

Research Paper

Analysis of the Educational Discourse of Akhlaq-i Nasiri (Nasirean Ethics) based on the Discourse Theory of Laclau and Mouffe

Teymoor Malmir^{1*}, Khatereh Darabi²

¹ Professor in Persian Language and Literature, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Language and Literature, University of Kurdistan, Sanandaj, Iran.

² PhD in Persian Language and Literature, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Language and Literature, University of Kurdistan, Sanandaj, Iran.



10.22080/lpr.2025.28975.1096

Received:

April 10, 2025

Accepted:

December 29, 2025

Available online:

February 26, 2026

Keywords:

Khwaja Nasir al-Din Tusi, Akhlaq-i Nasiri, didactic texts, Laclau and Mouffe's discourse, Ismaili agent, legitimization.

Abstract

Akhlaq-i Nasiri (Nasirean Ethics), written by Khwaja Nasir al-Din Tusi during the Ismaili rule at the behest of Nasir al-Din Allah, the ruler of Quhistân, is a work that presents ethical concepts through a scientific-philosophical narrative. The author's scientific and philosophical mindset, along with the Ismaili governance context, has influenced the presentation of ethical concepts in this book. To analyze the functions of this work, the theoretical framework of Laclau and Mouffe's discourse analysis was used. The research results show that Akhlaq-i Nasiri, with its political and ideological functions, directs ethics in favor of the ruler and the control of the masses by the Ismaili agent, while rejecting and despising the Abbasid caliphs for lacking these qualities. The central signifier of the discourse in this work is based on the principle of the Ismaili agent's imamate. Despite the superficial refinement of the preface's praises and Ismaili terms, the deep structure of the book still legitimizes the Ismaili agent and is articulated and emphasized with the secondary discourse signifiers of reason, humanity, and mysticism. By articulating imamate and education, Khwaja legitimizes the necessity of the Ismaili agent's existence and delegitimizes others. The legitimization of the Ismaili agent gives the discourse of the work a propagandistic status, making it a disseminator of the ruling agent's ideology.

*Corresponding Author: Teymoor Malmir

Address: Professor in Persian Language and Literature, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Language and Literature, University of Kurdistan, Sanandaj, Iran.

Email: t.malmir@uok.ac.ir

Extended Abstract

1. Introduction

One of the main problems in research concerning the religious affiliation of Khwâja Naşir al-Din ʿUṣi is whether he was originally a Twelver Shi'i, who, after becoming involved with the Ismaili fortresses, adopted the Ismaili faith (or merely pretended to do so), or whether he was originally an Ismaili, who only outwardly professed Twelver Shi'ism or had merely studied in Imami schools. The debate centers on whether Khwâja went to the Ismaili castles of his own will or under compulsion. Yet, based on his own statements, it is evident that he composed *Akhlaq-i Nasiri* (Nasirean Ethics) while at the court of Nasir al-Din bi'llah, the ruler of Qohestan. After Hūlagū Khan conquered the Ismailis and Khwâja entered his service, he revised the book, altered its preface, and modified certain passages to purge it of Ismaili elements. Nevertheless, the structure and substance of the work are such that, despite Khwâja's claim in the revised preface, *Akhlaq-i Nasiri* still counts as an Ismaili work and its discourse remains unchanged. The first preface clearly reflected its Ismaili dimension and indicated that it had been commissioned by a Nizari Ismaili ruler; however, in the new preface—written some thirty years later or somewhat less after the original composition—he claims that his presence among the Ismailis was due to coercion. He disavows the original preface and asks the owners of the manuscripts to replace the first with the second.

2. Purpose, Literature Review, and Method

This study is descriptive-analytical, based on Laclau and Chantal Mouffe's theory of discourse analysis. The method of analyzing this type of discourse takes into account a semantic system larger than the sentence, holding that each discourse brings certain areas of society under its sway and, by gaining control over the minds of subjects, shapes their individual and social speech and behavior. The value of this theory, compared with other discourse theories, lies in the fact that it provides a proper articulation of discourse analysis for interpreting the text. The central problem of the present study is that changes in the outward form and surface structure of the book do not necessarily reflect changes in its content and underlying discourse. Thus, through a discourse analysis of *Akhlaq-i Nasiri*, it is necessary to determine the status of the three concepts of power, ideology, and ethics, and to assess the extent of Ismaili discourse within the work.

3. Research Findings

Akhlaq-i Nasiri explains moral values and consists of three treatises: *Tahdhib al-akhlaq* (refinement of morals), household management, and political governance or civic administration. Different currents of ethical writing in the Islamic period—depending on the intellectual orientations of the authors of instructional texts—produced various approaches such as mystical/ascetic ethics, philosophical/rational ethics, transmitted/traditional ethics, and synthetic ethics, which combine reason, tradition, and mysticism. Khwâja pursues three approaches—philosophy, altruism, and mysticism—in explaining ethics, so as

to confirm his intended aims within a particular religious framework. The central axis of Khwâja's thought is imamate and instruction (ta'lim), whereby human beings may attain the worldly and otherworldly happiness that is envisioned for them and has been entrusted to their nature by God. In accordance with the ruling authority, the basis for attaining felicity and the emphasis on the two principles of imamate and instruction derives from the philosophical doctrine created by the Ismailis, who believed in the movement of the soul from deficiency to perfection through a guiding intellect. This study examined and analyzed the discursive functions of Khwâja in three areas: institution-building, justification, and subject-formation. The institutional function of Akhlaq-i Nasiri legitimizes, justifies, and shapes subjects in favor of the ruling agent, and the core of these functions ultimately benefits that agent.

4. Discussion

The discourse analysis of Akhlaq-i Nasiri shows that the work, with its political and doctrinal role, directs ethics toward the interests of the ruler and the control of the masses by the Ismaili authority, while rejecting the Abbasid caliphs for lacking such qualities. The central signifier of the discourse is the principle of the Ismaili agent's imamate. Although the surface level has been purged of the panegyrics and Ismaili terminology of the original preface, the deep structure of the book still legitimizes the Ismaili authority and is articulated and reinforced through subsidiary discourses of reason, humanity, and mysticism. The three subjects, including the rational leader, the virtuous sage, and the divine lawgiver, all confirm the primary signifier of Ismaili imamate as

the successor of the Prophet and the divine law. The discourses of reason, humanity, and mysticism establish institutions for the three Ismaili principles of origination (ibdâ'), instruction (ta'lim), and imamate; through articulating these, the author rationally, virtuously, and mystically justifies the leadership, government, and imamate of the Ismaili authority as an ideal vision of the rule of the virtuous city..

5. Conclusion

The justificatory function of the discourses of philosophy, altruism, and mysticism serves to highlight the doctrine of Ismaili imamate and instruction and to construct the hegemony of their virtuous city in the Ismaili fortresses as the rightful heirs of the prophets, in opposition to governments such as the Abbasids or local rulers, whose reliance on pleasure and benefit led them merely to instrumentalize religion and law. By articulating imamate and instruction, Khwâja legitimizes the necessity of the Ismaili authority and delegitimizes false scholars and the leaders of corrupt cities. Granting legitimacy to the Ismaili authority gives the discourse of the work a propagandistic dimension and turns it into a vehicle for disseminating that ideology. Given Khwâja's insistence on the necessity of instruction and an Imam for the journey toward knowledge of God, together with his emphasis on the Ismaili principle of instruction, his institution-building around this concept, and his stress on the body and free will in good and evil, one can say that Akhlaq-i Nasiri functions as a source or scholarly encyclopedia explaining the principles of the dâ'i al-du'ât (chief missionary) of the Ismailis, used by Ismaili ḥujjats across the Islamic

world as an instructional text. Its formal, scholarly tone and reliance on rational and argumentative methods show that Akhlaq-i Nasiri is intended for a specialized audience familiar with philosophy and mysticism. In truth, despite its later revision and in light of its hidden layers of persuasion, the book shows that Khwâja's mind was fundamentally aligned with Ismaili philosophy. Khwâja Naşir was a

specialist and propagator of religious and philosophical thought, advancing his ideas under any government and in the service of any authority; when he accepted administrative posts, it was so that he could assist scholars, promote knowledge and think, and employ available resources for the benefit and tranquility of his contemporaries.

علمی

تحلیل گفتمان تعلیمی اخلاق ناصری براساس نظریه گفتمان لاکلاو و موفه

تیمور مالمیر^{۱*}، خاطره دارابی^۲

^۱ استاد زبان و ادبیات فارسی، دانشکده زبان و ادبیات، دانشگاه کردستان، سنندج، ایران.
^۲ دانش آموخته دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشکده زبان و ادبیات، دانشگاه کردستان، سنندج، ایران.



10.22080/lpr.2025.28975.1096

چکیده

اخلاق ناصری نوشته خواجه نصیرالدین طوسی در دوره و حوزه حکومتی اسماعیلیه به دستور ناصرالدین بالله، حاکم قهستان نوشته شده است. مبنای اندیشگی علمی و فلسفی نویسنده، همچنین فضای حاکمیت اسماعیلی موجب شده شرح مفاهیم اخلاقی در این کتاب با روایتی علمی-فلسفی عرضه شود. برای بررسی و تحلیل کارکردهای این اثر از چارچوب نظری تحلیل گفتمان لاکلاو و موفه استفاده کرده‌ایم. نتیجه تحقیق نشان می‌دهد اخلاق ناصری با کارکردی سیاسی و عقیدتی، اخلاق را به نفع حاکم و کنترل عوام توسط کارگزار اسماعیلیه سوق می‌دهد همچنان‌که خلفای عباسی را به واسطه نداشتن این خصایص طرد می‌کند. دال مرکزی گفتمان این اثر بر اصل امامت کارگزار اسماعیلی بنا شده است و با وجود اینکه رو ساخت از مدایح دیباچه و اصطلاحات اسماعیلی تنقیح شده، ژرف ساخت کتاب همچنان مشروعیت بخش کارگزار اسماعیلی است و با دال‌های گفتمان فرعی عقل، انسان و عرفان مفصل‌بندی و مؤگد شده است. خواجه با مفصل‌بندی امامت و تعلیم، لزوم موجودیت کارگزار اسماعیلی را مشروعیت می‌بخشد و غیر آنان را طرد و مشروعیت‌زدایی می‌کند. مشروعیت‌بخشی به کارگزار اسماعیلی، به گفتمان اثر وضعیتی تبلیغی می‌بخشد و آن را اشاعه‌دهنده اندیشه کارگزار حاکم می‌سازد.

تاریخ دریافت:

۲۱ فروردین ۱۴۰۴

تاریخ پذیرش:

۸ دی ۱۴۰۴

تاریخ انتشار:

۷ اسفند ۱۴۰۴

کلیدواژه‌ها:

خواجه نصیرالدین طوسی، اخلاق ناصری، متون تعلیمی، اسماعیلیه، تحلیل گفتمان لاکلاو و موفه، مشروعیت‌بخشی.

* نویسنده مسئول: تیمور مالمیر

آدرس: استاد زبان و ادبیات فارسی، دانشکده زبان و ادبیات، دانشگاه کردستان، سنندج، ایران.

ایمیل: t.malmir@uok.ac.ir

۱ مقدمه

قدرت، ایدئولوژی و اخلاق چه وضعیتی دارند و میزان تأثیر گفتمان اسماعیلی در محتوای کتاب چقدر است؟

۱٫۱ پرسش‌های پژوهش

۱- متن اخلاق ناصری با ترجمه آزاد از منابعی نظیر تهذیب الاخلاق، تغییر دیباچه و الحاق دوباره برخی مطالب به متن اولیه، بیانگر چه زوایای پنهانی در سیر اندیشه و متن تعلیمی اثر است؟

۲- تحلیل و توصیف دامنه محتوایی، گستره تحریف‌ها و کشف عناصر محذوف در گفتمان اخلاق ناصری همراه جنبه‌های پنهان، ناخودآگاه و کارکرد اصلی آن، جهت تأکید و مشروعیت‌بخشی بر کدام جنبه اندیشگی کارگزار حاکم یا نویسنده اثر است؟

۱٫۲ پیشینه پژوهش

ابراهیمی دینانی (۱۳۸۶) با مطرح کردن یک مسئله فلسفی و ارائه نظرهای متفاوت، اندیشه طوسی را براساس گفتگوی فلسفی با صاحبان اندیشه و کلام گذشتگان و معاصر وی ذکر می‌کند.

مادلونگ (۱۳۸۶)، اخلاق ناصری را به‌عنوان سندی اسماعیلی معرفی می‌کند و نسبت آن را با فلسفه، تشیع و تصوف شرح می‌دهد اما به ارتباط گفتمانی اخلاق و اندیشه فلسفی- اسماعیلی کتاب نپرداخته است.

ناظری و بختیاری فرد (۱۳۹۵) گفتمان اندیشه ایرانی شهری آثار طوسی را بررسی کرده‌اند. اتهام همکاری طوسی با مغولان و مشروعیت‌بخشی به سلطه آنان را رد می‌کنند؛ معتقدند خواجه با بهره‌بردن از سرنمون اندیشه ایرانی شهری یک هویت برنامه‌دار به وجود آورده که بعدها از سوی دیوان‌سالارانی چون فضل‌الله همدانی دنبال شده است.

یکی از معضلات پژوهش درمورد مذهب خواجه نصیرالدین طوسی این است که وی شیعه امامی بوده آن‌گاه بر اثر گرفتارشدن در قلاع اسماعیلیه به مذهب اسماعیلی درآمده یا تظاهر به مذهب اسماعیلیه کرده است یا اینکه در اصل مذهب اسماعیلی داشته اما به داشتن مذهب دوازده امامی تظاهر کرده است یا در مدارس مذاهب امامیه تحصیل کرده است. دعوا بر سر این است که خواجه به میل خودش یا با اجبار به قلاع اسماعیلی رفته است؟ (ملک مکان، ۱۳۸۰: ۹۷-۱۰۰، ایزدی و احمدپناه، ۱۳۸۹: ۲۸). اما براساس سخنان خواجه مشخص است که وی در دربار ناصرالدین بالله، حاکم قهستان به تألیف کتاب اخلاق ناصری پرداخته است. پس از آنکه هولاکوخان مغول بر اسماعیلیه غلبه یافت و خواجه در خدمت وی درآمد این کتاب را ویرایش کرد. مقدمه آن را تغییر داد و برخی موارد را هم در متن تغییر داد تا کتاب را از عناصر اسماعیلی خالی کند (طوسی، ۱۳۷۳: ۳۴-۳۵). اما کلیت کتاب به‌گونه‌ای است که به‌رغم ادعای خواجه در مقدمه، همچنان اخلاق ناصری اثری اسماعیلی محسوب می‌شود و گفتمان کتاب تغییری نکرده است. مقدمه اولی این کتاب دلالت آشکار بر جنبه اسماعیلی آن داشت و نشان‌دهنده سفارش نگارش آن توسط حاکم اسماعیلی نزاری بود اما در مقدمه جدید اخلاق ناصری که بعد از سی سال یا کمتر بعد از نگارش کتاب تحریر شده، مدعی است که حضور وی نزد اسماعیلیان بر اثر اضطرار بوده است. از مقدمه اولی کتاب اظهار برائت می‌کند و از صاحبان نسخ کتاب می‌خواهد که دیباچه دوم را جایگزین اولی کنند؛ «اگر ارباب نسخ که بر این کلمات واقف شوند مفتتح کتاب را با این طرز کنند به صواب نزدیک‌تر باشد» (همان: ۳۵).

مسئله اصلی پژوهش حاضر آن است که تغییر ظاهر و روساخت کتاب بیانگر تغییر محتوا و گفتمان اصلی آن نیست، از این روی لازم است با تحلیل گفتمان اخلاق ناصری مشخص شود سه مفهوم

نظریهٔ لاکلاو و موفه، این قابلیت را دارد که آثار را با رویکردی گفتمانی از سطوح مختلف بررسی کند و به بن‌مایهٔ نهران این آثار برسد. این نظریه به بررسی لایه‌های پنهان متن، متناسب با بافت فرهنگی، سیاسی و اجتماعی، از گذرگاه زبان و اندیشهٔ نویسنده می‌پردازد. از نظر آنان، گفتمان امری اجتماعی است، گفتمان‌ها جهان ما را می‌سازند و جهان اجتماعی محصول گفتمان‌ها است (همان: ۴۵). «مفصل‌بندی» (articulation)، «وقته»، «بُرهه» یا «بُعد» (moment)، «عنصر» (element)، «گره‌گاه» (nodal point)، «موقعیت سوژگی» (subject positions) و «بست» (closure)، اصطلاحاتی هستند که لاکلاو و موفه برای تعریف گفتمان به کار گرفته‌اند تا نشان دهند گفتمان‌ها با چه فرایندی، معنای مورد نظر را در قلمروی خاص تثبیت می‌کنند و کدام فرایند موجب می‌شود برخی از موارد تثبیت معنا به امر معمولی بدل شود و طبیعی به شمار آید. معنای نشانه‌ها، امری ثابت و ابدی نیست؛ یک نشانه نه به‌موجب ارزش یا معنای ذاتی، بلکه از طریق جایگاه نسبی‌اش در چارچوب نظام کلی دلالت‌ها و تفاوتش با دیگر نشانه‌ها در آن نظام تعریف می‌شود و معنای خود را به‌موجب تفاوتش با دیگر نشانه‌ها و در نسبت با سایر نشانه‌ها به دست می‌آورد.

«مفصل‌بندی» عمل جمع‌آوری عناصر مختلف و ایجاد رابطه میان اجزای آن و ترکیب آن‌ها به‌منظور ایجاد هویتی جدید است؛ مفصل‌بندی، به هر کرداری اطلاق می‌شود که میان عناصر رابطه‌ای ایجاد می‌کند که طی آن هویت آن‌ها در نتیجهٔ این کردار «مفصل‌بندی» تغییر می‌کند. لاکلاو و موفه، آن کلیت ساختاریافته را که در نتیجهٔ کردار «مفصل‌بندی» به دست می‌آید «گفتمان» و مواضع مبتنی بر تفاوت‌ها را تا زمانی که در قالب یک گفتمان مفصل‌بندی شوند، «وقته» یا «بُعد» و هر تفاوتی که مفصل‌بندی نشود، «عنصر» می‌نامند (لاکلاو و موفه، ۲۰۱۰: ۱۰۵). تمامی نشانه‌ها، «وقته‌ها» یا ابعاد یک گفتمان هستند و معنای هر

یوسفی راد (۱۳۹۷) به احیای تفکر سیاسی خواجه و نظام امامت اسماعیلی و شیعی با تأکید بر بخش حکمت عملی آثار او پرداخته است اما در واقع این کتاب ترجمان مدون و مدرنی از نظام اندیشگی سیاسی خواجه با مرکزیت اخلاق ناصری است.

حسینی و همکاران (۱۴۰۱) به آشکارسازی نقش گرایش‌های اعتقادی خواجه در تعامل با اسماعیلیه پرداخته‌اند اما اخلاق ناصری را در زمرهٔ آثار اسماعیلی وی نمی‌دانند.

۲ بحث

۲/۱ مبانی نظری

«گفتمان»؛ پاره‌گفتارهای کلامی معناداری است که در یک بافت، بینش خاصی را انتقال می‌دهند. این پاره‌گفتارها ممکن است در بافتی دیگر، معنایی متفاوت ارائه دهند (میلز، ۱۳۸۸: ۱۸-۱۹). این تعریف برگرفته از این اندیشهٔ پساساختگرا است که گفتمان را کلیتی تعریف می‌کند که در آن، هر نشانه‌ای در قالب یک بُعد و به‌واسطهٔ رابطه‌اش با سایر نشانه‌ها تثبیت می‌شود اما این ارتباط همیشگی و ثابت نیست (یورگنسن و فیلیپس، ۱۴۰۱: ۵۷) در نتیجه، تثبیت معنای نشانه‌ها درون یک قلمرو و گفتمان خاص اتفاق می‌افتد و تحلیل زبان نشانه‌ها به‌عنوان کنشی اجتماعی، در سطح گفتمان جامعه بررسی می‌شود. تحلیل گفتمان در پی نشان‌دادن این امر است که از طریق کدام فرایند (گفتمان) تلاش می‌شود تا معنای نشانه‌ها تثبیت شود یا کدام فرایند موجب می‌شود برخی از موارد تثبیت معنا، به چنان امر معمولی بدل شود که پدیده‌ای طبیعی به شمار آید. وظیفهٔ تحلیل‌گران گفتمان، نشان‌دادن جریان این کشمکش‌ها بر سر تثبیت معنا در تمام سطوح امر اجتماعی است (همان: ۵۴-۵۵). تحلیل گفتمان قصد دارد ساختارهایی را که بدیهی می‌انگاریم واسازی کند و نشان دهد سازمان‌دهی جهان، محصول فرایندی سیاسی است که پیامدهای اجتماعی دارد (همان: ۹۲).

را تهدید می‌کنند (همان). عناصر، دال‌های سیّالی هستند که در گفتمان مفصل‌بندی نمی‌شوند و هریک به دالی دیگر و آن هم به نشانه‌ی دیگری ارجاع می‌دهند و زنجیره‌ی بی‌پایان دال‌ها به همین ترتیب ادامه خواهد یافت و «این خصلت شناور، دست‌آخر در هر هویت گفتمانی (مانند هویت اجتماعی) نفوذ می‌کند» (لاکلاو و موفه، ۱۳۹۲: ۱۸۵). در واقع، خصلت شناوری دال‌ها از سوی دیگر، مانع مفصل‌بندی و انسداد گفتمان می‌شود و امکان شکل‌گیری هویت و تثبیت معنا را حتی برای مدتی گذرا و کوتاه ناممکن می‌کند. تثبیت معنا و مفصل‌بندی در صورتی حاصل خواهد شد که امکان تثبیت، حتی در مدتی کوتاه به دست آید، این مسئله از طریق گره‌گاهی به وقوع خواهد پیوست که در مرکز گفتمان قرار می‌گیرد و نشانه‌های پیرامون خود را سامان می‌دهد. دال‌های اصلی یا گره‌گاه‌های هویت نیز که غالباً در حوزه‌ی شکل‌گیری سوژه از آن استفاده می‌شود، در واقع دال‌های سیّال و شناوری هستند که هریک از گفتمان‌ها می‌کوشند معنای متفاوتی به آن بدهند. همچنین به دال شناوری که به یک کلیت اشاره می‌کند، «افسانه» می‌گویند (همان: ۷۷). ما به کمک دال‌های شناور افسانه‌ها و اسطوره‌ها، پیوسته تلاش می‌کنیم، جامعه را تولید کنیم و به‌گونه‌ای عمل کنیم که گویی کلیتی به نام جامعه وجود دارد. «کشور»، «مردم» و همه‌ی اصطلاحاتی که جامعه را به‌منزله‌ی یک کل نشان می‌دهند، دال‌های شناور و افسانه هستند. افسانه از یک سو بازنمایی تحریف‌شده‌ای از واقعیت است، اما از سوی دیگر این تحریف گریزناپذیر و سازنده است؛ چون این توهم را ایجاد می‌کند که ما جامعه را به‌عنوان یک کلیت معنادار و واقعیتی عینی در گفتار و کردار تجسم می‌کنیم (همان: ۷۶).

افراد از سوی گفتمان‌ها فراخوانده می‌شوند و براساس اصولی واحد و در فرایند گفتمانی واحدی سازماندهی می‌شوند. انتظارات خاصی از چنین افرادی وجود دارد و موقعیت‌هایی برای این افراد تعیین می‌شود. این هویت فراخوانده شده در

نشانه را رابطه‌ی آن با دیگر نشانه‌ها تعیین می‌کند و گفتمان کلیتی است که در آن هر نشانه‌ای در قالب یک «وقته» و به‌واسطه‌ی رابطه‌اش با سایر نشانه‌ها تثبیت می‌شود. نشانه‌ی ممتازی که سایر نشانه‌ها حول آن گرد می‌آیند و معنای خود را در پیوند با آن به دست می‌آورند، «گره‌گاه» نامیده می‌شود (همان: ۱۱۲).

تثبیت معنای نشانه در گفتمان از طریق «طرده» (reclusion) معنای احتمالی و بیرونی به دست می‌آید. «مفصل‌بندی زمانی حاصل می‌شود که منطبق رابطه‌ی گفتمان بدون محدودیتی از سوی هیچ امر بیرونی تا حصول نتایج نهایی‌اش پیش‌برود» (لاکلاو و موفه، ۱۳۹۲: ۱۸۰). هرچند تثبیت مطلق نشانه‌ها امکان‌پذیر نیست، اما گفتمان‌ها از طریق طرده معنای احتمالی نشانه‌ها و تقلیل حالت‌های ممکن آن در قلمرو خاص مفصل‌بندی می‌شوند. لاکلاو و موفه، مازاد معنای نشانه‌ها و حالت‌های معنای ممکن را که گفتمان‌ها طرده می‌کنند «حوزه‌ی گفتمان‌گونگی» می‌نامند. حوزه‌ی گفتمان‌گونگی، یعنی نشت و اضافه‌معنا در همه‌ی موقعیت‌های گفتمانی وجود دارند و خصلت ضرورتاً گفتمانی هر «ابژه» و قلمرو ضروری ایجاد هر کردار اجتماعی هستند و گفتمان‌ها همواره متناسب با آنچه خارج از آن قرار دارد ساخته می‌شوند، اما درعین‌حال، همین عناصر بیرونی مازاد معنا، مانع از تثبیت دائمی گفتمان‌ها می‌شوند و موقعیت گفتمان را همواره در معرض خطر از هم‌پاشیدن قرار می‌دهند (همان: ۱۸۲).

«عنصرها»، نشانه‌های متفاوتی هستند که بالقوه، معنای متعددی دارند اما به شکل گفتمانی مفصل‌بندی نشده‌اند. گفتمان تلاش می‌کند، عنصرها را با کاستن از حالت چندمعنایی به وضعیتی که معنای ثابتی داشته باشد، به «وقته» یا «بعد» بدل کند (یورگنسن و فیلیپس، ۱۴۰۱: ۵۹)، اما انتقال از «عناصر» به «وقته‌ها» هرگز کاملاً تحقق نمی‌یابد؛ هرگز نمی‌توان گفتمان را به‌طور کامل تثبیت کرد که تحت‌تأثیر تکرار معنایی نشانه‌ها تضعیف نشود یا تغییر نکند. گفتمان‌های رقیب همیشه گفتمان حاکم

۲،۲،۱ گفتمان فلسفی

مفصل‌بندی گفتمان براساس دال مرکزی عقل است؛ دلیل تأکید بر دال عقل در معرفت‌شناسی ارزش‌های اخلاقی این است که عقل، عامل شرافت انسان در روح و وجه تمایز و فصل انسان با حیوان است (طوسی، ۱۳۷۳: ۵۹)؛ چنان‌که به هنگام تقسیم آدمی در طریق کسب سعادت و فضیلت به دو بُعد جسمانی و روحانی، طریقه کسب بر مبنای طبیعت را در نظر دارد و معتقد است انسان به‌واسطه عقل می‌تواند به کمال برسد (همان: ۸۷-۹۳).

وجود ابعاد و وقته‌های فلسفی، مفصل‌بندی گفتمان براساس دال مرکزی عقل، همچنین اوضاع سیاسی و اجتماعی حاکم بر متن یعنی سرسپردگی به اندیشه فلسفی اسماعیلی، اخلاق ناصری را به گفتمان فلسفی پیوند زده است. خواجه، متناسب با فلسفه طبیعی اسماعیلیه (مشکور، ۱۳۶۲: ۲۳۰)، به پیروی از ارسطو، علم را بر عمل مقدم می‌شمارد که «اول فکر آخر عمل بود و آخر فکر اول عمل» (طوسی، ۱۳۷۳: ۸۰)؛ همچنین بررسی نفس انسانی را به‌عنوان یک علم حول دال فلسفی سازماندهی می‌کند و خواستار شرح و بیان تمامی زوایای آن به شیوه‌ای علمی است (همان: ۴۷-۴۸). در تفسیر ارزش‌های اخلاقی نیز شرح عقلی را مبنا قرار می‌دهد، حتی نهایت ادراک کمال انسانی را درک و تفهیم امور اخلاقی می‌داند (همان: ۶۲). در خاتمه کتاب نیز از وصایای افلاطون یاد کرده است (همان: ۳۴۱) و به شرح اخلاقیاتی می‌پردازد که به نفع عموم است. اتخاذ این شیوه، گویای گزینش دو نوع مخاطب خاص و عام است. مبنای فلسفی اندیشه خواجه در تام‌بودن سخن از فضیلت‌ها در فلسفه، از جمله اخلاق ناصری منبعت از اندیشه جستجوی فضیلت در نظر سقراط است (افلاطون، ۱۳۵۳: ۱۹۰). عقیده خواجه به لزوم فضایل چهارگانه، متناسب با پیرنگ اصلی اندیشه فلسفی - اسماعیلی یعنی ابداع نفس از عقل کل است (رازی، ۱۳۷۷: ۲۳ و ۲۸). این نفس در ذات، تام است اما در صفات عرضی ناقص است

گفتمان را «سوژه» می‌گویند (یورگنسن و فیلیپس، ۱۴۰۱: ۷۸-۸۰). گفتمان‌ها با شگردهای پنهان زبانی و با طبیعی‌سازی، موجب استمرار قدرت، بازتولید آن و مقاومت در برابر آن به‌واسطه کلام و زبان می‌شوند و دانش را به نفع کارگزار تغییر می‌دهند، به این شیوه استفاده از گفتمان، «مشروعیت‌بخشی» می‌گویند. وقتی ساخته‌شدن واقعیت از طریق گفتمان رخ می‌دهد هر گروهی می‌تواند آن را به نفع گفتمان خود تغییر دهد و به‌واسطه آن، گروهی را مشروعیت ببخشد و از گروهی «مشروعیت‌زدایی» کند (شیلتون و شغنو، ۱۳۷۷: ۶۳).

«برجسته‌سازی»، «حاشیه‌رانی» یا «طرده»، با مفهوم «غیریت‌سازی» ارتباط دارد. در منازعات گفتمانی هر گفتمان با برجسته‌کردن نقاط قوت خود و نقاط ضعف رقیب، به حاشیه راندن نقاط ضعف خود و نقاط قوت رقیب سعی می‌کند هاله‌ای از قدرت دست‌نیافتنی به گرد خویش بکشد. برجسته‌سازی و حاشیه‌رانی شیوه‌ای برای حفظ استمرار قدرت و دوام هژمونیک است (مقدمی، ۱۳۹۰: ۱۰۴).

۲،۲ گفتمان‌های اخلاق ناصری

اخلاق ناصری در شرح ارزش‌های اخلاقی است. این اثر شامل سه مقاله است: ۱- تهذیب الاخلاق یا تدبیر فردی ۲- تدبیر منزل ۳- سیاست مدن یا تدبیر مدنی. جریان‌های مختلف اخلاق‌نویسی دوره اسلامی، بنا بر اندیشه‌های صاحبان متون تعلیمی، روایت‌های متفاوتی همچون اخلاق عرفانی یا سلوکی، اخلاق فلسفی یا عقلی؛ اخلاق نقلی یا ماثور و اخلاق تلفیقی به وجود آورده که حاصل امتزاج نقل، عقل و عرفان است. خواجه سه رویکرد فلسفه، نوع‌دوستی و عرفان را در شرح اخلاقیات دنبال می‌کند تا مقصود خود را در قلمرو عقاید خاص تثبیت کند. همین سه رویکرد را در این مقاله بررسی و تحلیل می‌کنیم.

سعادت فردی، توجه به بُعد جسمانی فرد، طبیعت فرد در تربیت، قبول اضرار نفس، تأکید بر دنیا به مثابه ابزار سعادت و مبنای قرارداد تمثیل طب و طبیب جسمانی در شرح فضایل، رذایل اخلاقی و درمان آن‌ها، مفصل‌بندی گفتمان نوع‌دوستی وی را سازمان می‌بخشند. قائل‌شدن به اختیار نفس در کمال سعادت یا شقاوت، دال مرکزی گفتمان نوع‌دوستی است که تمامی امور فردی، منزلی و سیاسی وی را می‌سازد. اختیارگرایی، دال مکمل مفصل‌بندی عقل‌گرایی گفتمان فلسفی اخلاق ناصری است؛ «انسان در فطرت مرتبهٔ وسطی یافته است و میان مراتب کاینات افتاده و او را راه است، به ارادت، به مرتبهٔ اعلی و یا به طبیعت، به مرتبهٔ ادنی» (همان: ۶۳). اخلاق ناصری چه در طرح مبانی معرفت‌شناسی چه در سنجش ارزش‌های اخلاقی، بر عقل‌محوری مفصل‌بندی شده است. دلیل تأکید بر دال عقل در معرفت‌شناسی ارزش‌های اخلاقی این است که عقل، عامل شرافت انسان در روح و وجه تمایز انسان با حیوان است (همان: ۵۹)، این اندیشه متناسب با مفصل‌بندی سیر و سلوک نفس به واسطهٔ رهنمایی عقل در دستیابی به سعادت جسمانی و روحانی ضروری است که سوژهٔ خلیفهٔ الهی گفتمان عرفان را مورد تأکید قرار دهد.

خواجه براساس نوعی نفس‌شناسی، اصول و هنجارهای اخلاقی نوع‌دوستی را بنیان می‌نهد. هژمونی تأکید بر بُعد جسمانی انسان، ریشه در نوع تعریفی دارد که خواجه از غایت زندگی و هدف خلقت انسان ارائه می‌دهد. وی چگونگی حصول سعادت را در کمال بُعد دنیوی و جمعی او می‌داند. خواجه معتقد است که سعادت نفسانی به سعادت جسمانی نیز تا حدودی نیازمند است و بدین‌وسیله دنیا را طرد نمی‌کند بلکه آن را به‌عنوان میدانی برای دستیابی به سعادت واجب می‌داند. این نوع اندیشگی مؤکد و مشروعیت‌بخش نظام فکری و دینی و رفاه کارگزار اسماعیلی وی در قلاع است و آن را در رکود مذهبی و رفاهی مردم به‌سبب تعصب مذهبی خلفای عباسی، به مذهبی فعال و خوشایند

و نیازمند سیر در تکامل برای سعادت است، زیرا برای هر فعلی غایت و غرضی هست (طوسی، ۱۳۷۳: ۸۰). در این نظریه، نفس انسانی دارای سه قوهٔ عاقله، غضبیه و شهویه است که باید در این تضادها به تعادل برسد (همان: ۱۲۲). وی این اعتدال را با تمثیل شرح می‌دهد: «مَثَل این سه نفس، قدمای حکما چون مَثَل سه حیوان مختلف نهاده‌اند در یک مَرَبط جمع کرده، فریشته‌ای و سگی و خوکی، تا هرکدام که غالب شود حکم او را بُود. و بعضی گفته‌اند مَثَل مردم با این سه نفس چون مَثَل انسانی بود راکب بهیمه‌ای بقوت، که سگی یا یوزی با او راکب بود و در طلب صید بیرون آیند، اگر حکم مردم را بود هم چهارپای و هم سَبُع را بر وجه اعتدال استعمال کند، و شرط استراحت ایشان و خویش به وقت حاجت رعایت کند» (همان: ۷۸). براساس گفتمان فلسفی خواجه، میزان توانایی نفس در تعادل میان قوای نفس و یا انحراف از آن‌ها به تناسب بهره‌مندی از رویت و یا عقل در هر شخص متفاوت است (همان: ۶۸ و ۶۲)، چون این تفاوت با سود شخصی همراه می‌شود، رئیس عاقلی نیاز است تا تعادل جمعی و منفعت عمومی را رهبری کند. همچنین بنیان عقلی نهادن مکارم اخلاقی لزوم تعلیم و وجود معلم را در سیر تکامل نفس اثبات می‌کند (همان: ۶۲-۶۴). مفصل‌بندی فلسفی محتوای اخلاقی خواجه، هژمونی‌ساز دو دال فرعی ابداع و تعلیم و درنهایت رئیسی عاقل و عادل است که مؤکد مفصل‌بندی دال مرکزی امامت اسماعیلی یا سوژهٔ ریاست مدینهٔ فاضله است.

۲،۲،۲ گفتمان نوع‌دوستی

در نظر خواجه، انسان مرکب از تن و روح، به‌واسطهٔ دو قوت علمی و عملی نفس ناطقه‌اش، دارای دو کمال علمی و عملی است (همان: ۶۹). خواجه، کمال علمی و عقلی را به‌عنوان دال مرکزی گفتمان فلسفی، مفصل‌بندی نموده است و کمال عملی را مبنای مفصل‌بندی گفتمان نوع‌دوستی قرار داده است. وقتهایی چون اختیار، اولویت عقل انسانی در لزوم

درنهایت یک رئیس عادل را مجدداً چنین مفصل‌بندی می‌کند: «بر قضیة نُكَلِّمُ النَّاسَ عَلَى قَدْرِ عَقُولِهِمْ تکمیل هر کسی به قدر قوّت او می‌تواند کرد، و قوّت او از آنچه در فطرت داده باشند یا به عادت اکتساب کرده بود زیادت نشود، پس سخن او گاه محکم باید و گاه متشابه، و در توحید وقتی تنزیه صرف تواند گفت و وقتی تشبیه محض، و همچنین در معاد، تا هر طایفه با حقّ خود رسند و حظّ خود بردارند» (همان: ۲۸۳) و «رئیس مدینه، که مقتدای ایشان بود و ملک اعظم و رئیس الرؤسای بحق او باشد، هر طایفه‌ای را به محلّ و موضع خود فروآرد، و ریاست و خدمت میان ایشان مرتّب گرداند» (همان: ۲۸۴). خواجه مینا را در اصل تعلیم و تربیت متناسب با استعداد و توانایی‌های فردی می‌نهد. در تمامی موارد تعلیم، معلم را بر رعایت این اصل نصیحت می‌کند زیرا در غیر آن، تعلیم نتیجه‌ای در بر ندارد (همان: ۲۲۷-۲۲۸).

اجتماع از نظر خواجه، عالم کبیری است که انسان عالم صغیر آن محسوب می‌شود. ایجاد تعادل میان ابعاد شخصیت فردی موجب می‌شود به عالم صغیری تبدیل شود که به عالم کبیر، اعتدال و نظم می‌بخشد تا خلیفه خداوند بر زمین شود (همان: ۷۰-۷۱). این ایجاد تعادل و معالجت در احوال فردی نیز نفع عمومی خواهد داشت و سعادت جمعی را به دنبال دارد (همان: ۱۶۹). تأکید بر تعادل فرد و به موازات آن اجتماع، مخاطب را بر داشتن دولتی مستحکم ترغیب می‌کند و او را به‌عنوان بخشی از این دولت مستحکم سوژه می‌سازد.

خواجه به‌واسطه تأکید بر دال مرکزی انسان، در بیان فلسفه سیاسی، از فرضیه اندام‌واری اجتماع استفاده می‌کند؛ هیئت مدیّت مانند تن یک شخص است که برای وظایف مختلف زندگانی، آلات و اعضای خاص و متفاوت و متعاون دارد. تمثیل کلی اخلاق ناصری بر طب و طبابت بنیان نهاده شده است (همان: ۲۰۸-۲۰۹) زیرا در طب، تأکید بر جسم انسان به شیوه مجموع است؛ در نتیجه اعتدال فرد در دو بُعد جسمی و روحی به‌عنوان عضوی از پیکر

هژمونی می‌سازد. خواجه با اشاعه طرز اندیشه و نوع حکومت‌داری کارگزار، در زمانی که فقدان حکومت نیرومند مرکزی و ناسازگاری‌های حکومت‌های متعدد محلی، عرصه را بر مردم تنگ کرده بود، دنیای آرمانی و اسطوره‌ای برای مردم ترسیم می‌کند که می‌تواند مدینه فاضله‌ای جهت آرامش دینی و اجتماعی باشد. در زمان نوشتار اخلاق ناصری، اساس اعتماد و رفاه در حکومت جهان اسلام متزلزل شده بود و مردم در جستجوی آسایش و ایمنی در جاهای دیگر بودند. پیام و تعلیم داعیان اسماعیلی، هم برای اصحاب آن و هم برای ناراضیان تسلی‌دهنده و امیدبخش بود. کیش اسماعیلیان برای فیلسوفان، علمای علوم الهی، شاعران و دانشمندان، جذابیّت فریبنده‌ای داشت (لوئیس، ۱۳۶۲: ۱۷۴-۱۷۵)؛ همچنین این اندیشه، صوفیانی را طرد می‌کند که تارک دنیا هستند و برای کسب مرید، حلال را حرام می‌دانند (طوسی، ۱۳۷۳: ۲۵۷). خواجه در بخش وصف مراتب آدمیّت در قلعه محصور نزاریان، از تمامی کسانی که کوچک‌ترین وظیفه را دارند تقدیر می‌کند الا کسانی که دسترنج دیگران را می‌خورند. خواجه معتقد است این‌ها نه اهل اعمال یدی هستند نه اهل علم و حکمت، درواقع این جماعت حریص‌ترین خلق هستند بر لذات و شهوات، نه زاهدترین و قانع‌ترین ایشان (همان: ۷۲)؛ آنان حتی راهنمایی مریدان را جهت دستیابی به شهرت و سود بر عهده دارند (همان: ۲۶۲).

خواجه با تأکید بر بُعد جسمانی انسان، وجه قبول اعداد در نفس انسانی را برای رشد کمال فردی و اجتماعی با اهمیت نشان می‌دهد. از تعادل این اعداد، انسان به صحت و سعادت می‌رسد و باید بر حسب طبیعت و استعداد هر شخص برای او موارد تربیتی در نظر بگیرند. در گفتمان نوع‌دوستی اخلاق ناصری، مبنای تهذیب اخلاق و اکتساب فضائل به‌نسبت اخلاق فردی متناسب با طبیعت فردی هر شخص است (همان: ۱۵۰). خواجه با طرح این نظر، تفاوت‌های فردی و تنازعات فی‌مابین را عادی جلوه می‌دهد، لزوم اصل تعلیم، وجود معلم و

دیبچه به دو وقتۀ کلیدی در عرفان اشاره می‌کند؛ نخست شرافت ذات انسان به‌واسطهٔ قرابت با ذات احدیت و ودیعۀ روح در جسم آدمی، دوم به وقتۀ محبت در گفتمان عرفان. این وقته‌ها در طی استشهاد به آیات و احادیثی هژمونی می‌شوند که مبنای اندیشهٔ عرفا است؛ مثل حدیث قدسی «حَمَرْتُ طِينَةَ آدَمَ بِيَدِي أُرْبَعِينَ صَبَاحًا» (فروزانفر، ۱۳۷۰: ۱۹۸) که نقطهٔ شروع عشق و محبت انسان و خداوند در ادبیات عارفانه است. یا حدیث قدسی «كُنْتُ كَنْزًا مَخْفِيًّا فَاحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِكِي أُعْرَفَ» (همان: ۲۹) که در آن به ارتباط خلق انسان به‌واسطهٔ عشق خداوند به خود و بعد به انسان اشاره می‌کند؛ در این حدیث، عقیده بر نهایت خلق و اتصال جزو انسانی به کل خداوند به‌واسطهٔ کشش عشق و محبت است، یا مطابق قرائت عرفا به آیهٔ «ارْجِعِي إِلَى رَبِّكَ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً» (سورهٔ فجر، آیهٔ ۲۸) استناد می‌کند که افتخار و شرافت انسانی به‌نسبت محبت و داشتن ودیعۀ خداوند در سینهٔ اوست که در نهایت به پرودگارش برمی‌گردد (طوسی، ۱۳۷۳: ۳۳-۳۴).

خواجه، کمال را شکوفایی در علم و عمل می‌داند و معتقد است «هرکه این دو معنی در او حاصل شود حکیمی کامل و انسانی فاضل بود و مرتبهٔ او بلندترین مراتب نوع انسانی باشد» (همان: ۳۸) ولی با ورود به حوزهٔ گفتمان عرفانی، کمال نهایی انسان را در شهود الهی می‌داند و آن را نهایت سعادت و مرتبهٔ کمال سعادت انسانی می‌پندارد: «و بعد از آن میان او و معبود او حجابی حایل نیاید، بلکه شرف قربت حضرت بیابد، و این رتبهٔ اعلی و سعادت اقصی باشد که نوع مردم را ممکن است» (همان: ۷۱). در نتیجه، یک انسان تام مطلق می‌شود که مستعد سعادت ابدی و نعیم مقیم می‌گردد و خلیفهٔ خدای در میان خلق او می‌شود (همان). وی این مبنا را با توجیه دال مناسبت جوهر و درجهٔ اتحاد (همان: ۲۶۷)، عشق تام یا محبت الهی می‌نامد (همان: ۲۶۲) که تنها شایستهٔ مقام عالم ربّانی به مجرد ایمان و محض توحید است (همان: ۲۷۰) و این شخص حکیم

اجتماع بسیار حائز اهمیت است لذا فرضیهٔ اندام‌واری را برای سوژه‌سازی مخاطب، ایجاد می‌کند. مخاطب، بیمار روحی تلقی می‌شود که قابل درمان و تغییر به نفع کارگزار است. خواجه، پایهٔ تعادل روحی را در جسم و صحت آن می‌داند. رئیس این مدینهٔ فاضله طیب است که او را موظف به درمان امراض نفسانی جامعه می‌کند (همان: ۲۵۴). سوژه‌سازی رئیس به‌عنوان طیب، نوعی مشروعیت‌بخشی به کارگزار اسماعیلی است. ردایل نفسانی نیز بیماری‌های نفس است که خواجه به‌واسطهٔ طب بدنی برای آن‌ها دوائی جهت صحت در نظر می‌گیرد (همان: ۱۶۷-۲۰۲)؛ وی معتقد است همان‌گونه که طیب جسمانی، اخلاص و اهلال جسم را با ریاضت بدنی درمان می‌کند امراض نفسانی نیز با ریاضت نفسانی درمان می‌شود (همان: ۱۵۶).

خواجه انسان را به‌واسطهٔ داشتن مهمترین شرف و مهمترین توانایی، اشرف مخلوقات می‌داند (همان: ۵۹). این شرافت به‌واسطهٔ عقل نصیب انسان شده است (همان: ۶۲). اهمیتی که خواجه برای شرافت انسان به‌واسطهٔ عقل و رویت در نظر می‌گیرد، به‌سبب توجه او بر بُعد سعادت جسمانی است که مقدمه و میدان سعادت روحانی وی است. در گفتمان نوع‌دوستی نیز، انسان بعد از کسب فضایل و نائل شدن به عالم صغیر، به‌عنوان اشرف مخلوقات، موسوم به نشان خلیفه‌اللّهی است (همان: ۷۱).

۲،۲،۳ گفتمان عرفان

نهایت ادراک عقلی و کسب فضایل در اندیشه و گفتمان فلسفی- انسانی خواجه، بر وحدت با خداوند و محبت به حضرت حق تأکید دارد که خود عقل کامل است. در این دیدگاه، در جوار سعادت زمینی، شاهد سیر سعادت روحانی انسان هستیم؛ سیر روح سعید خبّری که به سعادت حقیقی یعنی شهود حق واقف است و به خداوند تقرب می‌جوید تا شایستگی محبت خداوند را کسب کند (همان: ۲۷۷-۲۷۶). برای همین دال عشق، عرفان و محبت از مفاهیم گفتمانی خواجه به شمار می‌آیند. خواجه در

سعید است که این سعادت، بلندترین همه سعادات و موهبت الهی است (همان: ۲۷۸).

مفصل‌بندی گفتمان فلسفه و نوع‌دوستی، لزوم حضور رئیسی جهت ایجاد عدالت را برای سعادت دنیوی هموار می‌کند و مفصل‌بندی گفتمان عرفان، ما را به امامی جانشین نبی رهنمون می‌سازد چرا که عرفان خواجه، پایان فلسفه و آغاز راه اولیاء و انبیاء است که خلاصه موجودات و زبده کائنات‌اند (همان: ۶۲-۶۳). انبیاء، عقل را با وحی تلفیق می‌نمایند و آن را تکامل می‌بخشند. آنان بهترین رهنمون انسان برای طی مدارج سلوک به حق هستند و به عالم بالا راه دارند. خواجه برای تأیید این مقصود، پس از شرح مراتب کمال علمی و عملی یعنی انواع مراتب کمالات قوای انسانی، از گروهی سخن می‌گوید که نهایت مدارج نوع انسانی یعنی مراتب ملکوتی، الهی یا عقل الهی‌اند؛ یعنی کسانی که به وحی و الهام، معارف حقایق را کسب می‌کنند و در تکمیل خلق و تنظیم امور معاش و معاد، سبب راحت و سعادت اهل اقالیم و ادوار می‌شوند (همان: ۶۲). بدین معنا که پس از اینکه انسان مرتبه حکمت نظری را گذراند تازه به ابتدای عالمی می‌رسد که آن را عالم اشرف می‌خواند. اشرف همان اولیاء‌الله هستند که به عالم اشرف متصل شده‌اند و به مراتب مقدّس، عقول و نفوس مجرد رسیده و از آن نیز گذشته به مقام وحدت راه یافته‌اند (همان: ۶۳).

دال مرکزی مفصل‌بندی عرفان اخلاق ناصری محبت است که حلقه اتصال گفتمان انسان و عقل است. محبت، انسان را خلیفه‌الله معرفی می‌کند و آن را مقهور دین نمی‌سازد. دال محبت ارتباط میان رئیس یا حاکم با مردم را، به نقش امام و مردم پیکرگردانی می‌کند و با نشان تأیید خلیفه‌اللهی امام، از مردم سوژه‌هایی خودکنترل به سبب رفاقت، دوستی و پیوند اخوت با امام می‌سازد. محبت در نظر خواجه بعد از حصول معرفت ایجاد می‌شود و به اندازه دستیابی به معرفت، محبت‌ها عمیق‌تر است؛ محبت میان مخلوق و خالق از این نوع است که می‌گوید «محبتی که از شایبه انفعالات و کدورات

آفات منزّه بود، محبت مخلوق بود خالق را، و آن محبت جز عالم ربّانی را نتواند بود، و دعاوی غیر او به بطلان و تمویه موصوف باشد، چه محبت بر معرفت موقوف بود» (همان: ۲۷۰). این معرفت با مفصل‌بندی گفتمان عقل و نوع‌دوستی تبیین و تأکید شده است. براساس سه نوع عقل معرفتی در اخلاق ناصری که به سوژه انسان عام، انسان حکیم و انسان الهی اشاره دارد (همان: ۶۲)، می‌توان به سه نوع محبت حاصل از این معرفت عقلی اشاره کرد: طبیعی، روحانی یا عقلی و الهی (همان: ۲۷۷). نوع سوم این محبت، نهایت محبت و عشق مخلوق به خالق است و ربّانی خوانده می‌شود. این محبت از طریق کشف و اشراقات قلبی حاصل شده است و خاص انبیاء و اولیاء است (همان: ۶۳). خواجه این نوع محبت را عشق الهی می‌نامد. انسان به واسطه سنخیت روحش با خداوند، درگیر عشق تام و محبت الهی است و بدان جذب می‌شود (همان: ۲۶۲). علاوه بر آن، خواجه محبت والدین را در مرتبه‌ای تالی این محبت می‌داند، «و هیچ محبت دیگر در مرتبه بدین دو محبت نرسد الا محبت معلم به نزدیک متعلم، چه آن محبت متوسط بود در مرتبه میان این دو محبت مذکور» (همان: ۲۷۰). خواجه با تأکید بر نقش تربیتی و تعلیمی به واسطه کارکرد دال محبت به عنوان اتحادی طبیعی، به صورت ضمنی اصل تعلیم و وجود حاکم اسماعیلیه را به عنوان معلم- ولی به عنوان ابزار ریش منطقی و فطری معرفی می‌کند. لفظ معلم از اصطلاحات خاص اسماعیلیه نزاری است که به معنی آموزگار دینی و مرتبه‌ای از سلسله مراتب دعوت در میان آن‌ها است (دفتری، ۱۳۷۶: ۶۴۱). خواجه بر ارجحیت محبت بر عدالت اصرار دارد، چون عدالت را اتحادی صناعی می‌داند که به سبب فقدان محبت به آن محتاجیم (طوسی، ۱۳۷۳: ۲۵۸-۲۵۹). خواجه، طالب ملک را مستجمع هفت خصلت می‌داند: ابوت، علو همت، متانت رای، عزیمت تمام، صبر بر مقاسات شداید، یسار؛ اعوان صالح. وی از این خصال ابوت را ضروری نمی‌داند (همان: ۳۰۱-۳۰۲). به عوض آن، حاکم اسماعیلی را پدر معنوی رعیت خوانده است (همان:

۲،۳ کارکردهای گفتمانی اخلاق ناصری

محور اساسی اندیشه‌ی خواجه، امامت و تعلیم است تا انسان به سعادت‌ی دنیوی و اخروی برسد که برای آن متصور است و از جانب خدا در نهاد او به ودیعه نهاده شده است. متناسب با کارگزار حاکم، مبنای کسب سعادت و تأکید بر دو اصل امامت و تعلیم، نظریه‌ی فلسفی ابداع اسماعیلیه بوده که معتقد به حرکت نفس از نقص به تکامل به واسطه‌ی عقل راهبر است که می‌گوید: «حکمت در عرف اهل معرفت عبارت بود از دانستن چیزها چنان‌که باشد، و قیام‌نمودن به کارها چنان‌که باید، به قدر استطاعت، تا نفس انسانی به کمالی که متوجه آن است برسد» (همان: ۳۷).

تأویل اسماعیلی علاوه بر مفصل‌بندی اثر، بر روساخت اثر نیز حاکم است؛ وی در شرح عالم سفلی و علوی آن‌ها را به شیوه‌ی اسماعیلیان تأویل باطنی می‌کند که می‌نویسد: «مراد ایشان از عالم علوی و سفلی نه علو و سفلی مکانی است به حسب حس، بلکه هرچه محسوس بود اسفل بود بدین اعتبار و اگرچه در مکان اعلی بود و هرچه معقول بود اعلی بود و هرچند در مکان اسفل تعقل او کنند» (همان: ۸۷).

۲،۳،۱ نهادسازی

کارکرد نهادسازی اخلاق ناصری، مشروعیت‌بخش، توجیه‌گر و سوژه‌ساز کارگزار حاکم بوده، اساس و محور اصلی این کارکردها به نفع کارگزار محسوب می‌گردد. نهادسازی متن اخلاق ناصری با گفتمان فلسفه و وقت‌ی ابداع اسماعیلی در دیباچه بنیان نهاده می‌شود. خواجه، دیباچه را بعد از برائت تغییر می‌دهد اما دیباچه‌ی دوم نیز با یکی از بحث‌برانگیزترین مباحث اسماعیلیه یعنی «ابداع» آغاز شده است. علاوه بر آن به دو مبحث اسماعیلی خلق و امر نیز اشاره شده است (طوسی، ۱۳۷۳: ۳۳-۳۴). دال «ابداع» مؤکد مفصل‌بندی گفتمان عقلی-فلسفی اخلاق ناصری است و این پیش‌زمینه

(۲۶۹). مکمل محبت امام و بنده، صداقت است و این خود هژمونی دیگر در قابلیت اعتماد به ولی اسماعیلی است که آن را با دال صداقت اهل یا محبت اخیار مرکزیت می‌بخشد. صداقت، وقت‌های بارزش است که تمام‌کننده‌ی دال مرکزی محبت محسوب می‌شود. خواجه وصف خود در خصوص محبت و دو پله‌ی آن را شرح می‌دهد؛ انواع صداقت را ذکر می‌کند که هرکدام بنا بر مرتبه‌ی معرفت و صداقت منجر به محبت می‌شود. انواع محبت را براساس صداقت به سه مورد تقسیم می‌کند: ۱. صداقت احداث بر مبنای لذت؛ ۲. مشایخ بر مبنای منفعت؛ ۳. صداقت اهل خیر که محض خیر باشد (همان: ۲۶۱-۲۶۲). خواجه نوع سوم را محبت حقیقی می‌پندارد، «چون محض خیر باشد، و خیر چیزی ثابت بود غیر متغیّر، مودّات اصحاب آن از تغیّر و زوال مصون باشد» (همان: ۲۶۲). وی محبت همراه با صداقت را محبت اخیار می‌داند چون «از انتظار منفعت و لذّت حادث نشده باشد، بلکه موجب آن مناسبت جوهر بود و مقصد ایشان خیر محض و التماس فضیلت باشد، از شائبه‌ی مخالفت و منازعت منزّه ماند و نصیحت یکدیگر و عدالت در معامله که مقتضای اتحاد بود به تبعیّت حاصل آید. و این بود معنی آنچه حکما گفته‌اند که در حدّ صدیق، که صدیق تو شخصی بود که او تو باشد درحقیقت و غیر تو به شخص» (همان: ۲۶۷). در روضه‌التسلیم نیز همین اندیشه را تکرار کرده است (طوسی، ۱۳۶۳: ۱۰۳-۱۰۲).

مفصل‌بندی گفتمان عرفان اخلاق ناصری و تأکید بر دال محبت، صداقت و معرفت و مودّت به پیروی از اصل تعلیم و امامت اسماعیلی است. در تقسیم محبت طبیعی و ارادی در گفتمان عرفانی اثر، محبت‌های ارادی بسیارند و خواجه در ختم کلام محبت، بهترین محبت را بهترین دوستی و بهترین مدینه را جهت تکامل و نائل‌شدن به حق، به نفع کارگزار اسماعیلی و مدینه‌ی فاضله و سیاست او مفصل‌بندی نموده است.

مفصل‌بندی می‌شود. در این گفتمان سعادت و کمال انسان را به دو بُعد جسمانی و روحانی تقسیم نموده‌اند. بُعد جسمانی و سعادت آن به‌واسطه گفتمان عقلی پی گرفته می‌شود و بُعد روحانی آن به‌واسطه گفتمان عرفان به سرانجام می‌رسد. وجود راهنما در مفصل‌بندی گفتمان فلسفه و نوع‌دوستی اخلاق ناصری به دو شیوه عقلی و فطری بسیار حائز اهمیت است. انسان در این اثر می‌تواند به‌واسطه مفصل‌بندی روایت عقلی- فلسفی به تکامل فردی در اخلاق نظری برسد، و به‌واسطه روایت نوع‌دوستی و تکامل عملی در بُعد فردی و منزلی و مدنی، به فضایل چهارگانه دست یابد، همچنین در دو بُعد روحی و جسمی به‌واسطه اعتدال، به سعادت نائل می‌آید، اما چون در نظر خواجه مکمل عقل ناقص بشری وحی است لزوم وجود راهنما جهت تعلیم الزامی است (همان: ۶۴-۶۵).

در تأکید بر اصل امامت، در گفتمان عقل، از دال‌های انسان و الزام تمدن، سیاست و رئیس، سوژه‌های متعدد ساخته می‌شود، اما درنهایت و بنا بر گفتمان عرفان، همچنین تأکید بر نبی، امام و شارعان حافظ ناموس الهی، خواجه از بهترین رئیس، بهترین مدینه و بهترین جماعت و سیاست سخن می‌گوید. متناسب و در ادامه اندیشه فلسفی خواجه نصیر، گفتمان عقل و فلسفه در حوزه حکمت نظری، موجب سعادت عقلی می‌شود و در حوزه حکمت عملی و گفتمان نوع‌دوستی، حاصل سعادت فردی، منزلی و اجتماعی است؛ نهایت تکامل هر دو گفتمان به‌واسطه نقص و شرّ در کسب نفع شخصی، در ضمن بحث از عدالت و سیاست عادلانه، الزام وجود یک رئیس عادل دارد و خواجه بهترین آن را سیاست امام می‌داند؛ حتی عدالت‌گرایی در امر سیاست نیز در بر دارنده تأکید بر رئیس و یا امامی جهت وجود مدینه فاضله است، چنان‌که یکی از سه ملزومات اجرای عدالت، حاکم انسانی در جامعه است (همان: ۱۳۴). خلیفه عادل در نظر خواجه، ناموس الهی است (همان: ۱۳۶) و این عدالت تنها در جامعه‌ای با سیاست امامت اتفاق می‌افتد، چنان‌که

هژمونی‌ساز اندیشه علمی و فلسفی کارگزار حاکم به‌عنوان رئیس یا حاکم بحق است. اسماعیلیه به دلیل تنزیه در مسئله صدور اشیا از باری تعالی، برای آنکه مشکل صدور کثیر از واحد پیش نیاید، اعتقاد دارند که از امر باری تعالی، کلمه «ابداع»، عقل کل یا عقل اول در وجود آمد. سپس نفس کلی، از کلمه «امر» به‌واسطه عقل وجود یافت (سجستانی، ۱۳۵۸: ۷، ۱۳ و ۲۲). از نظر خواجه هر چیزی در عالم بنا بر اصل وجودی خود، میل به تکامل دارد. آنچه می‌تواند نفس ناطقه آدمی را کمال بخشد؛ یعنی استعدادهای کمالی آن را از قوه به فعلیت درآورد تا به سعادت آدمی منجر شود، کمالاتی است که از طریق قوای نظری و عملی نفس ناطقه نصیب انسان می‌شود. شوقی که در نفس ناطقه برای ادراک معارف و حقایق وجود دارد، موجب می‌شود انسان «به مراتب موجودات و اطلاع بر حقایق آن به حسب استطاعت حاصل کند، و بعد از آن به معرفت مطلوب حقیقی و غرض کلی، که انتهای جملگی موجودات با او بود، مشرف شود تا به عالم توحید بل مقام اتحاد برسد» (طوسی، ۱۳۷۳: ۶۹).

نظریه «ابداع» به موازات سه گفتمان فلسفه، نوع‌دوستی و عرفان پی گرفته شده است. سعادت نفس ناطقه به‌واسطه سیر و سلوک، دال مرکزی هر سه گفتمان عرفان، عقل و نوع‌دوستی است. در گفتمان فلسفی و عقلی، نفس ناطقه به کمال نظری می‌رسد. نتیجه در گفتمان نوع‌دوستی رسیدن به سعادت جسمانی و روحانی و کمال عملی است؛ و در گفتمان عرفانی بعد از کمال نفس ناطقه در سیر و سلوک سه بُعد فردی، منزلی و مدنی، به شهود الهی دست می‌یابد. وجه اشتراک کمال هر سه گفتمان، در حرکت نفس ناطقه است و در دیباچه حرکت بر مبنای اصل ابداع شرح داده شده است (همان: ۳۳-۳۴).

اعتقاد به نظریه ابداع و بنیان‌نهادن اصل سیر و سلوک منطقی به‌تبع رئیسی عادل در تدبیر مدنی و تکامل تدبیر فردی و منزلی در هر پدیده و موجودی، مجدد در گفتمان نوع‌دوستی اخلاق ناصری

اجتماعی را رئیسی باید (همان: ۲۵۶). در ادامه به واسطهٔ گفتمان عرفان، الزام انبیاء و ورثهٔ انبیاء یعنی امامان که مجذوب عشق حق هستند نیز جهت کمال روحانی توجیه می‌شود. خواجه پس از شرح مراتب کمال در دو بعد کمال علمی و عملی (همان: ۶۹-۷۰) معتقد است نهایت راه فلاسفه و حکما، بدایت کار اولیاء و انبیاء است، این نوع از مفصل‌بندی توجیه مقام حکمایی و روحانی امام به جانشینی نبی است. خواجه در نهایت، متناسب با این سه گفتمان معتقد است «عدالت هیأتی نفسانی بود که از او صادر شود تمسک به ناموس الهی، چه مقدر مقادیر و معین اوضاع و اوساط ناموس الهی باشد، پس صاحب عدالت را به هیچ نوع مضادّت و مخالفت صاحب ناموس حق در طبیعت نیاید بل همگی همّت او به موافقت و معاونت و متابعت او مصروف بود» (همان: ۱۴۳-۱۴۴). متناسب با سخن مذکور، در مقالات اخلاق ناصری، اول مبنا را بر فکر و رویت عقلی و بعد بر عمل نهاده است (همان: ۸۰). این شیوه از پردازش و مفصل‌بندی ادلهٔ عقلی و انسانی، شروع از رویت و سپس پرداختن به عمل فردی، خانوادگی و جمعی چیزی جز توجیه‌گیری با مبنای امامت اسماعیلیه نیست. در نظر خواجه، ساخت مدینهٔ فاضله‌ای جهت کمال، به واسطهٔ رئیسی یا امام است. خواجه، سیاست را به چهار نوع تقسیم کرده است: «سیاست ملک، سیاست غلبه و سیاست کرامت و سیاست جماعت» (همان: ۲۵۲). همهٔ شروح و مفصل‌بندی‌ها، سوژه‌سازی‌های سیاست، سیّاس و مدینه‌ها در هر بخش توجیه‌گر کارگزار اسماعیلی است که اساس نهاد حکومتش را بر اصل امامت نهاده است. چنان‌که در تأیید این سخن می‌گوید: «از اقسام سیاست یکی سیاست فاضله باشد که آن را امامت خوانند و غرض از آن تکمیل خلق بود و لازمش نیل سعادت» (همان: ۳۰۰-۳۰۱). خواجه حق حکومت واقعی و خلیفه‌اللهی را بر سیاست نبی و امام می‌نهد و آشکارا موافق اندیشهٔ اسماعیلیان است که می‌گوید: «فی‌الجملة در هر روزگاری و قرنی به صاحب ناموسی احتیاج نبود، چه یک وضع اهل

به آن عادل کاملی می‌گوید که ولی خدا در زمین است (همان: ۱۴۸)؛ وی در طی سیاست مُلک و آداب مُلوک به شرح اقسام سیاست می‌پردازد: «یکی سیاست فاضله باشد که آن را امامت خوانند» (همان: ۳۰۰). خواجه خیرات عامهٔ سیاست امامت را: امنیت، سکون و مودّت با یکدیگر، عدل، عفاف، لطف، وفا و امثال آن و در نهایت، نتیجهٔ این سیاست را متناسب با این وقتۀ دینی «الناس علی دینِ مُلوکُهم و الناس بزمانهم اشیه منهُم بِآبائهم»، تغییر حال مردم می‌داند (همان: ۳۰۱).

بازتولید نهادی امامت اسماعیلی، سیاست خیر و فاضلهٔ آن‌ها در اخلاق ناصری، سیاست کارگزار را دنیای آرمانی شرح می‌دهد که حکومتش موجب سعادت فردی و اجتماعی، دنیوی و اخروی عامه مردم می‌شود. سوژه‌ها در این حکومت، مؤمنان حقیقی هستند. آن‌ها پس از شناخت امام، با اطاعت از او و پیروی کامل از دستورهایش می‌توانستند از اهل تضاد (غیرنزاریان) به در آیند و در شمار اهل ترتیب (نزاریان رده‌های پایین (قرار گیرند و به تدریج، به حقیقت دست یابند. هرگاه به این شناخت نائل می‌شدند در واقع به جمع اندک اهل وحدت می‌رسیدند و می‌توانستند قیامت را در معنای باطنی آن دریابند (معزی، ۱۳۸۹: ۸۷). چنان‌که خواجه بعد از مباحثهٔ انواع تضاد و ترتّب بدین نتیجه می‌رسد که «چون بدین منزلت رسد ابتدای اتّصال بُود به عالم اشرف، و وصول به مراتب ملائکه مقدّس و عقول و نفوس مجرّد. تا به نهایت آنکه مقام وحدت بود، و آنجا دایرهٔ وجود با هم رسد ... پس وسایط منتفی شود و ترتّب و تضاد برخیزد و مبدأ و معاد یکی شود و جز حقیقت حقایق و نهایت مطالب که آن حقّ مطلق بود نماند» (طوسی، ۱۳۷۳: ۶۳).

۲،۳،۲ توجیه

در مقالهٔ «در بیان شرف عدالت بر دیگر فضایل»، حاکم عادل منطقاً به‌عنوان واسطهٔ کمال جسمانی انسان ضرورت می‌یابد که با گفتمان انسان و عقل در اخلاق ناصری توجیه شده است، چرا که هر

در یک جامعه به‌عنوان یک شهروند خوب سوژه می‌شود؛ مدینه‌ای که رئیسی عادل و فاضل دارد. در گفتمان عرفان، انسان بعد از کسب حکمت نظری و عملی به سوژگی عالم صغیر می‌رسد؛ یعنی تکاملی که به او کمک می‌کند آماده‌ی طی مدارج عرفانی و گذر از بُعد مادی خود شود (همان: ۷۰). فرد به‌عنوان سالک مبتدی و در مدارج بالاتر عالم ربّانی سوژه می‌گردد. «پس خلیفه‌ی خدای تعالی شود در میان خلق او، و از اولیای خالص او گردد، پس انسانی تامّ مطلق باشد» (همان: ۷۱)، «و هرکه از این دو صنف خارج افتد از اشخاص نوع انسانی، در زمره‌ی بهائم و سباع معدود باشد، اولئک کالانعام بل هم اصْل» (همان: ۸۸).

در تمام مواردی که خواجه از انواع فضیلت و رذیلت سخن می‌گوید در اختیار جهت مفصل‌بندی تعلیم و قبول امامت و رهبر باز است. رذیلت‌ها به‌واسطه‌ی مبنای اختیاری، بنا بر تفریط و افراط به هشت مورد بخش می‌شوند (همان: ۱۱۹-۱۲۰). به تبع این تقسیمات، شاهد انواع سوژه سفیه، انواع سوژه متهور و مجنون، انواع آدم شهوت‌پرست و ظالم هستیم (همان: ۱۲۲-۱۳۱). این‌ها شرح جامعی از انواع سوژه‌سازی‌های مشروع و مطرود اجتماعات مدنی یا مدینه فاضله محسوب می‌شوند. در بخش حصر اضداد این اجناس که اصناف رذایل بود، خواجه حدّ مرکزیت سوژه‌سازی مثبت را مرکز دایره قرار می‌دهد و هرچه غلّو این چهار فضیلت و یا تقصیر مرتبه‌ی این چهار فضیلت را طرد می‌کند. این سوژه‌سازی برحسب دایره از آن است که فضیلت‌ها مرکز هستند و غلّو و بی‌نهایت آن‌ها رذیلت‌های بی‌نهایت است (همان: ۱۱۷).

هدف خواجه از شرح فضایل و رذایل سه بعد فردی، منزلی و مدنی، ذکر انواع مراتب سوژه‌سازی‌های مطرود و برجسته کارگزار حاکم است؛ انسان را به خوددوست و دگردوست سوژه می‌سازد و ارتباط فضایل و رذایل را در این سه بُعد ساری می‌داند، همچنین کارگزار حاکم با علم بر این ابعاد خود الگوی اخلاقی مدنیت است. خواجه

ادوار بسیار را کفایت باشد، اما در هر روزگاری عالم را مُدبّری باید، چه اگر تدبیر منقطع شود نظام مرتفع گردد و بقای نوع بر وجه اکمل صورت نبندد و مدبّر به حفظ ناموس قیام نماید و مردمان را به اقامت مراسم آن تکلیف کند، و او را ولایت تصرّف بود در جزویات بر حسب مصلحت هر وقت و روزگار» (همان: ۲۵۴).

خواجه، طالب ملک را مستجمع هفت خصلت اَبوّت؛ علوّ همت؛ متانت رای؛ عزیمت تمام؛ صبر بر مقاسات شدید؛ یسار و اعوان صالح می‌داند هرچند خصال اَبوّت را ضروری نمی‌داند (همان: ۳۰۱-۳۰۲). حذف وقتۀ اَبوّت «به معنای حسب و نژاد، به نفع اسماعیلیه و ارثی‌نبودن امامت و رهبریت آن‌ها است که تنها پیرو فرزند علی و فاطمه و اسماعیل هستند و در میان آن‌ها حکومت موروثی نیست. به جای وقتۀ اَبوّت، وقتۀ اتصال رعیت و رئیس را با وقتۀ محبت مفصل‌بندی نموده است و حاکم اسماعیلی را پدر معنوی رعیت خوانده است (همان: ۲۶۹).

۲،۳،۳ سوژه‌سازی

در اخلاق ناصری، مخاطبان با دو بُعد فردی و اجتماعی یعنی سه مرتبه‌ی فردی، منزلی و مدنی در گفتمان فراخوانده می‌شوند و طی گفتمان‌های عقل‌گرایی، نوع‌دوستی و عرفان، مخاطب با الگوهای حکیم، فاضل و عارف مورد سوژگی قرار می‌گیرد. در حکمت نظری یا علمی، فرد پس از کسب علم به پدیده‌ها، در دال حکیم سوژه می‌شود و در حکمت عملی در قالب دو الگوی فاضل و عارف بر مبنای گفتمان‌های اثر مفصل‌بندی می‌شود. سوژه در گفتمان عقل‌گرایی، اشرف مخلوقات جهان است و در شقاوت و سعادت دنیوی خود مختار است. در گفتمان نوع‌دوستی، بعد از طی مدارج چهار فضیلت حکمت، شجاعت، عفت و عدالت (همان: ۸۳-۸۴) به الگوی فاضل نائل می‌شود؛ یعنی شجاع، حکیم، عقیف و عادل در دو بعد فردی و اجتماعی است. با رویکرد فردی و اجتماعی این دو گفتمان که دنیوی هستند، انسان که مدنی بالطبع است، برای حضور

اجتماعی- فلسفی بر مبنای فرد، تمدن و اجتماع و درنهایت عرفان، دست به سوژه‌سازی می‌زند. بر مبنای تمدن و اجتماع، انواع رئیس، مدینه، سیاست، جماعت و خدم و حشم سوژه می‌شوند (همان: ۲۸۶) و بر مبنای گفتمان عرفان با سوژه‌های انواع محب، دوست، خیر و الگوی خیر، الگوی شارع و امام به جانشینی نبی و حافظ ناموس الهی، ابدال و اقطاب و عالم ربّانی روبرو هستیم. براساس سه گفتمان عقل، انسان و عرفان، مهمترین سوژه‌ها رئیس، حکیم، نبی، امام و حافظ ناموس الهی است (همان: ۲۵۴).

سیر سوژه‌ها به‌شیوه‌ای طولی در اخلاق ناصری از بُعد مادی به معنوی، همچنین از ساخت تمدن اجتماعی به مدینه فاضله که ختم به کمال می‌شود، چنین است که سوژه رئیس که خودبه‌خود سوژه طبیب، حکیم و عادل را جهت ساخت تمدن عدالت‌گرای عمومی الزامی می‌دارد، درنهایت به سوژه حکیم فاضل امام ختم می‌شود. سوژه تکمیل‌یافته این سه الگو جانشین نبی و رئیس واقعی مدینه فاضله است که بعد از نبی حافظ ناموس الهی است (همان: ۲۵۴). بر مبنای این اندیشه، حاکمیت امامیه اسماعیلی هژمونی می‌شود: «ازین سبب باشد تعلق دین و ملک به یکدیگر، چنان‌که پادشاه و حکیم فرس اردشیر بابک گفته است: الدین و الملك ثومان لایتم أحدهما إلا بالآخر، چه دین قاعده است و ملک ارکان؛ و چنان‌که اساس بی‌رکن ضایع بود و رکن بی‌اساس خراب همچنان دین بی‌ملک نامتنفع باشد و ملک بی‌دین واهی» (همان: ۲۸۵)؛ این همان سوژه‌ای است که خواجه قصد تشریح و خلق آن را دارد. مفصل‌بندی کارکرد این بخش از سوژه‌سازی یعنی سیر سوژه حکیم، فاضل و حکیم فاضل ربّانی براساس مبنای فرد، منزل و مدن تأکیدی بر اصل امامت اسماعیلی است.

خواجه در سوژه‌سازی‌هایی که با اعطای القاب و خصایص ناستوده همراه است، سوژه‌های نژادی عرب و ترک را نفی می‌کند (همان: ۲۴۴) خون‌ریزی و روی‌آوردن به شهوت و تعصب و عناد را از ویژگی‌های

معتقد است کسی که به عدل در سه جنبه رفتار کند عادل فردی، منزلی و مدنی است و کسی که در این سه وجه حدّ اعتدال رعایت نکند جائز است (همان: ۱۴۸). بهترین موقعیت در این مرحله، خیر الأُمور اوسطها است و بر مبنای همین اندیشه، پل صراط را چنین تفسیر می‌کند: «و از این جهت باشد صعوبتی که در التزام طریقت فضایل واقع باشد. و آنچه در بعضی اشارات نوامیس آمده است که صراط خدای از موی باریک‌تر و از شمشیر تیزتر بود عبارت از این معنی است، چه وجود وسط حقیقی در میان اطراف نامتناهی متعدّد بود و تمسک بدان بعد از وجود متعدّدتر» (همان: ۱۱۸).

توجیه اصل تعلیم و امامت اسماعیلی مجدداً در سوژه‌سازی بُعد جسمانی و دنیوی سوژه مفصل‌بندی می‌گردد. مبنای خواجه در سوژه‌سازی متناسب با نوع‌دوستی و عقل‌گرایی‌اش، اعتدال در بُعد جسمانی است. او براساس طب جسمانی به طب روحانی معتقد است و ارزش‌های اخلاقی و رذائل را به‌مثابه طب جسمانی شرح می‌دهد و برای هرکدام علاجی تجویز می‌کند (همان: ۱۵۳). درواقع، وی انسان را همچون بیماری تلقی می‌کند که باید با تجویز معالجات روحانی همچون معالجات جسمانی، به اعتدال مزاجی برسد، برای همین است که در ارزش‌های اخلاقی و کسب آن‌ها به داروی تربیت معتقد است. این بخش از دیدگاه خواجه مبتنی بر مفصل‌بندی تعلیم و لزوم وجود امام راهبر اسماعیلی جهت زدودن رذایل است (همان: ۶۴-۶۵). همچنان‌که می‌گوید: «در تقدیر احکام به شخصی احتیاج افتد که به تأییدی الهی ممتاز بود از دیگران تا او را تکمیل ایشان میسر شود، و آن شخص را در عبارت قدما ملک علی الاطلاق گفته‌اند، و احکام او را در صناعت ملک، و در عبارت محدّثان او را امام، و فعل او را امامت، و افلاطون او را مدبّر عالم خواند، و ارسطو انسان مدنی، یعنی انسانی که قوام تمدن به وجود او و امثال او صورت بندد» (همان: ۲۵۳).

غیر از وجه سوژه طبیب جسمانی، جهت تأکید بر دال امامت اسماعیلی، خواجه به‌عنوان حکیمی

یا حکومت‌های محلی است که به‌واسطه‌ی التذاذ و به‌سبب سود و منفعت بر دین و شرع تأکید داشتند.

خواجه با مفصل‌بندی امامت و تعلیم، لزوم موجودیت کارگزار اسماعیلی را مشروعیت می‌بخشد و علمای ناراستین و رؤسای مدینه اشرار را طرد و مشروعیت‌زدایی می‌کند. مشروعیت‌بخشی به کارگزار اسماعیلی، به گفتمان اثر وضعیتی تبلیغی می‌بخشد و آن را اشاعه‌دهنده‌ی اندیشه‌ی کارگزار می‌سازد. با توجه به اعتقاد خواجه بر لزوم وجود تعلیم و امام در سیر به‌جانب خدانشناسی، همچنین تأکید بر اصل تعلیم اسماعیلی با نهادسازی مفهوم تعلیم و اصل تأکید بر جسم و اختیار در خیر و شر می‌توان گفت اخلاق ناصری، منبع یا دانشنامه‌ای علمی در شرح اصول داعی الدعاة اسماعیلی است که توسط حجت‌های اسماعیلی در جهان اسلام، به‌عنوان منبع تعلیمی کاربرد داشته است. لحن رسمی و علمی، همچنین بهره‌گیری از روش علمی و استدلالی بیانگر آن است که اخلاق ناصری مخاطب خاص آشنا به فلسفه و عرفان دارد. درحقیقت این کتاب با وجود بازبینی مجدد و با توجه به لایه‌های نهانی مبلغانه‌اش گویای این بوده که ذهن خواجه از بنیان با فلسفه اسماعیلیه همراه و موافق است. خواجه نصیر متخصص و مبلغ اندیشه‌های دینی و فلسفی است و در هر حکومتی و در خدمت هر کارگزاری اندیشه خود را پیش می‌برد؛ اگر منصب دیوانی می‌پذیرد برای آن است که بتواند در راه کمک به دانشمندان گام بردارد و به پیشرفت علم و اندیشه یاری رساند و از ظرفیت‌های موجود به نفع آرامش هم‌عصرانش استفاده کند.

اصناف مَدَن جاهلیّه می‌شمارد (همان: ۲۹۹). و در مقابل به هژمونی سوژه پادشاهان ایرانی به‌عنوان الگوی برتر تربیت و حکومت‌داری می‌پردازد (همان: ۲۲۹).

۳ نتیجه

تحلیل گفتمان اخلاق ناصری نشان می‌دهد این اثر با کارکردی سیاسی و عقیدتی، اخلاق را به نفع حاکم و کنترل عوام توسط کارگزار اسماعیلیه سوق می‌دهد همچنان‌که خلفای عباسی را به‌واسطه‌ی نداشتن این خصایص طرد می‌کند. دال مرکزی گفتمان این اثر بر اصل امامت کارگزار اسماعیلی بنا شده است و با وجود اینکه روساخت از مداخل دیباچه و اصطلاحات اسماعیلی تنقیح شده، ژرف‌ساخت کتاب همچنان مشروعیت‌بخش کارگزار اسماعیلی است و با دال‌های گفتمان فرعی عقل، انسان و عرفان مفصل‌بندی و مؤکد شده است. سه سوژه رئیس عاقل، حکیم فاضل و شارع الهی همه مؤید دال اصلی امامت اسماعیلی در جانشینی نبی و ناموس الهی است. گفتمان عقل، انسان و عرفان نهادساز سه اصل ابداع، تعلیم و امامت اسماعیلی است که نویسنده به‌واسطه‌ی مفصل‌بندی این سه گفتمان، به شیوه عقلی، فاضلان و عرفانی ریاست، حکومت و امامت کارگزار را به‌عنوان اندیشه‌ای آرمانی یعنی ریاست مدینه فاضله توجیه می‌کند. کارکرد توجیه‌گری گفتمان‌های فلسفه، نوع‌دوستی و عرفان نیز برای برجسته‌ساختن اندیشه امامت و تعلیم اسماعیلیان، همچنین هژمونی‌ساختن مدینه فاضله ایشان در قلاع اسماعیلی، به‌عنوان جانشینان به‌حق انبیاء جهت طرد حکومت‌هایی نظیر خلفای عباسی

منابع

- قرآن کریم.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۹۳)، نصیرالدین طوسی، فیلسوف گفتگو، چ ۳، تهران: هرمس.
- افلاطون (۱۳۵۳)، جمهوری، ترجمه رضا کاویانی و محمدحسن لطفی، چ ۱، تهران: خوشه.
- ایزدی، حسین؛ احمدپناه، مطهره سادات (۱۳۸۹)، «مذهب خواجه نصیرالدین طوسی و تأثیر آن بر تعامل وی با اسماعیلیان نزاری»، تاریخ اسلام، ۱۱(۴۱-۴۲)، ۲۷-۴۷.
- حسینی، محسن و همکاران (۱۴۰۱)، «نقش گرایش‌های اعتقادی خواجه نصیرالدین طوسی در اقبال و ادبار وی نسبت به اسماعیلیان»، تاریخ فلسفه، ۱۱(۱)، ۹۳-۱۱۴.
- دفتری، فرهاد (۱۳۷۶)، تاریخ و عقاید اسماعیلیه، ترجمه فریدون بدره‌ای، چ ۲، تهران: فرزانه روز.
- رازی، ابوحاتم احمد بن حمدان (۱۳۷۷)، الاصلاح، ترجمه جلال‌الدین مجتبی، چ ۱، تهران: دانشگاه تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل.
- سجستانی، ابویعقوب اسحاق بن احمد (۱۳۵۸)، کشف المحجوب، به کوشش هانری کربن، چ ۲، تهران: طهوری.
- شیلتون، پاول؛ شفونو، کریستینا (۱۳۷۷)، «گفتمان و سیاست»، ترجمه مصطفی یونسی، گفتمان، ۲(۲)، ۷۱-۵۹.
- طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۷۳)، اخلاق ناصری، تصحیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، چ ۵، تهران: خوارزمی.
- طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۶۳)، روضة التسليم، تصحیح و ایوانف، چ ۱، تهران: جامی.
- فروزانفر، بدیع الزمان (۱۳۷۰)، احادیث مثنوی، چ ۵، تهران: امیرکبیر.
- لاکلاو، ارنستو؛ موفه، شانتال (۱۳۹۲)، هژمونی و استراتژی سوسیالیستی؛ به سوی سیاست دمکراتیک رادیکال، ترجمه محمد رضایی، چ ۱، تهران: ثالث.
- لوئیس، برنارد (۱۳۶۲)، تاریخ اسماعیلیان، ترجمه فریدون بدره‌ای، چ ۱، تهران: توس.
- مادلونگ، ویلفرد (۱۳۸۶)، «اخلاق ناصری و نسبت آن با فلسفه، تشیع و تصوف»، ترجمه پرویز سلمانی، فرهنگ، ۲۰(۶۱-۶۲)، ۳۷۶-۳۵۱.
- مشکور، محمدجواد (۱۳۶۲)، تاریخ شیعه و فرقه‌های اسلام، چ ۳، تهران: اشراقی.
- معزی، مریم، (۱۳۸۹)، «جامعه نزاری قهستان از نگاه محتشم ناصردین»، جستارهای تاریخ، ۲(۲)، ۸۱-۹۴.
- مقدمی، محمدتقی (۱۳۹۰)، «نظریه تحلیل گفتمان لاکلاو و موفه و نقد آن»، معرفت فرهنگی و اجتماعی، ۲(۲)، ۹۱-۱۲۴.
- ملک مکان، حمید (۱۳۸۰)، «خواجه نصیرالدین طوسی و اسماعیلیان»، هفت آسمان، ۳(۹-۱۰)، ۹۴-۱۲۰.
- میلز، سارا (۱۳۸۸)، گفتمان، ترجمه فتاح محمدی، چ ۲، تهران: هزاره سوم.
- ناظری، افسانه؛ بختیاری فرد، حمیدرضا (۱۳۹۵)، «مسئله هویت در عهد ایلخانی مطابق الگوی کاستلز (مطالعه موردی: تحلیل گفتمان خواجه نصیر طوسی)»، پژوهش‌های علوم تاریخی، ۸(۱)، ۱۱۵-۱۳۴.
- یورگنسن، ماریان؛ فیلیپس، لوئیز (۱۴۰۱)، نظریه و روش در تحلیل گفتمان، ترجمه هادی جلیلی، چ ۱۱، تهران: نی.

یوسفی‌راد، مرتضی (۱۳۹۷)، «اسباب و عوامل
سعادت در آرای فارابی، ابن سینا و خواجه
نصیر»، سیاست متعالیه، ۶(۲۰)، ۲۵-۴۲.

References

Holy Quran.

- Daftari, F. (1997). *History and Beliefs of Ismailism*, translated by F. Badrei, 2th ed., Tehrân: Farzan Rooz. [In Persian]
- Ebrahimi Dinani, Gh. (2014). *Nasir al-Din Tusi, philosopher of conversation*, 3th ed., Tehrân: Hermes. [In Persian]
- Foruzanfar, B. (1991). *Ahadis-e- Masnavi*, 5th ed., Tehrân: Amirkabir. [In Persian]
- Hosseini ,M. & E. Khademi , H. Shojaee Baghini & M. Samimi (2023). "The Role of Religious Beliefs of Khwajah Naşir al-Din ʿTusi in his Association with and Dissociation from the Ismâ'ilis", *History of Philosophy*, 13 (1), 93-114. [In Persian]
- Izadi, H. and Ahmad Panah, M. S. (2010). "The Religioin of Khaje Nasireddin-e Tusi and Its Impact on His Inreraction with Nizaris Isailis". *History of Islam*, 11(41-42), 27-47. [In Persian]
- Jorgensen, M.; Philips, L. (2022). *Discourse analysis as theory and method*, translated by H. Jalili, 11th ed., Tehrân: Ney. [In Persian]
- Laclau, E & Mouffe, C. (2010). *Hegemony and socialist strategy: Towards a radical democratic politics*, 3th edition, Verso: London. [In Persian]
- Laclau, E & Mouffe, C. (2013). *Hegemony and socialist strategy: Towards a radical democratic politics*, translated by M. Rezaee, 1th ed., Tehrân: Sâles. [In Persian]
- Lewis, Bernard (1983). *History of the Ismailis*, translated by F. Badrei, 1th ed., Tehrân: Tous. [In Persian]
- Madelung, W. F. (2007). "Akhlaq-e Naseri and its relationship with philosophy, Shi'ism and Sufism", Translated by p. Salmani, Farhang, 20 (61-62), 351-376. [In Persian]
- Malek Makan, H. (2002). "Khaja Nasir al-Din Tusi and the Ismailis", *Haft Aseman*, 3(9-10), 94-120. [In Persian]
- Mashkoo, M. J. (1983). *History of Shia and sects of Islam*, 3th ed., Tehrân: Ishraghi. [In Persian]
- Mills, S. (2009), *Discourse*, translated by F. Mohammadi, 2th ed., Tehrân: Hezareh Sevvom. [In Persian]
- Moghadami, M. T. (2011). "The theory of discourse analysis of Laclau and Mouffe and its critique", *Social Cultural Knowledge*, 2 (2), pp. 124-91. [In Persian]
- Mu'izzi, M. (2011). "The Nizâri Society of Quhistân as Viewed by Muhtasham Nasir Ad-Din", *Historical Studies*, 1(2), 81-94. [In Persian]
- Nâzeri, A. & Bakhtiyari Fard, H. R. (2017). "Identity in Ilkhanid Era on the Basis of Manuel Castell's Theory the case study: discourse analysis of Khwaja Nasir al-Din Tusi extracted from doctoral thesis titled: "the discourse of Iranshar idea in the art of Ilkhanids". *Historical Sciences Studies*, 8(1), 115-134. doi: 10.22059/jhss.2017.60652 [In Persian]
- Plato (1974). *The Republic*, translated by R. Kaviani & M. H. Lotfi, 1th ed., Tehran: Khosheh.
- Razi, A. H. A. H. (1998). *Al-eslahat*. translated by J. Mojtabavi, 1th ed., Tehrân: Motaleat-e Eslami, Danshgah Makgil Publication. [In Persian]
- Sajestani, A. Y. A. (1961). *Kashf al-Mahjoob*, Edited by H. Corban, 2th ed, Tehrân: Tahowri. [In Persian]

Shilton, P.; Shefno, C. (1998). "Discourse and Politics", translated by M. Younesi, *Discourse*, 1(2), pp. 59-71. [In Persian]

Tousi, Kh. N. (1994). *Akhlaq-e Naseri*, Corrected by M. Minavi and A. Heydari, 5th ed., Tehrân: Kharazmi. [In Persian]

Tousi, Kh. N. (1984). *Rawzat al-Taslim*, edited by V. Ivanov, 1th ed., Tehrân: Jami. [In Persian]

Yousefirad, M. (2018). "Tools and Factors of Prosperity in Ideas of Farabi, Avicenna and Khwajeh Nasiruddin Tusi", *Transcendent Policy*, 6(20), 25-42. doi: 10.22034/sm.2018.30967 [In Persian]