در اجتماع نیز نیاز دارد تا براساس آن‌ها و تنظیم روابط آن‌ها، امور اجتماع سیاسی انتظام یابد (اسکینر، ۱۳۷۳: ۶۸)

فیلسوف سیاسی، هم قوه ادراک معقولات و هم امکان تمییز افعال «خیر و شرّ»، «محمود و مذموم» و «حَسَن و قبیح» دارد. وی با به کارگیری از عقل عملی به استنباط صناعات و استخراج قوانین مصالح منزلی و مدنی می‌پردازد تا زندگی بر وجه افضل صورت گیرد.

هم‌چنین به جعل قوانینی می‌پردازد که جامعه مدنی را به جامعه مطلوب حکیم تبدیل کند؛ جامعه‌ای که در آن افراد، متخلق به فضایل شده و ساختارها، سازمان‌ها و نهادها به منظور تحقق فضایل سامان یافته‌اند و لازمه آن، این است که وی باید به «حُسْن و قُبح» های عقلی

فصلنامه علمی-پژوهشی پژوهشهای سیاسی جهان اسلام

[Downloaded from priw.ir on 2026-11-11]
[DOR: 20.1001.1.23222980.1399.10.3.7.2]

و تمام «حَسَن و قبیح» های آن آشنا بوده تا قانون‌مندی وی از مصالح مدنی، مطابق با واقع باشد؛ بنابراین، محقق طوسی حکمت مدنی را چنین تعریف می‌کند: «نظر بُوَد در قوانینی کلی که مقتضی مصلحت عموم بُوَد از آن جهت که به تعاون متوجه باشند به کمال حقیقی (اشتراوس، ۱۳۹۴: ۸۹)

پس تعریف قوانینی که فیلسوف سیاسی در مقام وضع آن‌ها است، چند ویژگی دارد:

۱) تأمین کننده مصالح افراد اجتماع است، نه ضلالت و گمراهی آنان؛ چه آن قوانینی که به طور مستقیم به جعل مصالح می‌پردازد و چه آن‌ها که نتیجه‌شان مصالح عامه را در پی دارد، همگی مصالح افراد را تأمین می‌کنند.

به عبارت دیگر، اصل قوانین و لوازم آن محتوای گمراه کننده ندارد؛

۲) چنین مصلحتی متوجه عموم افراد اجتماع و یا گروه خاصی از مردم است؛ یعنی جعل چنین قوانینی و مصالح منظور در آن‌ها به ملاحظه نوع انسان است، نه فرد که ممکن است منافعش در تعارض با مصالح اجتماع باشد و نه گروه و قشر خاصی که ممکن است مصالح آن‌ها، مصالح همگان نباشد؛

۳) تحصیل چنین مصالحی برای عموم از طریق تعاون افراد با یک‌دیگر است، زیرا در فلسفه سیاسی خواجه طوسی فرد به تنهایی قادر به تحصیل کمالات و سعادات خود نیست، بلکه انسان مدنی بالطبع است؛ یعنی طبع او گرایش به جمع و زندگی جمعی دارد و چنین نیازی اعم است از نیازهای ابتدایی که رافع نیازهای معیشتی او است و نیازهای معنوی که تأمین کننده نیازهای حیات انسانی و عقلانی وی است

۴) منظور از وضع چنین قوانینی رسیدن به کمال حقیقی است؛ یعنی هم قوانینی جهت‌دار و هدف‌مند برای تحصیل کمال باشند و هم کمال مورد نظر، کمال حقیقی باشد، نه موهومی و تخیلی. منبع معرفت کمال حقیقی و تمایز آن با کمال موهومی ادراک حکیم است، زیرا او استحقاق ادراک فضایل و کمالات را دارد؛ بنابراین، حکیمی حاکم است که توانایی تشخیص قوانینی را دارد که مردم را به سوی کمال حقیقی سوق دهد. چنین قوانینی به مقتضای مصالحی است که جامعه مطلوب فیلسوف سیاسی بستر جریان آن‌ها است تا تمامی روابط، سازمان‌ها و نهادها براساس تأمین مصالح عموم باشند.

به نظر خواجه نظام الملک، ساخت قدرت سیاسی از چهار ضلع تشکیل شده است: خدا،

انجمن مطالعات جهان اسلام
Islamic World Studies Association
جمعیة دراسات العالم الاسلامی
فصلنامه علمی -پژوهشی
پژوهشهای سیاسی جهان اسلام

[Downloaded from priw.ir on 2026-11-11]
[DOR: 20.1001.1.23222980.1399.10.3.7.2]

شاه، دین و بنده. خداوند مالک و سلطان مطلق جهان و جهانیان است که گاه این سلطنت خود را به بنده‌ای از پندگان خود که واجد صفات ویژه‌ای است تفویض می‌کند تا بر اساس عدل و داد و دین مرسل از سوی او، بر رعایا حکم بر اند و در واقع مجری اوامر و نواهی الهی و واسطه جریان و سیالن اراده حضرت حق در میان خلق باشد. تفصیل این اجمال با استناد به اقوال خواجه از این قرار است: ایزد تعالی، در هر عصری و روزگاری یکی را از میان خلق برگزیند و او را به هنرهای پادشاهانه و ستوده آراسته گرداند، و مصالح جهان و آرام بندگان رابدو باز بندد و در فساد و فتنه را بدو بسته گرداند، و هیبت و حشمت او اندر دلها و چشم خلایق بگستراند، تا مردم اندر عدل او روزگار می‌گذارند و آمن همی باشند و بقای دولت همی خواهند؛ و چون ـ والعیاذ باالله ـ از بندگان عصیانی و استحفافی بر شریعت و یا تقصیری اندر طاعت و فرمانهای حق، تعالی، پدیدار آید و خواهد که بدیشان عقوبتی رساند و پاداش کردار ایشان را بچساند.

هر آینه شوخی آن عصیان و خشم و خدالن حق، تعالی در آن مردمان رسد: پادشاهی نیک از میان برود و شمشیرهای مختلف کشیده شود و خونها ریخته آید و هر که را دست قویتر هر چه خواهد می‌کند تا آن گناهکاران همه اندر میان آن فتنه‌ها و خون ریزش هلاک شوند و جهان از ایشان خالی و صافی شود و از جهت شومی این گناهکاران بسیاری از بیگناهان در آن فتنه‌ها نیز هلاک شوند.

۸-موضوع فلسفه سیاسی

محقق طوسی موضوع حکمت مدنی را هیئتی می‌داند که با گردآوری افراد در کنار یک‌دیگر به منظور هدفی خاص حاصل می‌شود. افراد یک اجتماع قبل از آن‌که خود را در قالب هدف و غایت واحدی درآورند در یک تشتت آرا و عقاید مختلف به سر می‌بردند و با داشتن اهداف و راه‌های مختلف با یک‌دیگر در تعارض بودند، اما بعد از اجتماع با اتخاذ هدف واحد و طُرُق و ابزارهای مشترک و به دور از تعارض دارای هیئتی خاص می‌شوند که از حالات قبل از اجتماعشان بسیار متفاوت است؛ بنابراین، چنین هیئتی، شکلی جدای از افراد و اجزای آن هیئت به خود می‌گیرد و در عین حال وجود عینی‌اش را از آن اجتماع اخذ می‌کند.

چنین هیئتی اعتباری است که خود منشأ افعالی می‌شود که فرد به وسیله آن افعال،

فصلنامه علمی ـ پژوهشی پژوهشهای سیاسی جهان اسلام

[Downloaded from priw.ir on 2026-11-11]
[DOR: 20.1001.1.23222980.1399.10.3.7.2]

استعدادهای کمالات بیش‌تر و بالاتر را عملی می‌کند. به عبارت دیگر، چنین هیئتی نه تنها ظرف بروز استعدادهای کمالی است، بلکه خود شأنی دارد که شأن جدیدی را برای فرد می‌آورد که برای شخص در غیرِ این شأن، امکان وقوعی نداشت. هم‌چنین توان بروز استعدادهای کمالی و کامل انسانی و عملی کردن آن‌ها با وجود چنین هیئتی و در چنین هیئتی امکان‌پذیر است. وی در جایی می‌گوید:

«موضوع این علم هیأتی بُوَد جماعت را که از جهت اجتماع حاصل آید و مصدر افاعیل ایشان شود بر وجه اکمل» (برونفسکی، ۱۳۷۹:۴۵)

بنابراین، حکیم به دنبال تشکیل اجتماعی است که در آن کمالات نفسانی بروز یافته باشد، نه آن‌که بستر کمالات موهومی و خیالی باشد.

۹-مرتبه فلسفه سیاسی (حکمت مدنی)

علومی که به عمل نظر دارند باید به صورت صناعتی در آیند تا غرض و مقصود از آن علم به‌واسطه آن عملی شود. صاحب هر صناعتی در نوع و جهت صناعت خود به تعلق خود به آن صناعت نظر دارد، نه به این‌که آیا چنین صناعتی خیر است یا شر و آیا در خدمت حیات انسانی به کار گرفته می‌شود یا در خدمت حیات حیوانی و یا در مرتبه پایین‌تر از آن افاده دارد؛ برای مثال، پزشک در صناعت خود که طبابت است، نظر بر معالجه مریض دارد تا صحت و سلامتی را به آن باز گرداند و به این‌که آیا چنین طبابتی خیر است یا شر؛ یعنی به طبابتی که در آن انسان‌های فاسد سلامتی خود را نیابند، بلکه افرادی طبابت شوند که وجودشان مضر به حال اجتماع نباشد و غیره نظری ندارد. صاحب صناعت حکمت مدنی از این حیث، به افعال و اعمالی نظر دارد که برای بشر خیر باشد و بدین جهت چنین صناعتی بالاترین و والاترین صناعات است؛ نظیر رتبه علم الهی در میان علوم که نظر به خداوند متعال دارد و معرّف علم توحید است و همه علوم باید به آن منتهی شوند.

محقق طوسی تعلّم چنین علمی را برای همگان ضروری می‌داند، زیرا برای معاشرت با هم‌نوعان به وجه تعاون و کمک به یک‌دیگر باید به کیفیت چنین معاشرت‌هایی آشنا بوده و از آن‌ها وجوهی اتخاذ شود که به نظام امور منجر شوند، نه آن‌که فسادانگیز باشند و به میزان و مرتبه خود به نظام عالم اختلال و فساد وارد کنند؛ بنابراین، برای هر کسی تعلّم چنین علمی

انجمن مطالعات جهان اسلام
Islamic World Studies Association
جمعیة دراسات العالم الاسلامی
فصلنامه علمی -پژوهشی
پژوهشهای سیاسی جهان اسلام

[Downloaded from priw.ir on 2026-11-11]
[DOR: 20.1001.1.23222980.1399.10.3.7.2]

لازم است تا به تمییز و تفکیک معاشرت‌ها و معاملات سالم و فاسد برآید و آن‌ها را در طریق کسب فضایل به کار گیرد:

«پس همه کس مضطر بود به تعلّم این علم تا بر اقتنای فضیلت قادر تواند بود و الاّ معاملات و معاشرات او از جور خالی نماند و سبب فساد عالم گردد به قدر مرتبت و منزلت خود» (بشیریه، ۱۳۸۱: ۲۲)

محقق طوسی شأن چنین علمی را نظیر طبیبی می‌داند که در علم طب خود اگر بر صناعت و قواعد علم خود مهارت کافی داشته باشد، بر صحت بدن انسان و امراض آن توانا می‌شود. فیلسوف حکیم نیز اگر در صناعت خود (قوانین و قواعد اداره و هدایت جامعه) مهارت کافی داشته باشد، توانایی صحت و سلامتی جامعه و دفع امراض آن را دارد و هرگاه که در جامعه سیاسی چنین وضعی حاصل شود، در واقع جامعه به اعتدال حقیقی خود رسیده است و کسی که بتواند جامعه را به اعتدال حقیقی‌برساند. اوبه‌حق، طبیب‌عالم‌می‌باشد:

«هم‌چنان‌که صاحب علم طب چون در صناعت خود ماهر شود، بر حفظ صحت بدن انسان و ازالت مرض قادر گردد. صاحب این علم چون در صناعت خود ماهر شود بر صحت مزاج عالم که آن را اعتدال حقیقی خوانند و ازالت انحراف از آن قادر شود و او به حقیقت طبیب عالم بود» (بلوم، ۱۳۷۳: ۱۲۴)

او چون از ماهیت و حقیقت انسان، انسان اجتماعی و اجتماع انسانی شناخت کاملی دارد هم می‌تواند قوانین جامعی وضع کند و هم در دفع آفات، به شناسایی خوب از امراض و آفات انسان و جامع انسانی بپردازد.

۱۰-فلسفه سیاسی از دیدگاه خواجه نظام الملک:

مطمئناً خواجه نظام الملک طوسی را نمی‌توان فیلسوف سیاسی نامید. از این جهت مشخص نمودن جایگاه اخلاق در دستگاه فکری او کار چندان آسانی نیست. خواجه نظام الملک بیش از هر چیز یک سیاستمدار است. وی به عنوان وزیر خاندان سلجوقی هم و غمش در به سامان رساندن جامعه و حکومت است. حتی می‌توان ادعا کرد که خواجه دین را نیز از این جهت مهم می‌داند که در ایجاد نظم و عدالت در جامعه بسیار مؤثر است. کتاب بی نظیر سیاست نامه هم در همین راستا تدوین شده است. سیاست نامه خواجه به شدت تحت تأثیر اندیشه‌های

فصلنامه علمی -پژوهشی
پژوهشهای سیاسی جهان اسلام

[Downloaded from priw.ir on 2026-11-11]
[DOR: 20.1001.1.23222980.1399.10.3.7.2]

ایران باستان است که با برخی از آیات و روایات دینی نیز آمیخته شده است. هدف اصلی خواجه ارائه راهکارهایی برای بهتر اداره کردن جامعه و حکومت است و در این راستا او ترجیح می‌دهد نظریه شاه عادل دارای فرایزدی ایران باستان را دوباره زنده کند. کانون تحلیل و بحث خواجه شاه آرمانی دارای فر ایزدی است.

این شاه برگزیده خداوند است و بر اساس خواست و اراده اوست که پادشاهی را بر عهده گرفته است. نخستین صفت چنین پادشاهی عدل است که فرع بر فر شاهی است. بنابر این نظم و امنیت جامعه تا زمانی در کشور وجود خواهد داشت که پادشاهی عادل و دارنده فر ایزدی بر آن فرمانروایی کند. با از میان رفتن پادشاهی نیک، نظم و نسق جامعه یکسره دستخوش تلاشی شده، فتنه‌ها برخاسته و گناهکار و بی گناه ضرر می‌کنند.

خواجه نظریه شاهی آرمانی ایران باستان را به دوره اسلامی و خلفای مسلمان گسترش داده است. بنابراین امیدوار است که شاهان سلجوقی نیز افرادی چون انوشیروان عادل را الگوی خود قرار دهند. تحلیل سیاسی خواجه نظام الملک بر خلاف اندیشه سیاسی جدید متوجه رابطه نیروهای سیاسی و ساختار قدرت نیست، بلکه شاه در کانون تحلیل قرار دارد. عامل تعیین کننده پادشاست. بنابراین دگرگونی جهان، تابعی از دگرگونی سرشت شاهی است و نه برعکس. (هیک، ۱۳۷۲: ۲۵)

همه تلاش خواجه این است که پادشاه سلجوقی را متوجه حکومت عدل و آرمانی خود کند. سلطان باید با عبرت از داستانهایی که خواجه به عنوان تمثیل بیان می‌کند نظم و نسق امور را برگرداند. خواجه نظر سلطان را به اهمیت دیانت نیز جلب می‌کند. چرا که از نظر وی قوام اجتماع به «دین درست» است. تضاد اصلی در جامعه بین پاک دینان و بدطینتان است. به همین خاطر خواجه تمام قوای خود را به کار می‌گیرد تا با اطمینان اسماعیلیان را که جزو بدینان و اهل فتنه می‌داند، سرکوب نماید، تا جامعه به سمت صلح و آرامش برود.

خواجه در جای جای سیاست نامه بر عنصر مهم عدالت تاکید می‌کند چرا که بقای حکومت و جامعه به عدل و فروپاشی آن بر اساس ظلم است. بنابراین سلطان عادل که نمونه آن انوشیروان است عامل اصلی بقای یک جامعه مطلوب مورد نظر وی است. از همین نکته مهم می‌توان نتیجه گرفت که پادشاه نیک موجب ایجاد نظم اخلاقی و سیاسی در جامعه است. به همین خاطر است که کانون تحلیل سیاسی خواجه، پادشاه عادل و نیک می‌باشد.

انجمن مطالعات جهان اسلام
Islamic World Studies Association
جمعیة دراسات العالم الاسلامی
فصلنامه علمی -پژوهشی
پژوهشهای سیاسی جهان اسلام

[Downloaded from priw.ir on 2026-11-11]
[DOR: 20.1001.1.23222980.1399.10.3.7.2]

-جامعه مدنی از نگاه خواجه نظام الملک:

یکی دیگر از ارکان اندیشه ایرانشهری عدالت است. مفهوم عدالت در تاریخ اندیشه سیاسی اهمیتی خاص دارد که از مفاهیم بنیادین فلسفه‌های سیاسی قدیم و اندیشه سیاسی جدید است. در سیاستنامه خواجه نظام‌الملک آمده است «رسم ملکان عجم چنان بود که روز مهرگان و نوروز پادشاه مرعام را بار دادی و هیچکس را بازداشت نبودی. این همه اهمیتی که در اندیشه ایرانشهری برای عدالت وجود دارد از آن روست که چون پادشاه برگزیده خداست و قدرت خود را مستقیماً از خدا می‌گیرد و هیچ معیاری برای مهار قدرت او وجود ندارد و باید از طریق سفارش به او به ابزارهای اینچنین سعی کرد که جلوی قدرت مطلق او را گرفت.»

خواجه از ابتدا با شریعت‌نامه نویسی مخالف بود، زیرا فرمانروا درنوشته های شریعتنامه نویسان، خلیفه پیامبراست ووظیفه ای جزاجرای احکام شریعت نمی‌تواند داشته باشد. به عبارت دیگر، مسئله اساسی فرمانروایی درشریعتنامه های دوره اسلامی، نزول وحی واجرای شریعت الهی است وازاین حیث، موضوع شریعتنامه ها شریعت است ونه خلیفه، درحالی که موضوع سیاستنامه ها پادشاه است.

پادشاه، درهمه سیاستنامه ها، دارای فره ایزدی است، درحالی که ازدیدگاه شریعتنامه نویسان، تنها ملاک منصب خلافت آگاهی اوبه شرع و توانایی اوبه اجرای احکام آن است. دراندیشه ایرانشهری، شاه آرمانی دارای فره ایزدی عین شریعت است ونه مجری آن وازاین حیث، شاهی آرمانی نسبتی با خلیفه درشریعتنامه ها ندارد. دراندیشه سیاسی ایرانشهری، شاه آرمانی، درمقام صاحب شریعت قراردارد وعین شریعت است. «شاهی آرمانی وقتی تحقق خواهد یافت که قدرت حکومت با عدل ودین وحکمت توام باشد.» (ابوعلی مسکویه رازی،۱۳۶۹: ۱۵۸).

خواجه نظام الملک آگاهانه مفهوم بنیادین اندیشه ایرانشهری، شاهی آرمانی دارای فره ایزدی، را درآغازهردوبخش سیاستنامه به تاکید می‌آورد تا خط فاصلی میان اندیشه سیاسی ایرانشهری ونظریه رایج خلافت دوره اسلامی کشیده باشد. شاه آرمانی ازآن جا که دارای فره ایزدی است، درنوشته های ایرانشهری به عنوان انسانی خداگونه، نماینده وبرگزیده خدا برروی زمین فهمیده شده وازاین حیث، با رئیس اول مدینه فاضله ابونصرفارابی که به تبع اندیشه نوافلاطونی وتفسیرهای مسیحی نوشته‌های افلاطونی، علت موجده ومبقیه مدینه

فصلنامه علمی -پژوهشی پژوهشهای سیاسی جهان اسلام

[Downloaded from priw.ir on 2026-11-11]
[DOR: 20.1001.1.23222980.1399.10.3.7.2]

فاضله است، ازیک سنخ است.

خواجه، شالوده اندیشه سیاسی نویی را ریخت ودرآن عناصری ازآرمان خواهی ایرانشهری را با واقع گرایی سیاسی دوره اسلامی وعصرچیرگی ترکان برایران زمین جمع کرد.

آن چه دراین اقدام نظام الملک دارای اهمیت است، کوشش موفق وی درگسست ازاندیشه سیاسی خلافت وشریعتنامه ها ست. خواجه نظام الملک تحول اندیشه سیاسی درایران را دربستری هدایت کرد که خود او، با بازگشت به اندیشه سیاسی ایرانشهری، آماده کرده بود، اما دراندیشه سیاسی خواجه، آرمان خواهی، به تدریج ودرعمل، دربرابرواقع گرایی سیاسی اورنگ باخت واندیشه سیاسی سیاستنا مه‌ها درراه هموارسلطنت مطلقه افتاد (فلاح، ۱۳۸۳: ۱۲).

تفاوت اساسی میان سیاستنامه ها وشریعتنامه ها، دراین است که درسیاستنامه ها مناسبات دنیوی اساس تحلیل قرارمی گیرد، درحالی که دیانت یکی ازعوامل یا مهم‌ترین عامل انسجام اجتماعی است. برعکس، برای شریعتنامه نویسان دنیا، برابراندیشه دینی آنان، جزبه صورت مزرعه آخرت قابل لحاظ نیست.

درقلمرواندیشه سیاسی، سیطره سیاستنامه نویسی تا فراهم آمدن مقدمات جنبش مشروطه خواهی با اقتدای به خواجه نظام الملک طوسی بویژه با برآمدن صفویان که با آغاز دوران جدید درمغرب زمین همراه بود، راه را برتحولی دربنیاد نظری ادیشه سیاسی درایران بست. جریان عمده اندیشه سیاسی درایران، سیاستنامه نویسی بود وسیاستنامه نویسی نیزبا پایان یافتن عصرزرین فرهنگ ایران، ازاندیشه ای آرمانی به نظریه سلطنت مطلقه تحول پیدا کرد واین نظریه تا فراهم آمدن مقدمات جنبش مشروطه خواهی مردم ایران، به طورعمده، یگانه اندیشه‌ای بود که شالوده عمل ونظرسیاسی ایرانیان را قوام می‌بخشید (فرانکینا،۱۳۷۶: ۱۲).

نکته‌ای که دراین تحول شایان تأمل جدی است ومی تواند پرتوی برمنطق عمل ونظرخواجه ودیگروزیران ایرانی بیفکند و شکاف میان عمل ونظرکارگزاران حکومتی دوره اسلامی را توضیح دهد، فقدان برخی ازمفاهیم اندیشه سیاسی است که به این وزیران وکارگزاران اجازه نمی‌داد، تا عمل اجتماعی خود را برپایه ودرچارچوب مبانی نظری سامان دهند.

عمل وزیربزرگ سلجوقیان، سرشتی پرتنش داشت واین تنش درنهایت، به نظرما به این امراسا سی تاریخ اندیشه درایران بازمی گردد که دراندیشه ایرانی به دنبال انحطاط تاریخی وزوال

انجمن مطالعات جهان اسلام
Islamic World Studies Association
جمعیة دراسات العالم الاسلامی
فصلنامه علمی -پژوهشی
پژوهشهای سیاسی جهان اسلام

[Downloaded from priw.ir on 2026-11-11]
[DOR: 20.1001.1.23222980.1399.10.3.7.2]

اندیشه مفهوم بنیادینی مانند مفهوم مصلحت عمومی تدوین نشد وبدین سان، امتناع تدوین مفهوم مصلحت عمومی وتعیین حدود ونسبت آن با مفهوم نفع خصوصی که به امکان وجود دوحوزه ودواخلاق فردی وجمعی بازمی گردد، موجب شد که حتی شخصیتی مانند خواجه نظام الملک نتواند ورای تنش‌های پایان عصرزرین فرهنگ ایران عمل کند (طباطبایی، ۱۳۸۰: ۵۸).

۱۱-اقسام و مراتب اجتماعات مدنی (سیاسی)

۱) اجتماع منزلی: ارکان چنین اجتماعی عبارت‌اند از پدر، مادر، فرزند، خادم و آذوقه که تألیفی از خود می‌سازند تا به اجتماع منزلی معروف شوند؛ لذا اجتماع منزلی یعنی: «تألیفی مخصوص است که میان شوهر و زن و والد و مولود و خادم و مخدوم و متموّل و مال افتد، مسکن ایشان چه از چوب و سنگ بود و چه از خیمه و خرگاه و چه از سایه درخت و غار کوه» (فضائح الباطنیه،۱۹۶۴: ۴۵).

این ارکان با قرارگیری در کنار هم وحدت در قالب الفت ایجاد می‌کنند. حفظ، دوام و استمرار این الفت به تدبیری صناعی نیاز دارد که به عهده پدر به عنوان رئیس منزل است تا هم امور معیشت او و هم نظام اهل منزل حاصل شود و با تدبیر سیاست و تشویق و تنبیه به رعایت مصالح آن‌ها بپردازد: «صناعت تدبیر منزل که آن را حکمت منزلی خوانند، نظر باشد در حال این جماعت بر وجهی که مقتضی مصلحت عموم بود در تیسیر اسباب معاش و توصّل به کمالی که به حسب اشتراک مطلوب باشد» (قادری، ۱۳۷۰: ۳۲).

اصل کلی در تدبیر منزل، رعایت صلاح عموم اهل منزل است و این امر ابتدا با اعتدالی حاصل می‌شود که در تألیف میان افراد پیش می‌آید و سپس با تدبیر به حال یک یک افراد پرداخته تا به مقتضای طبیعت و صفات و ویژگی‌هایشان وقوف یابد و آن‌ها را به کمالی که مقتضی نظام منزل دارد، برساند.

۲) اجتماع اهل محله: چنین اجتماعی هیئت تألیفی است مرکب از تعدادی خانواده که با مشارکت یک‌دیگر به رفع نیازهای خود برمی‌آیند. محقق طوسی با مشخص کردن تعداد خانوارهای آن، مرتبه آن‌را بین اجتماع منزل و مدینه قرار می‌دهد. وی این اجتماع و اجتماع منزلی را اجتماعات ناقصه می‌داند در حالی‌که فارابی اجتماعات غیر کامله را در چهار نوع؛ یعنی اجتماع ده، محله، کوی و منزل می‌داند (کسایی، ۱۳۵۸: ۲۳).

فصلنامه علمی -پژوهشی پژوهشهای سیاسی جهان اسلام

[Downloaded from priw.ir on 2026-11-11]
[DOR: 20.1001.1.23222980.1399.10.3.7.2]

۳) اجتماع اهل مدینه: شامل افراد زیادی با اغراض متفاوت است که در مرتبه اول به دنبال رفع نیازهستند، بعد از رفع نیاز به فکر آبادانی می‌افتند. در چنین مدینه‌ای انواع و اقسام حِرَف و صناعات شکل می‌گیرد و مردم هر یک، نقش و جایگاهی در تأمین نیازهای جمعی افراد اجتماع و تنظیم روابط جمعی دارند. خواجه طوسی گوید: «مدینه، موضع اجتماع اشخاصی که به انواع حرفت‌ها و صناعت‌ها، تعاونی که سبب تعیش بود، می‌کنند».

در چنین اجتماعی است که افراد به سبب موقعیت اجتماعی خود، عنوان «شهروندی» به خود می‌گیرند؛ یعنی فرد به ملاحظه جایگاهش تعریف می‌شود. آن‌چه وجود خارجی دارد مطلق اجتماع نیست، بلکه «اجتماع سیاسی» است که افراد هر یک در درون آن به ایفای نقش می‌پردازند.

خواجه طوسی چنین اجتماعی را ظرف و بستر حکمت عملی می‌داند. فارابی چنین اجتماعی را در تقسیم‌های اجتماعات کامله خود، اولین اجتماع کامله می‌داند که به تعبیر ایشان: «تخیر افضل و کمال نهایی نخست به‌وسیله این اجتماع حاصل می‌شود» (لائوست، ۱۳۵۶: ۲۸).

۴) اجتماع امت: خواجه طوسی سخنی از کیفیت و کمیت چنین اجتماعی ندارند جز این‌که مرتبه آن را در میان جوامع، بعد از «مدینه» قرار داده است. فارابی از چنین اجتماعی تعبیر به «اجتماع وسطی» می‌کند (همایی، ۱۳۴۲: ۵۴). که آن حداقل از سه مدینه در قسمتی از مناطق عمرانی زمین، شکل گرفته است (نخجوانی، ۱۳۴۴: ۶۸).

۵) اجتماع اهل عالم: خواجه طوسی این اجتماع را بزرگ‌ترین اجتماع بشری در تقسیمات اجتماعات می‌داند. این اجتماع تمام افراد اهل عالم را فرا گرفته است و هیئت تألیفی آن بسیار گسترده، عمیق و پیچیده است. و تمامی نهادها و سازمان‌های آن بزرگ‌تر و پیچیده‌تر از نهادها و سازمان‌های مشابه آن در مدینه و امت است و روابطی که این نهادها و سازمان‌ها دارند پیچیده‌تر از خود این‌ها است.

۱۲-نوع رابطه اجتماعات

وجود اصل رابطه کمّی بین اجتماعاتی که از منزل شروع و به اجتماع عُظمای اهل عالم ختم می‌شود، روابط کیفی خاص خود را هم به دنبال دارد که به اختصار بدان اشاره شد. افراد با

انجمن مطالعات جهان اسلام
Islamic World Studies Association
جمعیة دراسات العالم الاسلامی
فصلنامه علمی -پژوهشی
پژوهشهای سیاسی جهان اسلام

[Downloaded from priw.ir on 2026-11-11]
[DOR: 20.1001.1.23222980.1399.10.3.7.2]

ایجاد ارتباط از اجتماع منزلی به اجتماع مدنی می‌رسند. این اجتماع با وجود حرف مختلف موجب رشد استعدادهای افراد می‌شود.

اجتماع اهل عالم، بزرگ‌ترین اجتماعی است که بشر در زندگی دنیوی خود می‌تواند آن را تشکیل دهد. این اجتماع، شامل اجتماع مدنی و امت است و گستردگی و عظمت آن موجب می‌شود که روابط در حد افراد و جوامع کوچک‌تر در دل آن، بسیار گسترده شده و نهادها، ارگان‌ها و سازمان‌ها روابط را تنظیم کنند و ساختار حاکم بر جمیع آن‌ها کل اهل عالم را فرا گیرد و سیاست حاکم بر آن، برای کسی شود که حکومت علی الاطلاق بر جمیع آن دارد.

درباره رابطه این اجتماعات به طور اجمال باید گفت که رابطه بین اجتماع منزلی با مدینه از نوع رابطه جزء و کل است و رابطه جزء و کل آن است که کل، متشکل از اجزای متعدد است که با یک‌دیگر به‌منظور هدفی انتظام یافته‌اند و کل، هیئت جدای از اجزاء دارد.

رابطه میان مدینه و اجتماع منزلی نیز چنین است. اما رابطه امت و مدینه، رابطه شمولیت است؛ یعنی امت، مدینه را در بردارد و هر دو هیئت یک اجتماع کامله را تشکیل می‌دهند، جز این‌که امت، اجتماع بزرگ‌تری را در بردارد، چنان‌که رابطه اجتماع اهل عالم با امت این‌گونه است. از عبارت‌های فارابی در «آراء اهل مدینه الفاضله» برمی آید که باید حداقل از سه مدینه تشکیل شده باشد (آرنالدز، ۱۳۶۴: ۵۶). خواجه طوسی چنین گوید: «اول آن‌که اجتماعی جزو اجتماعی بود، مانند منزل و مدینه و دوم آن‌که اجتماعی شامل اجتماعی بود، مانند امت و مدینه» (صادقی سمرجانی، ۱۳۷۶: ۵۳).

۱۳-از منظر خواجه نظام الملک:

یکی از ارکان اندیشه ایرانشهری که در خواجه تأثیر بسزایی داشته است رابطه بین دین و دولت است. خواجه فردی مذهبی بود و در نظریاتش نیز سمت مذهب را گرفته است. نظام‌الملک نه فقط به آنچه معتقد است، سخت پایبند بوده بلکه مردی است متعصب و تنگ‌مشرب که جز اعتقادات مذهبی خود همه چیز را نفی و رد می‌کرد. وی علاوه بر داشتن تعصب در مذهب، اهل سیاست هم بود و همین موجب شد که سعی کند بین سیاست و دین ارتباط برقرار کند.

وی در اینباره می‌گوید «نیکوترین چیزی که پادشاه را باید، دین درست است، زیرا که پادشاهی و دین همچون دو برادرند، هر گاه در مملکت اضطرابی پدیدآید در دین نیز خلل آید،

[Downloaded from priw.ir on 2026-11-11]
[DOR: 20.1001.1.23222980.1399.10.3.7.2]

بددینان و مفسدان قوت گیرند و پادشاه را بی‌شکوه و رنجه دل دارند و بدعت آشکار شود و خوارج زور آورند.» در اندیشه ایرانشهری خواجه پادشاه باید نسبت به دین آگاهباشد. ازآنجایی که پادشاهات سلجوقی این ویژگی را نداشتند، او پژوهش در دین را بر پادشاه واجب می‌داند.

خواجه نظام‌الملک به‌دنبال وحدت مذهبی است، زیرا وحدت مذهبی را شالوده و اساس تثبیت قدرت سیاسی می‌داند، اگرچه خواجه اعتقاد راسخی به دین دارد و دین و دولت را توامان می‌داند و وجود یکی را شرط بقای دیگری ذکر می‌کند ولی چون شخص سیاستمداری است به حفظ قدرت سیاسی نیز می‌اندیشد و از دین به عنوان ابزاری مفید برای حفظ قدرت سیاسی بهره‌می‌گیرد یعنی در عین اعتقاد به دین آن را بهترین وسیله برای حفظ قدرت سیاسی می‌داند در کل نگاه او به دین «ابزاری اثباتی» است.

یکی دیگر از ارکان اندیشه سیاسی ایرانشهری که در اندیشه خواجه نظام‌الملک نمود پیدا می‌کند عدالت است. خواجه در سیاستنامه در باب عدل سخن بسیار گفته است زیرا او عدالت را برای بسامان کردن با نابسامانی‌های ایران‌زمین که با آمدن ترکان تشدید شده بود مؤثر می‌دانست و در این میان برای بیان شیوه‌های اجرای عدالت از پادشاهان ایران‌باستان داستان‌ها و حکایت‌ها نقل می‌کند.

۱۴-عوامل ثبات و پایداری اجتماعات مدنی

اجتماعات مدنی به جهت گستردگی، وسعت و پیچیدگی باید پایه‌هایشان مستحکم شوند تا با شکل‌گیری‌شان دوام یافته و بتوانند به حیات خود استمرار بخشند. عواملی که موجب ثبات و پایداری اجتماعات مدنی می‌شوند، عبارت‌اند از: محبت، صداقت، عدالت، سیاست و قانون.

-محبت

محبت از عواملی است که موجب تحکیم روابط اجتماعی افراد می‌شود. در زندگی اجتماعی، نیازهای ضروری اولیه موجب اولین ارتباط فرد با هم‌نوع خود می‌شود. اما آن‌چه می‌تواند این ارتباط را دوام بخشد، محبت است. محبت موجب شکل‌گیری رابطه سالم بین افراد می‌شود که همه از آن منفعت کسب می‌کنند. از طرفی، برای اتمام و اکمال کردن استعدادهای کمالی انسان باید اشخاص به یک‌دیگر نزدیک شوند.

انسان بدون معاونت هم‌نوعان، به کمالات خود نخواهد رسید: «چون مردم به یک‌دیگر

فصلنامه علمی-پژوهشی پژوهشهای سیاسی جهان اسلام

[Downloaded from priw.ir on 2026-11-11]
[DOR: 20.1001.1.23222980.1399.10.3.7.2]

محتاجند و کمال و تمام هر یک 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.»(فلاح، ۱۳۸۳: ۳۲).

محقق طوسی از قول بعضی از حکما که نام آن‌ها را ذکر نمی‌کند، می‌گوید که قوام همه موجودات عالم به سبب محبت است و هیچ موجودی از مرتبه‌ای از مراتب آن بی‌بهره نیست (قادری و رستم‌وندی، ۱۳۸۵: ۲۰).

حقیقت محبت، طلب اتحاد است با چیزی که اتحادِ با آن در تصور طلب کمال می‌باشد و از طرفی، کمال و شرفِ هر موجودی نیز به حسب وحدتی است که بر آن فایض شده است. پس: «محبت، طلبِ شرف و فضیلت و کمال بُوَد و هرچه این طلب در او بیش‌تر بُوَد شوق او به کمال زیادت بُوَد و وصول بدان بر او سهل‌تر» (محمودی، ۱۳۷۸: ۱۰).

- صداقت

از دیگر عواملی که در جامعه موجب وحدت و همبستگی می‌شود، صداقت است. چنین مفهومی خاص‌تر از محبت است، زیرا محبت در میان جماعتی انبوه صورت بندد و صداقت به چنین شمولی نمی‌رسد. صداقت خود، از نوع محبت است؛ محبتی که شخص صادقانه درصدد فراهم کردن اسباب فراغت و ایثار هر آن‌چه برای او ممکن باشد، برای دوست خود است (هدایتی، بی‌تا).

خواجه طوسی طبق این‌که چه دسته‌ای از مردم و به چه منظوری با یک‌دیگر رابطه دوستی برقرار می‌کنند، آن‌ها را به سه دسته تقسیم می‌کند: ۱) دسته‌ای که می‌خواهند با برقراری دوستی به لذتی برسند مانند جوانان؛ ۲) کسانی که می‌خواهند از این طریق منفعتی کسب کنند مانند سالخوردگان و ۳) کسانی که در این کار خود فقط به دنبال خیر محض‌اند. (اساس الاقتباس، ۱۳۷۶: ۹۲).

از فضایل محبت اهل خیر با یک‌دیگر یکی آن است که نقصان نمی‌پذیرد. اما محبتی که ناشی از طلب منفعت یا لذت باشد، بقایی ندارد، زیرا شئ لذید و نافع، مطلوب بالعرض است نه بالذات که پیوند دائمی برقرار کند.

فصلنامه علمی-پژوهشی پژوهشهای سیاسی جهان اسلام

[Downloaded from priw.ir on 2026-11-11]
[DOR: 20.1001.1.23222980.1399.10.3.7.2]

خواجه طوسی از قول اُنسقراطیس طریق دوست‌یابی را چنین بیان می‌کند:

«چون خواهند که استفادت صداقت شخصی کنند اول از حال او تفحص باید کرد تا در ایام صبا معامله او با پدر و مادر و با اقران و با عشیرت چگونه بوده است، اگر شایسته یابند ازو امید صلاحیت محبت دارند و الاّ ازو پرهیز واجب دانند.»(اخلاق محتشمی، ۱۳۷۸: ۲۱۲).

کسی که به عقوق منسوب بُوَد مراعات حقوق نکند و در نحوه رفتار با دوست چنین می‌گوید:

«واجب چنان بُوَد که چون دوست به دست آید، در مراعات و تفقّد او مبالغت کند و البته به هیچ حق از حقوق او و اگرچه اندک بود، استهانت ننماید و به مهماتی که او را عارض شود، قیام کند و در حوادث روزگار با او یار بود و در اوقات رخا به روی گشاده و خُلق خوش او را تلقّی کند و آثار بشاشت و ارتیاح به دیدار او در چشم و روی حرکت و سکون پدیدار آرد و بر فرط حِفاوتی که در ضمیر دارد، قناعت نکند که اطلاع بر ضمایر جز متولّی سرائر را نبود. و بر ثنا و محمدتِ او با ایشان، بی اسرافی که مؤدّی بود به مَلَق و تکلّفی که مستدعی مَقَت باشد، چه در حضور و چه در غیبت، توفّر نماید» (فرانکنا، ۱۳۸۳: ۳۱).

ایشان هم‌چنین در نحوه برخورد با دوستی که عیوبی دارد، چنین می‌گوید: «و چون بر دوست عیبی بیند با او موافقت باید نمود؛ موافقتی لطیف که در ضمن آن باشد ارشاد و تنبیه او، چه طبیب استاد به تدبیر غذایی معالجه کند رنجی را که نااستاد بر شقّ و قطع آن اقدام نماید».

-عدالت

عدالت از عوامل دیگری است که موجب همبستگی در جامعه و شکل‌گیری یک نظام سیاسی و بقای آن می‌شود. نتیجه وجود عدالت در جامعه حفظ نظام می‌باشد. در صورت وجود عدالت در جامعه، آن جامعه به «اکمل فضایل» دست می‌یابد. اگر اجتماعات بشری دچار فقدان محبت شوند، تنها عامل حفظ نظام آن‌ها، عدالت است (مک اینتایر، ۱۳۸۵).

البته فضیلت محبت بالاتر از عدالت است، زیرا محبت مقتضی اتحاد طبیعی و عدالت مقتضی اتحاد صناعی است. شیء صناعی نسبت با چیزی طبیعی است، مانند حالتی که در کسی یا چیزی به فعل غیر خودش حاصل شده باشد و نیز چیزی که صناعی شد از طبیعت پیروی می‌کند تا مورد طبع واقع شود خواجه طوسی گوید:

انجمن مطالعات جهان اسلام
Islamic World Studies Association
جمعیة دراسات العالم الاسلامی
فصلنامه علمی -پژوهشی
پژوهشهای سیاسی جهان اسلام

[Downloaded from priw.ir on 2026-11-11]
[DOR: 20.1001.1.23222980.1399.10.3.7.2]

«عدالت مقتضی اتحادی است صناعی و محبت مقتضی اتحادی طبیعی و صناعی به نسبت با طبیعی مانند قَسْری باشد و صناعت مقتدی بود به طبیعت» (تراقی، بی‌تا).

عدالت هیئت نفسانی است که از آن هر آن‌چه ناموس الهی می‌خواهد صادر می‌شود، زیرا ناموس الهی «مقدّر مقادیر و معین اوضاع و اوساط» است و نفسی که به ملکه عدالت دست یافته، از طریق عمل به قوانین و مقرراتی است که آن‌ها به تقدیر ناموس الهی رسیده‌اند.

همه همت شخص در موافقت، معاونت و متابعت از او است (فرانکینا، بی‌تا) و زمانی به آن می‌رسد که تمام فضایل را در خود جمع کرده باشد. عدالت آن است که همه قوای نفسانی (قرآن) با یک‌دیگر اتفاق داشته و از قوه ممیزه (عاقله) پیروی کنند تا اختلاف هواها و گرایش‌های متفاوت قوای نفسانی انسان و جاذبه‌هایی که هر یک از قوا دارند، فرد را در ورطه سرگردانی قرار ندهد و از طرفی، اثر انصاف و انتصاف در او ظاهر شود. (ارسطو، ۱۰۱۹). لذا عادل کسی است که: «عادل کسی بود که مناسبت و مساوات می‌دهد چیزهای نامتناسب و نامتساوی را.» (اخلاق ناصری، بی‌تا)

رئیس حکومت به منظور قوام مملکت باید به قوانینی بپردازد که مبتنی بر عدالت است. خواجه طوسی چنین بیان می‌کند:

«بر پادشاه واجب بُوَد که در حال رعیت نظر کند و بر حفظ قوانین معدلت توفّر نماید، چه قوام مملکت به معدلت بود.» (فرانکینا، ۱۳۷۶: ۱۰۱).

در رعایت اعتدال افراد جامعه باید حاکمان به دو شرط توجه کنند. شرط اول: که اصناف جامعه، برابر و هم کفو هم قرار گیرند. اصناف شامل: اهل قلم، اهل شمشیر، اهل معامله و اهل مزارعه.

«شرط اول در معدّلت آن بود که اصناف خلق را با یک‌دیگر متکافی دارد، چه هم‌چنان که امزجه معتدل به تکافی چهار عنصر حاصل آید اجتماعات معتدل به اتکای چهار صنف صورت بندد: اول اهل قلم، و دوم اهل شمشیر و سِیم اهل معامله، و چهارم اهل مزارعه».

اگر در اصناف اجتماع یکی از صنف‌ها بر اصناف دیگر غلبه یابد، امور اجتماع از اعتدال خود خارج شده و فساد نوع به وجود می‌آید. اعتدال هر یک از این اصناف به همان است که به حِرَف و صناعات خود پرداخته و توانایی خود را در آن نشان دهند؛ لذا، خواجه طوسی به نقل از حکما چنین می‌گوید:

فصلنامه علمی-پژوهشی پژوهشهای سیاسی جهان اسلام

[Downloaded from priw.ir on 2026-11-11]
[DOR: 20.1001.1.23222980.1399.10.3.7.2]

«فضیلة الفلاحین هو التعاون بالاعمال و فضیلة التجار هو التعاون بالاموال و فضیلة الملوک هو التعاون بالاراء السیاسیة و فضیلة الالهیین هوالتعاون بالحکم الحقیقیه ثم هم جمیعاً یتعاونون علی عمارة المُدُن بالخیرات والفضائل» (فیض کاشانی، ۱۳۳۹).

شرط دوم این است که به هر کس به اندازه استعدادش، پاداش و حق داده شود. از این حیث مردم جامعه به پنج صنف تقسیم می‌شوند: ۱) دست‌هایی که طبع خیر دارند و خیرشان به دیگران هم منتقل می‌شود. ۲) آنان که طبع خیر دارند، اما خیرشان متعدی نیست ۳) کسانی که نه طبع خیر دارند و نه شریرند؛ ۴) آنان که طبع شریر دارند و شرّشان به دیگران نمی‌رسد ۵) کسانی که طبعی شریر دارند و شرارتشان به اجتماع سرایت می‌کند (کلینی، بی‌تا)

شرط سوم رعایت عدالت در جامعه به آن است که میان افراد جامعه با رعایت استحقاق و استعداد در تقسیم خیرات همه را شریک کند. خیرات مشترک عبارت‌اند از: سلامتی، اموال، کرامات و آن‌چه نظیر این‌ها است؛ یعنی هرکسی حق برخورداری از نعمت سلامتی، اموال (مشروع) و ارزش‌های معنوی را به میزان استحقاق دارد تا نه به او و نه به اهل اجتماع ظلم شود. (گاتری، ۱۳۷۶: ۳۱)

-سیاست و حاکم

از دیگر لوازم و ضرورت‌های حیات جمعی، سیاست است و بدون آن، حیات جمعی برقرار نشده و ادامه نمی‌یابد، چون غرایز و گرایش‌های اشخاص به امور مختلف موجب پیدایش انگیزه‌های متفاوت در اَفعال افراد می‌شود؛ پس باید تدبیری باشد که هرکسی را به آن‌چه مستحق آن است قانع گرداند و آنان را که به حقوق دیگران تجاوز می‌کنند، دستشان را کوتاه کرد تا اولاً: همکاری و هم‌یاری آن‌ها از بین نرود و ثانیاً: نوع‌گرایی و هم‌گرایی نابود نشود. تحصیل چنین مقصودی به سیاست و تدبیر کردن چنین اجتماعی نیاز دارد (بی‌نام، ۱۳۷۶: ۲۳).

خواجه طوسی در جایی وجه نیاز به حاکم را چنین بیان می‌دارد:

«و تعاون موقوف بُوَد 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 صبّاغ دهد و صبّاغ عمل خود به او، تکافی حاصل بُوَد و تواند بُوَد که عمل نجار از عمل صباغ بیش‌تر بُوَد یا بهتر و برعکس. پس به ضرورت به توسّطی و مقومی احتیاج افتاد و آن دینار است.

[Downloaded from priw.ir on 2026-11-11]
[DOR: 20.1001.1.23222980.1399.10.3.7.2]

پس دینار عادل و متوسط است میان خلق، لکن عادلی صامت و احتیاج به عادلی ناطق باقی، تا اگر استقامت متعاوضان 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. (ابونصر فارابی، ۱۳۶۴: ۲۳)

بنابراین، چنان‌که سیاست و تدبیر برای بقا و استحکام یک جامعه ضروری است، وجود حاکم به‌عنوان علت فاعلی سیاست که مدبّر، سیاست پرداز و سیاست‌مدار باشد، ضروری است و بدون آن سیاستی در جامعه صورت نمی‌گیرد.

-قانون

از دیگر عوامل استحکام یک جامعه وجود قانون، قانون‌مندی و قانون‌مداری است. جامعه‌ای که در آن قانون، دوام و بقا نمی‌یابد. تنها به وسیله وضع قوانین در تنظیم روابط افراد و رعایت انصاف و عدالت در بین حقوق آن‌ها است که حاکمیت قانون بر تمامی اجزا و پیکره یک نظام مسلط می‌شود.

جامعه‌ای که از افراد مختلف الحال تشکیل یافته که هر یک انگیزه‌های مختلفی دارند، وجود دو قوه شهویه و غضبیه در نهاد انسان، زمینه انحراف از اعتدال را فراهم می‌آورد و قانون مبتنی بر عدالت است و در کنار سیاست از چنین انحرافی پیش‌گیری می‌کند. خواجه طوسی می‌گوید «مادامی‌که انسان با دو قوه شهویه و غضبیه خلق شده و جبلی او شده باشند، به ناچار باید در پیش‌گیری از تجاوز به حقوق یک‌دیگر و ظلم و تعدی به قانونی که بر عدالت و رعایت انصاف مبتنی است، تمسک جوید تا گرایش‌های این دو قوه و اعمال و افکار حاصل از آن را تعدیل بخشد». (امام محمد غزالی، ۱۳۶۴).

مسئله، مسئله قدرت و تقدم است.

این سؤال مطرح است که داعیه‌دار مقاومت کیست؟ البته گروه‌هایی همچون «ارتش آزاد سوریه» هستند که از غرب خواست که تا این حد جسورانه اقدام به صدور سلاح نکند و خود را جبهه اصلی مقاومت علیه اسد می‌داند. افسران کمی وجود دارند که به حکومت اسد پشت کرده باشند اما شورشی‌های بسیار کمتری وجود دارند که بخاطر ایمان، باور و با عشق به جنبش جهادی مبارزه کنند.

اما نکته اینجاست که وقتی شما با یک هزار و ۲۰۰ گروه و فرقه روبرو هستید، یعنی

[Downloaded from priw.ir on 2026-11-11]
[DOR: 20.1001.1.23222980.1399.10.3.7.2]

در اصل با یک هزار و ۲۰۰ شخص طرف هستید که هر کدام از آن‌ها ده‌ها و یا صدها نیرو دارد که حاضرند در دم به دستورش بمیرند. رهبران و افراد این گروه‌ها به هیچ عنوان دوست ندارند که یک گروه عراقی غریبه ناگهان پیدایش شده و داعیه دار انقلاب سوریه باشد. تمرکز احزاب و گروه‌های سوری بر مخالفت با اسد، بومی بودن این به قول خودشان انقلاب است و این در حالیست که بغدادی به جهاد خود به شکل جهانی نگاه می‌کند. در تئوری او، اگر یک نیروی چچنی قرآن بداند، حق دستور دادن به یک نیروی عراقی یا عرب را خواهد داشت.

با بهره‌گیری از پیشینه و اسناد تاریخی، به واکاوی ریشه‌های فکری و تاریخی این جریان نوظهور که تاچه زمانی ادامه خواهدداشت، نه تنها امنیت منطقه بلکه امنیت و آرامش کل جهان را به خطر انداخته، بپردازیم. (فصلنامه علمی پژوهشی علوم سیاسی).

[Downloaded from priw.ir on 2026-11-11]
[DOR: 20.1001.1.23222980.1399.10.3.7.2]

۱۵-نتیجه گیری

فلسفه اخلاق که بینشی فلسفی است، درباره اخلاق و مسائل آن، دو شاخه اخلاق هنجاری و فرا اخلاق را در برمی‌گیرد. مشخصه اصلی اخلاق هنجاری، تنسیق و دفاع از معیارهای اخلاقی بودن افعال است. اخلاق فضیلت مدار و دو نظریه سود گروی و وظیفه گروی نظریات هنجاریی هستند که به دلیل اختلاف در معیار، از یکدیگر متمایز می‌شوند. بهترین عامل تمایز این نظریه‌های سه گانه این است که اخلاق فضیلت، در ابتدا از ارزشهای اخلاقی و فضائل سخن می‌گوید و آن دو از الزام از نظر این، معیار اخلاقی بودن افعال، این است که برخاسته از فضائل درونی فاعل باشد و عمل صحیح همان است که فاعل فضیلت مند انجام می‌دهد، از این رو در اخلاق فضیلت نیکخوایی ارزشمندتر از نیکوکاری است و در آن دو، یکی سود بیشتر را ملاک قرار می‌دهد (سود گروی) و دیگری اطاعت از قانون به انگیزه اطاعت از آن را (وظیفه گروی)

غایت گرا بودن، تأکید بر نحوه بودن تا عمل صرف، ذاتی بودن ارزش فضیلت، تأثیر فضیلت در معرفت‌شناسی احکام اخلاقی و نقش الگوهای اخلاقی در هدایت افراد معمولی از مشخصات بارز اخلاق فضیلت است.

اخلاق فضیلت مدار در طول تاریخ پر فراز و نشیبش، به رغم وحدت مبانی اساسی، تقریرهای متفاوتی را بخود پذیرفته است که توجه به این تفاسیر و لحاظ اشتراکات و تمایزات فلاسفه قدیم و معاصر (از ارسطو تا آکوئیناس و فلاسفه معاصر مانند آنسکوم، مک اینتایر، فوت و...) برای کسانی که در صدد تبیین این اخلاق و در اندیشه جستجوی راهی برای پرورش فضائل در جامعه‌اند ضروری بنظر می‌رسد.

با اذعان به این مطلب که اخلاق شریعت مدار با وجود ارتباط گسترده با اخلاق فضیلت مدار ارسطویی، به دلیل آن که فراتر از اخلاق ارسطویی می‌اندیشد، می‌تواند بشر را با برنامه‌ای کامل و دقیق، بسوی سعادت حقیقی سوق دهد.

انجمن مطالعات جهان اسلام
Islamic World Studies Association
جمعیة دراسات العالم الاسلامی
فصلنامه علمی -پژوهشی
پژوهشهای سیاسی جهان اسلام

[Downloaded from priw.ir on 2026-11-11]
[DOR: 20.1001.1.23222980.1399.10.3.7.2]

۱۶-منابع

۱. بلوم، و (۱۳۷۳)، نظریه‌های نظام سیاسی، ترجمه احمد تدین، دو جلد، تهران: انتشارات آران.

۲. صادقی سمرجانی، حسن (۱۳۷۶)، اندیشه سیاسی نظام الملک در آیینه سیرالملوک، مجله پژوهشی دانشگاه تربیت معلم سبزوار،۲(۱)، صص ۲۰-۱.

۳. طباطبایی، جواد (۱۳۹۳)، خواجه نظام‌الملک طوسی، گفتار در تداوم فرهنگی ایران، انتشارات مینوی خرد

۴. طباطبائی، سید جواد (۱۳۹۶)، کتاب درآمدی بر تاریخ فلسفه اندیشه سیاسی در ایران، نشر کوپر.

۵. طوسی، خواجه نظام الملک (۱۳۷۳)، سیاست نامه یا سیر الملوک، با مقدمه عطاالله تدین، تهران.

۶. فلاح، مرتضی (۱۳۸۳)، «خواجه نظام الملک، سیاست در نامه سیاست در عمل»، کاوش نامه، سال چهارم، شماره نهم

۷. کسایی، نورالله (۱۳۵۸)، مدارس نظامیه و تأثیرات علمی و اجتماعی آن، تهران، امیرکبیر.

۸. مینوی، مریم (۱۳۶۷)، خواجه نظام الملک طوسی؛ نقد حال، تهران: خوارزمی

۹. نظام الملک طوسی (۱۳۶۴)، سیاست نامه، به کوشش هیرومرث دارک، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۴.

۱۰. نظام‌الملک طوسی، ا (۱۳۵۸)، سیاست نامه، به کوشش جعفر شعار، شرکت سهامی کتابهای جیبی

۱۱. نظام‌الملک طوسی، ا (۱۳۷۲)، سیاست نامه، تصحیح عباس اقبال، تهران نشر اساطیر

۱۲. هدایتی، ابوالفضل (۱۳۹۰)، «سلوک سیاسی نظام الملک»، حکومت اسلامی، ۴(۳).

۱۳. رهبر عباسعلی، کیانی شاهوندی بیژن (۱۳۹۶). بررسی نسبت اخلاق و سیاست در رویکرد تطبیقی دانشمندان غربی و مسلمان (افلاطون و مک اینتایر فارابی و غزالی)، فصلنامه پژوهشهای سیاسی جهان اسلام. ۷ (۱).

۱۴. آدمی علی، مرادی عبداله (۱۳۹۴). چیستی افراط گرایی در اسلام سیاسی: ریشه‌های هویتی و کنش هنجاری. فصلنامه پژوهشهای سیاسی جهان اسلام،۵ (۳).

۱۵. مجیدی، حسن و فرهادی، روح‌الله (۱۳۹۵)، تبیین نسبت اخلاق و سیاست در برنامه توسعه جمهوری اسلامی ایران، فصلنامه رهیافت انقلاب اسلامی، ۱۰(۳۶).

-Ethics -louis P. Pot man. Discorering Right and wrong Third Edition. united states Milrtary Academy

-Essay on liberty. thonost mill, penguin boos 1971

-Aristotle, Nicomachean Ethics, trans, D. Ross. oxford university press, 1980.

-Cooper, John, M.(1998), "Socrates", in Routledge Encyclopedia of Philosophy (REP), ed. Edward Graig, 1998, Vol. 9

-Kant, I(1972), "Groundwork of the Metaphysics of Morals", Tr. Daton, H.J., in the moral

[Downloaded from priw.ir on 2026-11-11]
[DOR: 20.1001.1.23222980.1399.10.3.7.2]

law(1972) (London, Hutchinson university library, 1972)

-Pincoffs, ed(1986) Quandaries and virtues, (university Press of kansan, 1986)

-Schroeder, Mark(2010) Non Cognitivism In Ethics, By Routledge, New York.

DOI: ۱۰.۲۱۸۵۹/priw-۱۰۰۳۰۳

به این مقاله این‌گونه ارجاع دهید:

زاغری، طاهره؛ بخشایشی اردستانی، احمد؛ اشرفی، اکبر (۱۳۹۹)، «اخلاق سیاسی از منظر دو اندیشمند اسلامی: خواجه نصیرالدین طوسی و خواجه نظام الملک» فصلنامهٔ پژوهشهای سیاسی جهان اسلام، س۱۰، ش۳، پاییز ۹۹، صص ۹۸- ۶۵.

[Downloaded from priw.ir on 2026-11-11]

[DOR: 20.1001.1.23222980.1399.10.3.7.2]