

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

سیدپویا رسولی نژاد^۱، اکبر شهبازی

چکیده

این پژوهش به بررسی نظریه محبت - عدالت خواجه نصیرالدین طوسی و کاربردهای آن در کنترل اجتماعی می پردازد. با استفاده از روش تحلیل محتوای کیفی آثار خواجه نصیر و منابع مرتبط، یافته ها نشان می دهد که وی با ترکیب هوشمندانه محبت به عنوان مکانیسم درونی کنترل و عدالت به عنوان سازوکار بیرونی، الگویی جامع برای تنظیم روابط اجتماعی ارائه کرده است. نظریه محبت - عدالت خواجه نه تنها نظم و ثبات را تضمین می کند، بلکه با کاهش اتکا به اجبار و تأکید بر پیوندهای انسانی، به ایجاد جامعه ای متعادل و هماهنگ کمک می کند. به تعبیر دیگر، محبت به عنوان مکانیسم درونی کنترل، نیروی خودجوشی است که از طریق روابط عاطفی و به شکل ارگانیک همبستگی اجتماعی را محقق می کند، در حالی که عدالت به عنوان سازوکار بیرونی، ضامن نظم ساختاری جامعه است. این نظریه با توجه به تأکید همزمان بر ابعاد عاطفی و ساختاری کنترل اجتماعی و نیز انعطاف پذیری فرهنگی، می تواند به عنوان چارچوبی بومی برای تحلیل و طراحی نظام های کنترل اجتماعی در جوامع اسلامی مورد استفاده قرار گیرد. پژوهش حاضر نشان می دهد که این نظریه قابلیت بالایی برای پاسخگویی به چالش های معاصر کنترل اجتماعی دارد و کاربرد عملی آن می تواند در مسائل اجتماعی مانند کاهش کجروی، تقویت سرمایه اجتماعی، و مدیریت تعارضات مورد بررسی و استفاده قرار گیرد.

کلیدواژه ها: کنترل اجتماعی، نظریه محبت - عدالت، خواجه نصیرالدین طوسی، جامعه اسلامی، نظم اجتماعی.

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

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

۱. مقدمه و بیان مسئله

کنترل اجتماعی به عنوان 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 همناوایی با هنجارها و ارزش های جمعی هدایت می کند. در طول تاریخ، مکانیسم های کنترل اجتماعی در جوامع مختلف بر اساس عوامل فرهنگی، دینی و فلسفی شکل گرفته اند که این تنوع نشان دهنده ضرورت توجه به بسترهای گوناگون فرهنگی در طراحی نظام های کنترل اجتماعی است.

پس از دوران صنعتی شدن، تغییرات سریع در عرصه اجتماعی، مشکلات زیادی را به همراه داشته است. سنت های قدیمی دچار افت چشمگیری از منظر اعتبار شده اند و مکانیسم های اساسی تفکر جمعی همچون همیاری و همبستگی در جامعه متلاشی گردیده است (درویشی، ۱۴۰۱: ۱۰۰). از سوی دیگر، بسیاری معتقدند ازجمله پیامدهای منفی عدم نظارت اجتماعی، تسلط فرهنگ کجرو بر فرهنگ های بهنجار جامعه می باشد و بسیار واضح است که هرگاه ارزش ها مبدل گردد و خرده فرهنگ نابهنجار به فرهنگ حاکم تبدیل شود، در آن صورت با استفاده از اهرم های قدرت و ثروت و حتی منزلت، ارزش ها تحریف شده و به یک عرف و هنجار عرضی تبدیل می شود (غفاری فر، ۱۳۸۱). در عصر حاضر، بسیاری از جوامع به ویژه جوامع در حال گذار با چالش های متعددی در زمینه کنترل اجتماعی مواجه هستند.

افزایش ناهنجاری های اجتماعی، کاهش اعتماد عمومی و ضعف مکانیسم های نظارتی، نشان دهنده ناکارآمدی برخی از الگوهای رایج کنترل اجتماعی است. در چنین شرایطی، بازخوانی اندیشه های بومی و دینی که ریشه در فرهنگ و تاریخ این جوامع دارند، می تواند راهکارهای جدیدی برای تقویت نظم اجتماعی ارائه دهد.

در میان نظریه پردازان 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 می شود، در حالی که عدالت به عنوان سازوکاری ساختاری در صورت نقص محبت، نظم اجتماعی را برقرار می سازد. این دوگانه مفهومی می تواند الگویی جامع برای تحلیل کنترل اجتماعی در جوامع اسلامی ارائه دهد. خواجه نصیر «دوستی» را در مقابل سلطه گری نیز قرار می دهد. وی در حالی که سلطه گری (غلبه) را در راستای فساد و نقصان می داند، دوستی را منشأ قوام و کمال می داند «و چنان که محبت مقتضی قوام و کمال است، غلبه مقتضی فساد و نقصان باشد». وی همچنین در توضیح مفهوم محبت، آن را از صداقت عام تر می داند و بدان خصلت جمعی می دهد، و محبت از صداقت عام تر 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 ویژگی های منحصر به فردش می تواند به عنوان یک الگوی جایگزین یا مکمل برای کنترل اجتماعی مطرح شود. اولاً، این نظریه کنترل درونی (از طریق محبت) و کنترل بیرونی (از طریق عدالت) را به صورت توأمان در نظر می گیرد. ثانیاً، به تعادل میان عاطفه و عقلانیت در تنظیم روابط اجتماعی تأکید دارد. ثالثاً، با توجه به ریشه های اسلامی - ایرانی، از انعطاف پذیری فرهنگی بالایی در جوامع مشابه برخوردار است. ضرورت پرداختن به این موضوع نیز از چند جهت قابل توجه است: نخست آن که درک عمیق تر از اندیشه های بومی در حوزه کنترل اجتماعی می تواند به غنای نظری این حوزه کمک کند. دوم آن که چنین پژوهشی می تواند راهکارهای عملی برای سیاست گذاران اجتماعی در مواجهه با چالش های نظم اجتماعی ارائه دهد. و سوم آن که این مطالعه می تواند زمینه ساز گفت و گوی 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 نظام مند نقش این نظریه در کنترل اجتماعی کمتر مورد توجه قرار گرفته است. بیشتر مطالعات موجود یا به جنبه های فلسفی این نظریه پرداخته اند یا آن را صرفاً در چارچوب اخلاق فردی بررسی کرده اند. این در حالی است که این نظریه به دلیل تأکید بر تعامل میان عواطف انسانی (محبت) و ساختارهای عقلانی (عدالت)، ظرفیت بالایی برای تبیین سازوکارهای کنترل اجتماعی دارد. با این حال، پرسش اصلی این است که چگونه می توان این نظریه را در چارچوب مباحث کنترل اجتماعی بازخوانی کرد؟ آیا می توان از این نظریه برای طراحی الگوهای بومی کنترل اجتماعی در جوامع اسلامی بهره برد؟ چه تفاوت ها و شباهت هایی میان این نظریه و دیدگاه های رایج در علوم اجتماعی درباره کنترل اجتماعی وجود دارد؟ پاسخ به این پرسش ها می تواند گامی مهم در جهت بومی سازی نظریه های کنترل اجتماعی و ارائه الگوهای متناسب با فرهنگ اسلامی - ایرانی باشد.

در این راستا، پژوهش حاضر در پی آن است که با بررسی نظام مند آثار خواجه نصیرالدین طوسی به ویژه کتاب «اخلاق ناصری» و «اشراف و اولی صاف» نظریه محبت - عدالت را در چارچوب مباحث کنترل اجتماعی تحلیل کند و امکان بهره گیری از آن را در جوامع معاصر مورد ارزیابی قرار دهد. این بررسی نشان می دهد که چگونه ترکیب محبت (به عنوان عامل درونی سازی هنجارها) و عدالت (به عنوان سازوکار بیرونی نظم بخشی) می تواند راهکاری متوازن برای مواجهه با چالش های کنترل اجتماعی در عصر حاضر ارائه دهد.

۲. پیشینه پژوهش

پژوهش های متعددی به بررسی اندیشه های خواجه نصیرالدین طوسی در حوزه های فلسفه، اخلاق، سیاست و جامعه پرداخته اند که برخی از آنها به طور مستقیم یا غیرمستقیم با موضوع محبت، عدالت و کنترل اجتماعی مرتبط هستند. اخوان کاظمی (۱۳۷۹) در مطالعه خود با عنوان «تئوری های عدالت در فلسفه سیاسی خواجه نصیرالدین طوسی» مفهوم عدالت را در اندیشه

خواجه تحلیل کرده و نتیجه گرفته است که عدالت نزد وی بر پایه شایستگی و اعتدال تعریف می شود نه برابری مطلق، و این دیدگاه می تواند مبنایی برای نظم و کنترل اجتماعی فراهم کند. رضوی و نظام الاسلامی (۱۳۹۳) در پژوهشی به بررسی «کنترل اجتماعی در نظرگاه خواجه نصیرالدین طوسی» پرداختند. این پژوهشگران به جایگاه امنیت و نظم در اندیشه خواجه اشاره کرده و نتیجه گرفته اند 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 که توزیع عادلانه خیرات مشترک (سلامت، مال و احترام) به حفظ نظم اجتماعی کمک می کند.

یاراحمدی (۱۳۹۹) با «بررسی اندیشه سیاسی خواجه نصیرالدین طوسی با تأکید بر نظریه حکومت» به نقش حاکم عادل و محبت در حفظ نظم پرداخته و نشان داده است که این دو عنصر، ثبات و انسجام اجتماعی را تقویت می کنند. زاغری و همکاران (۱۳۹۹) در پژوهشی با عنوان «اخلاق سیاسی از منظر دو اندیشمند اسلامی: خواجه نصیرالدین طوسی و خواجه نظام الملک»، محبت و عدالت را در روابط حاکم و مردم تحلیل کرده و به این نتیجه دست یافته اند که این ارزش ها به عنوان عوامل کلیدی، نظم و پایداری اجتماعی را پشتیبانی می کنند. ابوالحسنی نیارکی (۱۴۰۰) نیز در پژوهشی با عنوان «اخلاق نیکی محور مدنی مبتنی بر محبت و [نوع] دوستی از منظر نصیرالدین طوسی» نتیجه گرفته است که محبت امری ذومراتب بین افراد جامعه انسانی است و نیل به محبت اجتماعی را حرکت به سمت کمال جمعی قلمداد دانسته است. خواجه در این نگاه دلایل تفاوت ماهوی جوامع را نیز تفاوت در محبت جمعی و امور محبوب می داند. از این لحاظ محبت می تواند به فضایل اخلاقی باشد و یا رذائل اخلاقی. از این رو متکامل ترین جامعه جامعه ای 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 در رابطه با موضوع تحقیق حاضر نشان می دهد که اندیشه خواجه نصیر در زمینه عدالت و محبت، ظرفیت بالایی برای تبیین کنترل اجتماعی دارد، اما تحلیل جامع تطبیقی بین نظریه محبت - عدالت وی و نظریه های مدرن جامعه شناختی کمتر مورد توجه قرار گرفته است، موضوعی که در این پژوهش پی گرفته می شود.

۳. روش پژوهش

این پژوهش با بهره گیری از روش تحقیق اسنادی به بررسی نظریه محبت - عدالت خواجه نصیر و نقش آن در کنترل اجتماعی پرداخته است. روش اسنادی به عنوان یکی از روش های کیفی، امکان تحلیل عمیق متون و اسناد مرتبط با موضوع پژوهش را فراهم می آورد. 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 بر اساس

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 مثلث سازی با استفاده از منابع متنوع و همچنین بازبینی توسط صاحب نظران بهره گرفته شد. در نهایت، با تلفیق یافته های حاصل از تحلیل اسناد و انجام مقایسه های تطبیقی بین دیدگاه های مختلف، به سوالات پژوهش پاسخ داده شد. این روش شناسی با وجود مزایایی همچون امکان بررسی عمیق متون اصلی و دسترسی به دیدگاه های اصیل نظریه پردازان، با محدودیت هایی مانند وابستگی به کیفیت اسناد موجود و چالش های تفسیر متون قدیمی نیز مواجه بود. با این حال، با رعایت اصول علمی و اتکا به اسناد معتبر، تحلیل های انجام شده از پایایی و اعتبار لازم برخوردار می باشد.

۴. کنترل اجتماعی در ادبیات علوم اجتماعی

اگرچه مفهوم کنترل و نظارت اجتماعی از بدو پیدایش جامعه شناسی وجود داشته، اما معنی آن در گذر زمان تغییراتی یافته است. کنترل اجتماعی در اصل اشاره به توانایی جامعه برای تنظیم مناسبات و کنترل خودش دارد. ریشه های این مفهوم را می توان از آگوست کنت و دورکیم تا پارسونز و هومنز و همچنین متفکرانی مانند هیرشی دید. در مراحل سه گانه آگوست کنت، آنچه جامعه را کنترل می کند سیطره هژمونیک فرایندهای ساختاری از مرحله اسطوره ای و الهیاتی و مابعد الطبیعی به وضعیت تجربی است. در سنت جامعه شناسی کلاسیک، دورکیم (۲۰۱۴) در اثر بنیادین خود - تقسیم کار اجتماعی -، کنترل اجتماعی را محصول دو شکل متمایز همبستگی تحلیل می کند: همبستگی مکانیکی در جوامع سنتی که مبتنی بر وجدان جمعی و مشابهت های فرهنگی عمل می کند، و همبستگی ارگانیکی در جوامع مدرن که از طریق تقسیم کار پیچیده و وابستگی متقابل اعضای جامعه تحقق می یابد. دورکیم عامل همبستگی را مهم ترین عنصر کنترل اجتماعی می داند. دورکیم به عنوان يك جامعه شناس کلاسیک، همبستگی گروهی را محور تحلیل خود قرار داد و آن را به دو بخش تقسیم کرد. همبستگی مکانیکی به معنای وابستگی متقابل عناصر مشابه اجزای همگن در يك کل اجتماعی فاقد تمایزات داخلی است و همبستگی عضوی یا ارگانیکی، از تقسیم کار اجتماعی و به همراه آن کارکردها و تلاش هایی که مثل فرایند اعضای متمایز انسان یکدیگر را کامل می کنند، می باشد (آرون، ۱۳۷۲: ۳۴۵). پیشینه این تقسیم دورکیم به توجیه اندیشه ای برمی گردد که بر طبق آن، هستی يك واحد اجتماعی مثل يك کل، عضوی با حیات و يك روح جمعی خاص تلقی می شود. همبستگی ارگانیکی مد نظر او در شرایطی معنا می یابد که تقسیم کار و روابط تولید نوعی همبستگی تحمیل شده را در جامعه معاصر تحمیل می کند (بیرو،

۱۳۶۷: ۴۰۱). اگر نظم و قاعده‌ای در امور اقتصادی ایجاد نشود آثار و نتایجش از حدود قلمرو اقتصاد خارج خواهد شد و نوعی کاهش حس اخلاقی در عموم مردم را به دنبال خواهد داشت (نایی و همکاران، ۱۳۹۶).

این مفهوم در لایه‌های مختلف نظریه پارسونز نیز نقشی حیاتی دارد و به نوعی جامعه‌شناسی او جامعه‌شناسی کنترل اجتماعی است و از منظر پارسونز نظام اجتماعی الگوی تعاملی است که 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 وی، 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 به عنوان ضرورتی برای بقای نظام اجتماعی در نظر می‌گیرد، پارسونز در دیدگاه ساختی - کارکردی خویش بر ضرورت‌های کارکردی و نیازهای یک نظام اجتماعی تأکید می‌کند. از دیدگاه وی، نظام اجتماعی گرایش به انجام وظایفی برای بقای نظام دارد که ساخت‌های اجتماعی وظیفه پاسخ دادن به این نیازها را دارند. پارسونز حیات اجتماعی را به یک موجود 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 همه نظام‌های زنده به تعادل یا نوعی رابطه پایدار و متوازن میان اجزا و حفظ خویش جدا از نظام‌های دیگر گرایش دارند.

تأکید پارسونز همواره بر ثبات و نظم است و در حقیقت نظریه اجتماعی از منظر وی کوششی است برای پاسخ به این سؤال که «نظم اجتماعی چگونه امکان‌پذیر است؟» (همیلتون، ۱۳۷۹: ۱۲۱). پارسونز، به عنوان یکی از نظریه‌پردازان کارکردگرایی ساختاری، کنترل اجتماعی را به عنوان 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 که کنترل اجتماعی برای حفظ «عامل کارکردی» جامعه ضروری است (اسمیت، ۱۳۸۳: ۵۳).

در سطح تحلیل خرد، هیرشی (۱۹۶۹) در «علل کجروی» نظریه 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 که هرچه این پیوندها قوی‌تر باشند، احتمال رفتارهای کجروانه کاهش می‌یابد. مرتن (۱۹۳۸) نیز در مقاله تأثیرگذار «ساختار اجتماعی و آنومی»، مفهوم دورکیمی آنومی را بسط داده 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 مختلفی از ناسازگاری‌های فردی منجر شود.

از منظر انتقادی نیز فوکو (۱۹۹۵) در «مراقبت و تنبیه» رویکردی کاملاً متفاوت به کنترل اجتماعی ارائه می‌دهد. وی 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 همچون فوکو صراحتاً نهادهای کنترل‌گر اجتماعی را در خدمت قدرت و البته بازتولیدکننده 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 که کنترل اجتماعی در جوامع مدرن از طریق نهادهای انضباطی مانند زندان، مدرسه، بیمارستان و ارتش اعمال می‌شود. فوکو مفهوم «جامعه نظارتی» را مطرح می‌کند که در آن قدرت به طور نامرئی و از طریق مکانیسم‌های نظارتی (مانند پاناپتیگون) رفتار افراد را کنترل می‌کند. به نظر او، کنترل اجتماعی تنها از طریق اجبار مستقیم اعمال نمی‌شود، بلکه از طریق «نرم‌سازی» و «درونی‌سازی» هنجارها نیز تحقق می‌یابد.

بخشی دیگر از شیوه اعمال قدرت و کنترل بر افراد، مراقبت است که بهترین مثال برای فوکو، طرح جرمی بنتام درباره «سراسرینی» است (مهدی‌زاده، ۱۳۸۹) که اشاره‌ای است به وجود برج مراقبت و نگهبانی در وسط زندان جهت مشاهده 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، چنان که 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 زندانی در سلول‌هایشان را زیر نظر داشت. به شمار سلول‌ها نمایش‌هایی کوچک برپاست که هر نمایش تنها یک بازیگر دارد؛ بازیگری کاملاً فردیت‌یافته و پیوسته رؤیت‌پذیر. زندانی دیده می‌شود اما نمی‌بیند؛ موضوع (أبژه) اطلاعات است اما هرگز فاعل (سوژه) ارتباط نیست. از آنجایی که زندانیان قادر به مشاهده نگهبانان زندان نیستند، احساس می‌کنند که دائماً تحت نظارت و مراقبت هستند و بنابراین، به شیوه‌ای منضبط عمل و رفتار می‌کنند. لذا سراسرینی، مکانیزم قدرت درونی و بیرونی است. قدرت انضباطی از طریق نامرئی بودن اعمال می‌شود، همچنان که 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 به طور خودانگیخته بر خود اعمال می‌کند؛ مناسبات قدرتی که او در آن به طور همزمان دو نقش را ایفا می‌کند. در واقع او به بنیان و اساس انقیاد خویش بدل می‌شود (مهدی‌زاده، ۱۳۸۹).

از نظر فوکو، آشکال جدید دانش به آشکال جدید قدرت و کنترل منتهی می شود. نهادهای اجتماعی جدید به جای کاربرد علنی زور و قدرت که ویژگی بارز جوامع سنتی بود و در قالب حکومت های سلطنتی تجلی می کرد، در تلاش هستند تا قدرت و اقتدار خود را مخفی نگاه دارند. آن ها این کار را از طریق تمرکز بر کسانی که در معرض اقدامات انضباطی، نظارتی و قضایی هستند، انجام می دهند. تحقیقات و بررسی های فوکو در مورد زندان و مجازات خاطیان نشان می دهد که چگونه شکل کنترل مجرمان، از اعمال شکنجه یا آزارهای صرفاً جسمانی به کوشش برای تغییر روحیه زندانی در جهت رعایت رفتارهای بهنجار از طریق مراقبت و تنبیه دائمی تغییر کرده است. او سپس به این مراقبت و تنبیه دائمی عمومیت می بخشد و آن را بخشی از زندگی اجتماعی می داند و نتیجه می گیرد که همه ما در جوامع نظارتی زندگی می کنیم و در معرض مراقبت دائمی قرار داریم و با هر گونه تخطی از قواعد و چارچوب های آن تنبیه خواهیم شد (مهدی زاده، ۱۳۸۹).

۵. دیدگاه خواجه نصیر در رابطه با موضوع کنترل اجتماعی

در سنت فکری اسلامی، خواجه نصیرالدین طوسی در «اخلاق ناصری» نظریه محبت - عدالت را ارائه می دهد و در قالب آن الگویی جامع از کنترل اجتماعی را ترسیم می کند. خواجه نصیرالدین طوسی در مبحث روابط متقابل حکومت و مردم و همچنین روابط میان مردم، بر اهمیت محبت تأکید دارد و معتقد است که وجود محبت در این ارتباطات به تحقق عدالت و ثبات سیاسی کمک می کند و از هرج و مرج جلوگیری می نماید. او بر این باور است که انسان ها به دلیل نیازهای اجتماعی خود، به محبت و همکاری نیاز دارند و این محبت، بر خلاف عدالت که ناشی از ضرورت اجتماعی است، طبیعی و غیرتصنعی است و ریشه طبیعی دارد («و عدالت مقتضی اتحادیست صناعی، و محبت مقتضی اتحادی طبیعی، و صناعی به نسبت با طبیعی مانند قسری باشد و صناعیت مقتدی بود به طبیعت» (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۷ الف: ۲۵۸).

خواجه نصیر محبت را بالاتر از عدالت می داند و تأکید می کند که اگر در روابط میان افراد جامعه محبت حاکم باشد، نتیجه 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 می کند. در صورت عدم وجود محبت، جامعه رو به نابودی می رود و اختلاف ها جای وحدت را می گیرد که منجر به هرج و مرج می شود. بنابراین، ایجاد محبت و همکاری میان افراد جامعه و مسئولان، کلید حفظ نظم و عدالت است (اخوان کاظمی، ۱۳۷۹).

۵-۱. نظریه عدالت - محبت و کنترل اجتماعی

خواجه نصیر در فصل هفتم کتاب اخلاق ناصری و در مقالات اول و دوم و سوم این فصل مفصلاً به موضوع عدالت پرداخته است. خواجه در بحث مدینه فاضله و سیاست مدن، پیرو فارابی است. او خود در این باره می گوید: «و حکیم ثانی ابونصر فارابی که اکثر این مقالت، منقول از اقوال و نکت اوست...» (همان). خواجه پیرو و شارح آثار ابن سینا و مسکویه رازی نیز

هست و با کتاب «اخلاق ناصری»، طرح حکمت عملی آنها را مدون و تکمیل کرده است. وی این کتاب را گردآوری نموده که چارچوب اصلی آن از ترجمه کتاب «تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق» مسکویه حاصل شده است و در آن، علاوه بر نظرات افلاطون و ارسطو و نوافلاطونیان، می توان به نظرات فارابی، ابن سینا، مسکویه و ابن مقفع نیز دست یافت (اخوان کاظمی، ۱۳۷۹).

خواجه همانند فارابی و سایر فلاسفه اسلامی، عدالت و اعتدال را الهی و خصیصه ماهوی نظم کائنات و شرط و اساس آفرینش آنها می داند:

«اعتدال ضل وحدت است... و اگر اعتدال نبودی، دایره وجود با هم نرسیدی، چه تولد موالیه ثلاثه از عناصر اربعه مشروط است به امتزاجات معتدل» (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۳ الف: ۲۴۸) و «اشارت بدین معنا است قول صاحب شریعت علیه السلام، آن جا 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 تعیین کننده اوساط در هر چیزی، تا به معرفت آن در چیزها با اعتدال صورت بندد، ناموس الهی باشد. پس به حقیقت، واضع شادی و عدالت، ناموس الهی است؛ چه، منبع وحدت اوست، تعالی ذکره (همان: ۱۳۳)

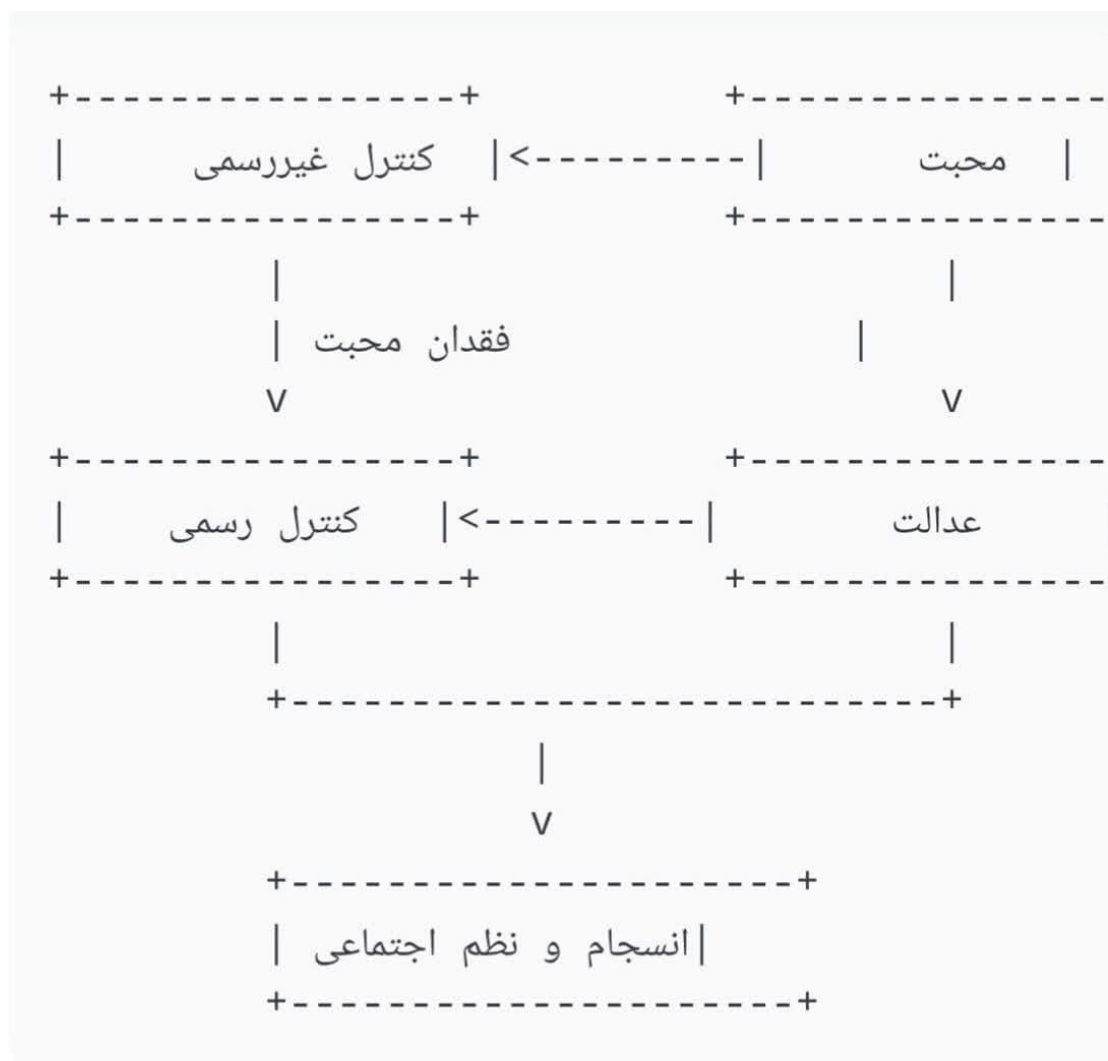
خواجه نصیر، مانند فارابی و ابن سینا، به تعریفی از عدالت باور داشت که لازمه اش نه مساوات بلکه بر اساس نوعی از نظام اعتدال بر مبنای شایستگی است، ازجمله «اعطاء کل ذی حق حقه» و «وضع کل شیء فی موضعه». او برابری مطلق را نمی پذیرفت و معتقد بود تساوی و رفع تبعیض تنها در جایی که استحقاقها یکسان است، لازم است. این برداشت از عدالت، که از رایج ترین تعابیر اسلامی و افلاطونی این مفهوم محسوب می شود، نزد خواجه نصیر نیز بسیار اهمیت دارد و او بررسی معنای تساوی را پایه ای برای تعریف این مفهوم می داند (اخوان کاظمی، ۱۳۷۹).

خواجه پس از این که انسان را مدنی و نیازمند به تفاوت و تعاون نوع - نه محتاج یکسانی مطلق و تغالب و تغلب - می داند، معتقد است که برای حصول تعاون و اجتماع و تمدن افراد جامعه، که شرط تکامل آنان است، باید عدالت در میان آنان اجرا گردد. مقصود خواجه از عدالت در این جا، تساوی و برابری مطلق افراد با یکدیگر نیست، زیرا او و فارابی - که سخنان خواجه از آثار او هم است - و بسیاری از فلاسفه دیگر همچون بوعلی و مسکویه، تفاوت استعدادها را ضروری جامعه دانسته اند. به قول خواجه نصیر، با اختلافات صناعات که ناشی از اختلاف عزائم است و همچنین تباین همم و آرای مردم، مقتضی نظام و حکمت الهی و ممد حیات و مدنیت اجتماعی است. این است آنچه حکما گفته اند: «لو تساوی الناس لهلکوا جمیعاً» (اخوان کاظمی، ۱۳۷۹).

خواجه همانند فارابی و فلاسفه مسلمان دیگر، عدالت و اعتدال را الهی و ویژگی اصلی نظام آفرینش می داند و چنین بیان می دارد که اگر عدالت نباشد موجودات جهان پدید نمی آمدند. وی در اثبات این مطلب به چگونگی تشکیل عناصر چهارگانه آب، آتش، هوا و خاک در طبیعات قدیم اشاره نموده و مزاج حاصل از آن را نتیجه اعتدال به وجود آمده میان این عناصر می داند. توضیح مطلب اینکه مزاج در اصطلاح طبیعات قدیم به کیفیت معتدلی گفته می شود که از ترکیب عناصر چهارگانه پدید آمده باشد. اگر ترکیب میان عناصر چهارگانه به حد اعتدال نرسد، مزاج تشکیل نمی شود. اگر مزاج تشکیل نشود، زمینه برای افاضه نفس ناطقه از مبدأ فیاض فراهم نمی گردد و اگر نفس افاضه نگردد، موجود زنده ای به وجود نمی آید. س می توان گفت از دیدگاه خواجه جهان هستی بر عدالت بنا شده است. بر اساس تعریفی که خواجه از عدالت نمود و آن را به معنای مساوات دانست، عادل کسی خواهد بود که فعل او سبب پیدایش مساوات می گردد و روشن است که در جهان هستی اصلی ترین عادل ها خداوند متعال است (محمدخانی و همکاران، ۱۳۹۵).

۵-۲. رابطه محبت و عدالت

خواجه نصیرالدین طوسی بر این باور بود که انسان ها 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» می نامد. از نگاه او، تمام موجودات هستی بر پایه محبت استوارند و هیچ موجودی از این ویژگی بی بهره نیست. به عقیده وی، «محبت» برتر از «عدالت» است، از آن جهت که محبت بر پایه انس گیری متقابل طبیعی استوار است، اما عدالت، ضرورتی اجتماعی است که مصنوعی می باشد، در حالی که اقتضای محبت، اتحادی طبیعی است. به عبارت دیگر، محبت از عدالت ذاتی تر و فاقد عنصر اجبار و الزام است و اصالت دارد، در صورتی که در عدالت، عنصر اجبار و الزام و تصنع وجود دارد (اخوان کاظمی، ۱۳۷۹). در واقع، عدالت در فقدان محبت زاده می شود، چون اگر محبت بین مردم منتشر گردد، نیاز به عدالت منتفی می شود و احتیاج به عدالت نیز از نبود محبت است و به همین خاطر، فضیلت محبت از فضیلت عدالت بالاتر است. و محبت بیش از عدالت و انصاف، وحدت اجتماعی را میسر می سازد (همان). به تعبیر خواجه، «پس معلوم شد که احتیاج به عدالت که اکمل فضایل آن است در باب محافظت نظام نوع، از جهت فقدان محبت است؛ چه، اگر محبت میان اشخاص حاصل بودی، به انصاف و انتصاف احتیاج نیفتادی... و تنصیف، از لواحق تكثر باشد و محبت، از اسباب اتحاد. پس بدین وجوه، فضیلت محبت بر عدالت معلوم شد» (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۳ الف: ۲۵۹).



خواجه نصیر محبت را نمود اجتماعی احساسات انسانی می داند و آن را از احساساتی چون صداقت و عشق متمایز می کند. به گفته وی، «محبت از صداقت عام تر بود، چه محبت میان جماعتی انبوه صورت بندد و صداقت در شمول بدین مرتبه نرسد، و مودت در رتبه به صداقت نزدیک باشد، و عشق که افراط محبت است از مودت خاص تر 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» (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۳ الف: ۲۶۱).

خواجه محبت را نیز در حالت کلی به دو دسته تقسیم می کند: 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 مفطور بودی فرزند را تربیت ندادی و بقای نوع صورت نبستی. و اما محبت ارادی چهار نوع بود: یکی آن که سریع العقد

و الانحلال بود، و دوم آنچه بطیء العقد و الانحلال بود، و سیم آنچه بطیء العقد سریع الانحلال بود، و چهارم آنچه سریع العقد بطیء الانحلال بود» (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۳ الف: ۲۶۰).

خواجه نصیر در مبحث روابط و حقوق متقابل حکومت و مردم و روابط مردم با همدیگر، به ضرورت وجود محبت در این ارتباطات شدیداً تأکید دارد و معتقد است که در چنین صورتی، عدالت در منتهای حد و بهره خود ادا شده و ثبات سیاسی و نظم تأمین می‌شود و تغلب و هرج و مرج به حکومت راه نمی‌یابد (اخوان کاظمی، ۱۳۷۹) به نظر وی، 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 همانند پدری مشفق باشد؛ همچنان که رعیت نیز مانند پسری عاقل، در اطاعت و خیرخواهی و احترام و تعظیم به پدر، نباید چیزی را فرو گذارد. از سوی دیگر، مردم و رعایا هم در اکرام و احسان به یکدیگر می‌بایستی همانند 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 هر گونه کم و کاستی در این زمینه، باعث زوال عدالت و پیدایش فساد و تبدیل ملوکیت به ریاست تغلبی، و محبت به غضب و خشونت می‌گردد، 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 بر خلاف 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 سریع العقد و سریع الانحلال می‌داند؛ «اما لذت، علت محبتی تواند بود که زود بندد و زود گشاید» (نصیرالدین 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 نهایتاً سنخ محبت پایدار اجتماعی را نتیجه تلفیق 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» (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۳ الف: ۲۶۰).

از این عبارات خواجه این گونه استنباط می‌شود که اجتماعی شدن محبت اولاً ریشه در غرایزی چون لذت و نفع عمومی دارد و از سوی دیگر محبت می‌تواند غریزه و لذت را نیز اجتماعی و جهت‌دار نماید، به صورتی که کنش‌های جمعی معطوف به محبت در جامعه خلق شود که هم خیر عمومی را دارد و در عین حال کنشگران نیز از لذت جمعی و نفع عمومی بهره‌مند می‌گردند. از سوی دیگر، خواجه با تفکیک محبت از احساسات انسانی مانند عشق و صداقت، عملاً محبت را دارای وجه

اجتماعی می داند که بین بیش از دو نفر اتفاق می افتد، درحالی که صداقت و عشق که خواجه آن‌ها را نیز به شاخه‌های جزئی تر تقسیم می کند روابط بین فردی است.

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

خواجه نصیرالدین طوسی با بیان این که انسان ذاتا نیاز به انس و محبت با دیگران دارد، به یکی دیگر از عوامل گرایش افراد انسانی به زندگی اجتماعی اشاره می کند: «چون انس طبیعی از خواص مردم است و کمال هر چیزی در اظهار خاصیت خود بود، چنان که 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 مستدعی تمدن و تألف باشد» (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۳ الف: ۲۲۲).

این دیدگاه در «اوصاف الاشراف» با تأکید بر نقش محبت در ایجاد پیوندهای اجتماعی بسط یافته است: «حکما گفته اند که محبت یا فطری بود یا کسبی، و محبت فطری در همه کائنات موجود باشد... و در حیوان زیادت بر آنچه در نبات نباشد مانند الفت و انس به مشاکل و رغبت به تراوج و شفقت بر فرزند و ابنای نوع حفظ چیز بود» (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۳ ب: ۶۳). این محبت فطری، از طریق ایجاد انس و الفت، افراد را به همکاری جمعی و تقویت پیوندهای اجتماعی سوق می دهد. خواجه در ادامه، محبت را عاملی برای وحدت اجتماعی می داند: «و مادام که از مغایرت طالب و مطلوب اثری باقی باشد، محبت ثابت بود... پس آخر و نهایت محبت و عشق اتحاد باشد» (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۳ ب: ۶۲). این وحدت، همبستگی اجتماعی را به صورت غیررسمی ایجاد می کند و رفتارها را با هنجارهای جمعی هماهنگ می سازد. انسان به دلیل طبیعت جامعه گرای خود و نیازهای مادی و معنوی، به زندگی اجتماعی روی می آورد. این زندگی اجتماعی بر پایه محبت شکل می گیرد و از طریق پیوندهای عاطفی، افراد را به همکاری و انس تشویق می کند. از جمع بندی سخنان خواجه نصیر درباره عوامل روی آوردن انسان به زندگی اجتماعی، می توان چنین نتیجه گرفت که از نگاه ایشان انسان افزون بر آن که طبیعتی جامعه گرا دارد، نیازمند اجتماع نیز می باشد؛ یعنی انسان نیازهای طبیعی اعم از مادی و معنوی دارد و به حکم عقل، برای ارضای آن‌ها به زندگی اجتماعی روی می آورد و این زندگی اجتماعی اساسا محبت مدارانه است.

خواجه در جایی دیگر، محبت را از منظر اجتماعی این گونه تعریف می کند که انسان به واسطه طبیعت اجتماعی اش و اینکه ذاتا کمال طلب است، به تنهایی نمی تواند مقدمات رسیدن به کمال خود را فراهم کند. از این رو، ناگزیر است با هم نوعان خود متحد و مأنوس شود تا به سبب مألوف شدن به منزله یک انسان واحد درآیند. خواجه نصیر این اتحاد و اشتیاق به انس با یکدیگر را «محبت» می نامد (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۳ الف). بر همین اساس مشخص می شود 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 می پردازد. از سوی دیگر، خواجه هنگام بحث از دو مقوله دوستی

و محبت سیر کار را به گونه ای در نظر می آورد که به صورت نظام وار، دوستی را امری غیر فردی جلوه می دهد (بحرانی و علوی پور، ۱۳۹۶: ۴۷). بنابراین نگرش خواجه در موضوع دوستی، اجتماعی است. به عبارت دقیق تر، در مورد متعلق دوستی، بیشترین تمرکز خواجه بر دوستی اجتماعی با هم نوعان است (حملة داری و فاضلی، ۱۴۰۱: ۲۴).

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

محبت برای خواجه نصیر به نوعی عامل قوام بخش اولیه جامعه است، به صورتی که نهادهایی به وسیله عامل محبت، مقدم بر نهادهای اجتماعی است. علاوه بر این که در نگاه خواجه آدمی مدنی بالطبع است، سازوکار و قوام جامعه نیز ابتدا از محبت برخاسته است. به تعبیر خواجه، «همین اشتیاق فطری به انس گیری، محبت نام دارد و قوام همه موجودات به سبب محبت است» (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۷ الف: ۲۵۹). از این رو، محبت به عنوان مکانیسم خودکنترلی درونی عمل می کند و «اشتیاق فطری» نشانگر درونی سازی 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... مشاکله 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» (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۳ ب: ۶۹). این محبت کسبی، از طریق شباهت های اخلاقی و رفتاری، پیوندهای اجتماعی را تقویت می کند و افراد را به رعایت هنجارهای جمعی ترغیب می نماید. خواجه همچنین می افزاید: «اهل ذوق گفته اند که رجا و خشیت و شوق و انس و انبساط و توکل و رضا و تسلیم جمله از لوازم محبت باشد» (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۳ ب: ۷۱). انس و انبساط، به عنوان لوازم محبت، از طریق ایجاد پیوندهای عاطفی، رفتارهای اجتماعی را با ارزش های جمعی هماهنگ می کنند. از این رو، محبت به عنوان مکانیسم خودکنترلی درونی عمل می کند و اشتیاق فطری به انس گیری، هنجارهای اجتماعی را در افراد درونی سازی می کند.

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 برهم خوردن وضع طبیعی است که در نگاه اتوپیایی با محبت سامان می باید، اما در فقدان آن، این ساختارها به عنوان نظام نظارت رسمی عمل می کنند و در عین حال بر سلسله مراتب اجتماعی مبتنی بر شایستگی به عنوان عامل حفظ نظم و کنترل اجتماعی تأکید می شود. خواجه نصیر، اجتماع معتدل را به تکافی چهار صنف اهل قلم، اهل شمشیر، اهل معامله و اهل مزارعه مشروط می داند. عدالت آن است که هر صنفی از جایگاه مستحق خود منحرف نشده و به دنبال غلبه بر صنوف دیگر نباشد، چون این امر سبب انحراف از عدالت و پدید آمدن فساد در امور جامعه می گردد (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۳ ب: ۲۶۲).

خواجه نصیر با بیان اینکه محبت بر خلاف عدالت، که برخاسته از ضرورت اجتماعی بوده و تصنعی است، بر پایه انس گرفتن طرفینی استوار گشته است، این نتیجه را می گیرد که «محبت» بالاتر از «عدالت» می باشد. به عبارت دیگر، محبت برخاسته از اجبار و الزام نبوده و سبب اتحادی طبیعی می گردد، حال آن که در عدالت اجبار و الزام و تصنع وجود دارد. از همین روست که می توان گفت عدالت از نبود محبت پدید می آید، زیرا اگر در رویارویی میان افراد جامعه بشری محبت حاکم باشد، نتیجه آن چیزی جز انصاف و عدالت نخواهد بود. وی همچنین بر این باور است که محبت، عامل ایجاد اتحاد در میان مردم جامعه است و از همین جاست که محبت بر عدالت فضیلت می یابد.

۵-۵. نقش عدالت به عنوان پایه نظم اجتماعی

در نگاه خواجه تحقق تام محبت در ساحات مختلف در عین حال که اتوپیایی است اما شرط تحقق آن را تحقق اتوپیا نمی داند. او محبت را جاری و ساری در لایه های جامعه می داند که در مواقعی نقض می شود و از این رو عدالت لازم می گردد. او عدالت را محور استحکام و ثبات جامعه می داند که این ایده با کنترل اجتماعی هم راستاست. عدالت از نظر او اعتدال میان فضایل (حکمت، شجاعت، عفت) است و مانع انحراف افراد از هنجارهای اخلاقی و اجتماعی می شود.

خواجه جامعه را یک واحد حقیقی با قوانین خاص می بیند که افراد با استعدادها و نقش های متفاوت باید در آن همکاری کنند. این دیدگاه نشان دهنده نوعی کنترل اجتماعی غیررسمی است که از طریق تقسیم کار و وابستگی متقابل، رفتارها را تنظیم می کند (اخوان کاظمی، ۱۳۷۹). به تعبیر خواجه، «به حکم آن که هر مرگبی را حکمی [قانون] و خاصیتی و هیأتی 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 ترکیب، حکمی و هیأتی و خاصیتی بود، به خلاف آنچه در هر شخص از اشخاص موجود بود» (نصیرالدین 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 می خواند و بر نظم اجتماعی تحت حاکم عادل تأکید دارد که نشان دهنده اعتقاد او به کنترل اجتماعی مثبت (سیاست فاضله) در برابر کنترل منفی (تغلب) است. خواجه حاکم را مسئول اجرای عدالت و توزیع خیرات عمومی بر اساس شایستگی می داند. این نقش مشابه اهمیت مکانیزم های رسمی (مانند قانون و دولت) در کنترل اجتماعی است که از طریق اقتدار، نظم را برقرار می کنند و جلوی هرج و مرج و ظلم را می گیرند. پس از ایجاد تعادل در میان اصناف چهارگانه، خواجه شرط دوم عدالت ورزی را تعیین ویژگی ها، استعدادها و شایستگی های افراد جامعه از سوی حاکم عادل معرفی و سرانجام در شرط سوم، ضرورت رعایت برابری در تقسیم خیرات مشترک را متناسب با استعدادها و شایستگی های افراد مطرح می کند. مقصود خواجه از خیرات مشترک، همان ایجاد زمینه های سلامتی همگانی،

حفظ اموال و رعایت احترام نسبت به انسان ها می باشد. ایشان برای همه افراد نسبت به خیرات مشترک، بهره ای در نظر می گیرد، به گونه ای که اگر بهره افراد متناسب با شایستگی و استعداد آنان داده نشود از دایره عدالت بیرون بوده و از مصادیق ستم ورزی 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 نمی گیرد. وی از این سه ابزار با عناوین «ناموس الهی»، «حاکم انسانی» و «دینار» یاد می کند (نصیرالدین 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 می داند و از همین روست که شریعت را ناموس الهی می نامد (محمدخانی و همکاران، ۱۳۹۵). خواجه این سه عنصر را ابزارهای ضروری اجرای عدالت می داند که می توان آن ها را به عنوان نهادهای کنترل اجتماعی در نظر گرفت. دین ارزش ها را نهادینه می کند، حکومت قوانین را اجرا می کند، و اقتصاد تعادل مادی را حفظ می کند، که همگی رفتارها را در چارچوب هنجارها نگه می دارند.

وی نوامیس را به سه دسته تقسیم می کند؛ ناموس نخست را خداوند متعال، ناموس دوم را حاکم و ناموس سوم را دینار معرفی می کند. سخن خواجه در این باره از 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 می شود، آن جا که فرموده است: و انزلنا معهم الکتاب و المیزان ليقوم الناس بالقسط و انزلنا الحديد فيه باس شديد و منافع للناس» (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۳ الف: ۹۹). خواجه با بیان این که دینار (اقتصاد) میان تفاوت ها برابری ایجاد می کند، برای اشاره به ضرورت نیاز به آن، برخی پیامدهای نبودن اقتصاد را یادآور می شود که به عنوان نمونه می توان به از میان رفتن چگونگی دادوستد و قیمت گذاری کالاهای گوناگون در معاملات اشاره نمود. وی تقسیم اقتصاد در جامعه را در صورتی از مصادیق عدالت می داند که از برخی سبب کاهش و افزایش در افراد جامعه گردد، یعنی اگر مالی در دست همه افراد به صورت برابر قرار گیرد، چون رعایت شایستگی ها نشده، نمی توان آن را عدالت دانست (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۳ الف: ۲۷۲).

۵-۸. اصل مصلحت و کنترل اجتماعی

خواجه به جای تشویق به نافرمانی، تقیه و همکاری با حاکم را توصیه می کند تا نظم حفظ شود و از هرج و مرج جلوگیری گردد که نشان دهنده ترجیح کنترل اجتماعی غیرمستقیم و تدریجی برای اصلاح جامعه است. وی از یک سو ستم به مردم به وسیله حاکم را سبب از میان رفتن دین و جوانمردی و از سوی دیگر شورش بر ضد حاکم را سبب فساد دنیا و از دست دادن جان به شمار می آورد. سفارش خواجه این است که در برابر چنین حاکمی باید وفاداری و حفظ جان پیشه نمود؛ «و اگر به یکی از

ولات که ظالم و بدخوی بود، مبتلا گردد، باید که داند که او در میان دو خطر افتاده است: یکی آن که با والی سازد و بر رعیت بود و در آن هلاک دین و مروت او باشد، و دیگر آن که 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 آن که خدای مفارقت و نجات روزی کند» (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۳ الف: ۲۷۵).

۶. نتیجه گیری:

خواجه نصیرالدین طوسی با ارائه ترکیبی از مفاهیم محبت و عدالت، رویکردی جامع به کنترل اجتماعی ارائه کرده است. خواجه نصیر محبت را به عنوان یک نیروی طبیعی و ذاتی معرفی می کند که افراد را به همکاری و انس با یکدیگر سوق می دهد و به صورت غیررسمی رفتارها را با هنجارهای اجتماعی هم راستا می سازد. از سوی دیگر، عدالت را ضرورتی اجتماعی و ساختاری می داند که از طریق نهادهایی مانند حاکم عادل، دین و اقتصاد، نظم و تعادل را در جامعه برقرار می کند. این دو مفهوم در کنار هم، یک نظام کنترل اجتماعی دوگانه را شکل می دهند: محبت به عنوان مکانیزمی غیررسمی و درونی که همبستگی و انصاف را تقویت می کند، و عدالت به عنوان ابزاری رسمی که از هرج و مرج و انحراف جلوگیری می نماید. خواجه محبت را بالاتر از عدالت و عامل اتحاد طبیعی میان افراد می داند که می توان آن را به کنترل اجتماعی غیررسمی مرتبط کرد. محبت، از طریق روابط عاطفی و همبستگی، افراد را به رعایت هنجارها و همکاری تشویق می کند، بدون نیاز به اجبار قانونی. در حالی که در کنترل رسمی، نقش حاکم، قوانین عدالت و ابزارهایی مانند دین و اقتصاد به عنوان نهادهای رسمی کنترل اجتماعی قابل تعریف اند که از طریق اقتدار و اجبار، انحرافات را مهار می کنند، در کنترل غیررسمی، محبت، همکاری متقابل و وابستگی افراد به یکدیگر مکانیزم هایی هستند که از طریق فرهنگ، ارزش ها و روابط اجتماعی رفتارها را تنظیم می کنند.

مقایسه این دیدگاه با نظریه های جامعه شناسختی نشان می دهد که تأکید خواجه بر محبت با نظریه پیوندهای اجتماعی هیرشی هم راستاست، در حالی که توجه او به عدالت و نقش نهادها به دیدگاه های پارسونز و دورکیم شباهت دارد. با این حال، برخلاف متفکرانی همچون فوکو که کنترل اجتماعی را ابزاری برای بازتولید قدرت می بیند، خواجه نصیر این سازوکار را در خدمت سعادت و کمال جامعه قرار می دهد. نکته مهم این است که خواجه نصیر هدف نهایی را سعادت و کمال جامعه (سیاست فاضله) می داند، نه صرف انسجام اجتماعی یا تعادل نظام اجتماعی. این رویکرد بومی، که ریشه در فرهنگ و ارزش های اسلامی دارد، می تواند الگویی مؤثر برای تقویت انسجام اجتماعی در جوامع معاصر، به ویژه در بستر فرهنگی ایران، ارائه دهد. تحقق زیست محبت مدارانه در نگاه خواجه نصیر موقوف و موقوف بر تحقق اتوپیا نیست، بلکه در نگاه خواجه محبت نه به صورت انتزاعی بلکه به صورت انضمامی و عینی و تجربه شده 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 گردد، اما می‌توان به دو مورد اشاره نمود. جهان اجتماعی اربعین که طی آن بسیاری از امور مادی و سلسله‌مراتب قشربندی به تعلیق درمی‌آید و روابط بین فردی حول محور محبت در می‌آید، یکی از نمونه‌های عینی و تجربه‌شده است. این رویداد بزرگ، کنش معطوف به محبت و به تعلیق در آمدن 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 باعث 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 از درک مشترک بین الازدهانی امور مادی را به تعلیق درآورده و تجربه منحصر بفرد دینی را در فرد ایجاد می‌کند و کنشی را می‌سازد که در آن هدف نه سود مادی بلکه هزینه کردن بیشتر به نفع دیگری است (صبوریان و شهبازی، ۱۴۰۳: ۲۳). به عنوان 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 کاربری نظریه تقدم محبت بر عدالت در حوزه حکمرانی می‌باشد، چراکه وجود این شوراها و نحوه عمل آن‌ها نیز بر قاعده شناخت پیشینی، محبت و سخاوت، و گذشت بین فردی بنا شده و از حجم پرونده‌های دادگاه‌ها به عنوان عرصه اجرای عدالت با ابزار قهری کاسته‌اند.

البته در جوامع مدرن و یا به عبارت بهتر در غرب فرهنگی که با پیچیدگی‌های ساختاری، تنوعات فرهنگی و فردگرایی خاص خود مشخص می‌شوند، ایجاد محبت جمعی به عنوان نیروی تنظیم‌کننده رفتارها دشوار است، کما اینکه درک کنش معطوف به محبت و آخرت‌گرا و 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 به سختی درک می‌شود. دورکیم در تحلیل همبستگی ارگانیکی نشان می‌دهد که در جوامع مدرن، وابستگی‌های متقابل ناشی از تقسیم کار پیچیده جایگزین پیوندهای عاطفی سنتی شده‌اند (آرون، ۱۳۷۲: ۳۴۵) که این امر با تأکید خواجه بر محبت فطری و انس‌گیری ناسازگار به نظر 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 درونی‌سازی کنند، اما در غیاب اجماع فرهنگی، محبت به عنوان 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 محبت محور ایجاد می نماید. فرهنگ مواکب در اربعین و ایستگاه های صلواتی در ایران نشان می دهد که در بستر فرهنگ شیعی، محبت می تواند به صورت خودجوش و بدون اجبار، روابط اجتماعی را تنظیم کند. این ایستگاه ها با تعلیق موقت سلسله مراتب قشر بندی و قدرت، فضایی ایجاد می کنند که افراد بدون توجه به جایگاه اجتماعی، به خدمت رسانی به دیگران می پردازند و این کنش را افتخاری برای خود می دانند (صبوریان و شهبازی، ۱۴۰۳: ۲۴).

در مجموع، نظریه خواجه نصیر در جوامع مدرن با چالش هایی مانند تکرار ارزش ها، فردگرایی و افول نهادهای سنتی مواجه است که مانع ایجاد هنجارهای مشترک و اجرای عدالت نهادی می شوند. برای رفع این محدودیت ها، تقویت سرمایه اجتماعی از طریق برنامه هایی با محوریت جامعه و نهادهای واسطه ای می تواند کاربرد نظریه را در محیط های شهری چند فرهنگی افزایش دهد. پیشنهاد می شود در پژوهش های آتی، کاربرد عملی این نظریه در مسائل اجتماعی مانند کاهش کجروی، تقویت سرمایه اجتماعی یا مدیریت تعارضات بررسی شود تا ظرفیت های آن در شرایط کنونی روشن تر گردد.

۷. ملاحظات اخلاقی

در این پژوهش، کلیه موازین اخلاقی رعایت شده است.

۸. سپاسگزاری و حمایت مالی

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

۹. تعارض منافع

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

۱۰. منابع

- آرون، ریمون (۱۳۷۲). مراحل اساسی سیر اندیشه در جامعه شناسی، ترجمه باقر پرهام، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- ابوالحسنی نیارکی، فرشته (۱۴۰۰). اخلاق نیکی محور مدنی مبتنی بر محبت و نوع دوستی از منظر نصیرالدین طوسی، پژوهشنامه اخلاق، سال چهاردهم، شماره ۵۳: ۷۲-۵۳.
- اخوان کاظمی، بهرام (۱۳۷۹). تئوری های عدالت در فلسفه سیاسی خواجه نصیرالدین طوسی، علوم سیاسی، شماره ۸: ۱۵۴-۱۲۷.
- اسمیت، فیلیپ (۱۳۸۳). درآمدی بر نظریه فرهنگی، حسن پویان، تهران: دفتر پژوهش های فرهنگی.
- بحرانی، مرتضی و علوی پور، محسن (۱۳۹۶). دوستی در سنت فلسفه سیاسی اسلامی. حکمت معاصر، ۸(۱)، ۵۴-۲۹.
- بیرو، آلن (۱۳۶۷). فرهنگ علوم اجتماعی، ترجمه باقر ساروخانی، تهران: کیهان.
- حمله داری، سعیده و فاضلی، سیداحمد (۱۴۰۱). بررسی تطبیقی دیدگاه غزالی و خواجه نصیرالدین طوسی درباره سبب و متعلق دوستی، نظریه های اجتماعی متفکران مسلمان، دوره دوازدهم، شماره ۴: ۱۵-۲۹.
- دانشور محمدزادگان، فاطمه، و فیله کش، مریم (۱۳۹۶). اخلاق و عدالت اسلامی در سیاست اموال خواجه نصیرالدین طوسی، کنفرانس بین المللی عدالت و اخلاق، سیویلیکا.

درویشی، صیاد (۱۴۰۱). فراتحلیل پژوهش های سرمایه اجتماعی و پیشگیری از جرم با رویکرد فراملی، تحقیقات حقوقی بین المللی، دوره پانزدهم، شماره ۵۷: ۷۹-۱۰۶.

رضوی، سید ابوالفضل و نظام الاسلامی، امین (۱۳۹۳). کنترل اجتماعی در نظرگاه خواجه نصیرالدین طوسی، مطالعات تاریخ انتظامی، دوره اول، شماره ۳: ۹۹-۱۲۴.

زاغری، طاهره؛ بخشایشی اردستانی، احمد و اشرفی، اکبر (۱۳۹۹). اخلاق سیاسی از منظر دو اندیشمند اسلامی: خواجه نصیرالدین طوسی و خواجه نظام الملک، فصلنامه پژوهش های سیاسی جهان اسلام، سال دهم، شماره ۳: ۶۵-۹۸.

صبوریان، محسن و شهبازی، اکبر (۱۴۰۳). بساطت معنا و تکرر فرم در هیئت های عزاداری: بررسی یک ایستگاه صلواتی منطقه نیروگاه قم، تهران، دانشگاه امام صادق (ع)، دومین همایش ملی هیئات مذهبی و آیین های دینی (روایت اجتماعی هیئات).

غفاری فر، حسن (۱۳۸۱). نظارت و کنترل اجتماعی. مطالعات راهبردی زنان، شماره ۱۷.

محمدخانی، مهدی؛ دهباشی، مهدی و واعظی، سیدحسین (۱۳۹۵). بررسی و بازخوانی دیدگاه خواجه نصیرالدین طوسی درباره عدالت، پژوهش های اخلاقی، سال هفتم، شماره ۱: ۱۸۰-۱۶۱.

محمدی اصل، عباس (۱۳۸۸). نظریه های جامعه شناسی، تهران: جامعه شناسان.

مهدی زاده، سیدمحمد (۱۳۸۹). نظریه های رسانه: اندیشه های رایج و دیدگاه های انتقادی، تهران: همشهری.

منوچهری، عباس (۱۳۸۸). دوستی در اندیشه سیاسی: روایتی پارادایمی، تحقیقات سیاسی و بین المللی، سال اول، شماره ۳: ۷۴-۵۵.

نایی، هوشنگ؛ معیدفر، سعید، سراج زاده، سیدحسین و فیضی، سعید (۱۳۹۶). تئوری آنومی دورکیم و مرتن: شباهت ها، تفاوت ها و شیوه های اندازه گیری. فصلنامه رفاه اجتماعی، سال هفدهم، شماره ۶۶: ۵۱-۹.

نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد (۱۳۷۳ الف). اخلاق ناصری، تصحیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، چاپ پنجم، تهران: خوارزمی.

نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد (۱۳۷۳ ب). اوصاف الاشراف، تصحیح سیدمهدی شمس الدین، چاپ سوم، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

همیلتون، پیتر (۱۳۷۹). تالکوت پارسونز، ترجمه احمد تدین، تهران: هرمس.

یاراحمدی، مهدی (۱۳۹۹). بررسی اندیشه سیاسی خواجه نصیرالدین طوسی با تأکید بر نظریه حکومت، پایان نامه 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. 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.

References

- Abolhasani Niaraki, F. (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, B. (2000). Theories of justice in the political philosophy of Khwaja Nasir al-Din Tusi. *Political Sciences*, (8), 127-154 (In Persian).
- Aron, R. (1993). *Main stages of thought in sociology* (B. Parham, Trans.). Tehran: Scientific and Cultural Publishing Company (In Persian).
- Bohrani, M., & Alavipour, M. (2017). Friendship in the tradition of Islamic political philosophy. *Contemporary Wisdom*, 8(1), 29-54 (In Persian).
- Biro, A. (1988). *Dictionary of social sciences* (B. Saroukhani, Trans.). Tehran: Keyhan (In Persian).
- Daneshvar Mohammadzadegan, F., & Filekesh, M. (2017). Ethics and Islamic justice in Khwaja Nasir al-Din Tusi's property policy. *International Conference on Justice and Ethics*, Civilica (In Persian).
- Darvishi, S. (2022). Meta-analysis of social capital and crime prevention research with a transnational approach. *International Legal Studies*, 15(57), 79-106 (In Persian).
- 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)
- Ghaffarifar, H. (2002). Social supervision and control. *Women's Strategic Studies*, (17) (In Persian).
- Hamilton, P. (2000). *Talcott Parsons* (A. Tadayyon, Trans.). Tehran: Hermes (In Persian).
- Hirschi, T. (1969). *Causes of delinquency*. University of California Press.
- Mahdizadeh, S. M. (2010). *Media theories: Common ideas and critical perspectives*. Tehran: Hamshahri (In Persian).
- Manoochehri, A. (2009). Friendship in political thought: A paradigmatic narrative. *Political and International Studies*, 1(3), 55-74 (In Persian).
- Merton, R. K. (1938). Social structure and anomie. *American Sociological Review*, 3(5), 672-682. <https://doi.org/10.2307/2084686>
- Mohammadkhani, M., Dehbashi, M., & Vaezi, S. H. (2016). Examination and reinterpretation of Khwaja Nasir al-Din Tusi's views on justice. *Ethical Studies*, 7(1), 161-180 (In Persian).
- Mohammadi Asl, A. (2009). *Sociological theories*. Tehran: Sociologists (In Persian).
- Nasir al-Din Tusi, M. M. (1994 a). *Nasirean ethics*. Edited by M. Minavi and A. Heidari, Fifth edition, Tehran: Kharazmi (In Persian).
- Nasir al-Din Tusi, M. M. (1994 b). *Awsaf al-Ashraf*. Edited by S. M. Shamsuddin. 3rd ed. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance Press. (In Persian).
- Naybi, H., Moeidfard, S., Serajzadeh, S. H., & Feyzi, S. (2017). Durkheim and Merton's anomie theory: Similarities, differences, and measurement methods. *Social Welfare Quarterly*, 17(66), 9-51 (In Persian).
- Parsons, T. (1951). *The social system*. Free Press.
- Razavi, S. A., & Nezamolislami, A. (2014). Social control from the perspective of Khwaja Nasir al-Din Tusi. *Police History Studies*, 1(3), 99-124 (In Persian).
- Saboorian, M., & Shahbazi, A. (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, P. (2004). *An introduction to cultural theory* (H. Pouyan, Trans.). Tehran: Office of Cultural Studies (In Persian).

Yarahmadi, M. (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, T., Bakhshayeshi Ardestani, A., & Ashrafi, A. (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).

مقاله آماده انتشار