



Examining Khwaja Nasir al-Din Tusi's Theory of Affection-Justice and Its Role in Social Control

Seyyed Pouya Rasoulinejad , Akbar Shahbazi 

1. Assistant Professor of Islamic Social Sciences, Faculty of Social Sciences, University of Tehran, Tehran, Iran. (Corresponding Author). Email: sp.rasoulinejad@ut.ac.ir
2. MA in Muslim Social Studies, Faculty of Social Sciences, University of Tehran, Tehran, Iran. Email: keshavarz@shahed.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:

Received: 04 April 2025
Received in revised form: 08 July 2025
Accepted: 09 August 2025
Published online: 23 September 2025

Keywords:

Affection-Justice Theory, Islamic Society, Khwaja Nasir al-Din Tusi, Social Control, Social Order.

ABSTRACT

This study investigates Khwaja Nasir al-Din Tusi's affection-justice theory and its application in social control. Through qualitative content analysis of Tusi's works and related sources, the findings reveal that he developed a comprehensive framework for regulating social relations by intelligently integrating affection as an internal mechanism of control with justice as an external one. Tusi's affection-justice model not only ensures order and stability but also fosters a balanced and harmonious society by reducing reliance on coercion and emphasizing human bonds. Affection, as an intrinsic and spontaneous force, promotes social solidarity through emotional relationships in an organic manner, while justice guarantees the structural order of society. With its dual emphasis on emotional and structural dimensions, alongside cultural adaptability, this theory offers a native framework for analyzing and designing social control systems in Islamic societies. The study demonstrates that Tusi's theory has strong potential to address contemporary challenges of social control and may be applied to issues such as reducing deviance, strengthening social capital, and managing conflicts.

Cite this article: Rasoulinejad, P.; Shahbazi, A. (2025). Examining Khwaja Nasir al-Din Tusi's Theory of Affection-Justice and Its Role in Social Control. *Social Theories of Muslim Thinkers*, 15(3): 76-94. <https://doi.org/10.22059/jstmt.2025.396763.1799>



© The Author(s).

Publisher: University of Tehran Press.

DOI: <https://doi.org/10.22059/jstmt.2025.396763.1799>

1. Introduction

Social control, a fundamental mechanism for sustaining societal order, faces pressing challenges in contemporary contexts. Increasing deviance, declining public trust in institutions, and growing social fragmentation characterize modern urban environments, particularly in rapidly transforming Islamic societies. Mainstream sociological theories, such as Durkheim's (2014) concept of organic solidarity or Foucault's (1995) disciplinary mechanisms, often prioritize external instruments of control—surveillance, legal systems, or institutional enforcement. While these approaches remain effective in certain circumstances, they often overlook the significance of emotional and cultural forces in cultivating voluntary compliance and social cohesion.

Khwaja Nasir al-Din Tusi's affection-justice theory, rooted in Islamic philosophy, provides a distinctive framework that integrates affection—an innate emotional force fostering unity through mutual care—with justice, a rational and structural mechanism ensuring fairness and stability through institutions. Unlike Western models that emphasize coercion and bureaucracy, Tusi's dual approach aligns more closely with societies where cultural and religious values remain central. Nevertheless, the applicability of his framework to pluralistic and individualized modern societies remains underexplored, necessitating a systematic analysis of both its theoretical foundations and practical implications.

The objective of this research is to critically analyze Tusi's affection-justice theory, highlighting its dual mechanisms of affection and justice, and to assess its potential for informing social control systems in contemporary Islamic societies. By bridging classical Islamic thought with modern sociological concerns, this study contributes to the discourse on culturally grounded approaches to social cohesion.

2. Methodology

This research employs qualitative content analysis to examine Tusi's affection-justice theory, focusing primarily on his seminal works *Akhlaq-e Naseri* and *Awsaf al-Ashraf*. These texts were chosen for their comprehensive articulation of Tusi's ethical and social philosophy, particularly regarding affection and justice as mechanisms of social organization. To situate his ideas within the broader framework of Islamic intellectual tradition, comparative analyses were conducted with the works of Farabi, Ibn Sina, and Ibn Miskawayh.

Additionally, contemporary sociological theories of social control—including those of Durkheim (2014), Hirschi (1969), Parsons (1951), and Foucault (1995)—were incorporated to contextualize Tusi's contributions within modern theoretical discourse. A systematic thematic coding process was applied, identifying recurring themes such as affection as a natural inclination toward unity, justice as an institutional necessity, and the interplay of internal and external mechanisms of control. Cross-referencing with modern theories ensured conceptual alignment and analytical depth.

3. Findings

Tusi conceptualizes affection as a natural, intrinsic force fostering social unity through emotional bonds that encourage voluntary adherence to collective norms (Nasir al-Din Tusi, 1994a: 222). Unlike justice—which he views as a constructed system designed to ensure order through institutions such as religion, governance, and the economy (Nasir al-Din Tusi, 1994a: 210)—affection operates organically, aligning individual behavior with communal expectations without the need for coercion. By integrating these mechanisms, Tusi's framework reduces reliance on force, promoting a society motivated by both emotional commitment and institutional fairness (Nasir al-Din Tusi, 1994a: 259).

Empirical examples from Shiite culture in Iran illustrate the theory's practical relevance. During Muharram and Arbaeen, salawati stations and mawakib function as communal spaces where affection-driven practices—such as hospitality and selfless service—temporarily suspend social hierarchies, fostering inclusivity and solidarity (Saboorian & Shahbazi, 2024: 24). These acts exemplify how affection, rooted in shared religious values, regulates behavior by encouraging participation across diverse social strata. For instance, salawati stations transform commercial urban spaces into centers of communal care, where service is perceived as an honor rather than an obligation, mirroring Tusi's vision of affection as a natural regulator. Similarly, mawakib during Arbaeen create temporary egalitarian communities, demonstrating the unifying capacity of affection-based practices (Saboorian & Shahbazi, 2024: 22).

4. Conclusion

Khwaja Nasir al-Din Tusi's affection-justice theory provides a comprehensive model of social control by synthesizing two complementary mechanisms: affection as an informal, internal force that fosters solidarity through emotional bonds, and justice as a formal, external necessity that secures order through institutions such as governance, religion, and economic structures. While Tusi regards justice as essential for structural balance, he elevates affection as the superior mechanism of natural unity that ensures voluntary social cohesion.

In comparison with modern sociological theories, Tusi's emphasis on affection parallels Hirschi's social bond theory, while his focus on justice resonates with the perspectives of Parsons and Durkheim. Yet, unlike Foucault—who interprets social control as a vehicle of power reproduction—Tusi situates it within the pursuit of societal happiness and perfection. This teleological orientation reflects his utopian vision of politics, where social control serves the flourishing of individuals and communities rather than mere stability.

Rooted in Islamic culture and values, Tusi's indigenous framework offers significant potential for strengthening social cohesion in contemporary contexts, particularly within Islamic societies. Its application extends to addressing social challenges such as reducing deviance, reinforcing social capital, and managing conflicts, thereby contributing both to theoretical scholarship and to practical strategies for social governance.

Author Contributions: All authors contributed equally to the conceptualization of the article and writing of the original and subsequent drafts.

Funding: This research received no external funding.

Ethical Considerations: The authors avoided data fabrication, falsification, and plagiarism, and any form of misconduct.

Data Availability Statement: Not applicable.

Informed Consent Statement: Not applicable.

Conflicts of Interest: The authors declare no conflict of interest.

References

- Abolhasani Niaraki, Fatemeh. (2021). Civic virtue-based ethics grounded in affection and altruism from the perspective of Nasir al-Din Tusi. *Pazhuheshname-ye Akhlagh*, 14(53), 53–72. [In Persian]
- Akhvan Kazemi, Behzad. (2000). Theories of justice in the political philosophy of Khwaja Nasir al-Din Tusi. *Political Sciences*, (8), 127–154. [In Persian]
- Aron, Raymond. (1993). *Main stages of thought in sociology* (Bijeh Parham, Trans.). Tehran: Scientific and Cultural Publishing Company. [In Persian]

- Biro, Alexander. (1988). *Dictionary of social sciences* (Trans. Saroukhani). Tehran: Keyhan. [In Persian]
- Bohrani, Mohammad, & Alavipour, Mehdi. (2017). Friendship in the tradition of Islamic political philosophy. *Contemporary Wisdom*, 8(1), 29–54. [In Persian]
- Daneshvar Mohammadzadegan, Fatemeh, & Filekesh, Maryam. (2017). Ethics and Islamic justice in Khwaja Nasir al-Din Tusi's property policy. *International Conference on Justice and Ethics*. Civilica. [In Persian]
- Darvishi, Saeid. (2022). Meta-analysis of social capital and crime prevention research with a transnational approach. *International Legal Studies*, 15(57), 79–106. [In Persian]
- Durkheim, Émile. (2014). *The division of labor in society* (Steven Lukes, Ed.; W. D. Halls, Trans.). Free Press. (Original work published 1893).
- Foucault, Michel. (1995). *Discipline and punish: The birth of the prison* (Alan Sheridan, Trans.). Vintage Books. (Original work published 1977).
- Ghaffarifar, Hassan. (2002). Social supervision and control. *Women's Strategic Studies*, (17). [In Persian]
- Hamilton, Peter. (2000). *Talcott Parsons* (Ali Tadayyon, Trans.). Tehran: Hermes. [In Persian]
- Hamledari, Seyed Mohammad, & Fazeli, Ali. (2022). Comparative study of Ghazali's and Khwaja Nasir al-Din Tusi's views on the cause and belonging of friendship. *Journal of Social Theories of Muslim Thinkers*, 12(4), 15–29. [In Persian]
- Hirschi, Travis. (1969). *Causes of delinquency*. University of California Press.
- Kosha, Gholam Hossein. (2010). Informal social control from the perspective of verses and narrations. *Ma'rifat-i Farhangi-i Ijtima'i (Sociocultural Knowledge)*, 1(3), 1–28. [In Persian]
- Mahdavi Hampa, Khosrow, Eslami, Reza, & Davari, Mohammad. (2019). Mechanisms and system of social control based on Imamiyyah jurisprudence. *Journal of Sociological Research*, 11(21), 89. [In Persian]
- Mahdizadeh, Seyed Mohammad. (2010). *Media theories: Common ideas and critical perspectives*. Tehran: Hamshahri. [In Persian]
- Manoochehri, Ahmad. (2009). Friendship in political thought: A paradigmatic narrative. *Political and International Studies*, 1(3), 55–74. [In Persian]
- Merton, Robert King. (1938). Social structure and anomie. *American Sociological Review*, 3(5), 672–682. <https://doi.org/10.2307/2084686>
- Mohammadi Asl, Ahmad. (2009). *Sociological theories*. Tehran: Sociologists. [In Persian]
- Mohammadkhani, Mehdi, Dehbashi, Mohammad, & Vaezi, Seyed Hossein. (2016). Examination and reinterpretation of Khwaja Nasir al-Din Tusi's views on justice. *Ethical Studies*, 7(1), 161–180.
- Naybi, Hossein, Moeidfard, Saeid, Serajzadeh, Seyed Hossein, & Feyzi, Seyed Saeid. (2017). Durkheim and Merton's anomie theory: Similarities, differences, and measurement methods. *Social Welfare Quarterly*, 17(66), 9–51. [In Persian]
- Parsons, Talcott. (1951). *The social system*. Free Press.
- Razavi, Seyed Ali, & Nezamolislami, Ali. (2014). Social control from the perspective of Khwaja Nasir al-Din Tusi. *Police History Studies*, 1(3), 99–124. [In Persian]
- Saboorian, Mohsen, & Shahbazi, Akbar. (2024). Simplicity of meaning and multiplicity of form in mourning gatherings: A study of a Salavati station in Qom's Nirogah area. *Second National Conference on Religious Gatherings and Rituals (Social Narrative of Gatherings)*. Tehran: Imam Sadiq University. [In Persian]
- Smith, Philip. (2004). *An introduction to cultural theory* (Hossein Pouyan, Trans.). Tehran: Office of Cultural Studies. [In Persian]
- Tusi, Nasir al-Din Mohammad ibn Mohammad. (1994a). *Akhlaq-e Naseri*. Tehran: Kharazmi.
- Tusi, Nasir al-Din Mohammad ibn Mohammad. (1994b). *Awsaf al-Ashraf* (Seyed Mohammad Shamsuddin, Ed., 3rd ed.). Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance Press. [In Persian]
- Williams, Frank P., & McShane, Marilyn D. (2012). *Criminological theories* (Hossein Reza Molamohammadi, Trans.). Mizan Publication. (Original work published 2011). [In Persian]
- Yarahmadi, Mohammad. (2020). Examination of Khwaja Nasir al-Din Tusi's political thought with emphasis on governance theory (Master's thesis). Islamic Azad University, Central Tehran Branch. [In Persian]
- Zaghari, Tayebeh, Bakhshayeshi Ardestani, Ahmad, & Ashrafi, Ali. (2020). Political ethics from the perspective of two Islamic thinkers: Khwaja Nasir al-Din Tusi and Khwaja Nizam al-Mulk. *Journal of Political Studies of the Islamic World*, 10(3), 65–98. [In Persian]



کنترل اجتماعی بر پایه محبت؛ بررسی نظریه محبت - عدالت خواجه نصیر و نقش آن در کنترل اجتماعی

سیدپویا رسولی نژاد^۱ , اکبر شهبازی^۲ 

۱. استادیار علوم اجتماعی اسلامی، دانشکده علوم اجتماعی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. (نویسنده مسئول). رایانامه: sp.rasoulinejad@ut.ac.ir

۲. کارشناسی ارشد دانش اجتماعی مسلمین، دانشکده علوم اجتماعی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: shahbazi87@ut.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی	این پژوهش با تحلیل محتوای کیفی آثار خواجه نصیر و منابع مرتبط، به بررسی نظریه محبت-عدالت خواجه نصیرالدین طوسی و کاربردهای آن در کنترل اجتماعی می‌پردازد. خواجه نصیر با ترکیب هوشمندانه محبت به‌عنوان مکانیسم درونی کنترل و عدالت به‌عنوان سازوکار بیرونی، الگویی جامع برای تنظیم روابط اجتماعی ارائه کرده است. نظریه محبت-عدالت خواجه نه تنها نظم و ثبات را تضمین می‌کند، بلکه با کاهش اتکا به اجبار و تأکید بر پیوندهای انسانی، به ایجاد جامعه‌ای متعادل و هماهنگ کمک می‌کند. به تعبیر دیگر، محبت به‌عنوان مکانیسم درونی کنترل، نیروی خودجوشی است که از طریق روابط عاطفی و به شکل ارگانیک، همبستگی اجتماعی را محقق می‌کند؛ درحالی‌که عدالت به‌عنوان سازوکار بیرونی، ضامن نظم ساختاری جامعه است. این نظریه با توجه به تأکید هم‌زمان بر ابعاد عاطفی و ساختاری کنترل اجتماعی و نیز انعطاف‌پذیری فرهنگی می‌تواند به‌عنوان چارچوبی بومی برای تحلیل و طراحی نظام‌های کنترل اجتماعی در جوامع اسلامی مورد استفاده قرار گیرد. پژوهش حاضر نشان می‌دهد این نظریه قابلیت زیادی برای پاسخگویی به چالش‌های معاصر در زمینه کنترل اجتماعی دارد و کاربردهای عملی آن می‌تواند در مسائل اجتماعی مانند کاهش کج‌روی، تقویت محبت-عدالت، نظم اجتماعی، سرمایه اجتماعی، و مدیریت تعارضات مورد بررسی و استفاده قرار گیرد.
تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۱/۱۵	
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۴/۱۷	
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۵/۱۸	
تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۷/۰۱	
کلیدواژه‌ها: جامعه اسلامی، خواجه نصیرالدین طوسی، کنترل اجتماعی، نظریه محبت-عدالت، نظم اجتماعی.	

استناد: رسولی نژاد، سیدپویا؛ شهبازی، اکبر (۱۴۰۴). کنترل اجتماعی بر پایه محبت؛ بررسی نظریه محبت - عدالت خواجه نصیر و نقش آن در کنترل اجتماعی. نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان، ۱۵ (۳): ۷۶-۹۴. <https://doi.org/10.22059/jstmt.2025.396763.1799>



۱. مقدمه و بیان مسئله

کنترل اجتماعی به‌عنوان یکی از ارکان اساسی نظم و انسجام جوامع، همواره در کانون توجه اندیشمندان علوم اجتماعی قرار داشته است. این مفهوم به سازوکارهایی اشاره دارد که از طریق آن‌ها جامعه رفتارهای اعضای خود را در جهت هم‌نوایی با هنجارها و ارزش‌های جمعی هدایت می‌کند. در طول تاریخ، مکانیسم‌های کنترل اجتماعی در جوامع مختلف براساس عوامل فرهنگی، دینی و فلسفی شکل گرفته‌اند که این تنوع نشان‌دهندهٔ ضرورت توجه به بسترهای گوناگون فرهنگی در طراحی نظام‌های کنترل اجتماعی است.

پس از دوران صنعتی شدن، تغییرات سریع در عرصهٔ اجتماعی، مشکلات زیادی را به همراه داشته است. سنت‌های قدیمی دچار افت چشمگیری از منظر اعتبار شده‌اند و مکانیسم‌های اساسی تفکر جمعی مانند همیاری و همبستگی در جامعه متلاشی شده است (درویشی، ۱۴۰۱: ۱۰۰). از سوی دیگر، بسیاری معتقدند یکی از پیامدهای منفی عدم نظارت اجتماعی، تسلط فرهنگ کج‌رو بر فرهنگ‌های پهن‌جار جامعه است. بسیار واضح است که هرگاه ارزش‌ها مبدل و خرده‌فرهنگ ناهنجار به فرهنگ حاکم تبدیل شود، با استفاده از اهرم‌های قدرت و ثروت و حتی منزلت، ارزش‌ها تحریف و به یک عرف و هنجار عرضی تبدیل می‌شوند (غفاری فر، ۱۳۸۱). در عصر حاضر، بسیاری از جوامع به‌ویژه جوامع در حال گذار با چالش‌های متعددی در زمینهٔ کنترل اجتماعی مواجه هستند. افزایش ناهنجاری‌های اجتماعی، کاهش اعتماد عمومی و ضعف مکانیسم‌های نظارتی نشان‌دهندهٔ ناکارآمدی برخی از الگوهای رایج کنترل اجتماعی است. در چنین شرایطی، بازخوانی اندیشه‌های بومی و دینی که ریشه در فرهنگ و تاریخ این جوامع دارند، می‌تواند راهکارهای جدیدی برای تقویت نظم اجتماعی ارائه دهد.

در مطالعات جامعه‌شناختی، مفهوم کنترل اجتماعی به مجموعهٔ مکانیسم‌ها و فرایندهایی اشاره دارد که جامعه برای حفظ نظم، تشویق هم‌نوایی با هنجارها و جلوگیری از کج‌روی و جرم به‌کار می‌گیرد. این مفهوم ریشه در دیدگاه‌هایی دارد که افراد بدون نظارت و فشارهای اجتماعی ممکن است به رفتارهای ناهنجار روی آورند. کنترل اجتماعی می‌تواند رسمی یا غیررسمی باشد: کنترل رسمی شامل اقدامات نهادهای دولتی مانند قوانین کیفری، پلیس، دادگاه‌ها و مجازات‌های قانونی است که بر پایهٔ اجبار و ضمانت‌های اجرایی دولتی استوار است و فقط هنجارهای رسمی و قانونی را پوشش می‌دهد. در مقابل، کنترل غیررسمی بر ارزش‌های اخلاقی، هنجارهای فرهنگی و روابط اجتماعی تکیه دارد و از طریق عواملی مانند ترس از طرد شدن توسط نزدیکان، سرزنش دیگران یا عدم پذیرش اجتماعی، بدون نیاز به نهادهای رسمی عمل می‌کند (کوشا، ۱۳۸۹).

در حوزهٔ نظریه‌های کنترل اجتماعی، دو نظریهٔ برجسته وجود دارند که عبارت‌اند از: نظریهٔ بی‌هنجاری دورکیم و نظریهٔ خودکنترلی هیرشی. دورکیم کج‌روی اجتماعی را نتیجهٔ گسست نظم اجتماعی و ضعف کنترل می‌داندست و نظریهٔ خود را بر پایهٔ این دیدگاه انسان‌شناختی بنا کرد که انسان‌ها موجوداتی با تمایلات درونی هستند؛ بنابراین نظارت اخلاقی، اجتماعی و انضباط ضروری است. از نظر او، وقتی پیوندهای تنظیم‌کنندهٔ اجتماعی از هم می‌پاشد، نفوذ جامعه بر گرایش‌های فردی کاهش می‌یابد و بی‌هنجاری شکل می‌گیرد (همان). هیرشی^۱ نیز در ابتدا بر این باور بود که دلبستگی به دیگران، پذیرش نقش‌های اجتماعی، مشارکت در فعالیت‌ها و اعتقاد به ارزش‌های اخلاقی و هنجارهای فرهنگی می‌تواند افراد را از کج‌روی بازدارد و به‌سوی رفتارهای پهن‌جار هدایت کند، اما در نظریهٔ خودکنترلی تأکید کرد که افراد با خودکنترلی قوی کمتر در معرض جرم و کج‌روی قرار می‌گیرند؛ زیرا خودکنترلی احتمال ارتکاب جرم را به حداقل می‌رساند. هر دو نظریه بر رابطهٔ مثبت بین وجود اهرم‌های کنترلی و بازدارندگی تأکید دارند و بیان می‌کنند که وقتی این اهرم‌ها در جامعه فعال و قوی باشند، هم‌نوایی با هنجارها آسان‌تر می‌شود. برعکس، اگر نظام کنترلی ضعیف شود، هم‌نوایی کاهش می‌یابد و زمینه برای ارتکاب جرم و کج‌روی بیشتر فراهم می‌شود (ویلیامز و مک‌شین، ۱۳۹۱).

همچنین در تعریفی دیگر، کنترل اجتماعی به مجموعهٔ ضمانت‌های اجرایی در قالب پاداش و تنبیه اطلاق می‌شود که انگیزهٔ هم‌نوایی با ارزش‌ها و هنجارهای اجتماعی را در افراد ایجاد می‌کند. این کنترل به دو شکل اذعان (تشویق و جلب رضایت) و اجبار (اعمال فشار یا

۱. Travis Hirschi

مجازات) اعمال می‌شود. سیاست‌های کنترل اجتماعی شامل پیشگیری، مجازات، درمان و توان‌بخشی، براساس یافته‌های جرم‌شناسی و در تعامل با نظام‌های کنترلی شکل می‌گیرند و برای مقابله با جرم و کج‌روی به کار می‌روند (مه‌دوی همپا و همکاران، ۱۳۹۸).

در میان نظریه‌پردازان اسلامی، خواجه نصیرالدین طوسی با تلفیق دو مفهوم محبت و عدالت، چارچوبی منحصر به فرد برای تنظیم روابط اجتماعی ارائه داده است. از دیدگاه خواجه، محبت به عنوان عاملی درونی و طبیعی موجب همبستگی اجتماعی می‌شود؛ در حالی که عدالت به عنوان سازوکاری ساختاری در صورت نقص محبت، نظم اجتماعی را برقرار می‌کند. این دوگانه مفهومی می‌تواند الگویی جامع برای تحلیل کنترل اجتماعی در جوامع اسلامی ارائه دهد. خواجه نصیر «دوستی» را در مقابل سلطه‌گری نیز قرار می‌دهد. او در حالی که سلطه‌گری (غلبه) را در راستای فساد و نقصان می‌داند، دوستی را منشأ قوام و کمال می‌پندارد: «و چنان که محبت مقتضی قوام و کمال است، غلبه مقتضی فساد و نقصان باشد.» او همچنین در توضیح مفهوم محبت، آن را از صداقت عام‌تر می‌داند و به آن خصلت جمعی می‌دهد: و محبت از صداقت عام‌تر بود؛ چه محبت میان جماعتی انبوه صورت بندد و صداقت در شمول بدین مرتبه نرسد (منوچهری، ۱۳۸۸: ۶۶).

نظریه محبت-عدالت خواجه نصیر به دلیل ویژگی‌های منحصر به فردش می‌تواند به عنوان یک الگوی جایگزین یا مکمل برای کنترل اجتماعی مطرح شود. نخست آنکه این نظریه کنترل درونی (از طریق محبت) و کنترل بیرونی (از طریق عدالت) را به صورت توأمان در نظر می‌گیرد. دوم آنکه به تعادل میان عاطفه و عقلانیت در تنظیم روابط اجتماعی تأکید دارد. سوم آنکه با توجه به ریشه‌های اسلامی-ایرانی، از انعطاف‌پذیری فرهنگی زیادی در جوامع مشابه برخوردار است. ضرورت پرداختن به این موضوع نیز از چند جهت قابل توجیه است: ۱. درک عمیق‌تر از اندیشه‌های بومی در حوزه کنترل اجتماعی می‌تواند به غنای نظری این حوزه کمک کند؛ ۲. چنین پژوهشی می‌تواند راهکارهایی عملی برای سیاست‌گذاران اجتماعی در مواجهه با چالش‌های نظم اجتماعی ارائه دهد. و ۳. این مطالعه می‌تواند زمینه‌ساز گفت‌وگوی بیشتر میان سنت فکری اسلامی و علوم اجتماعی مدرن باشد.

مسئله اصلی این پژوهش آن است که با وجود اهمیت نظریه محبت-عدالت خواجه نصیر، بررسی نظام‌مند نقش این نظریه در کنترل اجتماعی کمتر مورد توجه قرار گرفته است. بیشتر مطالعات موجود به جنبه‌های فلسفی این نظریه پرداخته‌اند یا آن را صرفاً در چارچوب اخلاق فردی بررسی کرده‌اند. این در حالی است که این نظریه به دلیل تأکید بر تعامل میان عواطف انسانی (محبت) و ساختارهای عقلانی (عدالت)، ظرفیت زیادی برای تبیین سازوکارهای کنترل اجتماعی دارد. با این حال، پرسش اصلی این است که چگونه می‌توان این نظریه را در چارچوب مباحث کنترل اجتماعی بازخوانی کرد. آیا می‌توان از این نظریه برای طراحی الگوهای بومی کنترل اجتماعی در جوامع اسلامی بهره برد؟ چه تفاوت‌ها و شباهت‌هایی میان این نظریه و دیدگاه‌های رایج در علوم اجتماعی درباره کنترل اجتماعی وجود دارد؟ پاسخ به این پرسش‌ها می‌تواند گامی مهم در جهت بومی‌سازی نظریه‌های کنترل اجتماعی و ارائه الگوهای متناسب با فرهنگ اسلامی-ایرانی باشد.

در این راستا، پژوهش حاضر با بررسی نظام‌مند آثار خواجه نصیرالدین طوسی به‌ویژه کتاب اخلاق ناصری و اشراف و اولیاد، نظریه محبت-عدالت را در چارچوب مباحث کنترل اجتماعی تحلیل، و امکان بهره‌گیری از آن را در جوامع معاصر ارزیابی می‌کند. این بررسی نشان می‌دهد چگونه ترکیب محبت (به عنوان عامل درونی‌سازی هنجارها) و عدالت (به عنوان سازوکار بیرونی نظم‌بخشی) می‌تواند راهکاری متوازن برای مواجهه با چالش‌های کنترل اجتماعی در عصر حاضر ارائه دهد.

۲. پیشینه پژوهش

پژوهش‌های متعددی به بررسی اندیشه‌های خواجه نصیرالدین طوسی در حوزه‌های فلسفه، اخلاق، سیاست و جامعه پرداخته‌اند که برخی از آن‌ها به طور مستقیم یا غیرمستقیم با موضوع محبت، عدالت و کنترل اجتماعی مرتبط هستند. اخوان کاظمی (۱۳۷۹) در مطالعه «تئوری‌های عدالت در فلسفه سیاسی خواجه نصیرالدین طوسی» مفهوم عدالت را در اندیشه خواجه تحلیل کرد و نتیجه گرفت عدالت نزد او بر پایه شایستگی و اعتدال تعریف می‌شود نه برابری مطلق، و این دیدگاه می‌تواند مبنایی برای نظم و کنترل اجتماعی فراهم کند. رضوی و نظام‌الاسلامی (۱۳۹۳) در پژوهشی به بررسی «کنترل اجتماعی در نظرگاه خواجه نصیرالدین طوسی» پرداختند. این پژوهشگران به جایگاه امنیت و نظم در اندیشه خواجه اشاره کردند و نتیجه گرفتند که عدالت، تعلیم و تربیت، و نهادهای اجتماعی ابزارهای اصلی تنظیم رفتارها در

دیدگاه او هستند. دانشور محمدزادگان و فیله کش (۱۳۹۶) با بررسی «اخلاق و عدالت اسلامی در سیاست اموال خواجه نصیرالدین طوسی»، بر عدالت به عنوان فضیلت برتر اجتماعی تأکید کردند و نشان دادند توزیع عادلانه خیرات مشترک (سلامت، مال و احترام) به حفظ نظم اجتماعی کمک می‌کند.

یاراحمدی (۱۳۹۹) با «بررسی اندیشه سیاسی خواجه نصیرالدین طوسی با تأکید بر نظریه حکومت» به نقش حاکم عادل و محبت در حفظ نظم پرداخت و نشان داد این دو عنصر، ثبات و انسجام اجتماعی را تقویت می‌کنند. زاغری و همکاران (۱۳۹۹) در مطالعه «اخلاق سیاسی از منظر دو اندیشمند اسلامی: خواجه نصیرالدین طوسی و خواجه نظام الملک»، محبت و عدالت را در روابط حاکم و مردم تحلیل کردند و به این نتیجه دست یافتند که این ارزش‌ها به عنوان عوامل کلیدی، نظم و پایداری اجتماعی را پشتیبانی می‌کنند. ابوالحسنی نیارکی (۱۴۰۰) نیز در پژوهشی با عنوان «اخلاق نیکی محور مدنی مبتنی بر محبت و [نوع] دوستی از منظر نصیرالدین طوسی» نتیجه گرفت که محبت امری ذومراتب بین افراد جامعه انسانی است و نیل به محبت اجتماعی را حرکت به سمت کمال جمعی قلمداد کرد. خواجه در این نگاه، دلایل تفاوت ماهوی جوامع را نیز تفاوت در محبت جمعی و امور محبوب می‌داند. از این لحاظ محبت می‌تواند به فضایل اخلاقی باشد یا به رذایل اخلاقی. متکامل ترین جامعه جامعه‌ای است که محبت به فضائل اخلاقی بین افراد انسانی آن جریان دارد. محبت و دوستی از این رو نه یک امر فردی، بلکه یک امر اجتماعی است.

بررسی مطالعات و تحقیقات انجام شده درباره موضوع تحقیق حاضر نشان می‌دهد اندیشه خواجه نصیر در زمینه عدالت و محبت، ظرفیت زیادی برای تبیین کنترل اجتماعی دارد، اما تحلیل جامع تطبیقی بین نظریه محبت-عدالت او و نظریه‌های مدرن جامعه‌شناختی کمتر مورد توجه قرار گرفته است؛ موضوعی که در این پژوهش پی گرفته می‌شود.

۰۳ روش پژوهش

این پژوهش به روش تحقیق اسنادی به بررسی نظریه محبت-عدالت خواجه نصیر و نقش آن در کنترل اجتماعی پرداخته است. روش اسنادی به عنوان یکی از روش‌های کیفی، امکان تحلیل عمیق متون و اسناد مرتبط با موضوع پژوهش را فراهم می‌آورد. در گام نخست، شناسایی و گردآوری اسناد معتبر شامل آثار اصلی خواجه نصیرالدین طوسی به ویژه کتاب اخلاق ناصری و همچنین متون کلاسیک و معاصر در حوزه کنترل اجتماعی انجام شد. پس از ارزیابی دقیق اسناد براساس معیارهای اعتبار علمی و ارتباط موضوعی، تحلیل محتوای کیفی این منابع با هدف استخراج مفاهیم کلیدی و مضامین مرتبط با کنترل اجتماعی صورت گرفت.

در فرایند تحلیل، ابتدا مفاهیم اصلی از متون استخراج و کدگذاری شدند و سپس این مفاهیم در چارچوب نظری پژوهش مورد تفسیر قرار گرفتند. برای افزایش اعتبار پژوهش، از تکنیک مثلث‌سازی با استفاده از منابع متنوع و همچنین بازبینی توسط صاحب نظران بهره گرفته شد. در نهایت، با تلفیق یافته‌های حاصل از تحلیل اسناد و انجام مقایسه‌های تطبیقی بین دیدگاه‌های مختلف، به سؤالات پژوهش پاسخ داده شد. این روش‌شناسی با وجود مزایایی مانند امکان بررسی عمیق متون اصلی و دسترسی به دیدگاه‌های اصیل نظریه پردازان، با محدودیت‌هایی مانند وابستگی به کیفیت اسناد موجود و چالش‌های تفسیر متون قدیمی نیز مواجه بود. با این حال، با رعایت اصول علمی و اتکا به اسناد معتبر، تحلیل‌های انجام شده از پایایی و اعتبار لازم برخوردار است.

۰۴ کنترل اجتماعی در ادبیات علوم اجتماعی

اگرچه مفهوم کنترل و نظارت اجتماعی از بدو پیدایش جامعه‌شناسی وجود داشته، اما معنی آن در گذر زمان تغییراتی یافته است. کنترل اجتماعی در اصل به توانایی جامعه برای تنظیم مناسبات و کنترل خودش اشاره دارد. ریشه‌های این مفهوم را می‌توان از آگوست کنت^۱ و

1. Auguste Comte

دورکیم^۱ تا پارسونز^۲ و هومنز^۳ و همچنین متفکرانی مانند هیرشی دید. در مراحل سه‌گانه آگوست کنت، آنچه جامعه را کنترل می‌کند سیطرهٔ هژمونیک فرایندهای ساختاری از مرحلهٔ اسطوره‌ای و الهیاتی و مابعدالطبیعی به وضعیت تجربی است. در سنت جامعه‌شناسی کلاسیک، دورکیم (۲۰۱۴) در اثر بنیادین خود، تقسیم‌کار اجتماعی، کنترل اجتماعی را محصول دو شکل متمایز همبستگی تحلیل می‌کند: ۱. همبستگی مکانیکی در جوامع سنتی که مبتنی بر وجدان جمعی و مشابهت‌های فرهنگی عمل می‌کند و ۲. همبستگی ارگانیک در جوامع مدرن که از طریق تقسیم‌کار پیچیده و وابستگی متقابل اعضای جامعه تحقق می‌یابد. دورکیم عامل همبستگی را مهم‌ترین عنصر کنترل اجتماعی می‌داند. او به‌عنوان یک جامعه‌شناس کلاسیک، همبستگی گروهی را محور تحلیل خود قرار داد. همبستگی مکانیکی به معنای وابستگی متقابل عناصر مشابه اجزای همگن در یک کل اجتماعی فاقد تمایزات داخلی است و همبستگی عضوی یا ارگانیک، حاصل تقسیم‌کار اجتماعی است و به همراه آن کارکردها و تلاش‌هایی که مثل فرایند اعضای متمایز انسان یکدیگر را کامل می‌کنند (آرون، ۱۳۷۲: ۳۴۵). پیشینهٔ این تقسیم دورکیم به توجیه اندیشه‌ای برمی‌گردد که طبق آن، هستی یک واحد اجتماعی مثل یک کل، عضوی با حیات و یک روح جمعی خاص تلقی می‌شود. همبستگی ارگانیک مدنظر او در شرایطی معنا می‌یابد که تقسیم‌کار و روابط تولید نوعی همبستگی تحمیل شده را به جامعهٔ معاصر تحمیل می‌کند (بیرو، ۱۳۶۷: ۴۰۱). اگر نظم و قاعده‌ای در امور اقتصادی ایجاد نشود، آثار و نتایجش از قلمرو اقتصاد خارج خواهد شد و نوعی کاهش حس اخلاقی در عموم مردم را به دنبال خواهد داشت (نابیی و همکاران، ۱۳۹۶).

این مفهوم در لایه‌های مختلف نظریهٔ پارسونز نیز نقشی حیاتی دارد و به‌نوعی جامعه‌شناسی او جامعه‌شناسی کنترل اجتماعی است. از منظر پارسونز، نظام اجتماعی الگویی تعاملی برآمده از نقش‌ها، پایگاه‌ها، انتظارات و هنجارهای اجتماعی در عرصه‌های مختلفی نظیر خانواده، حزب، بازار، دانشگاه و... است (محمدی اصل، ۱۳۸۸: ۱۲۳). پارسونز (۱۹۵۱) در نظام اجتماعی این چارچوب را با تأکید بر کارکرد نهادهای اجتماعی بسط می‌دهد. از دیدگاه او، نهادهای اصلی جامعه از جمله خانواده، نظام آموزشی، دین و اقتصاد، با درونی‌سازی ارزش‌ها و هنجارهای مشترک، تعادل نظام اجتماعی را حفظ می‌کنند (پارسونز، ۱۹۵۱: ۴۵).

این رویکرد کارکردگرایانه، کنترل اجتماعی را ضرورتی برای بقای نظام اجتماعی در نظر می‌گیرد. پارسونز در دیدگاه ساختی-کارکردی خود بر ضرورت‌های کارکردی و نیازهای یک نظام اجتماعی تأکید می‌کند. از دیدگاه او، نظام اجتماعی گرایش به انجام وظایفی برای بقای نظام دارد که ساخت‌های اجتماعی وظیفهٔ پاسخ‌دادن به این نیازها را دارند. پارسونز حیات اجتماعی را به موجودی زنده تشبیه می‌کند. در واقع مفهوم ساختی-کارکردی از همین تشبیه سرچشمه می‌گیرد. تشبیه زندگی اجتماعی به یک نظام (شبکه‌ای از اجزای مختلف) دلالت بر ساختارگرایی، و تشبیه آن به یک نظام زیست‌شناختی دلالت بر کارکردگرایی این نظریه دارد. همان‌گونه که بدن انسان برای زنده ماندن نیازهایی دارد و در قبال آن اعضای دارد که نیازهایش را برآورده می‌کنند، یک نظام اجتماعی نیز نیازهایی دارد که باید ارضا شوند تا آن نظام پابرجا باشد و اجزایی دارد که برای رفع آن نیازها عمل می‌کنند؛ بنابراین همهٔ نظام‌های زنده به تعادل یا نوعی رابطهٔ پایدار و متوازن میان اجزا و حفظ خود، جدا از نظام‌های دیگر گرایش دارند.

تأکید پارسونز همواره بر ثبات و نظم است و در حقیقت نظریهٔ اجتماعی از منظر او کوششی است برای پاسخگویی به این سؤال که «نظم اجتماعی چگونه امکان‌پذیر است» (همیلتون، ۱۳۷۹: ۱۲۱). پارسونز، به‌عنوان یکی از نظریه‌پردازان کارکردگرایی ساختاری، کنترل اجتماعی را بخشی از سیستم کلی جامعه در نظر می‌گیرد. به نظر او، کنترل اجتماعی از طریق «نهادهای اجتماعی» مانند خانواده، آموزش و پرورش، دین و قانون اعمال می‌شود. این نهادها با ایجاد هنجارها و ارزش‌های مشترک، به حفظ نظم و تعادل اجتماعی کمک می‌کنند. پارسونز معتقد است کنترل اجتماعی برای حفظ «عامل کارکردی» جامعه ضروری است (اسمیت، ۱۳۸۳: ۵۳).

۱. Émile Durkheim

۲. Talcott Parsons

۳. George C. Homans

در سطح تحلیل خرد، هیرشی (۱۹۶۹) در علل کج‌روی نظریهٔ پیوند اجتماعی را مطرح می‌کند که بر چهار عنصر کلیدی تأکید دارد: «دلبستگی به دیگران مهم، تعهد به اهداف اجتماعی، درگیری در فعالیت‌های متعارف و باور به هنجارهای اجتماعی» (هیرشی، ۱۹۶۹: ۱۶). این نظریه نشان می‌دهد هرچه این پیوندها قوی‌تر باشند، احتمال رفتارهای کج‌روانه کاهش می‌یابد. مرتون (۱۹۳۸) نیز در مقالهٔ تأثیرگذار «ساختار اجتماعی و انومی»، مفهوم دورکیمی آنومی را بسط می‌دهد و استدلال می‌کند که «زمانی که تنش بین اهداف فرهنگی مورد تأکید جامعه و وسایل مشروع برای دستیابی به این اهداف وجود دارد، شرایط آنومیک ایجاد می‌شود» (مرتون، ۱۹۳۸: ۶۷۴). این وضعیت می‌تواند به انواع ناسازگاری‌های فردی منجر شود.

از منظر انتقادی نیز فوکو (۱۹۹۵) در مراقبت و تنبیه: تولد زندان رویکردی کاملاً متفاوت به کنترل اجتماعی ارائه می‌دهد. او استدلال می‌کند که در جوامع مدرن، کنترل از طریق «شبکه‌های قدرت و شیوه‌های انضباطی اعمال می‌شود که به تدریج در بدن و ذهن افراد نفوذ می‌کنند» (فوکو، ۱۹۹۵: ۱۳۸). متفکرانی مانند فوکو صراحتاً نهادهای کنترل‌گر اجتماعی را در خدمت قدرت و البته بازتولیدکنندهٔ مناسبات قدرت می‌دانند. فوکو در تحلیل خود از کنترل اجتماعی، بر مفهوم «قدرت» و «نظارت» تمرکز می‌کند. او در کتاب مراقبت و تنبیه: تولد زندان، نشان می‌دهد کنترل اجتماعی در جوامع مدرن از طریق نهادهای انضباطی مانند زندان، مدرسه، بیمارستان و ارتش اعمال می‌شود. فوکو مفهوم «جامعهٔ نظارتی» را مطرح می‌کند که در آن، قدرت به‌طور نامرئی و از طریق مکانیسم‌های نظارتی (مانند مفهوم پاناپتیکون^۱ از جرمی بنتام) رفتار افراد را کنترل می‌کند. به نظر او، کنترل اجتماعی فقط از طریق اجبار مستقیم اعمال نمی‌شود، بلکه از طریق «نرم‌سازی» و «درونی‌سازی» هنجارها نیز تحقق می‌یابد.

بخشی دیگر از شیوهٔ اعمال قدرت و کنترل بر افراد، مراقبت است که بهترین مثال برای فوکو، طرح جرمی بنتام^۲ دربارهٔ «سراسرینی» است (مهدی‌زاده، ۱۳۸۹) که اشاره‌ای است به وجود برج مراقبت و نگهبانی در وسط زندان برای مشاهدهٔ زندانیان در سلولشان توسط نگهبانان زندان. هر سلول دو پنجره دارد: یکی به سمت داخل و رو به پنجره‌های برج و دیگری رو به بیرون، چنان‌که نور خورشید سرتاسر سلول را درمی‌نوردد. بر اثر تابش نور از پشت به سلول‌ها می‌توان از برج که کاملاً رو به نور است، سایه‌های کوچک زندانیان را در سلول‌هایشان زیر نظر داشت. به شمار سلول‌ها نمایش‌هایی کوچک برپاست که هر نمایش فقط یک بازیگر دارد؛ بازیگری کاملاً فردیت‌یافته و پیوسته رؤیت‌پذیر. زندانی دیده می‌شود اما نمی‌بیند؛ موضوع (ابژه) اطلاعات است، اما هرگز فاعل (سوژه) ارتباط نیست. از آنجا که زندانیان قادر به مشاهدهٔ نگهبانان زندان نیستند، احساس می‌کنند دائماً تحت نظارت و مراقبت هستند و بنابراین، به شیوه‌ای منضبط عمل و رفتار می‌کنند. سراسرینی، مکانیسم قدرت درونی و بیرونی است. قدرت انضباطی از طریق نامرئی بودن اعمال می‌شود، همچنان‌که هم‌زمان بر آن‌هایی که الزاماً در معرض دید هستند، تحمیل می‌شود. کسی که تابع قلمرو و رؤیت‌پذیری است و از این امر آگاه است، الزام‌های قدرت را خود عهده‌دار می‌شود و این الزام‌ها را به‌طور خودانگیخته بر خود اعمال می‌کند؛ مناسبات قدرتی که او در آن هم‌زمان دو نقش را ایفا می‌کند. درواقع او به بنیان و اساس انقیاد خود بدل می‌شود (مهدی‌زاده، ۱۳۸۹).

از نظر فوکو، اشکال جدید دانش به اشکال جدید قدرت و کنترل منتهی می‌شود. نهادهای اجتماعی جدید به‌جای کاربرد علنی زور و قدرت که ویژگی بارز جوامع سنتی بود و در قالب حکومت‌های سلطنتی تجلی می‌کرد، در تلاش هستند تا قدرت و اقتدار خود را مخفی نگاه دارند. آن‌ها این کار را از طریق تمرکز بر کسانی انجام می‌دهند که در معرض اقدامات انضباطی، نظارتی و قضایی هستند. تحقیقات و بررسی‌های فوکو در مورد زندان و مجازات‌های خاطیان نشان می‌دهد چگونه شکل کنترل مجرمان، از اعمال شکنجه یا آزارهای صرفاً جسمانی به کوشش برای تغییر روحیهٔ زندانی در جهت رعایت رفتارهای بهنجار از طریق مراقبت و تنبیه دائمی تغییر کرده است. او سپس به این مراقبت و تنبیه دائمی عمومیت می‌بخشد و آن را بخشی از زندگی اجتماعی می‌داند. سپس نتیجه می‌گیرد که همهٔ ما در جوامع نظارتی زندگی می‌کنیم و در معرض مراقبت دائمی قرار داریم و با هرگونه تخطی از قواعد و چارچوب‌های آن تنبیه خواهیم شد (مهدی‌زاده، ۱۳۸۹).

^۱. Panopticon

^۲. Jeremy Bentham

۵. دیدگاه خواجه نصیر درباره کنترل اجتماعی

در سنت فکری اسلامی، خواجه نصیرالدین طوسی در اخلاق ناصری نظریهٔ محبت-عدالت را ارائه می‌دهد و در قالب آن الگویی جامع از کنترل اجتماعی ترسیم می‌کند. خواجه نصیرالدین طوسی در مبحث روابط متقابل حکومت و مردم و همچنین روابط میان مردم، بر اهمیت محبت تأکید دارد و معتقد است محبت در این ارتباطات به تحقق عدالت و ثبات سیاسی کمک می‌کند و مانع هرج و مرج می‌شود. او بر این باور است که انسان‌ها به دلیل نیازهای اجتماعی خود، به محبت و همکاری نیاز دارند و این محبت، برخلاف عدالت که ناشی از ضرورت اجتماعی است، طبیعی و غیرتصنعی است و ریشهٔ طبیعی دارد: «و عدالت مقتضی اتحادی است صناعی، و محبت مقتضی اتحادی طبیعی، و صناعی به نسبت با طبیعی مانند قسری باشد و صناعت مقتدی بود به طبیعت» (طوسی، ۱۳۷۷ الف: ۲۵۸).

خواجه نصیر محبت را بالاتر از عدالت می‌داند و تأکید می‌کند که اگر در روابط میان افراد جامعه محبت حاکم باشد، نتیجهٔ آن انصاف و عدالت خواهد بود. خواجه به تشبیه پادشاه به پدر و مردم به فرزندان اشاره و بر لزوم مهربانی و خیرخواهی متقابل تأکید می‌کند. در نبود محبت، جامعه رو به نابودی می‌رود و اختلاف‌ها جای وحدت را می‌گیرد که سبب هرج و مرج می‌شود؛ بنابراین، محبت و همکاری میان افراد جامعه و مسئولان، کلید حفظ نظم و عدالت است (اخوان کاظمی، ۱۳۷۹).

۵-۱. نظریهٔ عدالت-محبت و کنترل اجتماعی

خواجه نصیر در فصل هفتم کتاب اخلاق ناصری و در مقالات اول و دوم و سوم این فصل به تفصیل به موضوع عدالت پرداخته است. خواجه در بحث مدینهٔ فاضله و سیاست مدن، پیرو فارابی است. او در این باره می‌گوید: «و حکیم ثانی ابونصر فارابی که اکثر این مقالت، منقول از اقوال و نکت اوست...» (همان). خواجه پیرو و شارح آثار ابن‌سینا و مسکویهٔ رازی نیز هست و با کتاب اخلاق ناصری، طرح حکمت عملی آن‌ها را مدون و تکمیل کرده است. او این کتاب را گردآوری کرده که چارچوب اصلی آن از ترجمهٔ کتاب تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق مسکویه حاصل شده است و در آن، علاوه بر نظرات افلاطون و ارسطو و نوافلاطونیان، می‌توان به نظرات فارابی، ابن‌سینا، مسکویه و ابن‌مقفع نیز دست یافت (اخوان کاظمی، ۱۳۷۹).

خواجه مانند فارابی و سایر فلاسفهٔ اسلامی، عدالت و اعتدال را الهی و خصیصهٔ ماهوی نظم کائنات و شرط و اساس آفرینش آن‌ها می‌داند: «اعتدال ظل وحدت است... و اگر اعتدال نبودی، دایرهٔ وجود با هم نرسیدی، چه تولد موالید ثلاثه از عناصر اربعه مشروط است به امتزاجات معتدل» (طوسی، ۱۳۷۳ الف: ۲۴۸) و «اشارت بدین معنا است قول صاحب شریعت علیه السلام، آنجا که گفته است: بالعدل قامت السموات و الارض» (همان: ۱۴۷). پس نظام خلقت مبتنی بر عدالت است: «زیرا هرچه آن را نظامی بود، به وجهی از وجوه، عدالت در او موجود بود و الا مرجع آن، با فساد و اختلال باشد» (همان: ۱۳۲). خواجه بر این اعتقاد است که «عادل کسی بود که مناسبت و مساوات دهد چیزهای نامتناسب و نامتساوی را... و تعیین‌کنندهٔ اوساط در هر چیزی، تا به معرفت آن در چیزها با اعتدال صورت بندد، ناموس الهی باشد. پس به حقیقت، واضح شادی و عدالت، ناموس الهی است؛ چه، منبع وحدت اوست، تعالی ذکره (همان: ۱۳۳).

خواجه نصیر، مانند فارابی و ابن‌سینا، به تعریفی از عدالت باور داشت که لازمهٔ اش نه مساوات، بلکه نوعی از نظام اعتدال بر مبنای شایستگی است، از جمله «اعطاء کل ذی حق حقه» و «وضع کل شیء فی موضعه». او برابری مطلق را نمی‌پذیرفت و معتقد بود تساوی و رفع تبعیض فقط در جایی لازم است که استحقاق‌ها یکسان باشد. این برداشت از عدالت، که از رایج‌ترین تعبیر اسلامی و افلاطونی این مفهوم محسوب می‌شود، نزد خواجه نصیر نیز بسیار اهمیت دارد و او بررسی معنای تساوی را پایه‌ای برای تعریف این مفهوم می‌داند (اخوان کاظمی، ۱۳۷۹).

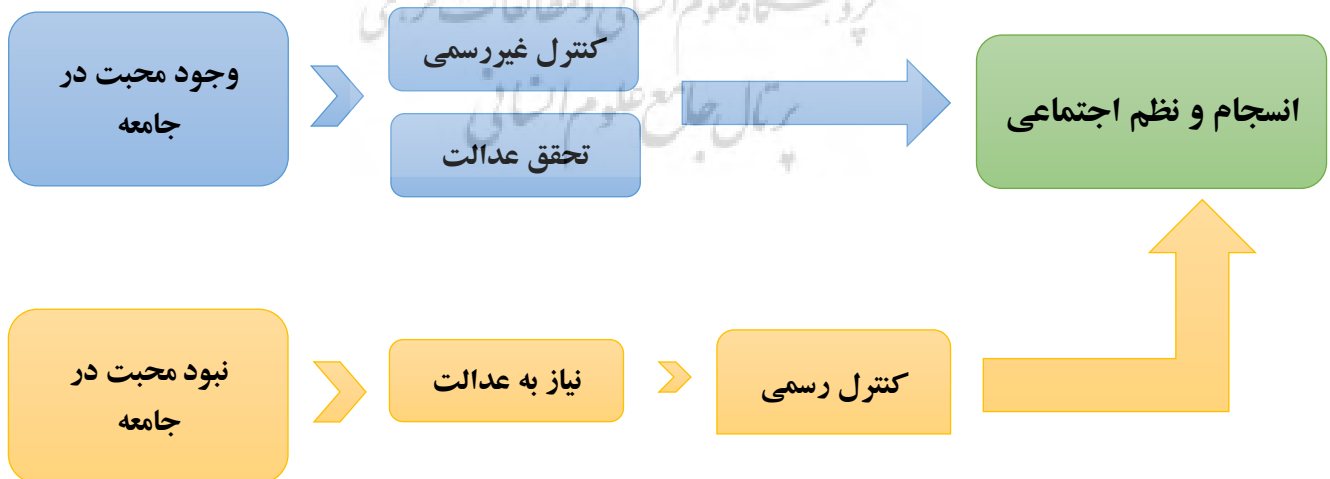
خواجه پس از اینکه انسان را مدنی و نیازمند به تفاوت و تعاون نوع - نه محتاج یکسانی مطلق و تغالب و تغلب - می‌داند، معتقد است برای حصول تعاون و اجتماع و تمدن افراد جامعه که شرط تکامل آنان است، باید عدالت در میان آنان اجرا شود. مقصود خواجه از عدالت در اینجا، تساوی و برابری مطلق افراد با یکدیگر نیست؛ زیرا او و فارابی - که سخنان خواجه از آثار او هم است - و بسیاری از فلاسفهٔ دیگر مانند بوعلی

و مسکویه، تفاوت استعدادها را ضرورت جامعه دانسته‌اند. به قول خواجه نصیر، با اختلافات صناعات که ناشی از اختلاف عزایم است و همچنین تباین همم و آرای مردم، مقتضی نظام و حکمت الهی و ممد حیات و مدنیت اجتماعی است. این است آنچه حکماً گفته‌اند: «لو تساوی الناس لهلکوا جمیعاً» (اخوان کاظمی، ۱۳۷۹).

خواجه مانند فارابی و فلاسفهٔ مسلمان دیگر، عدالت و اعتدال را الهی و ویژگی اصلی نظام آفرینش می‌داند و چنین بیان می‌دارد که اگر عدالت نبود، موجودات جهان پدید نمی‌آمدند. او در اثبات این مطلب به چگونگی تشکیل عناصر چهارگانهٔ آب، آتش، هوا و خاک در طبیعت قدیم اشاره می‌کند و مزاج حاصل از آن را نتیجهٔ اعتدال میان این عناصر می‌داند. توضیح مطلب اینکه مزاج در اصطلاح طبیعت قدیم به کیفیت معتدلی گفته می‌شود که از ترکیب عناصر چهارگانه پدید آمده باشد. اگر ترکیب میان عناصر چهارگانه به حد اعتدال نرسد، مزاج تشکیل نمی‌شود. اگر مزاج تشکیل نشود، زمینه برای افاضهٔ نفس ناطقه از مبدأ فیاض فراهم نمی‌شود و اگر نفس افاضه نشود، موجود زنده‌ای به وجود نمی‌آید. پس می‌توان گفت از دیدگاه خواجه، جهان هستی بر عدالت بنا شده است. براساس تعریفی که خواجه از عدالت کرد و آن را به معنای مساوات دانست، عادل کسی خواهد بود که فعل او سبب پیدایش مساوات می‌شود و روشن است که در جهان هستی، اصلی‌ترین عادل‌ها خداوند متعال است (محمدخانی و همکاران، ۱۳۹۵).

۵-۲. رابطهٔ محبت و عدالت

خواجه نصیرالدین طوسی بر این باور بود که انسان‌ها به حکم ضرورت و برای رسیدن به کمال، نیازمند زندگی اجتماعی و همکاری متقابل هستند. او این میل طبیعی به پیوند با دیگران را «محبت» می‌نامد. از نگاه او، تمام موجودات هستی بر پایهٔ محبت استوارند و هیچ موجودی از این ویژگی بی‌بهره نیست. به عقیدهٔ او «محبت» برتر از «عدالت» است، از آن جهت که محبت بر پایهٔ انس‌گیری متقابل طبیعی استوار است، اما عدالت ضرورتی اجتماعی است که مصنوعی است؛ درحالی‌که اقتضای محبت، اتحادی طبیعی است. به عبارت دیگر، محبت از عدالت ذاتی‌تر و فاقد عنصر اجبار و الزام است و اصالت دارد؛ در صورتی‌که در عدالت، عنصر اجبار و الزام و تصنع وجود دارد (اخوان کاظمی، ۱۳۷۹). در واقع عدالت در نبود محبت زاده می‌شود؛ چون اگر محبت بین مردم منتشر شود، نیاز به عدالت منتفی می‌شود و احتیاج به عدالت نیز از نبود محبت است. به همین خاطر، فضیلت محبت از فضیلت عدالت بالاتر است و محبت بیش از عدالت و انصاف، وحدت اجتماعی را می‌سازد (همان). به تعبیر خواجه «پس معلوم شد که احتیاج به عدالت که اکمل فضایل آن است در باب محافظت نظام نوع، از جهت نبود محبت است؛ چه، اگر محبت میان اشخاص حاصل بودی، به انصاف و انتصاف احتیاج نیفتادی... و تنصیف از لواحق تکثر باشد و محبت از اسباب اتحاد. پس بدین وجه، فضیلت محبت بر عدالت معلوم شد» (طوسی، ۱۳۷۳ الف: ۲۵۹).



شکل ۱. رابطه مکانیزهای محبت و عدالت با نظم و انسجام اجتماعی (منبع: نگارندگان)

خواجه نصیر محبت را نمود اجتماعی احساسات انسانی می‌داند و آن را از احساساتی مانند صداقت و عشق متمایز می‌کند. به گفته او «محبت از صداقت عام‌تر بود؛ چه محبت میان جماعتی انبوه صورت بندد و صداقت در شمول بدین مرتبه نرسد، و مودت در رتبت به صداقت نزدیک باشد، و عشق که افراط محبت است از مودت 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 ترکیب 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 الف: ۲۶۱).

خواجه محبت را نیز در حالت کلی به دو دسته تقسیم می‌کند: محبت ارادی و محبت طبیعی: «اقسام محبت در نوع انسان دو گونه بود: یکی طبیعی و دیگر ارادی. اما محبت طبیعی مانند محبت مادر فرزند را، که اگر نه این نوع محبت در طبیعت مادر مفضول بودی، فرزند را تربیت ندادی و بقای نوع صورت نیستی. و اما محبت ارادی چهار نوع بود: یکی آنکه سریع‌العقد و الانحلال بود، و دوم آنچه بطی‌العقد و الانحلال بود، و سیم آنچه بطی‌العقد سریع‌الانحلال بود، و چهارم آنچه سریع‌العقد بطی‌الانحلال بود» (طوسی، ۱۳۷۳ الف: ۲۶۰).

خواجه نصیر در مبحث روابط و حقوق متقابل حکومت و مردم و روابط مردم با یکدیگر، به ضرورت وجود محبت در این ارتباطات به شدت تأکید دارد و معتقد است در این صورت، عدالت در منتهای حد و بهره خود ادا و ثبات سیاسی و نظم تأمین می‌شود و تغلب و هرج و مرج به حکومت راه نمی‌یابد (اخوان کاظمی، ۱۳۷۹). به نظر او، واسطه ارتباط شاه با رعیت نیز محبت است. ملک با رعیت در شفقت و مهربانی و لطف و تربیت و تعهد و خیرخواهی و دفع شر باید مانند پدری مشفق باشد؛ همچنان که رعیت نیز مانند پسری عاقل، در اطاعت و خیرخواهی و احترام و تعظیم به پدر، نباید چیزی را فروگذارد. از سوی دیگر، مردم و رعایا هم در اکرام و احسان به یکدیگر باید مانند برادرانی همراه و موفق باشند تا عدالت در روابط سلطان با رعیت، و رعیت با سلطان، و رعایا با یکدیگر، به بهترین شکل ممکن و در حقانیت تمام ادا شود. ظهور هرگونه کم و کاستی در این زمینه موجب زوال عدالت و پیدایش فساد و تبدیل ملوکیت به ریاست تغلیبی، و محبت به غضب و خشونت می‌شود، مخالفت‌ها جای موافقت‌ها را می‌گیرد و الفت به نفرت و مودت به نفاق بدل می‌شود و هر کس به دنبال نفع شخصی روان می‌شود، هرچند که این نفع برخلاف مصالح جمعی باشد. در چنین حالتی، هرج و مرج که ضد نظام است، پدیدار می‌شود (اخوان کاظمی، ۱۳۷۹).

خواجه نصیر بسته به نیت کنش محبت‌مدارانه، منشأ محبت بین مردمان را در سه اصل می‌داند: لذت، نفع و خیر. او محبت ناشی از لذت را سریع‌العقد و سریع‌الانحلال می‌داند؛ «اما لذت، علت محبتی تواند بود که زود بندد و زود گشاید» (طوسی، ۱۳۷۳ الف: ۲۶۱). او محبت ناشی از نفع را نیز محبتی می‌داند که دیر و به صورت بطئی منعقد می‌شود، اما زود از بین می‌رود: «نفع، علت محبتی بود که دیر بندد و زود گشاید.» خواجه محبت ناشی از خیر را محبتی می‌داند که زود منعقد می‌شود و دیر از بین می‌رود. او در نهایت سنخ محبت پایدار اجتماعی را نتیجه تلیق این سه می‌داند؛ «و اما مرکب از هر سه علت محبتی باشد که دیر بندد و دیر گشاید، چه استجماع هر دو سبب یعنی نفع و خیر اقتضای هر دو حال کند» (طوسی، ۱۳۷۳ الف: ۲۶۰).

از این عبارات خواجه استنباط می‌شود که اجتماعی شدن محبت اولاً ریشه در غریزی مانند لذت و نفع عمومی دارد و از سوی دیگر محبت می‌تواند غریزه و لذت را نیز اجتماعی و جهت‌دار کند؛ به صورتی که کنش‌های جمعی معطوف به محبت در جامعه خلق شود که خیر عمومی را دارد و در عین حال کنشگران نیز از لذت جمعی و نفع عمومی بهره‌مند می‌شوند. از سوی دیگر، خواجه با تفکیک محبت از احساسات انسانی مانند عشق و صداقت، عملاً محبت را دارای وجه اجتماعی می‌داند که بین بیش از دو نفر اتفاق می‌افتد؛ درحالی که صداقت و عشق که خواجه آن‌ها را نیز به شاخه‌های جزئی‌تر تقسیم می‌کند، روابط بین فردی است.

۵-۳. گرایش ذاتی انسان به انس و محبت جمعی

خواجه نصیرالدین طوسی با بیان اینکه انسان ذاتاً نیاز به انس و محبت با دیگران دارد، به یکی دیگر از عوامل گرایش افراد انسانی به زندگی اجتماعی اشاره می‌کند: «چون انس طبیعی از خواص مردم است و کمال هر چیزی در اظهار خاصیت خود بود، چنان‌که به چند موضع تکرار

کردیم، پس کمال این نوع [انسان] نیز در اظهار این خاصیت بود با ابنای نوع خود. چه، این خاصیت مبدأ محبتی است که مستعدی تمدن و تألف باشد» (طوسی، ۱۳۷۳ الف: ۲۲۲).

این دیدگاه در اوصاف الاشراف با تأکید بر نقش محبت در ایجاد پیوندهای اجتماعی بسط یافته است: «حکما گفته‌اند که محبت یا فطری بود یا کسبی، و محبت فطری در همهٔ کائنات موجود باشد... و در حیوان، زیادت بر آنچه در نبات نباشد مانند الفت و انس به مشاغل و رغبت به تزواج و شفقت بر فرزند و ابنای نوع حفظ چیز بود» (طوسی، ۱۳۷۳ ب: ۶۳). این محبت فطری، از طریق ایجاد انس و الفت، افراد را به همکاری جمعی و تقویت پیوندهای اجتماعی سوق می‌دهد. خواجه در ادامه، محبت را عاملی برای وحدت اجتماعی می‌داند: «و مادام که از مغایرت طالب و مطلوب اثری باقی باشد، محبت ثابت بود... پس آخر و نهایت محبت و عشق اتحاد باشد» (طوسی، ۱۳۷۳ ب: ۶۲). این وحدت، همبستگی اجتماعی را به صورت غیررسمی ایجاد می‌کند و رفتارها را با هنجارهای جمعی هماهنگ می‌سازد. انسان به دلیل طبیعت جامعه‌گرایی خود و نیازهای مادی و معنوی، به زندگی اجتماعی روی می‌آورد. این زندگی اجتماعی بر پایهٔ محبت شکل می‌گیرد و از طریق پیوندهای عاطفی، افراد را به همکاری و انس تشویق می‌کند. از جمع‌بندی سخنان خواجه نصیر دربارهٔ عوامل روی آوردن انسان به زندگی اجتماعی، می‌توان نتیجه گرفت که از نگاه او انسان افزون بر آنکه طبیعتی جامعه‌گرا دارد، نیازمند اجتماع نیز هست؛ یعنی انسان نیازهای طبیعی اعم از مادی و معنوی دارد و به حکم عقل، برای ارضای آن‌ها به زندگی اجتماعی روی می‌آورد و این زندگی اجتماعی اساساً محبت‌مدارانه است.

خواجه در جایی دیگر، محبت را از منظر اجتماعی این‌گونه تعریف می‌کند که انسان به واسطهٔ طبیعت اجتماعی اش و اینکه ذاتاً کمال طلب است، به تنهایی نمی‌تواند مقدمات رسیدن به کمال خود را فراهم کند. از این رو، ناگزیر است با هم‌نوعان خود متحد و مأنوس شود تا به سبب مألوف شدن به منزلهٔ یک انسان واحد درآیند. خواجه نصیر این اتحاد و اشتیاق به انس با یکدیگر را «محبت» می‌نامد (طوسی، ۱۳۷۳ الف). بر همین اساس مشخص می‌شود که محبت و دوستی نزد خواجه نصیر امری اجتماعی است؛ زیرا او از سویی بحث از محبت را در دو بخش تهذیب الاخلاق و تدبیر منزل به تعویق انداخته است و در نهایت در بخش آخر کتاب اخلاق ناصری به توضیح آن می‌پردازد. از سوی دیگر، خواجه هنگام بحث از دو مقولهٔ دوستی و محبت، سیر کار را به گونه‌ای در نظر می‌آورد که به صورت نظام‌وار، دوستی را امری غیرفردی جلوه می‌دهد (بحرانی و علوی پور، ۱۳۹۶: ۴۷)؛ بنابراین نگرش خواجه در موضوع دوستی، اجتماعی است. به عبارت دقیق‌تر، در مورد متعلق دوستی، بیشترین تمرکز خواجه بر دوستی اجتماعی با هم‌نوعان است (حمله‌داری و فاضلی، ۱۴۰۱: ۲۴).

۴-۵. کنترل اجتماعی مبتنی بر محبت (کنترل درونی)

محبت برای خواجه نصیر به نوعی عامل قوام‌بخش اولیهٔ جامعه است؛ به صورتی که نهادسازی به وسیلهٔ عامل محبت، مقدم بر نهادهای اجتماعی است. علاوه بر اینکه در نگاه خواجه آدمی مدنی بالطبع است، سازوکار و قوام جامعه نیز ابتدا از محبت برخاسته است. به تعبیر خواجه، «همین اشتیاق فطری به انس‌گیری، محبت نام دارد و قوام همهٔ موجودات به سبب محبت است» (طوسی، ۱۳۷۷ الف: ۲۵۹). از این رو، محبت به عنوان مکانیسم خودکنترلی درونی عمل می‌کند و «اشتیاق فطری» نشانگر درونی‌سازی هنجارهای اجتماعی است.

این ایده در اوصاف الاشراف با تبیین پیوندهای اجتماعی ناشی از محبت تکمیل شده است: «و اما محبت کسبی اغلب در نوع انسان بود و سبب آن سه چیز بود: اول لذت، و آن جسمانی باشد و یا غیرجسمانی، وهمی باشد و یا حقیقی. و دوم "منفعت"، و آن هم مجازی باشد چنان که محبت دنیوی که نفع آن بالعرض باشد، و یا حقیقی که منفعت آن با لذات باشد. و سیم "مشاکلهٔ جوهر"، و آن یا عام باشد چنان که میان دو کس که هم خلق و هم طبع باشند و به اخلاق و شمایل و افعال یکدیگر مبتهج شوند و یا خاص بود میان اهل حق مانند محبت طالب کمال کامل مطلق را» (طوسی، ۱۳۷۳ ب: ۶۹). این محبت کسبی، از طریق شباهت‌های اخلاقی و رفتاری، پیوندهای اجتماعی را تقویت و افراد را به رعایت هنجارهای جمعی ترغیب می‌کند. خواجه همچنین می‌افزاید: «اهل ذوق گفته‌اند که رجا و خشیت و شوق و انس و انبساط و توکل و رضا و تسلیم، جمله از لوازم محبت باشد» (طوسی، ۱۳۷۳ ب: ۷۱). انس و انبساط، به عنوان لوازم محبت، از طریق ایجاد پیوندهای

عاطفی، رفتارهای اجتماعی را با ارزش‌های جمعی هماهنگ می‌کنند. از این رو، محبت با مکانیسم خودکنترلی درونی عمل می‌کند و اشتیاق فطری به انس‌گیری، هنجارهای اجتماعی را در افراد درونی می‌سازد.

از سوی دیگر، عدالت در نگاه خواجه امری فرعی و اتحاد صناعی است. به عبارتی، سازوکارهای رسمی جامعه و دولت که برخاسته از عدالت هستند، به دلیل برهم‌خوردن وضع طبیعی است که در نگاه اتوییایی با محبت سامان می‌یابد، اما در نبود آن، این ساختارها به‌عنوان نظام نظارت رسمی عمل می‌کنند و درعین‌حال بر سلسله‌مراتب اجتماعی مبنی بر شایستگی به‌عنوان عامل حفظ نظم و کنترل اجتماعی تأکید می‌شود. خواجه نصیر، اجتماع معتدل را به تکافی چهار صنف اهل قلم، اهل شمشیر، اهل معامله و اهل مزارعه مشروط می‌داند. عدالت آن است که هر صنفی از جایگاه مستحق خود منحرف نشود و به دنبال غلبه بر صنوف دیگر نباشد، چون این امر سبب انحراف از عدالت و پدیدآمدن فساد در امور جامعه می‌شود (طوسی، ۱۳۷۳: ب: ۲۶۲).

خواجه نصیر با بیان اینکه محبت برخلاف عدالت، که برخاسته از ضرورت اجتماعی و تصنعی است، بر پایهٔ انس‌گرفتن طرفینی استوار شده، نتیجه می‌گیرد که محبت بالاتر از عدالت است. به عبارت دیگر، محبت برخاسته از اجبار و الزام نیست و سبب اتحادی طبیعی می‌شود؛ حال آنکه در عدالت اجبار و الزام و تصنع وجود دارد. از همین روست که می‌توان گفت عدالت از نبود محبت پدید می‌آید؛ زیرا اگر در رویارویی میان افراد جامعه بشری محبت حاکم باشد، نتیجهٔ آن چیزی جز انصاف و عدالت نخواهد بود. او همچنین بر این باور است که محبت، عامل ایجاد اتحاد در میان مردم جامعه است و از همین جاست که محبت بر عدالت فضیلت می‌یابد.

۵-۵. نقش عدالت به‌عنوان پایهٔ نظم اجتماعی

در نگاه خواجه تحقق تام محبت در ساحات مختلف درعین‌حال که اتوییایی است اما شرط تحقق آن را تحقق اتوییا نمی‌داند. او محبت را جاری و ساری در لایه‌های جامعه می‌داند که در مواقعی نقض می‌شود و از این رو عدالت لازم می‌شود. او عدالت را محور استحکام و ثبات جامعه می‌داند که این ایده با کنترل اجتماعی هم‌راستاست. عدالت از نظر او اعتدال میان فضایل (حکمت، شجاعت، عفت) است و مانع انحراف افراد از هنجارهای اخلاقی و اجتماعی می‌شود.

خواجه جامعه را یک واحد حقیقی با قوانین خاص می‌بیند که افراد با استعدادها و نقش‌های متفاوت باید در آن همکاری کنند. این دیدگاه نشان‌دهندهٔ نوعی کنترل اجتماعی غیررسمی است که از طریق تقسیم‌کار و وابستگی متقابل، رفتارها را تنظیم می‌کند (اخوان کاظمی، ۱۳۷۹). به تعبیر خواجه، «به حکم آن که هر مرگبی را حکمی [قانون] و خاصیتی و هیئتی بود، که بدان متخصص و منفرد باشد و اجزاء او را با او در آن مشارکت نبود، اجتماع اشخاص انسانی را نیز از روی تألف و ترکب، حکمی و هیئتی و خاصیتی بود، به خلاف آنچه در هر شخص از اشخاص موجود بود» (طوسی، ۱۳۷۳: الف: ۲۶۱).

۵-۶. نقش حاکم عادل در تنظیم رفتارها و کنترل اجتماعی

خواجه نصیر هرج و مرج و حکومت استبدادی را بیماری جامعه می‌خواند و بر نظم اجتماعی تحت حاکم عادل تأکید دارد که نشان‌دهندهٔ اعتقاد او به کنترل اجتماعی مثبت (سیاست فاضله) در برابر کنترل منفی (تغلب) است. خواجه حاکم را مسئول اجرای عدالت و توزیع خیرات عمومی براساس شایستگی می‌داند. این نقش مشابه اهمیت مکانیسم‌های رسمی (مانند قانون و دولت) در کنترل اجتماعی است که از طریق اقتدار، نظم را برقرار می‌کنند و جلوی هرج و مرج و ظلم را می‌گیرند. پس از ایجاد تعادل در میان اصناف چهارگانه، خواجه شرط دوم عدالت‌ورزی را تعیین ویژگی‌ها، استعدادها و شایستگی‌های افراد جامعه از سوی حاکم عادل معرفی و سرانجام در شرط سوم، ضرورت رعایت برابری در تقسیم خیرات مشترک را متناسب با استعدادها و شایستگی‌های افراد مطرح می‌کند. مقصود خواجه از خیرات مشترک، همان ایجاد زمینه‌های سلامتی همگانی، حفظ اموال و رعایت احترام به انسان‌ها است. او برای همهٔ افراد نسبت به خیرات مشترک، بهره‌ای در نظر می‌گیرد؛ به‌گونه‌ای که اگر بهرهٔ افراد متناسب با شایستگی و استعداد آنان داده نشود، از دایرهٔ عدالت بیرون است و از مصادیق ستم‌ورزی در حق آنان خواهد بود (محمدخانی و همکاران، ۱۳۹۵).

۵-۷. نقش دین، حکومت، و اقتصاد (ناموس الهی، حاکم انسانی، دینار) در کنترل اجتماعی

خواجه بر این باور است که دین، حکومت و اقتصاد سه ابزار بایسته برای اجرای عدالت است که بدون این سه، عدالت در میان مردم شکل نمی‌گیرد. او از این سه ابزار با عناوین «ناموس الهی»، «حاکم انسانی» و «دینار» یاد می‌کند (طوسی، ۱۳۷۳ الف: ۲۱۰). وی با اقتباس از سخن ارسطو در مورد ناموس به شرح این واژه پرداخته و آن را به معنای تدبیر و سیاست می‌داند و از همین رو است که شریعت را ناموس الهی می‌نامد (محمدخانی و همکاران، ۱۳۹۵). خواجه این سه عنصر را ابزارهای ضروری اجرای عدالت می‌داند که می‌توان آن‌ها را نهادهای کنترل اجتماعی در نظر گرفت. دین ارزش‌ها را نهادینه می‌کند، حکومت قوانین را اجرا می‌کند و اقتصاد تعادل مادی را حفظ می‌کند که همگی رفتارها را در چارچوب هنجارها نگه می‌دارند.

او نوامیس را به سه دسته تقسیم می‌کند: ناموس نخست خداوند متعال، ناموس دوم حاکم و ناموس سوم دینار است. سخن خواجه در این زمینه به قرار زیر است: «پس ناموس خدای، مقتدای نوامیس باشد، و ناموس دوم، حاکم بود و او را اقتدا به ناموس الهی باید کرد، و ناموس سیم، اقتدا کند به ناموس دوم و در تنزیل قرآن همین معنا به عینه یافته می‌شود، آنجا که فرموده است: و انزلنا معهم الکتاب و المیزان ليقوم الناس بالقسط و انزلنا الحديد فيه بأس شديد و منافع للناس» (طوسی، ۱۳۷۳ الف: ۹۹). خواجه با بیان اینکه دینار (اقتصاد) میان تفاوت‌ها برابری ایجاد می‌کند، برای اشاره به ضرورت نیاز به آن، برخی پیامدهای نبودن اقتصاد را یادآور می‌شود که به‌عنوان نمونه می‌توان به ازمیان‌رفتن چگونگی دادوستد و قیمت‌گذاری کالاهای گوناگون در معاملات اشاره کرد. وی تقسیم اقتصاد در جامعه را در صورتی از مصادیق عدالت می‌داند که از برخی جهات سبب کاهش و از برخی جهات سبب افزایش دارایی‌های افراد جامعه شود؛ یعنی اگر مالی در دست همهٔ افراد به‌صورت برابر قرار گیرد، چون رعایت شایستگی‌ها نشده، نمی‌توان آن را عدالت دانست (طوسی، ۱۳۷۳ الف: ۲۷۲).

۵-۸. اصل مصلحت و کنترل اجتماعی

خواجه به‌جای تشویق به نافرمانی، تقیه و همکاری با حاکم را توصیه می‌کند تا نظم حفظ شود و از هر چه مومرج جلوگیری شود که نشان‌دهندهٔ ترجیح کنترل اجتماعی غیرمستقیم و تدریجی برای اصلاح جامعه است. او ستم حاکم به مردم را سبب ازمیان‌رفتن دین و جوانمردی و شورش بر ضد حاکم را سبب فساد دنیا و ازدست‌دادن جان به‌شمار می‌آورد. سفارش خواجه این است که در برابر چنین حاکمی باید وفاداری و حفظ جان پیشه کرد: «و اگر به یکی از ولات که ظالم و بدخوی بود، مبتلا شود، باید که داند که او در میان دو خطر افتاده است: یکی آنکه با والی سازد و بر رعیت بود و در آن هلاک دین و مروت او باشد، و دیگر آنکه با رعیت سازد و بر والی بود و در آن هلاک دنیا و نفس او بود، و وجه خلاص از این دو ورطه، به یکی از دو چیز تواند بود؛ مرگ یا مفارقت کلی، و با والی غیر مرضی السیره هم جز محافظت و وفا طریق نباشد تا آنکه خدای مفارقت و نجات روزی کند» (طوسی، ۱۳۷۳ الف: ۲۷۵).

۶. نتیجه‌گیری

خواجه نصیرالدین طوسی با ارائهٔ ترکیبی از مفاهیم محبت و عدالت، رویکردی جامع به کنترل اجتماعی ارائه کرده است. خواجه نصیر محبت را نیروی طبیعی و ذاتی معرفی می‌کند که افراد را به همکاری و انس با یکدیگر سوق می‌دهد و به‌صورت غیررسمی رفتارها را با هنجارهای اجتماعی هم‌راستا می‌سازد. از سوی دیگر، عدالت را ضرورتی اجتماعی و ساختاری می‌داند که از طریق نهادهایی مانند حاکم عادل، دین و اقتصاد، نظم و تعادل را در جامعه برقرار می‌کند. این دو مفهوم در کنار هم، یک نظام کنترل اجتماعی دوگانه را شکل می‌دهند: محبت به‌عنوان مکانیسمی غیررسمی و درونی که همبستگی و انصاف را تقویت می‌کند و عدالت به‌عنوان ابزاری رسمی که از هر چه مومرج و انحراف جلوگیری می‌کند. خواجه محبت را بالاتر از عدالت و عامل اتحاد طبیعی میان افراد می‌داند که می‌توان آن را به کنترل اجتماعی غیررسمی مرتبط کرد. محبت، از طریق روابط عاطفی و همبستگی، افراد را بدون نیاز به اجبار قانونی، به رعایت هنجارها و همکاری تشویق می‌کند. در کنترل رسمی، نقش حاکم، قوانین و ابزارهایی مانند دین و اقتصاد به‌عنوان نهادهای رسمی کنترل اجتماعی قابل‌تعریف‌اند که از طریق اقتدار

و اجبار، انحرافات را مهار می‌کنند و در کنترل غیررسمی، محبت، همکاری متقابل و وابستگی افراد به یکدیگر مکانیسم‌هایی هستند که از طریق فرهنگ، ارزش‌ها و روابط اجتماعی رفتارها را تنظیم می‌کنند.

مقایسه این دیدگاه با نظریه‌های جامعه‌شناختی نشان می‌دهد تأکید خواجه بر محبت با نظریه پیوندهای اجتماعی هیرشی هم‌راستا است؛ درحالی‌که توجه او به عدالت و نقش نهادها به دیدگاه‌های پارسونز و دورکیم شباهت دارد. با این حال، برخلاف متفکرانی مانند فوکو که کنترل اجتماعی را ابزاری برای بازتولید قدرت می‌بیند، خواجه نصیر این سازوکار را در خدمت سعادت و کمال جامعه قرار می‌دهد. نکته مهم این است که خواجه نصیر هدف نهایی را سعادت و کمال جامعه (سیاست فاضله) می‌داند، نه صرف انسجام اجتماعی یا تعادل نظام اجتماعی. این رویکرد بومی که ریشه در فرهنگ و ارزش‌های اسلامی دارد، می‌تواند الگویی مؤثر برای تقویت انسجام اجتماعی در جوامع معاصر، به‌ویژه در بستر فرهنگی ایران ارائه دهد.

تحقق زیست محبت‌مدارانه در نگاه خواجه نصیر موقوف و موکول به تحقق اتوییا نیست، بلکه در نگاه خواجه، محبت نه به‌صورت انتزاعی، بلکه به‌صورت انضمامی و عینی و تجربه‌شده در جریان زندگی اجتماعی جاری و ساری است و به آن روح و حیات می‌بخشد. هرچند بدون تردید زیست محبت‌مدارانه در زندگی اجتماعی مراتب بیشتر و بالاتری دارد که می‌تواند محقق شود، اما می‌توان به دو مورد اشاره کرد: جهان اجتماعی اربعین که طی آن بسیاری از امور مادی و سلسله‌مراتب قشربندی به تعلیق درمی‌آید و روابط بین‌فردی حول محور محبت درمی‌آید، یکی از نمونه‌های عینی و تجربه‌شده است. این رویداد بزرگ، کنش معطوف به محبت و به‌تعلیق درآمدن مسئله عدالت توزیعی را به تصویر می‌کشد که طی آن افراد، گروه‌ها و ملت‌ها نه تنها به دنبال مطالبه سهم خود نیستند، بلکه تمام توان و تلاش خود را به کار می‌گیرند که سهمی در تقویت و ترویج آن داشته باشند. جهان اجتماعی برخاسته از فرهنگ موکب سبب می‌شود در ساحتی مشخص از زمان و مکان، تمام امور مادی از بدن انسانی تا روابط متقابل انسانی شکلی جدید به خود بگیرد و با ایجاد نوعی درک مشترک بین‌الادلهانی امور مادی را به تعلیق درآورد. همچنین یک تجربه منحصر به فرد دینی را در فرد ایجاد می‌کند و کنشی را می‌سازد که در آن هدف نه سود مادی، بلکه هزینه‌کردن بیشتر به نفع دیگری است (صبوربان و شهبازی، ۱۴۰۳: ۲۳). به‌عنوان نمونه‌ای دیگر، در دل سازوکار نظام قضایی و قوه عدلیه که مواجهه با موضوعات، به شکل سرد و رسمی و بر مبنای قوه قهری و برخورد سخت است، وجود شوراهای حل اختلاف نمونه‌ای از کاربست نظریه تقدم محبت بر عدالت در حوزه حکمرانی است؛ چرا که وجود این شوراهای و نحوه عمل آن‌ها بر قاعده شناخت پیشینی، محبت و سخاوت، و گذشت بین‌فردی بنا شده و از حجم پرونده‌های دادگاه‌ها به‌عنوان عرصه اجرای عدالت با ابزار قهری کاسته است.

البته در جوامع مدرن و به عبارت بهتر در غرب فرهنگی که با پیچیدگی‌های ساختاری، تنوعات فرهنگی و فردگرایی خاص خود مشخص می‌شوند، ایجاد محبت جمعی به‌عنوان نیروی تنظیم‌کننده رفتارها دشوار است؛ کما اینکه درک کنش معطوف به محبت و آخرت‌گرا یا معطوف به سوم شخص (مانند سنت نذری که معطوف به رضایت اهل بیت است اما موجب مودت و انسجام بین مردم نیز می‌شود)، در این جوامع به‌سختی درک می‌شود. دورکیم در تحلیل همبستگی ارگانیک نشان می‌دهد در جوامع مدرن، وابستگی‌های متقابل ناشی از تقسیم‌کار پیچیده جایگزین پیوندهای عاطفی سنتی شده است (آرون، ۱۳۷۲: ۳۴۵) که این امر با تأکید خواجه بر محبت فطری و انس‌گیری ناسازگار به‌نظر می‌رسد. همچنین نظریه خواجه فرض می‌کند که افراد جامعه به ارزش‌های مشترک پایبندند و همین موضوع محبت و عدالت را تقویت می‌کند، اما در جوامع چندفرهنگی امروزی، وجود ارزش‌های متکثر و گاه متعارض، تحقق وحدت اجتماعی مبتنی بر محبت را دشوار می‌سازد. پارسونز تأکید می‌کند که نهادهای اجتماعی باید ارزش‌های مشترک را درونی کنند، اما در غیاب اجماع فرهنگی، محبت به‌عنوان مکانیسم کنترل غیررسمی ممکن است کارایی خود را از دست بدهد (محمدی اصل، ۱۳۸۸: ۱۲۳). با این حال، جهان اجتماعی اربعین و ایستگاه‌های صلواتی در ایران، به‌ویژه در ایام محرم و عاشورا، نشان‌دهنده بسط کنش‌های محبت‌محور است که افراد از طبقات مختلف، حتی گروه‌های حاشیه‌ای، را در خدمت‌رسانی بی‌چشمداشت به یکدیگر متحد می‌کند و فضایی برابر و محبت‌محور ایجاد می‌کند. فرهنگ مواکب در اربعین و ایستگاه‌های صلواتی در ایران نشان می‌دهد در بستر فرهنگ شیعی، محبت می‌تواند به‌صورت خودجوش و بدون اجبار، روابط اجتماعی را

تنظیم کند. این ایستگاه‌ها با تعلیق موقت سلسله‌مراتب قشربندی و قدرت، فضایی ایجاد می‌کنند که افراد بدون توجه به جایگاه اجتماعی، به خدمت‌رسانی به دیگران بپردازند و این کنش را افتخاری برای خود بدانند (صبوریان و شهبازی، ۱۴۰۳: ۲۴).

در مجموع، نظریه‌ی خواجه نصیر در جوامع مدرن با چالش‌هایی مانند تکثر ارزش‌ها، فردگرایی و افول نهادهای سنتی مواجه است که مانع ایجاد هنجارهای مشترک و اجرای عدالت نهادی می‌شوند. برای رفع این محدودیت‌ها، تقویت سرمایه‌ی اجتماعی از طریق برنامه‌هایی با محوریت جامعه و نهادهای واسطه‌ای می‌تواند کاربرد نظریه را در محیط‌های شهری چندفرهنگی افزایش دهد. پیشنهاد می‌شود در پژوهش‌های آتی، کاربرد عملی این نظریه در مسائل اجتماعی مانند کاهش کج‌روی، تقویت سرمایه‌ی اجتماعی یا مدیریت تعارضات بررسی شود تا ظرفیت‌های آن در شرایط کنونی روشن‌تر شود.

۷. مشارکت نویسندگان

همه نویسندگان به طور مساوی در مفهوم‌سازی مقاله و نگارش پیش‌نویس‌های اولیه و بعدی آن مشارکت داشتند.

۸. ملاحظات اخلاقی

در این پژوهش، کلیه موازین اخلاقی شامل رضایت آگاهانه شرکت‌کنندگان، اطمینان از محرمانه بودن اطلاعات افراد و ورود یا خروج داوطلبانه مشارکت‌کنندگان رعایت شده است. همچنین ملاحظات اخلاقی مطابق با اصول اخلاق در پژوهش مدنظر قرار گرفته است.

۹. سپاسگزاری و حمایت مالی

در نگارش این پژوهش هیچ کمک مالی از سازمان‌های دولتی، عمومی، تجاری یا غیرانتفاعی دریافت نشده است.

۱۰. تعارض منافع

نویسندگان اعلام می‌دارند که در این مطالعه هیچ گونه تعارض منافع وجود ندارد.

۱۱. منابع

آرون، ریمون (۱۳۷۲). مراحل اساسی سیر اندیشه در جامعه‌شناسی. ترجمه باقر بهرام. تهران: علمی و فرهنگی.
ابوالحسنی نیارکی، فرشته (۱۴۰۰). اخلاق نیکی محور مدنی مبتنی بر محبت و نوع‌دوستی از منظر نصیرالدین طوسی. پژوهشنامه اخلاق، ۱۴(۵۳)، ۵۳-۷۲

<https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.22287264.1400.14.53.7.8>

اخوان کاظمی، بهرام (۱۳۷۹). تئوری‌های عدالت در فلسفه سیاسی خواجه نصیرالدین طوسی. علوم سیاسی، ۸، ۱۲۷-۱۵۴.
اسمیت، فیلیپ (۱۳۸۳). درآمدی بر نظریه فرهنگی. ترجمه حسن پویان. تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
بحرانی، مرتضی و علوی‌پور، محسن (۱۳۹۶). دوستی در سنت فلسفه سیاسی اسلامی. حکمت معاصر، ۸(۱)، ۲۹-۵۴.
بیرو، آلن (۱۳۶۷). فرهنگ علوم اجتماعی. ترجمه باقر ساروخانی. تهران: کیهان.

حمله‌داری، سعیده و فاضلی، سید احمد (۱۴۰۱). بررسی تطبیقی دیدگاه غزالی و خواجه نصیرالدین طوسی درباره سبب و متعلق دوستی. نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان، ۱۲(۴)، ۱۵-۲۹. <https://doi.org/10.22059/jstmt.2023.350144.1562>

دانشور محمدزادگان، فاطمه و قیله‌کش، مریم (۱۳۹۶). اخلاق و عدالت اسلامی در سیاست اموال خواجه نصیرالدین طوسی. همایش بین‌المللی عدالت و اخلاق در مکتب اهل بیت (ع) با تأکید بر سیره و آموزه‌های امام رضا (ع). سیویلیکا.

درویشی، صیاد (۱۴۰۱). فراتحلیل پژوهش‌های سرمایه اجتماعی و پیشگیری از جرم با رویکرد فراملی. تحقیقات حقوقی بین‌المللی، ۱۵(۵۷)، ۷۹-۱۰۶. <https://doi.org/10.30495/alr.2022.1956638.2337>

رضوی، سید ابوالفضل و نظام‌الاسلامی، امین (۱۳۹۳). کنترل اجتماعی در نظرگاه خواجه نصیرالدین طوسی. مطالعات تاریخ انتظامی، ۱(۳)، ۹۹-۱۲۴.
زاغری، طاهره، بخشایشی اردستانی، احمد، و اشرفی، اکبر (۱۳۹۹). اخلاق سیاسی از منظر دو اندیشمند اسلامی: خواجه نصیرالدین طوسی و خواجه نظام‌الملک.

<https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.23222980.1399.10.3.7.2> ۹۸-۶۵، ۱۰(۳)، ۹۸-۶۵.

صبوریان، محسن و شهبازی، اکبر (۱۴۰۳). بساطت معنا و تکثر فرم در هیئت‌های عذاراری: بررسی یک ایستگاه صلواتی منطقه نیروگاه قم. تهران، دانشگاه امام صادق (ع). دومین همایش ملی هیئات مذهبی و آیین‌های دینی (روایت اجتماعی هیئات).

- کوشا، غلام حیدر (۱۳۸۹). کنترل اجتماعی غیررسمی از منظر آیات و روایات. فصلنامه معرفت فرهنگی-اجتماعی، (۳)، ۱-۲۸.
- غفاری‌فر، حسن (۱۳۸۱). نظارت و کنترل اجتماعی. مطالعات راهبردی زنان، ۱۷، ۹۰-۱۲۱.
- محمدخانی، مهدی، دهباشی، مهدی، و واعظی، سید حسین (۱۳۹۵). بررسی و بازخوانی دیدگاه خواجه نصیرالدین طوسی درباره عدالت. پژوهش‌های اخلاقی، (۱)، ۱۶۱-۱۸۰.
- محمدی اصل، عباس (۱۳۸۸). نظریه‌های جامعه‌شناسی. تهران: جامعه‌شناسان.
- مهدوی همپا، خدیجه، اسلامی، رضا و داوری، محمد (۱۳۹۸). مکانیزم‌ها و نظام کنترل اجتماعی براساس فقه امامیه. اسلام و علوم اجتماعی، دوره ۱۱، شماره ۲۱: ۱۰۹-۸۹.
- مهدی‌زاده، سید محمد (۱۳۸۹). نظریه‌های رسانه: اندیشه‌های رایج و دیدگاه‌های انتقادی. تهران: همشهری.
- منوچهری، عباس (۱۳۸۸). دوستی در اندیشه سیاسی: روایتی پارادایمی. تحقیقات سیاسی و بین‌المللی، سال اول، شماره ۳: ۷۴-۵۵.
- نایی، هوشنگ، معیدفر، سعید، سراج‌زاده، سید حسین، و فیضی، سعید (۱۳۹۶). تئوری آنومی دورکیم و مرتن: شباهت‌ها، تفاوت‌ها و شیوه‌های اندازه‌گیری. فصلنامه رفاه اجتماعی، (۶۶)، ۹-۵۱.
- طوسی، نصیرالدین محمد بن محمد (۱۳۷۳ الف). اخلاق ناصری. تصحیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری. چاپ پنجم. تهران: خوارزمی.
- طوسی، نصیرالدین محمد بن محمد (۱۳۷۳ ب). اوصاف الاشراف. تصحیح سید مهدی شمس‌الدین. چاپ سوم. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ویلیامز، فرانک پی و مک‌شین، مالین دی (۱۳۹۱). نظریه‌های جرم‌شناسی. ترجمه حمیدرضا ملک‌محمدی. تهران: میزان.
- همیلتون، پیتر (۱۳۷۹). تالکوت پارسونز. ترجمه احمد تدین. تهران: هرمس.
- یاراحمدی، مهدی (۱۳۹۹). بررسی اندیشه سیاسی خواجه نصیرالدین طوسی با تأکید بر نظریه حکومت. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی.
- Durkheim, É. (2014). *The division of labor in society* (S. Lukes, Ed.; W. D. Halls, Trans.). Free Press. (Original work published 1893)
- Foucault, M. (1995). *Discipline and punish: The birth of the prison* (A. Sheridan, Trans.). Vintage Books. (Original work published 1977)
- Hirschi, T. (1969). *Causes of delinquency*. California : University of California Press.
- Merton, R. K. (1938). Social structure and anomie. *American Sociological Review*, 3(5), 672-682. <https://doi.org/10.2307/2084686>
- Parsons, T. (1951). *The social system*. Free Press.