



فصلنامه پژوهشی اخلاق و حیانی

پژوهشگاه علوم و حیانی معارج

سال شانزدهم • شماره دوم • پیاپی ۳۹ • تابستان ۱۴۰۵

صاحب امتیاز: پژوهشگاه علوم و حیانی معارج

مدیر مسئول: مرتضی واعظ جوادی

سردبیر: مسعود آذربایجانی

مدیر اجرایی و دبیر تخصصی: هادی یساقی

اعضای هیأت تحریریه:

احمد دیلمی (استاد دانشگاه قم)

حمید پارسانیا (دانشیار دانشگاه باقر العلوم ع)

علی شیروانی (دانشیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه)

محسن جوادی (استاد دانشگاه قم)

محمد محمدرضایی (استاد دانشگاه تهران، پردیس فارابی)

مرتضی واعظ جوادی (استادیار پژوهشگاه علوم و حیانی معارج)

مسعود آذربایجانی (استاد پژوهشگاه حوزه و دانشگاه)

استیون پالمکنیست (محقق مستقل؛ استاد بازنشسته دانشگاه باپتیست هنگ کنگ)

هری هوپنر (استاد بازنشسته فلسفه و الهیات و مدیر ابتکارات بین ادیان، دانشگاه منونیت کانادا)

نشریه اخلاق و حیانی بر اساس نامه شماره ۳/۱۸/۱۹۰۵۲ مورخه ۱۳۹۴/۰۲/۰۷ وزارت علوم، تحقیقات و فناوری
موفق به کسب رتبه علمی - پژوهشی شده بود و مطابق آیین نامه جدید، در آخرین ارزیابی، (سال ۱۴۰۴)، حائز رتبه «الف» شده است.

این فصلنامه در پایگاه معتبر جهانی (Philosopher's Index)؛

پایگاه استنادی علوم جهان اسلامی (ISC)؛ پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی (SID)؛

بانک اطلاعات نشریات کشور (Magiran) پایگاه مجلات تخصصی نور (Noomags)

و سامانه نشریات پژوهشگاه معارج (Ethics. Isramags. Ir) نمایه می‌شود.

ویراستار: هادی یساقی

امور فنی و صفحه‌آرایی: مهدی احمدی

ناشر: مرکز نشر اسراء

نشانی: قم، ۷۵ متری عمار یاسر، ۳۰ متری شهید قدوسی، بنیاد بین‌المللی علوم و حیانی اسراء، پژوهشگاه معارج، مدیریت نشریات.

صندوق پستی: ۱۳۵۱-۳۷۱۹۵- تلفن و دورنگار: ۳۷۱۸۹۲۳۱-۰۲۵

آدرس سایت: Ethics.isramags.ir پست الکترونیکی: israethics@gmail.com

شیوه‌نامه مقالات و راهنمای نویسندگان

فصلنامه پژوهشی اخلاق و حیانی از مقالاتی که در زمینه‌های اخلاق و حیانی (در ادیان ابراهیمی)، فلسفه اخلاق، اخلاق توصیفی، کاربردی، تطبیقی، چالش‌های اخلاقی جدید و تربیت اخلاقی تحقیق و تألیف شده‌اند، استقبال می‌کند. بایسته است در مقالات ارسالی، اصول ساختاری و نکات نگارشی زیر مراعات گردد:

۱. مقالات نباید پیش‌تر چاپ شده یا برای چاپ به جایی ارسال شده باشد.
۲. حجم مقالات، نباید کم‌تر از ۴۵۰۰ کلمه و بیش از ۷۵۰۰ کلمه باشد.
۳. مقالات ارسالی باید دربردارنده بخش‌های زیر باشد:

الف. صفحه نخست: عنوان مقاله، چکیده فارسی (حداکثر در ۲۵۰ کلمه)، و کلیدواژه‌ها.

ضروری است اصول چکیده‌نویسی به این شکل رعایت شود: ۱. مسئله: بیان دقیق موضوع و مسئله اصلی مقاله ۲. هدف: بیان اهداف تحقیق ۳. روش: بیان روش درست تحقیق به صورت توضیحی و البته کوتاه و نه صرفاً با اشاره به عناوین توصیفی، تحلیلی و... ۴. یافته‌ها: ذکر موجز یافته‌ها و اشاره به نتایج پژوهش ۵. کلیدواژه‌ها: ذکر کلیدواژه‌ها به صورت جزئی و قابل جستجو.
۴. چکیده تفصیلی مقاله به فارسی و انگلیسی. (بین ۵۰۰ تا ۷۵۰ کلمه)
۵. پانوشته‌های توضیحی و معادل‌های لاتین اصطلاحات خاص، در پایین صفحه و با شماره‌گذاری مستقل ذکر شود.
۶. ارجاعات، باید به شیوه درون‌متنی و مطابق الگوی APA باشد و فهرست کامل منابع مقاله با مشخصات کامل کتاب‌شناختی به ترتیب حروف الفبایی نام خانوادگی در پایان مقاله آورده شود.
- الف. شیوه مشخصات منبع در متن مقاله: کتاب و مقاله (نام خانوادگی نویسنده، سال انتشار، جلد، صفحه) مانند: (جوادی آملی، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۲۲۲)
- ب. شیوه و ترتیب مشخصات کتاب‌ها و مقالات در فهرست منابع:

کتاب: نام خانوادگی، نام نویسنده (سال انتشار کتاب)، عنوان کتاب، مترجم در صورت ترجمه، محل نشر: نام ناشر.

مقاله: نام خانوادگی، نام نویسنده (سال انتشار مقاله یا نشریه)، عنوان مقاله، نام نشریه، شماره پیاپی (شماره دوره انتشار) صفحات.

نکته ۱؛ چنانچه از یک نویسنده در یک سال بیش از یک اثر مورد ارجاع قرار گرفته است با حروف الف باء مشخص و تفکیک شوند: (نام خانوادگی نویسنده، سال انتشار [الف، ب، ج و...]: جلد/ صفحه).

نکته ۲؛ درباره «ر.ک»: اگر از محتوای منابع برای تهیه مقاله استفاده شده است، «ر.ک» از ارجاع درون متن باید حذف شود. اما اگر نویسنده فقط برای آشنایی و اطلاع خواننده از آن استفاده کرده و محتوای منابع آن در متن نیامده است، باید اطلاعات کتاب‌شناختی کامل در پانویس (یاورقی) بیاید و از بخش منابع پایانی مقاله هم حذف شود.
۷. استفاده از ابزارهای نوین تحقیقی و آماری خصوصاً در مقالات مرتبط و نیز بهره‌بردن از جداول و نمودارها در ارزیابی مقاله امتیاز ویژه‌ای شمرده خواهد شد.
۸. در مقالات فارسی باید متن اصلی کاملاً فارسی بوده و آیات قرآن کریم و روایات، تاجای ممکن به فارسی ترجمه شده و در صورت ضرورت آوردن اصل عربی آنها، به پانوشته منتقل شود؛ برای ذکر متن آیات و روایات هم از نرم‌افزارهای معتبر استفاده شود.
۹. مقالات برگرفته از پایان‌نامه‌ها، همراه با نام و تأیید استاد راهنما باشد.
۱۰. چاپ مقالات، مشروط به رعایت نکات فوق و تأیید هیأت تحریریه و داوران نشریه است.
۱۱. فصلنامه در ویرایش و تلخیص مقالات ارسالی، آزاد است.
۱۲. ترتیب چپ‌نویس مقالات براساس میزان ارتباط با موضوع اصلی نشریه، «اخلاق و حیانی» است.
۱۳. ارسال مقاله به فصلنامه اخلاق و حیانی تنها از طریق مراجعه به سامانه نشریات پژوهشگاه معارج به نشانی: Ethics. Isramags. Ir امکان پذیر خواهد بود.

۱۴. بررسی و پذیرش مقالات، مشروط به رعایت "راهنمای استفاده از ابزارهای هوش مصنوعی در پژوهش" است. دقت در بندهای ۵ و ۶ این راهنما و رعایت آن ضروری است:

بند ۵: مصادیق استفاده مجاز از هوش مصنوعی

با گسترش روزافزون فناوری‌های نوین، هوش مصنوعی به یکی از ابزارهای تأثیرگذار در حوزه پژوهش تبدیل شده است. استفاده از این فناوری در صورتی مجاز و قابل قبول است که در راستای ارتقای کیفیت علمی، تسهیل فرآیندهای پژوهشی و افزایش بهره‌وری باشد. از جمله مصادیق استفاده مجاز از هوش مصنوعی به شرح زیر است:

۱-۵. ویرایش و بهبود زبانی متون: بازنویسی، ویرایش و ترجمه متون علمی (مثلاً استفاده از ابزارهای ترجمه ماشینی و اصلاح زبان) تحت نظارت مؤلف
۲-۵. ایده‌پردازی و طرح‌ریزی: استفاده از هوش مصنوعی برای ایجاد ایده‌های اولیه، طوفان فکری و تدوین چارچوب کلی طرح پژوهشی (بدون جایگزینی نقش پژوهشگر)

۳-۵. مرور و تحلیل منابع علمی: خلاصه‌سازی مقالات، بررسی حجم وسیعی از اطلاعات و کمک به شناسایی مطالعات مرتبط با موضوع پژوهش

۴-۵. پشتیبانی از نگارش فنی: تولید پیشنویس کدهای ساده، نمودارها یا جداول کمکی با ابزارهای هوشمند به منظور تسریم کار پژوهشگر (پس از تأیید و ویرایش نهایی توسط انسان)

۵-۵. تولید متن و تصویر یا نمودار: استفاده از هوش مصنوعی برای تولید تصاویر، نمودارها یا اشکال گرافیکی به منظور کمک به بیان بهتر مطالب علمی با اشاره به منبع و نحوه تولید و استفاده از ابزار هوش مصنوعی به صورت مشخص (نام ابزار، نسخه و تاریخ استفاده)

۶-۵. تحلیل داده و کدنویسی: بکارگیری الگوریتم‌ها و ابزارهای هوش مصنوعی برای تحلیل داده‌های پژوهش یا تسهیل کدنویسی در پروژه‌های علمی با شرح روش استفاده و اعتبار آن (پس از تأیید صحت فنی نتایج و کدهای تولیدشده توسط پژوهشگر)

بند ۶: مصادیق استفاده غیرمجاز از هوش مصنوعی

در کنار مزایای گسترده هوش مصنوعی در آموزش و پژوهش، برخی کاربردهای آن به دلایل اخلاقی، علمی یا حقوقی ممنوع یا مستلزم کنترل دقیق است. از جمله این مصادیق می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

۱-۶. تولید داده‌ها و نتایج ساختگی: تولید تصاویر یا نمودارهای علمی در بخش‌های اصلی پژوهش بدون ذکر منبع، روش تولید، ایجاد مقالات جعلی، داده‌های دست‌کاری‌شده یا جعل نتایج آزمایشی و پژوهشی توسط هوش مصنوعی مطلقاً غیرمجاز اما تولید داده‌های مصنوعی برای استفاده در فرآیندهای پژوهشی مشکلی ندارد.

۲-۶. جعل و تحریف منابع: تولید منابع جعلی، ایجاد ارجاعات غیرواقعی، تغییر نادرست متون علمی یا ادعای مطالعات و داده‌های ساختگی با کمک هوش مصنوعی مجاز نیست.

۳-۶. جایگزینی کامل مسئولیت پژوهش: سپردن تهیه کامل پیشنویس مقاله یا انجام کل پژوهش به هوش مصنوعی بدون بازنگری دقیق و اصلاح توسط پژوهشگر انسانی مجاز نیست.

۴-۶. سوءاستفاده آموزشی: استفاده از ابزارهای هوش مصنوعی برای انجام تکالیف درسی یا پروژه‌های دانشجویی به صورت پنهان/مخفی از استاد و بدون تأیید وی مجاز نیست.

۵-۶. نقض حقوق مالکیت فکری: تولید محتوای خلاقانه توسط هوش مصنوعی و ادعای آن به عنوان اثر انسان بدون ذکر منبع یا مشارکت انسانی ممنوع است.

۶-۶. تولید محتوای بازنویسی‌شده از آثار دیگران بدون ارجاع مناسب: بازنویسی آثار دیگران بدون ارجاع و ذکر منبع حتی با تغییر واژگان یا ساختار متن، غیرمجاز و نقض اصول اخلاق پژوهش محسوب می‌گردد.

فهرست

تحلیل نمونه‌های قرآنی - اخلاقی ترجیح منافع شخصی بر خواست خدای متعال و راهکارهای مقابله با آن از منظر آیت‌الله جوادی آملی/ ۱۱

امیرحسین منصوری نوری | سجاد شهبازی

قاعده طلایی اخلاق در قرآن و مکتب اهل بیت (ع)؛ تحلیل سندی دلالتی و گستره شمول/ ۳۷

محمد آزادی | حبیب حاتمی کنکبود | سجاد نیکخوا

حکمت عملی به مثابه بنیانی برای رهبری در بحران: تبیین فضیلت شجاعت در پرتو سنت فلسفی اسلامی و گفت‌وگو معاصر فرونسیس/ ۶۵

ابوالفضل گائینی

توجیه عقلانی عمل اخلاقی در شرایط عدم قطعیت؛ بازآفرینی نظریه مصلحت سلوکیه شیخ انصاری در اخلاق کاربردی/ ۸۹

علی حاجی جعفری

مواجهه اجتماعی فارابی با فضیلت اخلاقی/ ۱۱۵

حسین حاج محمدی

با یسته‌های اخلاقی قیمت‌گذاری در نظام اقتصادی سرمایه‌داری و اسلام (مورد مطالعه: کتاب صدر اسلام و زایش سرمایه‌داری)/ ۱۴۱

هادی یساقی | محمد بهمن‌آبادی

المستخلفات/ ۱۶۳

Analysis of Quranic-ethical examples of preferring personal interests over the will of God Almighty and strategies for dealing with it from the perspective of Ayatollah Javadi Amoli

Amirhossein Mansouri Nouri ¹  | Sajjad Shahbazi ² 

1. Ph.D. in Philosophy, Assistant Professor in the Department of Theology at Shahid Rajaee Teacher Training University, Tehran. Iran. (Corresponding Author) (amirhoseindoa@gmail.com)
2. A second-level (Level 2) seminary student at Marvi Islamic Seminary.

Research Article



Abstract

The aim of the present study is to identify and analyze the factors and examples of the Quranic preference for personal interests over the will of God and the strategies for dealing with it. An attempt has been made to design the main question, "What analysis can be presented on the Quranic-moral examples of the preference for personal interests over the will of God Almighty and the strategies for dealing with it from the perspective of Ayatollah Javadi Amoli?" In this study, in order to answer the main question, the authors have tried to select verses that are considered the roots of the preference for personal interests over the will of God from the perspective of Ayatollah Javadi Amoli and analyze them using his interpretative and philosophical works in order to find examples that are considered the roots of the preference for interests and to be able to suggest appropriate strategies. A descriptive-analytical method has been used using library tools. The main findings of the study from the perspective of Ayatollah Javadi Amoli are: First, man naturally seeks perfection; the desire to improve and reach a superior point is instilled within him. Second, despite the innate perfectionism, many people stumble in recognizing the right path and instead of true perfection, they pursue deceptive manifestations such as superiority, power, or pleasure. The authors' analyses show that the cognitive error that leads to the preference of personal interests - as illusory perfection - over the divine will - as true perfection - is based on the fact that desire and imagination dominate human reason and human vision deviates from the purpose of creation. As a solution to prevent this cognitive error, the three steps of "recognizing true perfection instead of illusory perfection"; "faith and jihad" and "self-sacrifice in the way of God" have been received and suggested from the works of Ayatollah Javadi Amoli.

Keywords: illusory perfection, self-interest, worldliness, Quranic ethics, superiority, and Javadi-Amoli.

Received: 2026-06-08, Revised: 2026-08-12, Accepted: 2026-08-24, Published: 2026-09-02

■ Mansouri Nouri, Amirhossein; Shahbazi, Sajjad (2026). Analysis of Quranic-ethical examples of preferring personal interests over the will of God Almighty and strategies for dealing with it from the perspective of Ayatollah Javadi Amoli. *Revelatory Ethics A Research Quarterly Journal of Ethics*, 2 (39), 7 -32. DOI: 10.22034/re.2026.585765.2180

This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

Extended abstract

One of the fundamental tendencies in human nature is the desire for perfection; The desire for perfection is ultimately directed to the holy essence of the Most High; Because the good that exists in the beings and affairs of the world is a relative good and the existence of the Almighty is considered absolute good (Javadi Amoli, 2008, vol. 8, p. 311)

Some people find their perfection in absolute poverty in relation to God Almighty - true perfection - and others know themselves in a position of independence from God Almighty - illusory perfection. For example, the Holy Quran says: "Indeed, Pharaoh was arrogant and haughty in the land (Egypt) (Qasas, 4; Fayd al-Islam Isfahani, 1378, Vol. 2, p. 768)"; Pharaoh's arrogance and haughtiness reaches a point where he says: "I have not known for you any god other than Me (Qasas, 38)"; From this noble verse, it can be understood that Pharaoh found his perfection in a position of independence from God Almighty. This understanding represents a type of "illusory perfection" that stems from self-conceit and self-interest.

This article will attempt to find an answer by studying and collecting verses that point to radical examples of the preference of personal interests over divine will, delving into the interpretative and philosophical theories of Ayatollah Javadi Amoli, and analyzing the findings. This was the same motivation that led Pharaoh to rely on her evil nature to seek superiority over everyone and to prefer illusory perfection to true perfection - the realization of absolute poverty in relation to God Almighty.

Description and analysis of verses pointing to instances of preference for personal interests over divine will

The existential status of man in the Holy Quran is explained at two fundamental levels:

The first level: It concerns the identity of man. In this level, in contrast to the logicians' definition of man as a "speaking animal," the Quran considers man to be "living, divine," meaning a living being whose life is manifested in the divine, which is the melting in the manifestation of divinity, and whose purpose is to move toward the manifestation of the beautiful names of God (Javadi Amoli, 2002, p. 37).

The second level: It is dedicated to the manner in which the divine essence of man (i.e., life and divine) is fecundated and the path to achieving human perfection. This level also includes examining the facilitating conditions (ease) and the difficult obstacles (difficulty) along this path, as well as identifying the companions and bandits of this path (Javadi Amoli, 2002, p. 37-38).

Description of verses pointing to instances of prioritizing personal interests over the will of God

A) Supremacy: According to the authors, the term "supremacy" is the first manifestation of preferring personal interests over divine will.

Some commentators believe that Pharaoh, through his superiority and misuse of power, divided the people into different groups and deliberately created discord and separation among them so that the descendants of the Israelites would be destroyed (Tabatabai, 1374, vol. 16, pp. 8-9; Tabarsi, 1415, vol. 7, pp. 413-414 and Makarem Shirazi, 1374, vol. 16, pp. 11-12).

B) Arrogance: Arrogance is another manifestation that indicates the preference of personal interests over the will of God. The following verses can be cited as evidence:

C) Preferring: this world over the hereafter: The title of preferring this world over the hereafter is another manifestation that indicates the preference of personal interests over the will of God.

After systematically describing the verses related to the preference of personal interests over divine commands from the perspective of the Holy Quran, it is appropriate to analyze the verses and their implications on how personal interests are preferred over divine commands.

It is worth noting that God Almighty has always opened the door of His mercy even to the most wicked of His servants; but man's lust for power and self-interest, which is rooted in selfishness, self-conceit, and arrogance, prevents man from seeing this mercy and taking steps on the path of true perfection – absolute poverty towards the Almighty. Human perfection is not realized in the establishment of “ego” but in servitude, submission to the divine command, which is the result of understanding poverty in essence and absolute need towards the Almighty (Javadi Amali, 1372, vol. 1, p. 409).

Analysis of verses pointing to instances of prioritizing personal interests over divine will

1. The desire for superiority causes neglect of the truth of existence in the face of the world's deception.

One of the manifestations of preferring personal interests over divine commands is man's desire for superiority. This factor causes him to neglect true perfection.

2. Arrogance causes greed and greed for the world.

One of the manifestations of preferring personal interests over divine commands is arrogance. Having arrogance is analyzed in the verses of the Holy Quran by describing the course of Satan. When God ordered Satan to prostrate to Adam, four major mistakes caused his rebellion against the truth:

- Self-righteousness and incorrect standardization
- Arrogance in the face of God's command.
- Blind attachment to one's own thoughts.
- Preferring one's own desires over obedience to God.

3. Preference for worldly interests causes instability in the criteria for decision-making and action:

One example of preference for personal interests over divine commands is the preference for worldly interests over the Hereafter, which causes instability in human criteria for decision-making and action.

A solution to deal with the preference of personal interests over divine will.

A) Understanding and awareness:

The best art for a human being is his wisdom and intellect. It is enough in the virtue of intellect that even those who do not have it try to introduce themselves as wise and intelligent (Javadi Amoli, 2009, p. 140); Human understanding and awareness of the truth of the world are fundamental.

B) Faith and Jihad:

Another way to combat the preference of personal interests over the will of God is faith and jihad; in Surah As-Saff, which was mentioned earlier, God mentions the most important human capital as human life and property, and man sees his benefit and advantage in preserving them, and this is considered a kind of illusory perfection.

C) Self-sacrifice in the way of God:

Another way to deal with the preference of personal interests over the will of God is to sacrifice oneself in the way of God.

List of the Most Important Sources

1. in persian, Javadi Amoli, Abdullah, 2009, Tasnim Commentary, Israa Publishing Center, Qom, Iran.
2. in persian, Javadi Amoli, Abdullah, 2002, The Face and Character of Man in the Quran, Israa Publishing Center, Qom - Iran.
3. in persian, Javadi Amoli, Abdullah, 1993, Sharia in the Mirror of Knowledge, Raja Cultural Publishing Center, Marvi Press.
4. in Arabic, Tabataba'i, Muhammad Hossein, 1995, Al-Mizan fi Tafsir al-Quran, Ismailis.
5. in Arabic, Sheikh Tabarsi, 1415-1995, Majma' al-Bayan fi Tafsir al-Quran, Al-Alamy Publications Institute, Beirut - Lebanon, first edition.
6. in persian, Makarem Shirazi, Nasser, 1995, Tafsir Nimnu, Dar Al-Kutb Al-Islamiyya Publishing House, Tehran, 32nd edition.
7. in persian, Faiz-ul-Islam Isfahani, Ali Naqi, 1999, Translation and Commentary of the Holy Quran, Faqih Publishers, Tehran - Iran.

تحلیل نمونه‌های قرآنی - اخلاقی ترجیح منافع شخصی بر خواست خدای متعال و راهکارهای مقابله با آن از منظر آیت‌الله جوادی آملی

امیرحسین منصوری نوری *  | سجاد شهبازی ** 

چکیده

هدف از پژوهش حاضر شناخت و تحلیل عوامل و نمونه‌های قرآنی ترجیح منافع شخصی بر خواست الهی و راهکار مقابله با آن است و سعی شده با طراحی پرسش اصلی «چه تحلیلی بر نمونه‌های قرآنی - اخلاقی ترجیح منافع شخصی بر خواست خدای متعال و راهکارهای مقابله با آن از منظر آیت‌الله جوادی آملی» می‌توان ارائه داد؟ در این پژوهش، نگارندگان به منظور پاسخ‌گویی به پرسش اصلی، سعی کرده‌اند آیاتی که از منظر آیت‌الله جوادی آملی ریشه‌های ترجیح منافع شخصی بر خواست الهی شمرده شده‌اند گزینش کرده و با استفاده آثار تفسیری و فلسفی ایشان به تحلیل آن‌ها بپردازند تا از این رهگذر نمونه‌هایی که به مثابه ریشه ترجیح منافع به نظر رسیده است را یافته و بتوانند راهکارهای متناسب را پیشنهاد دهند. از روش توصیفی - تحلیلی با استفاده از ابزار کتابخانه بهره برده‌اند. یافته‌های اصلی پژوهش از منظر آیت‌الله جوادی آملی عبارت‌اند از: نخست؛ انسان به طور فطری به دنبال کمال است؛ میل به بهتر شدن و رسیدن به نقطه‌ای برتر در درون او نهاده شده است. دوم؛ با وجود کمال‌طلبی فطری، بسیاری از انسان‌ها در تشخیص راه درست دچار لغزش می‌شوند و به جای کمال حقیقی، در پی جلوه‌های فریبنده‌ای چون برتری طلبی، قدرت یا لذت می‌روند. تحلیل‌های نگارندگان نشان می‌دهد خطای شناختی که ترجیح منافع شخصی - به مثابه کمال موهوم - بر خواست الهی - به عنوان کمال حقیقی - را در پی دارد بر این اساس است که میل و خیال بر عقل انسان چیره شده و نگاه انسان از هدف آفرینش، منحرف می‌گردد؛ به عنوان راهکار جلوگیری از این خطای شناختی سه گام «شناخت کمال حقیقی به جای کمال موهوم»، «ایمان و جهاد» و «از خود گذشتگی در راه خدا» از آثار آیت‌الله جوادی آملی دریافت و پیشنهاد شده است.

کلیدواژه‌ها:

کمال موهوم، منفعت شخصی، دنیا طلبی، اخلاق قرآنی، برتری طلبی و جوادی آملی.

* استادیار گروه الهیات دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول) (amirhoseindoa@gmail.com)

** طلبه سطح دوم حوزه علمیه مروی. (Mohamadheydar812@gmail.com)

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۸؛ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۵/۰۵/۲۱؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۶/۰۲؛ تاریخ انتشار: ۱۴۰۵/۰۶/۱۱)

□ منصوری نوری، امیرحسین؛ شهبازی، سجاد (۱۴۰۵). تحلیل نمونه‌های قرآنی - اخلاقی ترجیح منافع شخصی بر خواست خدای متعال و راهکارهای مقابله با آن از منظر آیت‌الله جوادی آملی. *فصلنامه اخلاقی و حیانی*، ۲ (۳۹)، ۷ - ۳۲.

۱. بیان مسئله

یکی از گرایش‌های بنیادین در فطرت انسان، میل به کمال است؛ میل به کمال در نهایت به ذات مقدس حق تعالی معطوف می‌شود؛ زیرا خیری که در موجودات و امور عالم وجود دارد خیر نسبی بوده و وجود حق تعالی خیر مطلق شمرده می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۸، ص ۳۱۱)؛ از همین رو است که تمامی تلاش‌ها و حرکت‌های انسان، از این میل درونی سرچشمه می‌گیرد؛ هرچند، ادراک انسان‌ها از مصداق کمال متفاوت است و هرکس، گمشده خویش - کمال - را در پدیده‌ای خاص جست‌وجو می‌کند و با تمام قوا در طلب آن می‌کوشد، در نتیجه، بعضی انسان‌ها در پی رسیدن به مرتبه‌ای برتر، به جای کمال حقیقی^۱، گرفتار کمال موهوم می‌شوند (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۸، ص ۳۱۱؛ جوادی آملی، ۱۳۸۱، ص ۳۲، جوادی آملی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۴۷۴) برای توضیح بیشتر، عده‌ای کمال خود را در فقر مطلق نسبت به حق تعالی می‌یابند - کمال حقیقی - و گروهی دیگر، خویش را در جایگاه استغنائی از حق تعالی - کمال موهوم - می‌شناسند^۲ به عنوان مثال، قرآن کریم می‌فرماید: «به درستی که فرعون در زمین (مصر) تکبر و گردنکشی کرد (قصص، ۴؛ فیض الاسلام اصفهانی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۷۶۸)؛ تکبر و گردنکشی فرعون به نقطه‌ای می‌رسد که می‌گوید: «من خدایی جز خود برای شما ندانسته‌ام (قصص، ۳۸)»؛ از این آیه شریفه می‌توان برداشت کرد که فرعون، کمال خویش را در جایگاه استغنائی از حق تعالی یافته است، این برداشت، نمایانگر نوعی «کمال موهوم» است که از خود برتری‌بینی و منفعت طلبی نشأت می‌گیرد^۳، این همان انگیزه‌ای بود که فرعون را بر آن داشت تا با تکیه بر خوی شیطانی خود، در پی برتری بر همگان باشد و کمال موهوم را به جای کمال حقیقی - درک فقر مطلق نسبت به حق تعالی - ترجیح بدهد؛ نظر به وجود این نوع گرایش به منفعت مادی و شخصی در انسان و آثار سوء آن، شناخت و هدایت صحیح این نوع گرایش از اهمیت و ضرورت بسزایی برخوردار خواهد

۱. کمال حقیقی همان فقر مطلق نسبت به حق تعالی است که عده‌ای از آن غافل هستند و کمال موهوم را ترجیح می‌دهند.

۲. لازم به ذکر است انسانی با درک فقر مطلق خودنگاری را رها کرده است، قدرت طلبی، برتری طلبی و ... او نیز در جهت حق تعالی به عنوان موجود حقیقی عالم بوده و از طلب قدرت منفی مبرا خواهد بود.

۳. ریشه کمال موهوم فرعون در خودبینی و مادی‌گرایی او بود؛ زیرا کمال را در بی‌نیازی از خدا می‌دید، نه در بندگی او سلطه‌جویی و منفعت طلبی، میل فطری او به کمال را منحرف کرد و استغنائی از حق را اوج کمال پنداشت؛ از این رو، به جای قرب الهی، قدرت و لذت دنیوی را هدف گرفت.

بود تا جایی که باید اذعان داشت که کمال موهوم (منفعت مادی و شخصی) یکی از قوی‌ترین عوامل گرایش‌ناادرست در انسان است، لازم به ذکر است نگارندگان منفعت مادی و شخصی را با این لحاظ که به طور مستقل و بدون دیدگاه توحیدی و وجهه نظر قرار گیرد از مصادیق کمال موهوم برشمرده‌اند و چنانچه این گونه منافع با نگاه توحیدی لحاظ شوند چه بسا ابزار رسیدن به کمال حقیقی تلقی شوند؛ علی‌رغم ضرورت گفته شده و نیاز انسان به شناخت کمال حقیقی نگاهی جامع میان نمونه‌های ریشه‌ای ترجیح منافع شخصی و راهکارها از دیدگاه متفکرین از جمله آیت‌الله جوادی آملی به وضوح مورد تبیین پژوهشگران واقع نشده است، بدین سبب برخی انسان‌ها به صورت فردی یا اجتماعی، منافع مادی و شخصی خود را بر دستورات شرعی ترجیح می‌دهند و سعادت خویش را به خطر می‌اندازند؛ نگارندگان برای تبیین این حقیقت، بر آن‌اند تا با استناد به آیات قرآن کریم و از منظر آیت‌الله جوادی آملی به بررسی این موضوع بپردازند تا مصادیق ریشه‌ای و راه‌های مقابله با ترجیح منافع شخصی بر خواست الهی را به دست آورده و تحلیل کنند؛ بنابراین، رسالت اصلی این نوشته پاسخ به این پرسش است: «چه تحلیلی بر نمونه‌های قرآنی - اخلاقی ترجیح منافع شخصی بر خواست خدای متعال و راهکارهای مقابله با آن از منظر آیت‌الله جوادی آملی می‌توان ارائه داد؟» نوشتار حاضر، با مطالعه و گردآوری آیاتی که به نمونه‌های ریشه‌ای ترجیح منافع شخصی بر خواست الهی اشاره دارد و کند و کاو در نظریات تفسیری و فلسفی آیت‌الله جوادی آملی و تحلیل یافته‌ها در راستای یافتن پاسخ تلاش خواهد کرد؛ در مسیر کندوکاو برای پاسخگویی به پرسش اصلی، ناچار باید به پرسش‌های فرعی نظیر: «از منظر جوادی آملی کدام آیات قرآن کریم به ترجیح منافع شخصی بر خواست الهی اشاره کرده‌اند؟»؛ «نمونه‌ها و عوامل ترجیح منافع شخصی بر خواست الهی از منظر جوادی آملی چیست؟» و «راهکارهای مقابله با ترجیح منافع شخصی بر خواست الهی از منظر جوادی آملی چیست؟» پاسخ داده شود.

اکنون برای روشن‌تر شدن موضوع و جلوگیری از پژوهش موازی به پیشینه تحقیق پرداخته خواهد شد.

۲. پیشینه تحقیق

تا آنجا که نگارندگان جستجو کرده‌اند مقاله‌ای که با نسبت خوبی به پژوهش حاضر نزدیک باشد نیافته‌اند اما در زیر به برخی از مقالات که هرکدام از جهتی به جستار فعلی نزدیک هستند گزارش می‌گردد.

الف) مقاله «نظریه انگیزش در اندیشه دینی (بشیری، ۱۳۹۳، ص ۳۹-۶۰)»؛ به عوامل انگیزه‌بخش

مانند نیت، اراده، شوق و ... اشاره کرده است، از آن جا که این عوامل در جهت رسیدن به کمال نیز می توانند انگیزه بخشی داشته باشند، تا حدی به بخش طلب کمال در جستار حاضر نزدیک است، اما پژوهش پیش رو سعی دارد طلب کمال را در راستای کمال حقیقی تحلیل کرده و راهکار عدم انحراف از آن را از منظر آیت الله جوادی آملی نمایش دهد و از این جهت از مقاله «نظریه انگیزش در اندیشه دینی (بشیری، ۱۳۹۳، ص ۳۹-۶۰)» متمایز خواهد بود.

ب) مقاله «سعادت دنیوی از منظر اهل بیت (حقیقت، اسباب و اهداف) (هاشمی، اسدیان شمس، ۱۳۹۹، ص ۸۰-۱۱۰۵)»؛ این پژوهش به استفاده صحیح از مواهب مادی اشاره دارد که در اصل موضوع استفاده از مادیات با مقاله حاضر قرابت موضوعی دارد هرچند که در نحوه استفاده در تضاد با جستار پیش رو است. از آن جا که این تقابل در پژوهش حاضر اهمیت دارد این مقاله به عنوان پیشینه ذکر شده است.

ج) مقاله «نگاه تفسیری آیت الله جوادی آملی به مراتب محبت الهی در عالم هستی (موفق، محمد هاشمی، ۱۳۹۶، ص ۳۵-۵۷)»؛ این مقاله در مصداق با مقاله پیش رو یکسان است به این معنی که مصداق اتم موجود شایسته محبت حق تعالی است همان طور که مصداق یگانه کمال خدای متعال است اما وجه تمایز مقاله حاضر این است که این جستار در پی شناخت کمال حقیقی و راهکار عملی عدم انحراف از آن است اما مقاله «مراتب محبت در عالم هستی» تنها در پی اثبات نظری خدای متعال به عنوان مصداق نهایی محبت ورزی است.

د) مقاله «دنیاگرایی، آسیب فرهنگی از منظر قرآن (احمدزاده، ۱۳۸۷، ص ۵۴-۵۵)»؛ دال مرکزی این مقاله دنیاگرایی است و چرایی آسیب فرهنگی بودن این پدیده، اما در مقاله پیش رو دال مرکزی ترجیح منافع شخصی بر خواست الهی است و دنیاگرایی یکی از مصادیق اصلی است نه آن که مانند مقاله «دنیاگرایی، آسیب فرهنگی» خود موضوع باشد.

چنانکه پیش تر گفته شد پژوهش حاضر سعی دارد با بهره گیری از آثار آیت الله جوادی آملی نمونه های ریشه ای قرآنی - اخلاقی ترجیح منافع شخصی بر خواست الهی را برشمرده و با تحلیل نمونه ها ابعاد موضوع و راه های مقابله با آن را مورد کند و کاو قرار دهد.

پس از بررسی پیشینه تحقیق به توصیف آیاتی از قرآن کریم که به ترجیح منافع شخصی بر خواست الهی اشاره دارند پرداخته خواهد شد.

۳. ابضاح مفهومی

در این بخش به تبیین دو مفهوم بنیادین که در ادامه مورد استفاده قرار می‌گیرد پرداخته خواهد شد:

الف) انسان به مثابه حیوان ناطق: این تعریف از انسان ریشه در اندیشه ارسطو دارد (زمانی، ۱۳۹۹، ص ۱۱۳ - ۱۳۰) و اکنون نیز مبنای طرح‌ریزی علوم بشری برای زندگی انسان است (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص ۱۵) و با این طرح ریزی عقل (نطق) به کمک غضب و شهوت به عنوان مؤلفه‌های حیوانیت آمده و سبب پست‌تر شدن چنین انسانی حتی از حیوانات خواهد شد (خمینی، ۱۳۸۹، ص ۱۶۸) به این معنا که حیوان به دلیل عدم بهره‌مندی از عقل استفاده‌ای محدود و متناسب با حیوانیت از غضب و شهوت می‌کند، اما انسان تربیت نیافته از عقل برای پیش‌برد اهداف غضب و شهوت در مسیر سوء بهره گرفته و به مراتب بدتر از حیوانات عمل کرده و می‌توان گفت در حیوانیت گوی سبقت از حیوانات خواهد بود (خمینی، ۱۳۸۹، ص ۱۶۸).

به نظر نگارندگان باید به این نکته توجه کرد که نطق و عقل در این خوانش به معنای بکارگیری تفکر در مسیر تقویت حیوانیت است، به عبارت دیگر می‌توان این‌گونه بیان کرد، اگر حیوان ناطق صرفاً به معنای حیوانیت باشد نطق و عقل نیز در خدمت همین بُعد قرار می‌گیرد اما اگر حیوان به معنای بهره‌مندی از حیات باشد نطق و عقل مسیر این حیات را از سلطه نفس خارج و به مسیر عقلانیت - که حرکت به سوی علل عالی وجود که همان خدای متعال است (طباطبایی، ۱۳۱۴ هـ. ق. ص ۱۷) - هدایت می‌کند. بر این اساس انسان با به کارگیری عقل مسیر تآله و کمال انسانی - را می‌پیماید (خمینی، ۱۳۸۹، ص ۶) با این خوانش می‌توان گفت حی متآله که در ادامه مورد اشاره قرار می‌گیرد تأکیدی بر استفاده از عقل در مسیر تآله خواهد بود.

ب) انسان به مثابه «حی متآله»: حی در این تعریف از انسان به معنای ابدی بودن او در مدار وجود است (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص ۱۶) و دال مرکزی در این تعریف تآله است، انسان پس از اراده برای حرکت اختیاری در مسیر تآله مسیری طولانی را آغاز کرده که این مسیر توسط متفکرین به اجمال و تفصیل بیان شده است تفصیل این مسیرگاه تا صد منزل هم شمرده شده است (انصاری، ۱۳۸۷، ص ۳۴) و ملاصدرا گام‌های چهارگانه‌ای را تحت عنوان اسفاراربعه برای رسیدن به نهایت تآله ترتیب داده است (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۷، ص ۲۲).

با این تبیین می‌توان به توصیف و تحلیل آیات در راستای ترجیح منافع شخصی بر خواست الهی پرداخت.

۴. توصیف و تحلیل آیات اشاره‌کننده به مصادیق ترجیح منافع شخصی بر خواست الهی

قبل از آنکه به توصیف آیات قرآن کریم پرداخته شود شایسته است، مقام وجودی انسان در قرآن کریم در دو سطح بنیادین تبیین گردد:

مقام اول: ناظر بر هویت انسان است. در این مقام، در تقابل با تعریف منطقیون از انسان به مثابه «حیوان ناطق»، قرآن انسان را «حی متألّه» می‌داند؛ یعنی موجودی زنده که حیاتش در تأله، که همان ذوب در ظهور الوهیت است، متجلی می‌گردد و مقصد آن، حرکت به سوی مظهریت اسماء حُسنی حق است (جوادی‌آملی، ۱۳۸۱، ص ۳۷).

مقام دوم: به چگونگی باروری و شکوفایی گوهر ملکوتی انسان (یعنی حیات و تأله) و راه نیل به کمالات انسانی اختصاص دارد. این مقام همچنین شامل بررسی شرایط تسهیل‌کننده (سهولت) و موانع دشوار (صعوبت) طی این مسیر، و همچنین شناسایی همراهان و رهزنان این طریق است (جوادی‌آملی، ۱۳۸۱، ص ۳۷-۳۸).

در این بخش نگارندگان به توصیف آیاتی که بیانگر جلوه‌هایی (نمونه‌های عملی) از ترجیح منافع شخصی و مادی بر خواست الهی است متناسب با مقام دوم خواهند پرداخت، ترجیح منافع شخصی، که نمود عینی آن در برتری طلبی، تکبر و دنیاگرایی دیده می‌شود، در واقع همان ترجیح کمال موهوم بر کمال حقیقی است.

۴.۱. توصیف آیات اشاره‌کننده به مصادیق ترجیح منافع شخصی بر خواست الهی

لازم است پیش از پرداختن به مصادیق ترجیح منافع شخصی بر خواست الهی، به این نکته اشاره شود که از آیاتی که در ادامه به آن‌ها اشاره می‌شود می‌توان جلوه‌های ریشه‌ای ترجیح منافع شخصی بر خواست الهی را برداشت کرد و نگارندگان تلاش کرده‌اند، عوامل را به شکلی ترتیبی تنظیم کنند چرا که تحلیل نگارندگان این است که مصادیق شمرده شده از ترجیح منافع شخصی بر خواست الهی دارای پیوستگی و ترتب بر یکدیگر هستند، به این معنا که چنانچه فردی دچار برتری طلبی شود، خوی نفسانی برتری طلبی در وجود او رشد و نمو کرده و تکبر، دنیا طلبی و بی‌ثباتی در معیار برای او نهادینه گشته و موجبات دوری از حقیقت واقعی - کمال حقیقی - را فراهم خواهد آورد. برای وضوح بیشتر این ترتیب می‌توان گفت برتری طلبی یک حالت درونی است و انسان در باطن خود خویش را برتر از دیگران می‌پندارد، با نهادینه شدن برتری طلبی رفته‌رفته این پندار به عمل منجر و تبدیل به تکبر خواهد شد؛ این باور و عمل در پی آن خطای شناختی ایجاد کرده و دنیا را که محل

بروز این برتری موهوم و تکبر در پی آن است بر آخرت که محل بروز برتری‌های واقعی است ترجیح خواهد داد، پس از این اجمال در تعریف و ترتیب اکنون هریک از موارد به تفصیل مورد اشاره قرار خواهد گرفت.

الف) برتری طلبی: عنوان برتری طلبی طبق ترتبی که به نظر نگارندگان رسیده است جلوه نخست از ترجیح منافع شخصی بر خواست الهی به شمار می‌رود^۱ به عنوان شاهد می‌توان به آیات زیر اشاره کرد:

«مَحَقَّقًا فرعون در زمین (مصر) تکبر و گردنکشی کرد، و اهل و مردم آن را (از قبطیها و بنی اسرائیل) گروه گروه گردانید (قبطیها را مقرب و ارجمند نمود، و بنی اسرائیل را به ذلت و خواری انداخت، چنان که می‌فرماید): گروهی از ایشان (بنی اسرائیل) را ضعیف و ناتوان می‌شمرد پسرانشان را سر می‌برید، و زنانشان را (برای خدمتگزاری) زنده می‌گذاشت، البته فرعون از فساد و تباه‌کنندگان بود^۲ (قصص، ۴؛ فیض الاسلام اصفهانی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۷۶۸)؛ فرعون تاجایی پیش روی کرد که ادعای خدایی می‌کرد و برای اثبات ادعای خود، به هامان دستور می‌دهد که برایش برج بلندی بسازد تا شاید بتواند از خدای موسی آگاه شود و موسی را از دروغ‌گویان بشمار آورد «فرعون گفت: ای اشراف و سران [مملکت]! من برای شما هیچ معبودی جز خود نمی‌شناسم، پس ای هامان! برایم بر گل آتش بیفروز [تا آجر محکم و قوی به دست آید]، پس برایم برجی بلند بساز شاید بر معبود موسی آگاهی و اطلاع یابم، و البته من او را از دروغ‌گویان می‌پندارم^۳ (قصص، ۳۸)»، این آیات به برتری طلبی فرعون اشاره دارد تا جایی که حتی می‌توان این احتمال را موجه دانست که

۱. همان طوری که در مطالب بالا بیان شد انسان به طور فطری گرایش به کمال دارد و تمام تلاش خود را می‌کند تا به آن برسد یکی از راه‌های رسیدن به کمال، برتری طلبی است، برتری طلبی به طور مطلق نا مطلوب نیست بلکه اگر در مسیر الهی و رضایت او - درک فقر مطلق نسبت به حق تعالی - باشد خوب است به طور مثال برتری طلبی در تقوا مانند: آیه إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاهُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ (حجرات، ۱۳) یا برتری طلبی در سبقت اعمال خیر مانند: آیه استبقوا الخیرات (بقره، ۱۴۸)، نکته ایی که لازم است مورد توجه قرار بگیرد این است که انسان در تشخیص مسیر درست برتری طلبی دچار خطاء می‌شود و به جا اینکه به کمال حقیقی برسد به کمال موهوم دست پیدا می‌کند و برتری طلبی را برای منافع شخصی خود می‌خواهد.

۲. إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَ جَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا يَسْتَضَعِفُ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ يُذَبِّحُ أَبْنَاءَهُمْ وَ يَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ.

۳. وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِي فَأَوْقِدْ لِي يَا هَامَانُ عَلَى الطِّينِ فَاجْعَلْ لِي صَرْحًا لَعَلِّي أَطَّلِعُ إِلَى إِلَهِ مُوسَى وَإِنِّي لَأَظُنُّهُ مِنَ الْكَاذِبِينَ.

او خود باور کرده بود که این برتری واقعی است و بر این اساس ترجیح منافع خود بر خواست الهی را توجیه می‌کرد، برخی مفسران معتقدند که فرعون از راه خود برترینی و استفاده نادرست از قدرت، مردم را به گروه‌های مختلف تقسیم کرد و آگاهانه میان آن‌ها اختلاف و جدایی ایجاد کرد تا نسل بنی اسرائیل نابود شود (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۶، ص ۹۸؛ طبرسی، ۱۴۱۵، ج ۷، ص ۴۱۳-۴۱۴ و مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۶، ص ۱۱-۱۲)؛ هدف از این کار تضعیف وحدت، همبستگی و قدرت اجتماعی مردم بود، فرعون با این رفتار، اصول عدالت الهی و نظم جامعه را برهم زد تا از این رهگذر بتواند خواست خود که حفظ این برتری و استفاده از مواهب آن است را تأمین کند. به نظر نگارندگان می‌توان گفت برخی از فسادهای امروزی ممکن است با منشاء نگاه فرعونی باشد، چراکه فرعون نماد برتری طلبی مذموم که یکی از عوامل فسادآفرینی به‌شمار می‌رود شناخته می‌شود. این برتری طلبی به‌ویژه اگر تحقق پیدا کند و انسان مانند فرعون به برتری‌ها مذموم دست یابد منجر به تکبر شده و عوامل دیگری در ترجیح منافع به وجود می‌آید.

ب) تکبر: عنوان تکبر یکی دیگر از جلوه‌هایی است که به ترجیح منافع شخصی بر خواست الهی دلالت می‌کند به عنوان شاهد می‌توان به آیات زیر اشاره کرد^۱:

«هنگامی که به فرشتگان گفتیم: «به آدم سجده کنید!» پس [همه] سجده کردند، جز ابلیس که سر باز زد و تکبر ورزید و از کافران شد^۲ (بقره، ۳۴)»، خداوند متعال پس از خلقت آدم (علی نبینا و آله و علیه السلام)، به خاطر جایگاه والای انسان به ملائکه دستور داد در برابر این مخلوق سجده کنند اما ابلیس که در میان فرشتگان بود، از این فرمان سر باز زد چون خود را برتر از آدم

۱. در هیچ موضعی از قرآن کبر مطلوب شمرده نشده و خدای متعال به طور مطلق تکبر را نهی کرده است: «إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْتَكْبِرِينَ»؛ همانا خداوند متکبران را دوست ندارد، نکته قابل تأمل این است که گاهی صفاتی مانند عزت نفس، وقار، استواری یا قبول نشدن ظلم، با تکبر اشتباه گرفته می‌شود، این صفات (یعنی دفاع از کرامت انسانی، نپذیرفتن خواری، داشتن شخصیت مستقل)، در قرآن نه تنها مذموم شمرده نشده بلکه توصیه هم شده است، اما این‌ها تکبر نیستند؛ بلکه «عزت» و «کرامت» انسانی‌اند که با تواضع و فروتنی قابل جمع هستند، انسان در مقابل دشمن به نوعی تکبر و مغرور عمل می‌کند که به نوعی تواضع به حساب می‌آید، طبق فرمایش امیر المومنین علیه السلام «التکبر علی المتکبرین هو التواضع بعینه» تکبر کردن در برابر انسان متکبر، به عینه، تواضع است. (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴ق، جلد ۲۰، ص ۲۹۸).

۲. وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ.

می‌دید؛ بر اساس تفسیر آیت الله جوادی آملی می‌توان گفت: آنچه نزد خداوند سبحان اهمیت دارد، تعبد حقیقی انسان و قرارگرفتن او در مسیر وظیفه الهی است؛ بدین معنا که انسان به گونه‌ای عمل کند که مطابق خواست الهی باشد، نه آن گونه که خواست و میل شخصی او اقتضاء می‌کند، در غیر این صورت آشکار می‌شود که انسان در اسارت غریزه و هوای نفس گرفتار شده است (جوادی آملی، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۲۹۵)؛ نمونه روشن این حقیقت، سرگذشت شیطان است؛ آن گاه که به سبب غلبه هوای نفسانی و خود برترینی، از فرمان الهی سر باز زد و با تکیه بر قیاس موهوم خود گفت: «من از او بهترم؛ مرا از آتش آفریده‌ای و او را از گل» (اعراف، ۱۲)، خدای سبحان فرمود: «از آن [مقام و منزلت] فرود آی! تو حق نداری در آن [مقام] تکبر ورزی! بیرون رو، که تو از خوارشدگانی^۱ (اعراف، ۱۳)»، عامل اصلی عصیان و امتناع شیطان از سجده، که او را مستحق طرد الهی ساخت، استکبار در برابر خداوند بود، نه صرف تکبر نسبت به حضرت آدم علیه السلام؛ زیرا تکبر بر مخلوق، هر چند گناهی اخلاقی است، اما استکبار در برابر فرمان خداوند، کفر به شمار می‌آید (جوادی آملی، ۱۳۹۲، ج ۲۸، ص ۲۱۰)؛ متکبران از رحمت الهی باز داشته و از راه‌های رشد روی گردان خواهند شد و راه گمراهی را در پیش می‌گیرند: «به زودی کسانی را که در زمین بناحق تکبر می‌ورزند، از [فهم] آیات منصرف می‌سازم؛ [به طوری که] اگر هر نشانه‌ای را ببینند، به آن ایمان نمی‌آورند؛ و اگر راه صواب را ببینند، آن را بر نمی‌گزینند؛ و اگر راه گمراهی را ببینند، آن را برمی‌گزینند این بدان سبب است که آنان آیات ما را دروغ انگاشتند و از آنها غافل بودند^۲ (اعراف، ۱۴۶)»؛ از این رو تکبر در این آیات، اصلی‌ترین مانع ایمان، فهم حقیقت، پذیرش نشانه‌های الهی و حتی درست زیستن معرفی شده است که در آیات هم اشاره شده است «معبود شما معبودی یگانه است پس کسانی که به آخرت ایمان ندارند، دل‌هایشان انکارکننده است و خودشان متکبرانند^۳ (نحل، ۲۲)»؛ «و بر زمین، با تکبر راه مرو، تو هرگز نمی‌توانی زمین را بشکافی و

۱. قَالَ فَأَهْطُ مِنْهَا فَمَا يَكُونُ لَكَ أَنْ تَتَكَبَّرَ فِيهَا فَاخْرُجْ إِنَّكَ مِنَ الصَّاغِرِينَ.

۲. سَأَصْرِفُ عَنْ آيَاتِيَ الَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَإِنْ يَرَوْا كُلَّ آيَةٍ لَا يُؤْمِنُوا بِهَا وَإِنْ يَرَوْا سَبِيلَ الرُّشْدِ لَا يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا وَإِنْ يَرَوْا سَبِيلَ الْغَيِّ يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَكَانُوا عَنْهَا غَافِلِينَ.

۳. إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ قُلُوبُهُمْ مُنْكَرَةٌ وَهُمْ مُسْتَكْبِرُونَ.

طول قامتت هرگز به کوه‌ها نمی‌رسد^۱ (اسراء، ۳۷)؛ «می‌شنود آیات خدا را که بر او خوانده می‌شود، سپس از روی تکبر - گویی آنها را نشنیده است - [بر کفر] اصرار می‌ورزد او را به عذابی دردناک بشارت ده^۲ (جاثیه، ۸)» مفسران قرآن کریم معتقدند که تکبر ریشه در خود برترینی دارد بدین معنا که خود را مستحق جایگاه و مقام بالاتری از دیگران می‌بینند (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۸، ص ۲۴۶؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۵، ص ۱۴۹ و طبرسی، ۱۴۱۵، ج ۴، ص ۲۲۵) شیطان به خاطر کبر و تعصب خاصی که به فکر او چیره شده بود می‌پنداشت که از حضرت آدم برتر است و علت کفر او به خاطر این بود که فرمان حکمیانه پروردگار را نادرست شمرد. از آنجا که بر اثر برتری طلبی و تکبر توجه انسان به معنویت و آخرت بسیار کم شده یا از بین رفته است و به مرحله ترجیح دنیا بر آخرت رسیده است.

ج) ترجیح دنیا بر آخرت: عنوان ترجیح دنیا بر آخرت یکی دیگر از جلوه‌هایی است که به ترجیح منافع شخصی بر خواست الهی دلالت می‌کند^۳ به عنوان شاهد می‌توان به آیات زیر اشاره کرد: [همه شما منافقان و کافران در نفاق و کفر] مانند کسانی هستید که پیش از شما بودند؛ آنان از شما نیرومندتر و اموال و فرزندان‌شان بیشتر بود؛ آنان از سهمشان [که در دنیا از نعمت‌های خدا داشتند در امور باطل] بهره گرفتند؛ پس شما نیز از سهمتان همان گونه که آنان از سهمشان بهره گرفتند بهره گرفتید، و به صورتی که [آنان در شهواتشان] فرو رفتند فرو رفتید؛ اینانند که اعمالشان در دنیا و آخرت تباه و بی اثر است و در حقیقت اینانند که زیانکارند^۴ (توبه، ۶۹)؛ خداوند، پرده‌ای از سرگذشت اقوام گذشته را کنار می‌زند؛ مردمانی نیرومند و ثروتمند که با تمام ظرفیت‌شان از نعمت‌های دنیا بهره بردند، اما این بهره‌مندی رنگ الهی نگرفت - تنها به منفعت‌جویی و خوش‌گذرانی کشیده شده است. حاصل این شیوه زندگی کردن، موجب از بین رفتن عمر خود و از سعادت حقیقی - درک فقر مطلق نسبت به حق تعالی - محروم مانده اند «ای اهل ایمان! شما را چه عذر و بهانه ای است هنگامی که به شما گویند: برای نبرد در راه خدا باشتاب [از شهر و دیارتان]

۱. وَلَا تَمْسُ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا إِنَّكَ لَنْ تَخْرِقَ الْأَرْضَ وَلَنْ تَبْلُغَ الْجِبَالَ طُولًا.

۲. يَسْمَعُ آيَاتِ اللَّهِ تُتْلَى عَلَيْهِ ثُمَّ يُصِرُّ مُسْتَكْبِرًا كَأَن لَّمْ يَسْمَعْهَا فَبَشِيرُهُ عَذَابٍ أَلِيمٍ.

۳. چنانکه پیش‌تر گفته شد در این تحلیل دنیای مدموم مدنظر است نه دنیا به عنوان مزرعه آخرت.

۴. كَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ كَانُوا أَشَدَّ قُوَّةً وَأَكْثَرَ أَمْوَالًا وَأَوْلَادًا فَاسْتَمْتَعُوا بِخَلَائِقِهِمْ فَاسْتَمْتَعْتُمْ بِخَلَائِقِكُمْ كَمَا اسْتَمْتَعَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ بِخَلَائِقِهِمْ وَخُضْتُمْ كَالَّذِي خَاضُوا أُولَئِكَ حِطَّتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ.

بیرون روید؛ به سستی و کاهلی می‌گرایید [و به دنیا و شهواتش میل می‌کنید؟!]. آیا به زندگی دنیا به جای آخرت دل خوش شده‌اید؟ کالای زندگی دنیا در برابر آخرت جز کالایی اندک نیست^۱ (توبه، ۳۸)؛ زمانی که ندای جهاد و فداکاری در راه خدا بلند می‌شود، بسیاری سستی و کاهلی پیشه می‌کنند و زندگی دنیا را ترجیح می‌دهند به آخرت، این وابستگی به راحتی و لذت، همان آفتی است که مردمان گذشته را به ناکامی و تباهی کشاند و اگر انسان هوشیار نباشد، همان سرنوشت تلخ دوباره برای او رقم خواهد خورد و ثمره تلاششان را در همین دنیا دریافت خواهند کرد؛ «کسانی که زندگی دنیا و زیور و زینتش را بخواهند، ثمره تلاششان را به طور کامل در [همین] دنیا به آنان می‌دهیم و در اینجا چیزی از آنان کاسته نخواهد شد^۲ (هود، ۱۵)»؛ بزرگ‌ترین زیانکاران کسانی‌اند که عمرشان را به کارهایی گذرانند که برخلاف حقیقت و ایمان - درک فقر مطلق نسبت به حق تعالی - بود و گمان می‌کردند کار نیکی انجام می‌دهند، اما به دلیل انکار خدا و مسخره کردن پیامبران، همه تلاش‌هایشان بی‌ثمر و بی‌ارزش شد و عاقبت‌شان جهنم است «آیا شما را از زیانکارترین مردم آگاه گردانم؟» [آنان] کسانی‌اند که کوشش‌شان در زندگی دنیا به هدر رفته و خود گمان می‌کنند که کار نیک انجام می‌دهند آنان کسانی‌اند که آیات پروردگارشان و دیدار او را انکار کردند؛ پس عمل‌هایشان باطل شد و روز قیامت برای آنان [وزنی] نخواهیم نهاد این [کیفر]، سزایشان جهنم است، به خاطر آنکه کفر ورزیدند و آیات من و پیامبرانم را به ریشخند گرفتند (کهف، آیه ۱۰۳-۱۰۶)» این آیات نشانگر منفعت‌جویی انسان در مقابل دستورات الهی است، وقتی که انسان میل به شهوات دنیوی و مادی پیدا می‌کند از آن حقیقت و ایمان وجودی نسبت به حق تعالی غافل می‌شود.

در پایان، شایسته است به این نکته توجه شود که خداوند متعال همواره باب رحمت خویش را حتی به‌سوی شقی‌ترین بندگان خود گشوده است؛ اما قدرت‌طلبی و منفعت‌طلبی انسان، که ریشه در خودخواهی، خود برترینی و استکبار دارد، مانع از آن می‌شود که انسان این رحمت را ببیند و در مسیر کمال حقیقی - فقر مطلق نسبت به حق تعالی - گام بردارد. کمال انسان نه در تثبیت «منیت» بلکه در عبودیت، تسلیم در برابر فرمان الهی که نتیجه درک فقر بالذات و احتیاج محض نسبت به حق تعالی است، تحقق می‌یابد (جوادی‌آملی، ۱۳۷۲، ج ۱ ص ۴۰۹).

۱. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَا لَكُمْ إِذَا قِيلَ لَكُمْ تَفَعَّلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ إِذَا قُلْتُمْ إِلَى الْأَرْضِ أَرْضَيْنِمْ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنَ الْآخِرَةِ فَمَا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا قَلِيلٌ.

۲. مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا نُوفِ إِلَيْهِمْ أَعْمَالَهُمْ فِيهَا وَهُمْ فِيهَا لَا يُبْخَسُونَ.

بعد از توصیف نظام‌مند آیات مرتبط با ترجیح منافع شخصی بر دستورات الهی از منظر قرآن کریم، شایسته است به تحلیل آیات و دلالت آن‌ها بر چگونگی ترجیح منافع شخصی بر دستورات الهی پرداخته شود.

۲.۴. تحلیل آیات اشاره‌کننده به مصادیق ترجیح منافع شخصی بر خواست الهی

نگارندگان در این بخش سعی کرده‌اند چگونگی غفلت انسان از خواست الهی و روی آوردن به منافع ظاهری و زودگذر را به همان پیوستگی و ترتیبی که پیش‌تر در توصیف آیات آمد مورد کند و کاو قرار دهند. لازم به ذکر است در بخش پیشین سعی شده بود آیاتی که مستقیم یا غیر مستقیم به موضوع ترجیح منافع شخصی بر خواست الهی اشاره دارد مورد توصیف قرار گیرد و در این بخش سعی بر ایجاد منظومه‌ی نظری بین آیات و استخراج چگونگی ترجیح از میان آن‌ها است مورد بررسی قرار بگیرد که شرح آن چنین است:

۱. برتری طلبی سبب غفلت از حقیقت هستی در مواجهه با فریندگی دنیا

یکی از جلوه‌های ترجیح منافع شخصی بر دستورات الهی، برتری‌طلبی انسان است، این عامل سبب غفلت او از کمال حقیقی می‌شود؛ مانند مثال پیش‌گفته که فرعون به دلیل دست‌نکشیدن از قدرت‌طلبی، گردنکشی و برتری‌جویی، کمال موهوم را بر کمال حقیقی ترجیح داد؛ زرق و برق دنیا، فرعون را طوری فریب داد که گمان می‌کرد با رسیدن به همه منافع خویش دست یافته و در همین دنیای فریبنده به کمال مطلوب رسیده است، زرق و برق دنیا سرمایه‌اندک و زودگذر است که اگر انسان به منافع آن دست یابد، پس از مدتی لذت به‌دست‌آوردنش را از دست می‌دهد. فرعون نیز با رسیدن به گردن‌کشی و برتری‌طلبی، طولی نکشید که لذت آن را از دست داد و سرانجام به ادعای خدایی پرداخت و منافع خویش را در جایگاه استغنا از حق تعالی پنداشت و در نهایت به نابودی و تباهی کشیده شد، خدای متعال می‌فرماید: «بدانید زندگی دنیا تنها بازی و سرگرمی و آرایش و تفاخر شما به یکدیگر و افزون‌طلبی در مال و فرزند است... و زندگی دنیا جز سرمایه‌ای فریبنده نیست»^۱ (حدید، ۲۰)^۲ دنیا ظاهر زیبا و فریبنده‌ای دارد که انسان را در خود غرق می‌سازد تا آنجا که

۱. «اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهُمْ زِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ... وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ»

۲. لازم به ذکر است دنیا در این تعبیر منظور دنیای مذموم است نه دنیا به مثابه مزرعه آخرت و مسجد محبین حق تعالی (شریف

الرضی، ۱۴۱۴ هـ.ق، ۴۹۳)

می‌پندارد جز این صحنه، عالم دیگری وجود ندارد و همین باعث می‌شود از حقیقت هستی که همانا - درک فقر مطلق در برابر حق تعالی است - غافل گردد و روی به زرق و برق این دنیای فانی آورد، پیامبر خدا می‌فرماید: «دوست داشتن دنیا و دوستی خدا هرگز در یک قلب جمع نمی‌شود»^۱ از این سخن پیامبر می‌توان چنین برداشت کرد که حرکت انسان در مسیر جلب رضایت او، در حقیقت نوعی محبت واقعی به شمار می‌آید. به بیان دیگر، محبت خداوند چنان حقیقتی است که برای غیر، مجالی باقی نمی‌گذارد؛ مگر آنکه دوستی غیر، در واقع جلوه‌ای از همان دوستی خدا باشد. بنابراین، در ساحت توحیدی، غیریت مستقل معنا نمی‌یابد تا دو محبت جداگانه و متقابل فرض شود (خمینی، ۱۳۸۹، ص ۱۲۲) به عبارت دیگر انسان عین ربط به خدا بوده و هیچ موجودیت، حقیقت یا هویتی از خود ندارد و تنها با وجود خداست که معنا می‌یابد (جوادی‌آملی، ۱۳۸۱، ص ۳۲).

۲. تکبر سبب طمع و حرص به دنیا

یکی از جلوه‌های ترجیح منافع شخصی بر دستورات الهی تکبر است، داشتن تکبر در آیات قرآن کریم^۲ با بیان جریان شیطان مورد تحلیل قرار گرفته است، وقتی خدا به شیطان دستور داد به آدم سجده کند، چهار اشتباه بزرگ سبب‌ساز طغیان او در برابر حق گردید:

الف) خودبرتربینی و معیارسازی نادرست: گفت: من از آتش هستم و او از خاک، پس آدم از من پایین‌تر است یعنی جنس خودش را که آتش است مهم‌تر از فرمان خداوند دانست.

تکبر در برابر فرمان خدا: شیطان در برابر فرمان پروردگار به تکبر ایستاد؛ سجده بر آدم را مایه کاستی و فروآمدن از جایگاه خود پنداشت، و همین گمان نادرست او را به سرپیچی از دستور الهی کشاند.

دل‌بستگی کور به اندیشه خود: بعد از دستور خدا، خداوند از او پرسید: «چه چیز تو را بازداشت؟» شیطان فرصت داشت اعتراف کند که خطا کرده؛ ولی باز همان جمله مقایسه‌ای را تکرار کرد: «من از او به‌ترم مرا از آتش آفریده‌ای و او را از گل آفریده‌ای»؛ آن‌چنان شیطان در فکر خود اسیر شد که باور غلط خود را بر حقانیت ترجیح داد که حتی گفت‌وگو با خداوند هم نتوانست آن را بشکند.

۱. حُبُّ الدُّنْيَا وَ حُبُّ اللَّهِ لَا يَجْتَمِعَانِ فِي قَلْبٍ أَبَدًا (ابی فارس، ۱۴۱۰، ج ۲ ص ۱۲۲).

۲. هنگامی که به فرشتگان گفتیم: «به آدم سجده کنید!» پس [همه] سجده کردند، جز ابلیس که سر باز زد و تکبر ورزید و از کافران شد (بقره، ۳۴)،

ترجیح خواسته خود بر اطاعت خدا: کفر شیطان فقط انکار زبانی نبود؛ بلکه در عمل گفت: «آنچه من تشخیص می‌دهم درست است، نه آنچه خدا دستور داده.» در نگاه توحیدی، این بزرگ‌ترین انحراف است، چون جایگاه «حق مطلق» را از خدا گرفته و به «خود» داده است. این طرز فکر سرچشمه خیلی از فسادها و شکستن مرزهای الهی می‌شود که اگر ملاحظه نشود زندگی انسان، زندگی شیطانی خواهد بود.

پس طغیان شیطان فقط یک «نه گفتن» ساده نبود، بلکه نتیجه‌ی این بود که خودش را بالا گرفت، حرف خدا را کوچک شمرد، در فکر غلط خود گیر کرد، و خواسته‌ی خودش را جای حکم خدا گذاشت و دچار استکبار در برابر فرمان الهی گردید.

۳. ترجیح منافع دنیوی سبب بی‌ثباتی در معیار تصمیم‌گیری و عمل

یکی از نمونه‌های ترجیح منافع شخصی بر دستورات الهی ترجیح منافع دنیوی بر آخرت است که سبب بی‌ثباتی انسان در معیارهای تصمیم و عمل می‌شود؛ بی‌ثباتی به این معنی است که انسان تابع معیار و موقعیت صحیح نباشد و هر لحظه معیار خود را تغییر دهد و این ریشه در خود نشناختن است، چنانکه برخی متفکرین در تحلیل نظریه آیت‌الله جوادی‌آملی گفته‌اند: اگر انسان خود را نشناسد، بی‌تردید فریب می‌خورد و دچار خطا می‌شود. قرآن کریم با آشکار ساختن لغزشگاه‌های انسان - مانند شهوت، غضب، وهم، خیال و نیز نقاط ضعف وجودی او - وی را به حقیقت خویش آگاه می‌سازد و راه‌های غلبه بر شیطان و تهذیب نفس را به او می‌آموزد. به‌ویژه در معرفی ابزارها و شیوه‌های وسوسه‌گری شیطان، اصرار می‌ورزد تا انسان بداند با چه خطری روبه‌روست و شعله‌ی سوزان غضب و عصبیت چگونه می‌تواند او را در دام خویش افکند (کریمی، رحمانی، ۱۳۹۹، ص ۱۵)؛ به عنوان مثال فرض کنید شخصی به خاطر منافع و سود مادی، احترام، حسن اخلاق و حقوق دیگران را رعایت می‌کند اما زمانی که منافع شخصی و دنیوی او در خطر باشد احترام، حسن اخلاق و رعایت حقوق دیگران را نادیده می‌گیرد چنین شخصی به انسان نگاه ابزاری دارد یعنی آنها را ابزار تأمین منافع دنیایی خود می‌داند به این معنا که اگر منافع او را تأمین کردند مورد احترام هستند و در غیر این صورت، نادیده گرفته خواهند شد تا جایی که حتی اگر به نابودی آنها منجر شود. همان طوری که در آیات قرآن اشاره شد، مردمانی در گذشته بودند که از تمام ظرفیت‌های دنیا استفاده کرده‌اند اما این استفاده آنها را به کمال حقیقی - درک فقر مطلق نسبت به حق تعالی - نرسانده بوده و سبب ترجیح منافع دنیوی بر آخرت را فراهم آورده بود، امام حسین علیه السلام می‌فرمایند: «همانا مردمان

بنده دنیايند و دين خرده غذاي چشيدن بر زبان آنهاست و هر جا منافعشان [به وسيله دين] بيشتر تأمين شود زبان به دفاع از دين مي چرخانند و چون به بلا آزموده شوند آنگاه دين داران اندكند (ابن شعبه، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۲۴۵).

چنانكه بيشتر مستدل شد تحليل نگارندگان اين است كه مصاديق شمرده شده از ترجيح منافع شخصي بر خواست الهي داراي پيوستگي و ترتيب بر يكدیگر هستند، به اين معنا كه چنانچه فردي دچار توهم برتري شده و در باطن خود برتري طلبی داشته باشد، خوي نفساني برتري طلبی در وجود او رشد و نمو کرده و تكبر به مثابه جلوه‌ی بیرونی و عملی برتري طلبی رخ نموده و از آن جا كه دنيا را محل بروز اين برتري موهوم مي يابد، دنيا طلبی و بی ثباتی در معيار برای او نهادينه گشته و موجبات دوری از حقيقت واقعی - کمال حقيقي - را فراهم خواهد آورد.

بعد از بيان کردن مصاديق ترجيح منافع شخصي بر دستورالهي شايسته است به راهكار مقابله با آن پرداخته شود.

۵. راهكار مقابله با ترجيح منافع شخصي بر خواست الهي

در اين بخش نگارندگان سعی کرده‌اند راهکارهای مقابله با ترجیح منافع شخصی برخواست الهي را تبیین کنند؛ همان طور که در مطالب فوق اشاره شد منفعت طلبی به طور مطلق نامطلوب نیست، اينکه انسان دنبال منفعت کم - کمال موهوم - باشد اين نوع منفعت طلبی سبب عدم مطلوبیت می گردد و انسان را از آن کمال حقيقي - درک فقر مطلق نسبت به حق تعالی - دور می کند، خداوند متعال برای اینکه انسان به آن منفعت بالا - کمال حقيقي - دست پیدا کند با زبانی سرشار از مهر و محبت او را راهنمایی می کند و در آیات قرآن کریم می فرماید: «ای کسانی که ایمان آورده اید! آیا شما را به تجارتي راهنمایی کنم که شما را از عذاب دردناک رهایی می بخشد؟! (صف، ۱۰)» کلمه تجارت در این آیه به سود و منفعت طلبی اشاره دارد و کلمه نجات از عذاب یعنی جلوگیری از زیان بزرگ، حتی اگر سودی مشاهده نکردی، ترس از عذاب باعث می شود به سمت کار درست بروید، در آیه بعد می فرمایند: «به خدا و پیامبرش ایمان آورید، و با اموال و جان هایتان در راه خدا جهاد کنید؛ این [ایمان و جهاد] اگر [به منافع فراگیر و همیشگی آن] معرفت و آگاهی داشتید، برای شما [از هر چیزی] بهتر است^۱ (صف ۱۱)» در این آیه خداوند متعال ایمان و جهاد در راه خود را (رضایت الهي)

۱. تُوْمِنُونَ بِاللّٰهِ وَرَسُولِهِ وَتُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللّٰهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ.

بالاترین منفعت طلبی انسان می‌داند؛ در آیه دیگر می‌فرمایند: «از مردم کسی است که جان‌ش را برای خشنودی خدا می‌فروشد [مانند امیرالمؤمنین (علیه السلام)] و خدا به بندگان مهربان است»^۱ (بقره، ۲۰۷) این آیه و آیه قبلی به صراحت اشاره می‌کند که مردم جان‌شان را می‌دهند تا به کمال حقیقی - درک فقر مطلق نسبت به حق تعالی - برسند، همچنین روایاتی است که می‌فرمایند: بندگان بر سه گونه‌اند: گروهی از روی ترس خدا را عبادت می‌کنند و این، عبادت بردگان است. گروهی دیگر خداوند عزوجل را به انگیزه دست‌یافتن به پاداش می‌پرستند و این، عبادت مزدبگیران است. و گروهی خداوند عزوجل را بدان سبب عبادت می‌کنند که او را دوست می‌دارند؛ و این، عبادت آزادگان است و برترین نوع عبادت به شمار می‌آید (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲ ص ۸۴).

با توجه به آیاتی که بیان شد می‌توان سه راهکار به هم پیوسته و متکامل برای مقابله ترجیح منافع شخصی بر دستورات الهی تبیین کرد، سعی نگارندگان این بوده که راهکارها متناسب با مراحل آسیب پیش گفته باشد، به این معنا که فهم و آگاهی مقدمه تصحیح برتری موهوم و توجه انسان به جایگاه حقیقی خود شده و این توجه سبب می‌شود که انسان به یگانه برتر عالم مؤمن شده و وجهه همت خود (جهاد) را در طلب رضای او قرار داده و با شناخت صحیح دنیا و آخرت را در جایگاه درست خود قرار دهد تا آنجا که اگر از جانب حق تعالی مأذون بود جان خود را در راه او ایثار خواهد کرد. پس از این بیان اجمالی در ترتب راهکارها هریک از آن‌ها به تفصیل بیان خواهد شد:

الف) فهم و آگاهی: بهترین هنر برای انسان، فرزاندگی و عقل او است، در فضیلت عقل همین بس است که حتی کسانی که آن را ندارند می‌کوشند تا خود را فرزانه و عاقل معرفی کنند (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۱۴۰)؛ فهم و آگاهی انسان نسبت به حقیقت جهان بنیادین است و به عنوان یکی از راهکارهای اساسی برای غلبه بر ترجیح منافع شخصی بر خواست الهی مطرح می‌شود؛ زیرا دسترسی به حقیقت، ضرورت تبعیت از آن را در مقام نظر آشکار می‌سازد اما در مقام عمل به‌کارگیری علم به حقیقت نیازمند آمادگی نفس از طریق تزکیه است، در همین راستا، دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی نقش تعیین‌کننده و تقدم عمل و تزکیه نفس بر علم را در این فرآیند تبیین می‌کند:

۱. وَمِنْ النَّاسِ مَنْ يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ رَءُوفٌ بِالْعِبَادِ.

«سالکان مجاهد در طریق حقیقت باید علوم فکری و معارف یقینی نظری را بعد از تصفیه قلب فراهم نمایند تا این علوم نسبت به یافته‌های ذوقی آنان به منزله علم آلی، مانند منطق نسبت به حکمت باشد (جوادی آملی، ۱۳۹۹، ص ۱۰۶)»، از سخن ایشان می‌توان این‌گونه برداشت کرد که فهم و آگاهی به طور مطلق راه رسیدن به فقر مطلق نیست بلکه نیازمند ترکیه نفس یا به تعبیری تصفیه قلب که مورد تأکید آیت‌الله جوادی آملی است شرط لازم برای تجلی و پذیرش دلالت الهی (فهم حقیقت) است. چرا که نفس ترکیه شده می‌تواند برتری موهوم از برتری حقیقی را دریافته و در این مرحله کمال یافته، انسان درک می‌کند که منفعت شخصی و مادی پایین‌ترین مرتبه کمال است و اگر عمق ادراک کمال حقیقی (درک فقر مطلق نسبت به حق تعالی) را به درستی دریابد، در مسیر تقرب الهی بر یکدیگر سبقت می‌گیرند؛ درست همان‌گونه که در حالت عدم درک منفعت حقیقی، افراد بر سر مال و ثروت سبقت می‌گیرند، بنابراین تحقق کامل و عمومی آن «فهم و آگاهی بنیادین» است که هدف نهایی سلوک مبتنی بر تصفیه قلب و هدایت الهی محسوب می‌شود.

ب) ایمان و جهاد: یکی دیگر از راهکارهای مقابله با ترجیح منافع شخصی بر خواست الهی ایمان و جهاد است؛ خداوند در سوره صف که پیش‌تر بیان شد مهم‌ترین سرمایه بشری را جان و مال انسان مطرح می‌کند و انسان سود و منفعت خود را بیشتر در حفظ آن می‌داند و این نوعی کمال موهوم به حساب می‌آید؛ خداوند متعال برای اینکه انسان به کمال حقیقی - درک فقر مطلق نسبت به حق تعالی - برسد می‌گوید: جان و مال خود را در راه خدا و پیامبر - ایمان و جهاد - بدهید تا به کمال حقیقی دست پیدا کنید، بنابراین اگر انسان فهم و آگاهی درستی داشته باشد، می‌فهمد که این راه - ایمان و جهاد - صحیح است و انسان دیگر از بخشیدن مال یا به خطر انداختن جان‌ش برای هدفی بزرگ‌تر ترسیده بلکه برای رسیدن به این خیر از دیگران سبقت می‌گیرد چراکه باور دارد آنچه را از دست می‌دهد - کمال موهوم - در مقایسه با چیزی که به دست می‌آورد - کمال حقیقی - ارزشی ندارد. به نظر می‌رسد می‌توان گفت جهاد در این موضع جهاد مطلق یعنی سعی در جهت رضای الهی است اما مصادیق اتم آن که جهاد با مال و جان است در آیه مورد اشاره قرار گرفته است.

ج) از خودگذشتگی در راه خدا: یکی دیگر از راهکارهای مقابله با ترجیح منافع شخصی بر خواست الهی از خودگذشتگی در راه خدا است؛ لازم به ذکر است از خودگذشتگی در شرایط خاص مانند لزوم ایثار جان برای حفظ دین یا جهاد که پیش‌تر بیان شد مطمح نظر است چنانکه در

آیه قرآن آمده است: بعضی انسان‌ها آن قدر به رضایت او ایمان دارند که حاضرند جان خودشان را در راه خدا - البته در موارد مشروع و مأذون - ایثار کنند (بقره، ۲۰۷)، مانند امیرالمؤمنین علیه السلام در لیله المبیت که جان خود را به فدای پیامبر خدا کرد تا رضایت الهی را به دست آورد (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ج ۱۰، ص ۲۵۶) از نگاه طبیعی، جان انسان مهم‌ترین دارایی او است و طبیعی است شخصی که به معنای موهوم منفعت طلب است، جان خویش را حفظ کند، اما قرآن می‌خواهد همین حس منفعت طلبی را به سطح بالاتری برسد تا انسان بتواند به آن - کمال حقیقی - دست یابد؛ بنابراین اگر انسان بخواهد به کمال حقیقی برسد باید از خودگذشتگی کند تا به او برسد.^۱

تحلیل نگارندگان این است که انسان اگر بخواهد به کمال حقیقی برسد باید این سه راهکار به هم پیوسته را عملیاتی کند تا به کمال حقیقی دست یابد، نخستین آنها فهم و آگاهی است که اگر به درستی تبیین نشود گمان می‌کند تمام منافع در همین دنیا است و دیگر نوبت به ایمان و جهاد و خودگذشتی در راه خدا نمی‌رسد زیرا درکی از این‌ها وجود ندارد مانند: فرعون که خود را در جایگاه استغناء از خداوند متعال مشاهده می‌کرد و تمام منافع خود را در این دنیا قرار داده بود پس در نتیجه در مرتبه نخست، فهم و آگاهی مطابق با واقع که مبتنی بر ترکیه نفس است، بالاترین مرتبه انسان به شمار آمده و مراتب بعدی - ایمان و جهاد و خودگذشتگی در راه خدا - در واقع به تبع این مرتبه در وجود انسان شکل خواهند گرفت.

۶. نتیجه‌گیری

تحلیل نمونه‌های اصلی و ریشه‌ای قرآنی - اخلاقی ترجیح منافع شخصی بر خواست خدای متعال از منظر آیت‌الله جوادی آملی این یافته را در پی داشت که مصادیق ریشه‌ای در ترجیح منافع شخصی بر خواست الهی عبارتند از: برتری طلبی، تکبر و ترجیح دنیا بر آخرت.

با تحلیل مصادیق این نتیجه را به دست آمد که انسان با نادیده انگاشتن حقیقت خویش به عنوان بنده و فقر محض نسبت به حق تعالی دچار برتری طلبی موهوم شده و از آن‌جا که این نوع برتری طلبی در واقع در مسیری غیر الهی پیشرفت کرده و خوی نفسانی برتری طلبی تبدیل به تکبر

۱. بار دیگر تأکید می‌شود این از خودگذشتگی در شرایط خاص مد نظر بوده و با ملاحظه «وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ» (بقره،

۱۹۵)؛ خود را به هلاکت نیندازید. صورت می‌گیرد.

شده و این تکبر در مظاهری مانند دنیاطلبی و بی‌ثباتی در معیار متبلور شده و این مصادیق قرآنی سه‌گانه - برتری‌طلبی، تکبر و دنیاطلبی - از ترجیح منافع شخصی بر خواست الهی موجبات دوری از کمال حقیقی و سقوط به ورطه کمال موهوم را فراهم می‌آورد.

راهکارهای مقابله با ترجیح منافع شخصی بر دستورات الهی را نیز به ترتیب مصادیق می‌توان این‌طور جمع‌بندی کرد که فهم و آگاهی ابتدا انسان را به حقیقت خویش که همان ربط و فقر محض نسبت به حق تعالی است متوجه کرده و این توجه به شرط آن‌که همراه با عمل متناسب با این آگاهی باشد به ایمان و جهاد در راه حق منجر شده و هرگونه خودانگاری از وجود او رخت بسته و جای خود را به از خودگذشتگی در راه خواست الهی خواهد داد. از آن‌جا که این سیر منطبق بر منطق توحیدی و حیانی است می‌توان گفت در مسیر تربیت برای ترجیح خواست حق بر خواست نفس از منطق اخلاق و حیانی پیروی می‌کند.

پیشنهاد پژوهشی که در پایان به نظر نگارندگان می‌رسد این است که می‌توان این مطالعه را به صورت تطبیقی با سایر علمای تفسیر مانند علامه طباطبائی، آیت الله مکارم و ... انجام داده و همچنین می‌توان این مباحث را از منظر مکاتب اخلاقی مانند اخلاق فضیلت‌مدار، اخلاق فلسفی و ... مورد کندوکاو قرار داده و نتایج آن در تعالیم اخلاقی بکارگیری شود.

منابع

قرآن کریم.

- ابن ابی الحديد، عبد الحميد بن هبه الله، ۱۴۰۴ هـ. ق، شرح نهج البلاغه، ج ۲۰، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي (ره) - قم - ايران.
- ابن شعبه، حسن بن على، ۱۳۶۳، تحف العقول عن آل الرسول، جامعه مدرسين حوزه علميه قم. دفتر انتشارات اسلامي قم.
- ابی فراس، ورام، ۱۴۱۰ق، مجموعه ورام (تنبيه الخواطر و نزاه النواظر)، مكتبة فقيه، قم - ايران، چاپ اول.
- احمدزاده، سيد مصطفی، ۱۳۸۷، «دنياگرایی، آسیب فرهنگی از منظر قرآن»، شماره ۵۴-۵۵.
- انصاری، خواجه عبدالله، ۱۳۸۷، شرح منازل السائرين (براساس شرح عبدالرزاق کاشانی، نگارش علی شیروانی)، انتشارات آیت اشراق، قم، چاپ اول.
- بشیری، ابوالقاسم، تابستان ۱۳۹۳، «نظریه انگیزش در اندیشه اسلامی»، سال هفتم، شماره دوم پیاپی ۲۶، صص ۳۹-۶۰.
- جعفری، یعقوب، ۱۳۹۷ اسفند، «مدد رسانی خدا هم به دنیا خواهان و هم به آخرت خواهان»، درس‌هایی از مکتب اسلام، شماره ۶۹۴ (۵ صفحه از ۲۱-۲۵).
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۲، شریعت در آینه معرفت، مرکز نشر فرهنگی رجاء، چاپ مروی.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۰، تفسیر تسنیم، مرکز نشر اسراء، قم - ايران، چاپ اول.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۱، تفسیر تسنیم، مرکز نشر اسراء، قم ايران.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۱، صورت و سیرت انسان در قرآن، مرکز نشر اسراء، قم - ايران.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۷، حیات حقیقی انسان در قرآن، مرکز نشر اسراء، قم، چاپ چهارم.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۸، تفسیر تسنیم، مرکز نشر اسراء، قم ايران.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۹۱، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، اسراء، قم - ايران.
- خمینی، روح الله، ۱۳۸۹، شرح چهل حدیث، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران، چاپ پنجاهم.
- زمانی، سید مسعود، ۱۳۹۹، «مابعدالطبیعه و تعریف ارسطویی «انسان حیوان ناطق است» در اندیشه هایدگر»، نشریه متافیزیک، شماره ۲۹، صص ۱۱۳ - ۱۳۰.

- شریف الرضی، محمدبن حسین، ۱۴۱۴ هـ. ق، نهج البلاغه، تصحیح و تحقیق صبحی صالح، انتشارات هجرت، قم، چاپ اول.
- شیخ طبرسی، ۱۴۱۵-۱۹۹۵، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ط موسسه الاعلمی للمطبوعات، بیروت - لبنان، چاپ اول.
- شیخ کلینی، ۱۴۰۷، کافی، تهران - ایران، چاپ چهارم.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۱۴ هـ. ق. بدایه الحکمه، انتشارات جامعه مدرسین، قم، چاپ اول.
- طباطبائی، محمدحسین، ۱۳۷۴، المیزان فی تفسیر القرآن، اسماعیلیان.
- فیض الاسلام اصفهانی، علی تقی، ۱۳۷۸، ترجمه و تفسیر قرآن عظیم، ناشر فقیه، تهران - ایران.
- کرمی، محمد، رحمانی، عبدالحمید، ۱۳۹۹، «عوامل و موانع سلامت معنوی از منظر علامه جوادی آملی»، نشریه اخلاق و حیانی، بهار و تابستان، سال ۸ شماره ۲، صص ۵ - ۳۷.
- مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۷۴، تفسیر نمونه، ط دار الکتب الاسلامیه، تهران، چاپ سی دوم.
- ملاصدرا، صدر الدین شیرازی، محمدبن ابراهیم، ۱۳۶۸، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، انتشارات مکتبة المصطفوی، قم.
- موفق، علیرضا؛ محمدهاشمی، حسین، ۱۳۹۶، «نگاه تفسیری آیت الله جوادی آملی به مراتب محبت الهی در عالم هستی»، علوم قرآن و تفسیر معارج، پاییز و زمستان، سال ۳، شماره ۱، صص ۳۵ - ۵۷.
- هاشمی، سیدعلی، اسدیان شمس، علی، ۱۳۹۹، «سعادت دنیوی از منظر اهل بیت (حقیقت، اسباب و اهداف)»، نشریه حدیث‌پژوهی، بهار و تابستان، شماره ۹، صص ۸۰ - ۱۰۵.



The Golden Rule of Ethics in the Qur'an and the School of the Ahl al-Bayt (AS); Chain and Content Analysis and Its Scope of Inclusivity

Mohammad Azadi ¹ | Habib Hatami Kenkobod ² | Sajjad Nikkho ³

1. Associate Professor, Department of Islamic Studies, Faculty of Theology and Islamic Studies, Shiraz University. (mohammad.azadi@hafez.shirazu.ac.ir)

2. Associate Professor, Department of Islamic Studies, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Qom, Iran. (h-hatami@qom.ac.ir)

3. Department of Islamic Education, Farhangian University, P.O. Box 889-14665, Tehran, Iran. (s.nikkho@cfu.ac.ir)

Abstract

Through the analysis of certain Qur'anic verses and authentic narrations, it can be understood that in the School of the Ahl al-Bayt (AS), the Golden Rule of ethics has been introduced as a general principle in social relations. According to this rule, a person must approve for others what they approve for themselves. The present research investigates what proofs can be relied upon to establish this rule based on narrative sources, particularly Shi'a narrations. Additionally, based on these proofs, it examines the scope of implication of the Golden Rule of ethics and the characteristics of its purport. This research has been conducted using an ijtihad-based method grounded in the methodology of the School of the Ahl al-Bayt (AS). In this process, while identifying the proofs related to the Golden Rule of ethics, these proofs have been analyzed from both chain-of-transmission (isnad) and content (dalalah) perspectives. According to the results of these analyses, certain Qur'anic verses and authentic narrations indicate a meaning similar to the Golden Rule of ethics. This Golden Rule serves as a comprehensive criterion for observing transcendent realities (umur nafs al-amriyyah) and is not merely an indicator pointing to numerous particular rules. At the same time, this rule is not limited to interactions with Shi'a or Muslims but encompasses all human beings. Furthermore, the aforementioned rule includes not only the internal dimension of the heart but also the behavioral dimension of human actions. For this reason, the rule indicates obligation (wujub) in some cases and recommendation (istihbab) and preference in others.

Keywords: School of the Ahl al-Bayt (AS), Ethics, Golden Rule, Ethical Ijtihad, Revealed Ethics, Human Dignity, Reciprocal Ethics, Islamic Jurisprudence.

Received: 2026-06-06, Revised: 2026-08-19, Accepted: 2026-08-21, Published: 2026-09-02

Azadi, Mohammad; Hatami Kenkobod, Habib; Nikkho, Sajjad (2026). The Golden Rule of Ethics in the Qur'an and the School of the Ahl al-Bayt (AS); Chain and Content Analysis and Its Scope of Inclusivity. *Revelatory Ethics A Research Quarterly Journal of Ethics*, 2 (39), 33 -60.

DOI: 10.22034/re.2026.585383.2178

This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

Extended abstract

Introduction

This article presents a comprehensive investigation into the ethical principle known as the "Golden Rule" within the School of the Ahl al-Bayt (AS) in Shi'a Islamic tradition. The Golden Rule prescribes that one should desire for others what one desires for oneself and dislike for others what one dislikes for oneself. Employing a rigorous *ijtihad*-based methodology grounded in the epistemological and jurisprudential approach of the Ahl al-Bayt (AS) school, the research examines four primary questions: (1) the evidentiary value of Qur'anic, *hadith*, and rational proofs from chain-of-transmission (*isnad*) and textual-content (*dalalah*) perspectives; (2) whether the rule pertains to internal emotional dispositions, external behavioral actions, or both; (3) the inferred legal-ethical ruling—obligatory (*wajib*) or recommended (*mustahabb*); and (4) whether the rule applies exclusively to Muslims or encompasses all of humanity.

Research Methodology

The study employs an *ijtihad*-based approach consistent with Ahl al-Bayt (AS) methodological principles across four stages: comprehensive data collection from primary Shi'a *hadith* sources including *Al-Kafi*, *Wasail al-Shi'a*, *Mustadrak al-Wasa'il*, *Nahj al-Balagha*, and *Tuhaf al-Uqul*; rigorous *isnad* authentication utilizing established *rijal* works such as *Rijal al-Najashi* and *Mu'jam Rijal al-Hadith*; textual-content analysis applying classical hermeneutical rules; and synthesis and conclusion.

Key Findings

Evidentiary Analysis

Three types of proofs are identified and categorized:

Qur'anic Evidence: While no verse explicitly states the Golden Rule verbatim, three verses are examined—*Surah al-Rahman* (55:60), *Surah al-Nur* (24:22), and *Surah al-Mutaffifin* (83:1-3). The analysis concludes these verses lack direct correspondence and at best demonstrate limited relevance, with *al-Mutaffifin* restricted to financial transactions.

Hadith Evidence: Approximately twenty to thirty narrations from Shi'a sources are identified and authenticated. Key narrations include the *Sahihah* of Ibrahim ibn 'Umar al-Yamani, the *Sahihah* of 'Abdullah ibn Muskan—both with wholly reliable chains—the narration of Mu'alla ibn Khunays, and the comprehensive formulation in *Nahj al-Balagha*, Letter 31, where Imam Ali (AS) instructs Imam Hasan (AS): "My son! Make yourself a scale between yourself and others. So love for others what you love for yourself, and dislike for others what you dislike for yourself."

Rational Proof: Independent reason affirms that humans share a common essence and dignity, demanding mutual respect and reciprocal treatment unless exceptions are justified by sound evidence.

Scope of the Golden Rule

Comprehensive Ethical Criterion: The research establishes that the Golden Rule functions as a comprehensive ethical standard grounded in the transcendent reality (*haqiqah nafs al-amriyyah*) of inherent human dignity (*karamah*). It is not merely a collection of particular ethical rules but a foundational principle rooted in the philosophical premise that all humans share a unified reality and common dignity. This resolves potential objections regarding subjective preferences, as the rule is normatively grounded in objective human dignity rather than arbitrary personal inclinations.

Unity of Affirmative and Negative Formulations: The analysis demonstrates that the positive formulation ("love for others what you love for yourself") inherently encompasses the negative formulation ("dislike for others what you dislike for yourself"), as seeking benefit and avoiding harm are both integral to human preference, unified in the principle of reciprocal measure.

Internal and Behavioral Dimensions: Two interpretive possibilities are examined: restriction to emotional dispositions versus application to behavioral actions. Four textual witnesses support the behavioral interpretation: the narrations of Abi al-Bilad, Shaykh al-Shami, Sukuni, and the comprehensive Nahj al-Balagha formulation. The research concludes the rule encompasses both dimensions; even if primarily restricted to internal states, analogical reasoning (qiyas al-awlawiyyah) extends the obligation to behavioral actions, and the behavioral interpretation necessarily includes internal loving as a prerequisite.

Obligation versus Recommendation: The study proposes a detailed "Scale Theory" resolving tensions between proof-texts suggesting obligation versus recommendation. Three possibilities are examined: absolute obligation, absolute recommendation, and differentiation according to expectation. The preferred view, based on Imam Ali's instruction to "make yourself a scale," establishes that the rule's force corresponds to the quality of expectation one has from others. When an expectation is essential and obligatory—such as refraining from oppression, insult, or harm—the rule indicates obligation (wujub). When an expectation is merely praiseworthy—such as lending money or offering courteous treatment—the rule indicates recommendation (istihbab). This nuanced theory resolves apparent contradictions in the evidence.

Universal Human Scope: The study innovatively categorizes evidence into three tiers: evidences specific to believers (Mu'minin), evidences specific to Muslims, and universal evidences employing terms such as "people" (al-nas) and "others" (ghayrika). The research establishes that the Golden Rule extends to all human beings by virtue of shared human dignity (al-karamah al-insaniyyah), as explicitly affirmed in Imam Ali's instruction to Malik al-Ashtar: "They are either your brother in religion or your equal in creation."

Conclusion

The research concludes that the Golden Rule in the School of the Ahl al-Bayt (AS) is substantiated by multiple authentic chains of transmission and rational proof, forming a comprehensive ethical criterion rooted in the objective reality of shared human dignity. The rule encompasses both internal emotional dispositions and external behavioral conduct, applies universally to all humanity rather than being restricted to co-religionists, and yields legal-ethical rulings that vary according to the quality of mutual expectation—obligatory for essential reciprocal rights and recommended for praiseworthy acts of excellence. This nuanced understanding positions the Golden Rule as a foundational principle for social ethics, jurisprudence, and the development of a comprehensive ethical framework grounded in revelation and prophetic guidance.

Key Contributions

1. Comprehensive isnad authentication of all relevant narrations across Shi'a sources
2. Systematic analysis of the rule's extension to behavioral action with four textual witnesses
3. Novel "Scale Theory" differentiating between obligation and recommendation
4. Tripartite categorization of evidence according to scope of inclusiveness
5. Philosophical grounding of the rule in the objective reality of human dignity

Major References

1. The Noble Qur'an
2. Al-Kulayni, Muhammad ibn Ya'qub. (1407 AH). *Al-Kafi* (4th ed.). Tehran: Dar al-Kutub al-

Islamiyyah. (in Arabic)

3. Al-Hurr al-'Amili, Muhammad ibn al-Hasan. (1409 AH). *Wasail al-Shi'ah*. Qom: Mu'assasat Al al-Bayt (AS). (in Arabic)
4. Al-Sharif al-Radi, Muhammad ibn Husayn. (1414 AH). *Nahj al-Balaghah* (Subhi Salih edition, 1st ed.). Qom: Hijrat. (in Arabic)
5. Kant, I. (1997). *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. Cambridge: Cambridge University Press.
6. Neusner, J. (Ed.). (2008). *The Golden Rule: The Ethics of Reciprocity in World Religions*. Cromwell Press.

قاعده طلایی اخلاق در قرآن و مکتب اهل بیت (ع)؛ تحلیل سندی دلالی و گستره شمول

محمد آزادی* | حبیب حاتمی کنکبود** | سجاد نیکخو***

چکیده

علمی - پژوهشی



با تحلیل برخی آیات و روایات صحیح می‌توان دریافت که در مکتب اهل بیت (علیهم‌السلام)، قانون طلایی اخلاق به عنوان یک قاعده عام در روابط اجتماعی معرفی شده است. بر اساس این قاعده، انسان باید آنچه را برای خود می‌پسندد، برای دیگران نیز بپسندد. در تحقیق حاضر بررسی شده که برای اثبات این قاعده بر مبنای منابع روایی خصوصاً روایات شیعی، چه ادله‌ای قابل تمسک هستند؛ همچنین بر مبنای این ادله، محدوده دلالت قاعده طلایی اخلاق چیست و مدلول این قاعده چه ویژگی‌هایی دارد؟ این تحقیق با روش اجتهادی بر مبنای منهج مکتب اهل بیت (علیهم‌السلام) انجام شده و در آن، ضمن شناسایی ادله مرتبط با قاعده طلایی اخلاق، این ادله از منظر سندی و دلالی تحلیل شده‌اند. طبق نتایج این تحلیل‌ها، برخی آیات و روایات معتبر بر مضمونی شبیه به قاعده طلایی اخلاق دلالت دارند و همین قاعده طلایی اخلاق، معیاری جامع برای رعایت حقایقی نفس‌الامری به شمار می‌آید و عنوانی مشیر به قواعد جزئی متعدد نیست. درعین حال، این قاعده فقط به مواجهه با شیعیان یا مسلمانان محدود نمی‌شود و نسبت به تمام انسان‌ها شمول دارد. همچنین قاعده یادشده علاوه بر بعد قلبی، شامل بعد رفتاری انسان‌ها نیز می‌شود و به همین خاطر است که این قاعده در برخی موارد بر وجوب و در برخی موارد بر استحباب و رجحان دلالت دارد.

کلیدواژه‌ها:

مکتب اخلاقی اهل بیت (علیهم‌السلام)، اخلاق، قاعده طلایی اخلاق، اجتهاد اخلاقی، اخلاق و حیانی.

* استادیار بخش معارف اسلامی دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه شیراز. (mohammad.azadi@hafez.shirazu.ac.ir)

** دانشیار گروه معارف اسلامی دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه قم، ایران. (h-hatami@qom.ac.ir)

*** گروه آموزش معارف اسلامی، دانشگاه فرهنگیان. هران، ایران. (s.nikkho@cfu.ac.ir)

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۵/۰۳/۱۶؛ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۵/۰۵/۲۸؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۵/۳۰؛ تاریخ انتشار: ۱۴۰۵/۰۶/۱۱)

□ آزادی، محمد؛ حاتمی کنکبود، حبیب؛ نیکخو، سجاد (۱۴۰۵). قاعده طلایی اخلاق در قرآن و مکتب اهل بیت (ع): تحلیل سندی دلالی و گستره شمول،

۱. مقدمه

یکی از قواعد عام اخلاقی که در ابواب گوناگون فقه اخلاق می‌توان به آن تمسک کرد، قاعده طلایی اخلاق است. بنابر این قاعده اخلاقی، انسان باید آنچه را برای خود دوست دارد برای دیگری نیز دوست بدارد، و آنچه را برای خود نمی‌پسندد، برای دیگری نیز نپسندد. این قاعده در کلام اندیشمندان دوره کنونی نیز مطرح شده و با نام قاعده طلایی اخلاق (Golden Rule) شناخته می‌شود (سینگر، ۱۳۹۲). دلیل این نام‌گذاری آن است که قاعده مذکور اهمیت بسیار فراوانی دارد و ریشه بسیاری از قواعد اخلاقی دیگر محسوب می‌شود (سینگر، ۱۳۹۲).

در تحقیق حاضر بر مبنای منهج اجتهادی مکتب اهل بیت علیهم‌السلام، بررسی می‌شود که ادله قرآنی و روایی قاعده طلایی اخلاق، چه تصویری از این قاعده ارائه می‌دهند و این قاعده عام اخلاقی، مبتنی بر این ادله، چه ویژگی‌ها و دلالت‌هایی در عرصه‌های مختلف فقه و اخلاقی دارد. قاعده طلایی، یکی از قواعد عامی است که از دیرباز، علاوه بر ادیان گوناگون، در مکاتب فکری مختلف نیز بیان شده است. برای نمونه، این قاعده در یهود (سفر خروج ۹: ۲۳، سفر لاویان ۱۹، انجیل متی ۷: ۱۲) و مسیحیت (انجیل متی ۷: ۱۲، انجیل لوقا ۶: ۳۱) مطرح بوده است. همچنین در تفکرات کنفوسیوس به این قاعده اشاره شده است (Analects: 15.24). این قاعده آن‌چنان اهمیت دارد که در کلام حضرت عیسی علیه‌السلام و کنفوسیوس، به عنوان خلاصه کل تعالیمشان معرفی شده است (گنسلر، ۱۹۹۸: ۲۰۶). در میان اندیشمندان غربی نیز کانت یکی از اشخاصی است که در مباحث مرتبط با فلسفه اخلاق خویش بر رعایت این قاعده تأکید نموده است: «چنان رفتار کن که گویی بناست آیین رفتار تو، به اراده تو یکی از قوانین عام طبیعت شود» (کانت، ۱۹۹۷: ۲۷). اندیشمندانی مانند مایر، این کلام کانت را منطبق با قاعده طلایی اخلاق دانسته‌اند (مایر، ۱۳۷۴: ۳۵۰). از منظر اندیشمندانی از قبیل نتوسنر، دایره شمول قاعده طلایی اخلاق آن‌چنان گسترده است که می‌توان آن را به نقشه ظهور اخلاق در روابط متقابل به شمار آورد (نتوسنر، ۲۰۰۸: ۴۰).

در دین مبین اسلام، علاوه بر برخی از آیات قرآن کریم مانند «آیا پاداش نیکی جز نیکی است؟» (الرحمن: ۶۰) که محتوای آن‌ها به قاعده طلایی اخلاق نزدیک است، روایات متعددی نیز پیرامون این قاعده بیان شده است. برای نمونه، باب وجوب أداء حق المؤمن و جملة من حقوقه الواجبة و المندوبة (عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۲: ۲۰۳) از کتاب العشرة وسائل الشیعه، از جمله ابوابی است که در آن

روایات گوناگونی درباره رعایت قاعده طلایی اخلاق موجود است.

اندیشمندان اسلامی نیز به تبیین و تحلیل قاعده طلایی اخلاق اهتمام داشته‌اند. برای نمونه، فیض کاشانی، رعایت قاعده طلایی اخلاق را به عنوان یکی از حقوق مسلمین معرفی می‌کند (کاشانی، ۱۴۲۸، ج ۳: ۳۵۴ و ۳۵۷-۳۵۸).

در تحقیق حاضر، ضمن بررسی اینکه قاعده طلایی اخلاق در فقه و اخلاق شیعی تا چه میزان پذیرفته شده است، همچنین در فرض اعتبار این قاعده از منظر فقه و اخلاق شیعی، مدلول دقیق این قاعده چیست؟ تعیین شمول یا عدم شمول نسبت به افعال جوانحی و جوارحی، تعیین دایره شمول قاعده نسبت به انسان‌های مختلف و تعیین وجوبی یا استحبابی بودن حکم مستنبط از قاعده، از جمله موارد مهمی هستند که در تحلیل این قاعده بررسی خواهند شد. برای دستیابی به این هدف، ابتدا ادله قرآنی، روایی و عقلی قاعده طلایی اخلاق از منظر سندی و دلالتی تحلیل شده و سپس محدوده دلالت آن‌ها تعیین خواهد شد.

۱-۱. پرسش‌های پژوهش

پرسش اصلی پژوهش آن است که قاعده طلایی اخلاق در مکتب اهل بیت (ع) بر چه ادله‌ای استوار است و گستره شمول آن چگونه تعیین می‌شود؟

پرسش‌های فرعی عبارت‌اند از:

۱. ادله قرآنی، روایی و عقلی قاعده طلایی اخلاق از منظر سندی و دلالتی چه اعتباری دارند؟
۲. آیا قاعده طلایی اخلاق بر حب و کراهت قلبی دلالت دارد یا رفتاری یا هر دو؟
۳. حکم مستنبط از این قاعده (وجوب یا استحباب) چیست؟
۴. آیا این قاعده فقط شامل مسلمانان می‌شود یا تمام انسان‌ها را در بر می‌گیرد؟

۱-۲. پیشینه پژوهش

موضوع قاعده طلایی اخلاق دارای پیشینه‌ای بسیار گسترده در تاریخ اندیشه بشری است. این پیشینه را می‌توان در سه حوزه اصلی مورد بررسی قرار داد:

الف) پیشینه در اندیشه غربی (از دوران باستان تا معاصر): در یونان باستان، هرودوت (قرن پنجم پیش از میلاد) در کتاب «تاریخ» خود به این قاعده اشاره کرده است. افلاطون در «کریتون» و «جمهوری» و ارسطو در «اخلاق نیکوماخوسی» مضامینی نزدیک به این قاعده بیان کرده‌اند. در

دوران مدرن، توماس هابز، جان لاک، ژان ژاک روسو و ایمانوئل کانت به صورت جدی به این قاعده پرداخته‌اند. کانت آن را در قالب «امر مطلق» صورت‌بندی کرد. در قرن بیستم، اندیشمندانی مانند جان استوارت میل (فایده‌گرایی)، ریچارد هر (تئوری تجویزی)، پیتیر سینگر (اخلاق کاربردی) و هری جی. گنسلر (نظریه‌پرداز قاعده‌طلایی) آثار مستقلی در این زمینه نوشته‌اند. کتاب «قاعده زرین: اخلاق تقابل در ادیان جهان» به ویرایش یعقوب نوسنر (۲۰۰۸) از جامع‌ترین آثار در این حوزه است.

ب) پیشینه در اندیشه اسلامی (اهل سنت): در منابع اهل سنت، این قاعده در صحاح سته (به‌ویژه بخاری و مسلم) و مسند احمد بن حنبل نقل شده است. اندیشمندانی مانند غزالی در «احیاء علوم الدین»، ابن عربی در «احکام القرآن»، راغب اصفهانی در «الذریعة الی مکارم الشریعة» و جلال‌الدین سیوطی در «الجامع الصغیر» به این قاعده پرداخته‌اند. در میان متأخران، محمد عبده، سید قطب و یوسف قرضاوی نیز به آن اشاره کرده‌اند.

ج) پیشینه در اندیشه شیعی (مکتب اهل بیت): مهم‌ترین منابع روایی شیعه که دربردارنده روایات قاعده‌طلایی اخلاق هستند عبارت‌اند از: «الکافی» (کلینی، باب حقوق المؤمنین)، «من لا یحضره الفقیه» (شیخ صدوق)، «وسائل الشیعه» (شیخ حر عاملی، ابواب العشرة و ابواب جهاد النفس)، «مستدرک الوسائل» (محدث نوری)، «نهج البلاغه» (نامه ۳۱)، «تحف العقول» (ابن شعبه حرانی)، «الأمالی» (شیخ طوسی و شیخ صدوق) و «الاختصاص» (شیخ مفید). اندیشمندانی مانند علامه مجلسی در «بحارالانوار»، فیض کاشانی در «المحجۃ البیضاء»، نراقی در «جامع السعادات»، امام خمینی در «چهل حدیث» و «شرح حدیث جنود عقل و جهل»، علامه طباطبایی در «المیزان» و جوادی آملی در «ادب فنای مقربان» به صورت تحلیلی به این قاعده پرداخته‌اند. در میان پژوهش‌های معاصر فارسی، مقالات متعددی منتشر شده است از جمله: «قاعده زرین در حدیث و اخلاق» (حسن اسلامی، ۱۳۸۶)، «تأملاتی در کاربرد قانون زرین اخلاق در قرآن کریم» (حامد شیواپور و محسن اخباری، ۱۳۹۳)، «ادیان بزرگ، قاعده زرین و دیگری» (فرامرز قراملکی، ۱۳۹۴)، «بررسی قاعده زرین اخلاق در قرآن و روایات» (پژوهشنامه اخلاق، شماره ۲۴)، «قاعده زرین در فلسفه اخلاق غرب و اسلام» (مجله معرفت اخلاقی، شماره ۱۲) و «قاعده اخلاقی احب لایحیک ما تحب لنفسک در منابع روایی» (حدیث پژوهی، شماره ۱۷).

۳-۱. تفاوت این مقاله با مقالات مشابه (نوآوری)

با وجود پژوهش‌های پیشین، مقاله حاضر دارای چند ویژگی ممتاز است که آن را از آثار مشابه متمایز می‌کند:

۱. روش اجتهادی مبتنی بر منهج خاص مکتب اهل بیت (ع): برخلاف بیشتر پژوهش‌های پیشین که صرفاً به گزارش محتوایی روایات بسنده کرده‌اند، در این مقاله تمام ادله (قرآنی، روایی و عقلی) از منظر سندی و دلالتی بر اساس اصول رجال‌شناسی و درایه‌شناسی شیعی تحلیل شده‌اند.
۲. تحلیل سندی جامع: برای نخستین بار، تمام اسناد روایات قاعده طلایی اخلاق (حدود ۲۰ تا ۳۰ روایت) از منابع متعدد شیعی استخراج و هر یک به طور جداگانه از نظر وثاقت راویان بررسی شده است. روایات صحیح از موثق و ضعیف و مرفوع تفکیک شده‌اند.
۳. بررسی سیستماتیک «حب قلبی یا رفتاری»: در مقالات پیشین، این مسئله یا مطرح نشده یا به صورت سطحی به آن پرداخته شده است. اما در این مقاله با ارائه چهار شاهد مستند از روایات (مرفوعه ابی‌البلا، روایت شیخ شامی، معتبره سکونی و نامه ۳۱ نهج البلاغه)، به صورت دقیق تحلیل شده که قاعده طلایی اخلاق افزون بر حب قلبی، بر رفتار بیرونی انسان نیز دلالت دارد.
۴. تحلیل نوین از «وجوب یا استحباب» با نظریه «قاعده میزان»: در این مقاله، بر خلاف دیدگاه‌های پیشین که یا قائل به وجوب مطلق یا استحباب مطلق شده‌اند، نظریه‌ای تفصیلی ارائه شده است. بنابر این نظریه، قاعده طلایی اخلاق به کمک کلام حضرت امیر (ع) - «خود را میزان قرار ده» - معیاری برای تعیین میزان الزام است: هر انتظاری که انسان از دیگران دارد، اگر الزامی باشد، قاعده بر وجوب دلالت می‌کند و اگر رجحانی باشد، بر استحباب دلالت دارد.
۵. تقسیم ادله شمول به سه دسته (مؤمن، مسلمان، مطلق): برای نخستین بار، ادله قاعده طلایی اخلاق از نظر دایره شمول به سه دسته مجزا تقسیم شده و اثبات گردیده که علاوه بر ادله مقید به مؤمن و مسلمان، ادله مطلقی (مانند «الناس» و «غیرک») نیز وجود دارند که قاعده را شامل تمام انسان‌ها می‌کنند.

۴-۱. شیوه پژوهش

شیوه پژوهش در این مقاله، اجتهادی و بر مبنای منهج مکتب اهل بیت (ع) است. مراحل انجام پژوهش عبارت‌اند از:

مرحله اول- جمع‌آوری داده‌ها: مراجعه به منابع اصلی روایی شیعه شامل الکافی، من لا

یحضره الفقیه، تهذیب الاحکام، الاستبصار، وسائل الشیعه، مستدرک الوسائل، نهج البلاغه، تحف العقول، امالی شیخ طوسی، امالی شیخ صدوق، خصال، علل الشرایع، الاختصاص و مصادقه الاخوان و استخراج تمام روایات مرتبط با قاعده طلایی اخلاق.

مرحله دوم- ارزیابی سندی: بررسی سند هر روایت بر اساس کتب رجال شیعی مانند رجال نجاشی، فهرست و رجال شیخ طوسی، رجال ابن غضائری، معجم رجال الحديث خویی و سایر منابع رجالی معتبر. تعیین وثاقت یا عدم وثاقت هر راوی و در نتیجه تعیین اعتبار سندی روایت (صحیح، موثق، حسن، ضعیف، مرفوع و...).

مرحله سوم- تحلیل دلالتی: بررسی مفاد هر روایت از منظر دلالت بر اصل قاعده، دلالت بر حب قلبی یا رفتاری، دلالت بر وجوب یا استحباب، و شمول قاعده نسبت به دیگران (مؤمن، مسلمان، مطلق). در این مرحله از قواعد فهم حدیث مانند اصالت حقیقت، قرائن لفظیه و لیه، سیاق، مناسبات حکم و موضوع و الغاء خصوصیت استفاده شده است.

مرحله چهارم- جمع بندی و نتیجه گیری: ترکیب یافته های سندی و دلالتی برای دستیابی به نظریه نهایی درباره قاعده طلایی اخلاق در مکتب اهل بیت (ع) و پاسخ به پرسش های پژوهش.

ادله قاعده طلایی اخلاق

برای اثبات قاعده طلایی اخلاق، افزون بر ادله قرآنی، به روایات متعددی در منابع شیعه (عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۲: ۲۰۳) و اهل سنت (سیوطی، بی تا: ۱۰۰) می توان استناد کرد.

۱. ادله قرآنی

هرچند در قرآن به صراحت به این قاعده اشاره نشده، برخی آیات به صورت التزامی با آن مرتبط شمرده شده اند. آیه «آیا پاداش نیکی جز نیکی است؟» (الرحمن: ۶۰) را برخی مرتبط دانسته اند (اسلامی، ۱۳۸۶: ۱۴-۱۵)، اما بنابر برخی دیدگاه ها بر قاعده دلالت ندارد؛ زیرا به جبران نیکی دیگران توصیه می کند (قراملکی، ۱۳۹۴). طبق دیدگاه برگزیده، دلالت آیه بر قاعده طلایی اخلاق، به آسانی قابل نفی نبوده و احتمال این دلالت وجود دارد. آیه «و باید عفو کنند و گذشت نمایند؛ آیا دوست ندارید که خداوند شما را بیمارزد؟» (نور: ۲۲) نیز هرچند مرتبط شمرده شده، در حقیقت بر این مضمون دلالت دارد که اگر از گناه دیگران بگذرید، خداوند از شما می گذرد و ارتباط مستقیمی با قاعده ندارد.

آیه «وای بر کم‌فروشان؛ آن‌ها که وقتی برای خود پیمانه می‌کنند، حق خود را کامل می‌گیرند و هنگامی که برای دیگران پیمانه می‌کنند، کم می‌گذارند» (مطففین: ۳-۱) مضمونی نزدیک به قاعده دارد؛ به کم‌فروشان هشدار می‌دهد که عدم تعادل در حقوق متقابل موجب افساد جامعه می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲۰: ۲۳۰). با این حال، ممکن است گفته شود که محتوای آن صرفاً به مسائل مالی و رعایت حقوق مالی دیگران مربوط می‌شود و معیار پسند خود را به طور کامل اثبات نمی‌کند. بنابراین دلالت این آیه بر قاعده مورد تردید است؛ ولی بنابر دیدگاه صحیح، بعید نیست شمول آیه نسبت به برخی ابعاد قاعده قابل پذیرش بوده و همچنین با توسعه معنایی مطففین بتوان آیه را برای قاعده مورد نظر قابل تمسک دانست.

۲. ادله روایی

دلیل اول: صحیحہ ابراهیم بن عمر یمانی

امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «برادر مسلمان خود را دوست بدار و آنچه را برای خود دوست داری، برای او نیز دوست بدار» (عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۲: ۲۰۶؛ کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲: ۱۷۰). سند روایت به دلیل وثاقت تمام راویان (علی بن ابراهیم قمی، ابراهیم بن هاشم قمی، حماد بن عیسی و ابراهیم بن عمر یمانی) صحیح است و بر قاعده دلالت دارد.

دلیل دوم: صحیحہ عبدالله بن مسکان

امام باقر علیه السلام می‌فرماید: «برادر مسلمان خود را دوست بدار و آنچه را برای خود دوست داری، برای او نیز دوست بدار و آنچه را برای خود نمی‌پسندی، برای او نیز نپسند» (عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۲: ۲۱۱؛ صدوق، ۱۳۷۶، ج ۲: ۱۷۰). سند روایت با راویانی همچون احمد بن زیاد همدانی، علی بن ابراهیم قمی، ابراهیم بن هاشم قمی، محمد بن ابی عمیر، صفوان بن یحیی، عیص بن قاسم و عبدالله بن مسکان، همگی موثق هستند و روایت صحیح است.

دلیل سوم: روایت عیسی بن ابی منصور

پیامبر صلی الله علیه و آله می‌فرماید: «شش خصلت است که هر کس در او باشد، در پیشگاه خداوند خواهد بود...» از جمله: «انسان مسلمان، آنچه را برای عزیزترین افراد خانواده‌اش دوست دارد، برای برادر مسلمان‌ش نیز دوست بدارد و آنچه را برای آنان نمی‌پسندد، برای او نیز نپسندد» (عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۲: ۲۰۳؛ کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲: ۱۷۳). سند به دلیل اثبات نشدن وثاقت محمد بن خالد برقی معتبر نیست. از نظر دلالتی، با الغای خصوصیت می‌توان حکم را از «عزیزترین افراد خانواده» به خود شخص تسری

داد؛ زیرا در بسیاری از موارد، «عزیزترین افراد خانواده» از خود فرد عزیزتر هستند، بنابراین با قیاس اولویت می‌توان مضمون آیه را به خود شخص نیز تعمیم بخشید.

دلیل چهارم: روایت معلی بن خنیس

امام صادق علیه السلام در پاسخ به سؤال از حق مسلمان بر مسلمان می‌فرماید: «او هفت حق واجب دارد... آسان‌ترین حق این است که آنچه را برای خود دوست داری، برای او نیز دوست بدار و آنچه را برای خود نمی‌پسندی، برای او نیز نپسند» (عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۲: ۲۰۵؛ کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲: ۱۷۹). سند به دلیل مجهول بودن عبدالله بن بکیر الهجری معتبر نیست. این روایت در خصال، مصادقة‌الاخوان، امالی و اختصاص نیز نقل شده که در برخی اسناد، ارسال یا تضعیف راوی وجود دارد. بنابراین هیچ‌یک از پنج سند ذکر شده معتبر نیست، اما تعدد نقل‌ها در کتاب‌های گوناگون، احتمال اعتبار آن را افزایش می‌دهد.

از نظر دلالتی، هرچند تعبیر «هفت حق واجب» بر وجوب ظهور دارد، قرائتی در روایت نشان می‌دهد که این حقوق واجب نیستند. امام علیه السلام می‌فرماید: «ای معلی! من بر تو دلسوزم، می‌ترسم ضایع کنی و حفظ نکنی...»؛ امساک امام علیه السلام از بیان این حقوق به دلیل دشواری آن‌ها، با وجوب سازگار نیست. بنابراین روایت بر استحباب اکید دلالت دارد و می‌توان گفت ولایت خداوند درجاتی دارد که رعایت برخی از آن‌ها مستحب است.

دلیل پنجم: مرفوعه معلی بن خنیس

در روایت مرفوع دیگری، امام صادق علیه السلام درباره حق مؤمن می‌فرماید: «هفتاد حق دارد که جز هفت تا را به تو نمی‌گویم... و آنچه را برای خود دوست داری، برای او نیز دوست بدار...» (عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۲: ۲۰۷؛ کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲: ۱۷۴). سند مرفوعه است و اعتبار ندارد؛ محتوای آن به روایت پیشین نزدیک است.

دلیل ششم: روایت نهج البلاغه (نامه ۳۱)

امیرالمؤمنین علیه السلام به امام حسن علیه السلام می‌فرماید: «فرزندم! خود را میان خود و دیگران ترازو قرار ده؛ پس آنچه را برای خود دوست داری، برای دیگران دوست بدار و آنچه را برای خود نمی‌پسندی، برای دیگران نپسند. و ستم مکن چنانکه دوست نداری به تو ستم شود. و نیکی کن چنانکه دوست داری به تو نیکی شود. و زشت شمار از خود آنچه را از دیگران زشت می‌شماری...» (شریف الرضی، ۱۴۱۴: ۳۹۷). در نهج البلاغه سندی ذکر نشده؛ سند نوری در مستدرک نیز به دلیل جعفر بن عنبسه و عباد

بن زیاد اسدی (فاقد توثیق) معتبر نیست (نوری، ۱۴۰۸، ج ۱۱: ۳۱۱). از نظر دلالتی، این حدیث کامل‌ترین بیان قاعده است؛ تعبیر «غیر خود» مطلق است و به مسلمانان یا مؤمنان محدود نیست. همچنین فراز «آنچه را از دیگران زشت می‌شماری، از خود نیز زشت شمار» بر عکس قاعده نیز دلالت دارد.

دلیل هفتم: روایت تحف العقول

در نامه امیرالمؤمنین علیه السلام به محمد بن ابی بکر آمده است: «برای عموم رعیت خود آنچه را برای خود می‌پسندی، پسند» (حرانی، ۱۳۶۳: ۱۷۶-۱۸۰؛ مفید، ۱۴۱۳، ب: ۲۶۹). سند در تحف العقول ذکر نشده و سند مفید نیز به دلیل ابوالحسن علی بن محمد بن حبیش الکاتب و حسن بن علی الزعفرانی (فاقد توثیق) معتبر نیست. روایت بیانگر جریان قاعده در ارتباط حاکم با مردم است.

دلیل هشتم: مرفوعه ابی البلاد

اعرابی از پیامبر صلی الله علیه و آله پرسید: «کاری به من بیاموز که با آن وارد بهشت شوم». حضرت فرمود: «آنچه را دوست داری مردم به تو روی آورند، تو نیز به سوی آن‌ها روی آور و آنچه را نمی‌پسندی به تو روی آورند، تو نیز به سوی آن‌ها روی مياور» (عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۵: ۲۸۷؛ کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲: ۱۴۶). این حدیث مرفوعه است و سند معتبری ندارد؛ اما بر رجحان رعایت قاعده دلالت دارد.

دلیل نهم: روایت یعقوب بن شعیب

امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «خداوند به آدم علیه السلام وحی کرد... آنچه میان تو و مردم است، این است که برای مردم آنچه را برای خود می‌پسندی پسندی و آنچه را برای خود نمی‌پسندی برای آن‌ها پسندی» (عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۵: ۲۸۷؛ کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲: ۱۴۶). سند به دلیل مجهول بودن یوسف بن عمران بن میثم التمار معتبر نیست. محتوای روایت بدون قید خاص، نسبت به تمام مردم شمول دارد.

۳. دلیل عقلی

عقل مستقل حکم می‌کند که انسان‌ها از گوهری مشترک برخوردارند و به سبب این اشتراک، باید مورد اکرام قرار گیرند، مگر در مواردی که دلیل متقنی بر استثنا وجود داشته باشد.

محدوده دلالت قاعده طلایی اخلاق

قاعده طلایی اخلاق، قاعده‌ای اخلاقی عامه است که می‌تواند مستند قواعد دیگر قرار بگیرد. بنابر این قاعده، انسان باید اموری را که برای خود می‌پسند برای دیگران نیز پسندد و آنچه را نمی‌پسندد برای دیگران نیز نپسندد. هرچند در قرآن مضمونی که به‌صراحت بر این قاعده دلالت کند وجود ندارد، اما برخی آیات می‌توانند دال بر آن باشند. در این پژوهش، از باب احکام العشره (عاملی، ۱۴۰۹،

ج ۱۲: ۲۰۳ و باب جهاد النفس (عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۵: ۲۸۷) روایاتی نقل شد که به این قاعده توصیه کرده‌اند. همچنین در مستدرک الوسائل (نوری، ۱۴۰۸، ج ۹: ۳۹ و ج ۱۱: ۳۱۱) و کتب اربعه به‌ویژه اصول کافی و نهج البلاغه (شریف الرضی، ۱۴۱۴: ۳۹۷) روایات مرتبطی وجود دارد. با جمع این‌ها، حدود بیست تاسی روایت در منابع شیعی یافت می‌شود. روایات اهل سنت (سیوطی، بی‌تا: ۱۰۰) نیز بر اعتبار آن می‌افزایند. افزون بر این، دلیل عقلی نیز مؤید قاعده است؛ عقل حکم می‌کند که شخص با دیگران چنان رفتار کند که دوست دارد با او رفتار شود. بنابراین قاعده با ادله متقن قابل پذیرش است.

این قاعده در سه سطح قابل طرح است:

۱. سطح تکوینی: رفتار انسان با دیگران اثری وضعی دارد و دیگران نیز متناسب با آن با او رفتار می‌کنند. ظلم، ظلم در پی دارد و نیکی، نیکی را به دنبال می‌آورد.
۲. سطح اخلاقی: قاعده طلایی به عنوان قاعده‌ای بنیادین در اخلاق مطرح است.
۳. سطح فقهی: این قاعده به عنوان قاعده‌ای رجحانی در فقه روابط اجتماعی محسوب می‌شود و در ابواب متعدد قابل تمسک است.

قاعده طلایی، معیاری جامع برای رعایت حقیقتی نفس‌الامری

قاعده طلایی اخلاق، قاعده‌ای مادر و بنیادین است که قواعد و دستورات دیگر از آن استخراج می‌شوند. این قاعده مصادیق متعددی دارد و بسیاری از ضوابط اخلاقی در کتاب العشره و کتب اخلاق، مشمول آن هستند. برای نمونه، در بحث اکرام و تحقیر، بخش اثباتی قاعده بر حسن اکرام دیگران و بخش سلبی آن بر قبح تحقیر آنان دلالت دارد. همچنین رجحان اطعام و تنفیس کرب دیگران، و لزوم ترک آزار و سب آن‌ها از این قاعده قابل استنباط است. در این زمینه سه احتمال وجود دارد:

احتمال اول- حقیقی و مستقل بودن: قاعده به یک امر جامع اخلاقی حقیقی اشاره دارد که قواعد متعدد زیر آن قرار می‌گیرند.

احتمال دوم- انتزاعی بودن: قاعده مضمون مستقلی ندارد و صرفاً جمع قواعد اخلاقی متعدد در عبارتی کلی است.

احتمال سوم- معیاری جامع برای رعایت حقیقت نفس‌الامری: بنابر تلقی صحیح، قاعده مبنایی فلسفی دارد؛ انسان‌ها دارای حقیقت واحده و کرامت مشترک هستند و همگان نسبت به

صیانت از آن مسئولیت دارند. این مبنا حقیقتی نفس الامری است و حضرت امیر علیه السلام شاخصی برای رعایت آن بیان کرده است. بر این اساس، احتمال اول تام نیست؛ زیرا قاعده طلایی خود قاعده‌ای نفس الامری نیست، بلکه عبارتی جامع است که حقیقت کرامت انسان‌ها پشتوانه آن است. تفاوت این احتمال با احتمال دوم در آن است که قاعده بر حقیقت نفس الامری کرامت مشترک مبتنا دارد. روح تعبیر «برای دیگران دوست بدار آنچه را برای خود دوست داری» دو مطلب است: الف) لزوم حفظ کرامت مشترک انسان‌ها؛ ب) شاخص رعایت آن که معیار قرار دادن پسند خویش است. اگر روح قاعده صرفاً مطلب دوم بود، احتمال دوم ترجیح می‌یافت؛ اما بنابر تلقی صحیح، قاعده بر حقیقت نفس الامری کرامت مبتنا دارد. با توجه به این نکته، نمی‌توان اشکال کرد که اگر فردی ضعیف‌النفس، امری ناپسند را برای خود مطلوب بداند، مجاز است در حق دیگران نیز آن را مطلوب بداند؛ زیرا گفته شد که این قاعده ناظر به امری نفس الامری و ناظر به کرامت مشترک انسان‌ها است، نه صرف پسند هر فردی از افراد جامعه. بنابراین فقط مسائلی ذیل قاعده قرار می‌گیرند که با کرامت انسانی سازگار باشند.

وحدت طرف ایجابی و سلبی قاعده

در ادله قاعده، دو تعبیر ایجابی و سلبی آمده است: «برای دیگران دوست بدار آنچه را برای خود دوست داری» و «برای دیگران نپسند آنچه را برای خود نمی‌پسندی» (حرانی، ۱۳۶۳: ۷۴). در غالب روایات هر دو در کنار هم بیان شده‌اند (عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۲: ۲۱۲؛ نیز همان، ج ۱۲: ۲۰۵؛ کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲: ۱۷۹). در کلام غریبان، به بخش ایجابی «قاعده طلایی» و به بخش سلبی «قاعده سیمین» گفته شده است (شیواپور، ۱۳۹۳).

در برداشت اولیه به نظر می‌رسد دو قاعده مجزا هستند، اما می‌توان بخش ایجابی را چنان تفسیر کرد که هر دو وجه را شامل شود. اگر انسان اکرام شدن را برای خود می‌پسندد، باید با دیگران نیز طبق همین ملاک رفتار کند. در امور سلبی نیز، اگر دوست دارد دیگران به او اهانت نکنند، باید خود نیز از اهانت پرهیزد. زیرا متعلق «دوست دارم برای خود» هم می‌تواند فعل اکرام باشد و هم ترک اهانت. بنابراین «برای دیگران دوست بدار آنچه را برای خود دوست داری» تفسیری عام می‌یابد که بر هر دو بخش دلالت دارد؛ زیرا انسان جلب منفعت و دفع ضرر را برای خود می‌پسندد و باید این‌ها را برای دیگران نیز بپسندد.

روح قاعده، تعبیر امیرالمؤمنین علیه السلام است: «خود را میان خود و دیگران ترازو قرار ده» (شریف الرضی، ۱۴۱۴: ۳۹۷). اگرچه تمام مصادیق بخش سلبی را می‌توان ذیل بخش ایجابی قرار داد، اما بیان سلبی به سبب تحریمی بودن، مفادی فراتر دارد. همچنین بخش سلبی نیز می‌تواند شامل امور ایجابی باشد؛ زیرا اکرام و احترامی که شخص برای خود می‌پسندد، با نپسندیدن ترک آن همراه است. بنابراین دو بخش قاعده مشمول این قاعده کلی هستند: «هرگاه با هم آیند، از هم جدا شوند و هرگاه جدا شوند، با هم آیند». به این معنا که اگر یکی از دو بخش به‌تنهایی بیان شود، بر دیگری نیز دلالت دارد؛ اما اگر در کنار هم بیان شوند، هر یک به آداب خاص خود اختصاص می‌یابد.

دلالت بر حب و کراهت قلبی و رفتاری

در بخش ایجابی قاعده طلایی اخلاق- برای دیگران دوست بدار آنچه را برای خود دوست داری- دو بار از مشتقات حب و در بخش سلبی- برای دیگران نپسند آنچه را برای خود نمی‌پسندی- نیز دو بار مشتقات کراهت ذکر شده است. معنای حب و کراهتی که در بخش دوم قواعد- آنچه را برای خود دوست داری و آنچه را برای خود نمی‌پسندی- آمده‌اند، شاید مورد تردید نباشد و «حب» بر پسند قلبی و «کراهت» بر ناخرسندی قلبی حمل گردد که ظهور اولی واژگان مذکور است. در واقع، بنابر معنای اولیه، حب و کراهت افعال قلبی هستند؛ اما این پرسش قابل طرح است که این دو تعبیر در بخش اول قاعده- دوست بدار و نپسند- در چه معنایی به کار رفته‌اند؟

احتمال اول: اختصاص به حب و کراهت قلبی: دوست بدار و نپسند در معنای فعل قلبی یعنی معنای اولیه این دو واژه استعمال شده‌اند. به این ترتیب، قاعده طلایی اخلاق به این معنا است که انسان همان‌گونه که برای خود کرامت، شوق و آسایش می‌خواهد، در قلب خود برای دیگران نیز این امور را پسندد. بر اساس این برداشت، در قاعده طلایی اخلاق سخن از انجام عمل ظاهری نیست و این پسند قلبی در مقابل حسادت قرار می‌گیرد؛ زیرا حسادت آرزوی زوال نعمت از دیگری است (جوهری، ۱۴۱۰، ج ۲: ۴۶۵)؛ اما در قاعده طلایی اخلاق توصیه شده که انسان برای دیگران خوبی‌ها را تمنا کند. بنابر این قاعده، انسان مسلمان و سالم شخصی است که هرچه را برای خود می‌پسندد، برای دیگران نیز پسندد. اگر ظاهر ادله قاعده طلایی اخلاق به فعل قلبی انسان محدود شود، می‌توان حکم این قاعده را به رفتارهای تعاملی انسان نیز تسری داد؛ تسری قاعده از فعل قلبی به رفتار تعاملی با چند تقریر با تنقیح مناط یا قیاس اولویت امکان‌پذیر است؛ زیرا اگر پذیرفته شود که قانون «برای

دیگران دوست بدار آنچه را برای خود دوست داری» در مورد افعال قلبی صادق است، باید قطعاً در مورد رفتار بیرونی انسان نیز صادق باشد. همچنین اگر انسان باید در قلبش قاعده طلایی اخلاق را رعایت کند، به طریق اولی در رفتار خود نیز باید این قاعده را رعایت نماید.

احتمال دوم: استعمال در حب و کراهت عملی و شمول نسبت به حب و کراهت قلبی: «دوست بدار» و «نپسند» شبیه به «دوست دارند» در آیه شریفه «کسانی که دوست دارند فحشا در میان مؤمنان شیوع یابد» (نور: ۱۹) مجازاً در معنای افعال ظاهری منبعث از امر قلبی به کار رفته‌اند (ابن عربی، ۱۴۰۸، ج ۳: ۱۳۵۶). بنابراین طبق قاعده طلایی اخلاق، انسان باید با دیگران همان‌گونه تعامل رفتاری کند که دوست دارد دیگران آن‌گونه با او تعامل نمایند. این رفتار انسان نیز باید برانگیخته شده از علاقه‌ای باشد که به آن‌ها دارد. در حقیقت، در این ادله اگر قرینه‌ای مبنی بر استعمال «دوست بدار» و «نپسند» در معنای افعال خارجی وجود نداشت، اصالت حقیقت جاری می‌شد؛ اما در ادله قرائنی موجود است که طبق آن باید «دوست بدار» و «نپسند» را بر معنای افعال خارجی حمل کرد. این استعمال شایع است و «دوست بدار» و «نپسند» در بسیاری از موارد در این معنا استعمال شده‌اند. علاوه بر قرائن لبیه حافه به کلام، در برخی ادله روایی نیز شواهدی برای ترجیح احتمال دوم و استعمال «دوست بدار» و «نپسند» در معنای فعل ظاهری موجود است:

شاهد اول: مرفوعه ابی البلاد: در این روایت آمده است: «و آنچه را نمی‌پسندی به تو روی آورند، تو نیز به سوی آن‌ها روی می‌آور» (عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۵: ۲۸۷؛ کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲: ۱۴۶). «روی آور» به رفتار انسان با دیگران دلالت دارد (جوهری، ۱۴۱۰، ج ۶: ۲۲۶۲). اگرچه روایت کنونی مرفوعه است، ولی می‌تواند قرینه‌ای برای تعیین معنای سایر ادله باشد. در حقیقت، اگرچه برای استناد به ادله برای اثبات حکم شرعی، باید اعتبار آن‌ها اثبات شود، اما برای امور دیگری مانند فهم معنای حقیقی و مجازی به بررسی اعتبار ادله نیازی نیست؛ زیرا به کمک تحلیل ادله غیر معتبر نیز می‌توان پی برد که عرب لغت محل بحث را در چه معنایی استعمال می‌کرده است. این نوع استفاده از ادله ضعیف و غیر معتبر رواج دارد و در مسئله کنونی نیز مرفوعه ابی البلاد می‌تواند برداشت و فهم عرفی را تعیین نماید.

شاهد دوم: روایت شیخ شامی: امیرالمؤمنین علیه السلام می‌فرماید: «ای پیرمرد! برای مردم بپسند آنچه را برای خود می‌پسندی و به سوی مردم رو آور به آنچه دوست داری به تو روی آورند» (نوری، ۱۴۰۸، ج ۱۱: ۳۱۱؛ صدوق، ۱۳۷۶: ۳۹۴). این روایت نیز که از کتاب امالی مرحوم شیخ صدوق نقل شده، سندی معتبر

ندارد؛ ولی به عنوان قرینه برای فهم معنای «حب» می‌توان از آن استفاده کرد. در این روایت نیز مانند مرفوعه ابی‌البلاذ، از تعبیر «به سوی مردم رو آور» استفاده شده است که به رفتار انسان با دیگران دلالت دارد.

شاهد سوم: معتبره سکونی: در این روایت آمده است: «اعرابی به نزد پیامبر ﷺ آمد درحالی‌که حضرت قصد جنگی داشت... و گفت: ای رسول خدا! چیزی به من بیاموز که با آن وارد بهشت شوم. حضرت فرمود: آنچه را دوست داری مردم به تو روی آورند، به سوی آن‌ها رو آور...» (نوری، ۱۴۰۸، ج ۱۱: ۳۱۲؛ ابن‌ادریس حلی، ۱۴۱۰، ج ۳: ۶۴۲). در حدیث کنونی نیز «به سوی آن‌ها رو آور» که حاکی از حب رفتاری است، به کار رفته است.

شاهد چهارم: وصیت حضرت امیر ﷺ به امام حسن ﷺ: «فرزندم! خود را میان خود و دیگران ترازو قرار ده؛ پس آنچه را برای خود دوست داری، برای دیگران دوست بدار و آنچه را برای خود نمی‌پسندی، برای دیگران نپسند و ستم مکن چنان‌که دوست نداری به تو ستم شود و نیکی کن چنان‌که دوست داری به تو نیکی شود...» (شریف‌الرضی، ۱۴۱۴: ۳۹۷، نامه ۳۱). در این حدیث، میزان قرار دادن صرفاً به محبت قلبی محدود نمی‌شود و در رفتار انسان نیز ظهور و بروز پیدا می‌کند. در ادامه روایت نیز معنای میزان قرار دادن تشریح شده است: «ستم مکن چنان‌که دوست نداری به تو ستم شود و نیکی کن چنان‌که دوست داری به تو نیکی شود». بر این اساس، وصیت حضرت امیر ﷺ نیز به محبت رفتاری محدود می‌شود یا حداقل نسبت به آن شمول دارد.

با توجه به شاهدهایی که برای تقویت احتمال دوم بیان شد، بعید نیست که ادله قاعده طلایی اخلاق بر حب عملی و رفتاری دلالت داشته باشند. باین‌وجود، شاید گفته شود که حتی اگر تعبیر مانند «برای دیگران دوست بدار» بر معنای مجازی و رفتارهای عملی حمل شوند، شامل حب قلبی نیز هستند؛ زیرا امر قلبی نیز مصداق اولی تعابیری مانند «حب» است. علاوه بر تعبیر «دوست بدار»، در برخی از روایات نیز تعبیر «پسند» به کار رفته است. برای نمونه در روایت شیخ شامی آمده بود: «برای مردم پسند آنچه را برای خود می‌پسندی و به سوی مردم رو آور به آنچه دوست داری به تو روی آورند» (نوری، ۱۴۰۸، ج ۱۱: ۳۱۱؛ صدوق، ۱۳۷۶: ۳۹۴). تعبیر «پسند» نیز مانند حب و کراهت، گاهی در فعل قلبی و گاهی در فعل جوارحی استعمال می‌شود.

از میان احتمالات مذکور، اگر احتمال اول پذیرش شود، می‌توان به کمک تنقیح مناط، حکم فعل قلبی را به رفتار خارجی نیز تسری داد. همچنین اگر معنای دوم پذیرفته شود، ثابت شد که قاعده

می‌تواند شامل حب قلبی نیز باشد. بر این اساس، بعید نیست که قاعده طلایی اخلاق علاوه بر حب قلبی، نسبت به رفتار تعاملی نیز شمول داشته باشد.

دلالت قاعده مذکور بر وجوب یا استحباب

برای حکم مستنبط از این قاعده چند احتمال قابل بیان است:

احتمال اول: وجوب: در ادله قاعده، تعبیر گوناگونی وجود دارد. برخی مشتمل بر صیغه امر هستند، مانند نامه ۳۱ نهج البلاغه: «فرزندم! خود را میان خود و دیگران ترازو قرار ده؛ پس آنچه را برای خود دوست داری، برای دیگران دوست بدار و آنچه را برای خود نمی‌پسندی، برای دیگران نپسند» (شریف الرضی، ۱۴۱۴: ۳۹۷). صیغه امر در وجوب ظهور دارد. همچنین در روایت معلی بن خنیس از تعبیر «حق» و «واجبات» استفاده شده که بر وجوب دلالت دارد (عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۲: ۲۰۵).

احتمال دوم: استحباب: بر اساس شواهدی، ادله بر وجوب دلالت ندارند:

شاهد اول: امساک امام از بیان حکم در روایت معلی بن خنیس: در این روایت، امام با وجود تعبیر «هفت حق واجب»، از بیان حقوق امتناع می‌ورزد و می‌فرماید: «ای معلی! من بر تو دلسوزم، می‌ترسم که ضایع کنی و حفظ نکنی...» (عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۲: ۲۰۵). این امساک با وجوب سازگار نیست؛ زیرا اگر این حقوق واجب بودند، امام باید آن‌ها را در هر صورت بیان می‌کرد. ممکن است این شبهه مطرح شود که آیه «از چیزهایی سؤال نکنید که اگر آشکار شود شما را ناراحت می‌کند» (مائده: ۱۰۱) نشان می‌دهد برخی احکام الزامی نیز ابتدا بیان نمی‌شدند. اما این آیه مربوط به بیان احکام نیست؛ زیرا در احکام، اصل بر بیان است و صرف احتمال مشقت، موجب امساک نمی‌شود، چنانکه در مواردی مانند دیات، با وجود مشقت، ائمه پاسخ داده‌اند. همچنین امساک می‌تواند به سبب تقیه یا تدریج در بیان باشد و صرفاً دلیل بر غیرالزامی بودن نیست. بالاین حال، این شاهد به‌تنهایی برای اثبات استحباب کافی نیست؛ زیرا امام در نهایت با اصرار سائل، حکم را بیان می‌کند و معلی بن خنیس نیز راوی مطلعی بوده است. همچنین امساک اولیه شاید برای تأثیرگذاری بیشتر بوده است.

شاهد دوم: تعبیر «آسان‌ترین حق» در روایت معلی بن خنیس: امام قاعده را «آسان‌ترین حق» معرفی می‌کند که بر ندبی بودن دلالت دارد.

شاهد سوم: ارتکازات و مناسبات حکم و موضوع: مسائل اخلاقی شأنیت حکم الزامی را

ندارند و این امر، احتمال وجوب را تضعیف می‌کند.

شاهد چهارم: سیاق روایات: در کنار قاعده، توصیه‌هایی مانند اطعام، عیادت، کمک به برادر مسلمان و تشییع جنازه آمده است که قطعاً واجب نیستند (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲: ۱۶۹-۱۷۰). وجود این امور استحبابی در سیاق، وجوب قاعده را مخدوش می‌کند.

شاهد پنجم: قرائن لبی: بسیاری از اموری که انسان برای خود می‌پسندد، مانند قرض دادن، واجب نیستند؛ بنابراین قاعده نمی‌تواند بر وجوب انجام همه آن‌ها دلالت کند.

احتمال سوم: تفصیل بین وجوب و استحباب به کمک قرینه داخلی (نظریه میزان): در ادله آمده است: «برای دیگران دوست بدار آنچه را برای خود دوست داری». کیفیت اقدامی که انسان برای دیگران دوست دارد، مطابق کیفیت انتظاری است که از دیگران دارد. انتظارات انسان مراتب گوناگونی دارند؛ برخی ضروری و الزامی هستند (مانند ترک اهانت و ضرب و جرح) و برخی رجحانی (مانند قرض دادن). روح قاعده بر اساس کلام امیرالمؤمنین علیه السلام است: «خود را میان خود و دیگران ترازو قرار ده» (شریف الرضی، ۱۴۱۴: ۳۹۷). میزان، تمام جهات تعامل را شامل می‌شود. بنابر این تعبیر، هر انتظاری که انسان از دیگران دارد، اگر الزامی باشد، قاعده بر وجوب دلالت می‌کند و اگر رجحانی باشد، بر استحباب. از میان سه احتمال، این دیدگاه به دلیل اتقان بیشتر، اولویت دارد.

شاهد دوم: تعبیر در روایت معلی بن خنیس: در بخشی از روایت معلی بن خنیس که به قاعده طلایی اخلاق مربوط است، حضرت صلی الله علیه و آله می‌فرماید: «آسان‌ترین حق از آن‌ها این است که آنچه را برای خود دوست داری، برای او نیز دوست بدار و آنچه را برای خود نمی‌پسندی، برای او نیز نپسند». این تعبیر حضرت صلی الله علیه و آله نیز شاید به عنوان شاهی بر ندبی بودن رعایت قاعده محسوب شود.

شاهد سوم: ارتکازات و مناسبات حکم و موضوع: بنابر ارتکازات و مناسبات حکم و موضوع، رعایت قاعده طلایی اخلاق مسئله‌ای اخلاقی است و مسائل اخلاقی شأنت حکم الزامی را ندارند. بنابراین مناسبات حکم و موضوع، احتمال وجوب رعایت قاعده را تضعیف می‌کند.

شاهد چهارم: سیاق روایات: با تحلیل سیاق روایات می‌توان پی برد که در آن‌ها به برخی از اموری اشاره شده که قطعاً الزامی نیستند. برای مثال در صحیح‌ه ابراهیم بن عمر یمانی توصیه‌هایی مانند «سیر نشود درحالی که برادرش گرسنه است و سیراب نشود درحالی که برادرش تشنه است» و «هرگاه شاهد بودی، به عیادتش برو» وجود دارند که فقها در مورد آن‌ها فتوا به وجوب نمی‌دهند. همچنین در برخی روایات توصیه شده که انسان غلامش را برای کمک به برادر مسلمانش بفرستد یا

در تشییع جنازه او شرکت کند. این نوع امور نیز واجب محسوب نمی‌شوند. با وجود این امور ندبی و استحبابی در سیاق روایات، نمی‌توان این ادله را حاکی از وجوب قاعده دانست.

شاهد پنجم: قرائن لبی: در قاعده طلایی اخلاق آمده است: «برای دیگران دوست بدار آنچه را برای خود دوست داری». بسیاری از اموری که انسان دوست دارد دیگران در حق او انجام دهند، واجب نیستند؛ از این رو نمی‌توان گفت که قاعده طلایی اخلاق به وجوب انجام این امور برای دیگران دلالت دارد.

احتمال سوم: وجوب و استحباب به کمک قرینه داخلی: در ادله قانون طلایی آمده است: «برای دیگران دوست بدار آنچه را برای خود دوست داری». کیفیت اقدامی که انسان نسبت به دیگران دوست دارد، مطابق کیفیت اقدامی است که دوست دارد دیگران برای او انجام دهند. در واقع، انتظارات انسان از دیگران مراتب گوناگونی دارند؛ رعایت برخی از انتظارات ضروری و اولی هستند؛ برای نمونه، ترک اهانت و ترک ضرب و جرح ضرورت دارد. ولی برخی انتظارات انسان ضروری نیستند و نوعی انتظار ثانوی محسوب می‌شوند. برای مثال، قرض دادن پول پسندیده است، اما عقل به الزامی بودن آن حکم نمی‌کند. بنابراین روح و بنیان «برای دیگران دوست بدار آنچه را برای خود دوست داری» آن است که انسان آنچه را از دیگران انتظار دارد، برای آن‌ها انجام دهد. ملاک تعامل انسان با دیگران، انتظاراتی است که خودش از دیگران دارد. ادله قاعده، علاوه بر عنوان انتظار و عمل، به مرتبه و کیفیت انتظار و عمل نیز اشاره دارند؛ طبق این ادله، هر انتظاری که انسان از دیگران دارد، دارای کیفیتی خاص است و انسان باید به همان کیفیت، این انتظار را برای دیگران انجام دهد. شاهدی که برای تقویت احتمال کنونی می‌توان بیان کرد، کلام حضرت امیر علیه السلام است: «خود را میان خود و دیگران ترازو قرار ده» (شریف الرضی، ۱۴۱۴: ۳۹۷، نامه ۳۱). میزان، تمام جهات تعامل با دیگران را شامل می‌شود. بنابر این تعبیر، از یک سو، اگر انسان انجام یک امر را در حق خود نمی‌پسندد، نباید انجام آن را در حق دیگران نیز بپسندد؛ از سوی دیگر، اگر از دیگران یک انتظار الزامی دارد، خودش نیز ملزم است که این امر را در حق دیگران انجام دهد؛ همچنین اگر انتظار رجحانی دارد، وظیفه او در حق دیگران نیز ندبی و استحبابی خواهد بود.

از میان احتمالات مذکور، احتمال سوم از دلیل متقن تری برخوردار بود و نسبت به سایر احتمالات اولویت دارد. به بیان دقیق‌تر، فقط در فرضی دلالت بر وجوب پذیرفته می‌شود که قرائن بیرونی-ادله دیگر- وجود داشته باشد؛ وگرنه در حالت عادی حداکثر استحباب پذیرفته خواهد شد.

شمول قاعده نسبت به تمام انسان‌ها

برای تعیین دایره شمول این قاعده باید به تحلیل ادله آن پرداخت. ادله این قاعده به چند طایفه کلی قابل تقسیم هستند:

دسته اول: ادله ظاهر در مؤمنین: در برخی از ادله از لفظ «مؤمن» استفاده شده است؛ برای نمونه، روایت «از امام صادق علیه السلام پرسیدم: حق مؤمن بر مؤمن چیست؟ فرمود: از حقوق مؤمن بر مؤمن...» (عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۲: ۲۰۷؛ کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲: ۱۷۴) از این قبیل است. همچنین در برخی از ادله، تعبیری مانند «برادرت» وجود دارد که بعید نیست در مؤمنین ظهور داشته باشند. برای مثال، در روایتی از امام صادق علیه السلام آمده است: «سه گروه در سایه عرش خدا در روز قیامت قرار می‌گیرند: کسی که برای برادرش دوست بدارد آنچه را برای خود دوست دارد...» (صدوق، ۱۴۰۲: ۷۶). این نوع ادله در فرد معتقد به مبانی و معارف اهل بیت علیهم السلام ظهور دارند.

دسته دوم: ادله ظاهر در مسلمانان: در برخی از ادله این طایفه، قید «مسلم» استفاده شده که در مسلمان ظهور دارد؛ برای نمونه: «پیامبر خدا صلی الله علیه و آله فرمود: برای مسلمان بر مسلمان شش چیز است: هنگامی که او را ملاقات کرد، بر او سلام کند و وقتی عطسه کرد، دعا کند و وقتی بیمار شد، عیادتش کند و وقتی او را دعوت کرد، پاسخ دهد و وقتی از دنیا رفت، در تشییع او حاضر شود و آنچه را برای خود دوست دارد، برای او دوست بدارد و در غیابش خیر خواه او باشد» (مفید، ۱۴۱۳، الف: ۲۳۳). همچنین در برخی از ادله، قید «برادر مسلمان» وجود دارد که به سبب وجود لفظ «مسلم»، به اخوت عام با مسلمین حمل می‌شود. برای مثال، روایت «برادر مسلمان خود را دوست بدار و آنچه را برای خود دوست داری، برای او نیز دوست بدار و آنچه را برای خود نمی‌پسندی، برای او نیز نپسند» (مفید، ۱۴۱۳، الف: ۲۳۳) از این قبیل است.

دسته سوم: ادله عام نسبت به تمام انسان‌ها: در برخی از ادله حتی قید «مسلم» نیز موجود نیست و در آن‌ها تعبیری مانند «مردم» و «غیر خود» وجود دارد. برای مثال روایات زیر در این دسته قرار می‌گیرند: «آنچه را دوست داری مردم به تو روی آورند، تو نیز به سوی آن‌ها روی آور» (عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۵: ۲۸۷)، «برای مردم بپسند آنچه را برای خود می‌پسندی و به سوی مردم رو آور به آنچه دوست داری به تو روی آورند» (نوری، ۱۴۰۸، ج ۱۱: ۳۱۱) و «پس آنچه را برای غیر خود دوست داری، برای خود دوست بدار و آنچه را برای غیر خود نمی‌پسندی، برای خود نپسند» (حرانی، ۱۳۶۳: ۷۴). تعبیری مانند «مردم» بار معنایی خاصی ندارند و ناظر به اموری مانند ایمان یا اسلام شخص مقابل

نیستند و می‌توان این ادله را شامل تمام مردم دانست. بنابراین قیودی از قبیل «مؤمن» یا «مسلمان» بودن در این حکم دخالتی ندارند.

علاوه بر این، در برخی از ادله شواهدی موجود است که در آن‌ها به وجود اصولی عمومی و مشترک میان تمام انسان‌ها تصریح شده است. برای مثال، در عهد امیرالمؤمنین علیه السلام به مالک اشتر آمده است: «دلت را برای رعیت سرشار از رحمت و محبت و لطف کن و هرگز چونان درنده‌ای بر آن‌ها مباحش که خوردنشان را غنیمت شماری؛ زیرا آن‌ها دو دسته‌اند: یا برادر دینی تو هستند یا همانند تو در آفرینش» (شریف الرضی، ۱۴۱۴: ۴۲۷). اگرچه این روایت پیرامون ارتباط میان حاکم و رعیت است، اما نسبت به تمام مردم شمول دارد. البته در برخی موارد شاید اصول عمومی اخلاقی اسلام تقیید یابند؛ برای مثال، اگر شخصی کافر محارب باشد، از منظر اسلام احترامی نخواهد داشت. البته در مورد اشخاص محارب نیز برخی اصول اخلاقی بیان شده است؛ برای نمونه، بنابر شریعت مبین اسلام مثله کردن حرام است و این حکم شامل کفار نیز می‌شود (شریف الرضی، ۱۴۱۴: ۴۲۲).

بنابر آنچه در بررسی ادله قاعده طلایی اخلاق بیان شد، باید قاعده طلایی اخلاق را یک قاعده عامه در مورد تمام انسان‌ها دانست.

نتیجه‌گیری

در تحلیل ادله مرتبط با قاعده طلایی اخلاق مشخص شد که هرچند آیات طرح‌شده در باب این قاعده، مدلولی تطابقی با قاعده طلایی اخلاق ندارد و فقط آیات اول تا سوم سوره مطففین مضمونی شبیه به قاعده طلایی داشت، اما محدوده دلالت این آیه نیز به مسائل مالی محدود می‌شد؛ اما در تحلیل روایات بیان شد که در مجامع روایی شیعه، روایات متعددی با مضمونی شبیه به قاعده طلایی اخلاق وجود دارند که علاوه بر اینکه این روایات یادشده سندی معتبر داشتند، به سبب تعدد آن‌ها می‌توان به صدور مضمون مشترک آن‌ها اطمینان پیدا کرد. علاوه بر این، دلیل عقلی نیز مبنی بر صحت قاعده طلایی اخلاق ارائه شد که بنابر دیدگاه برگزیده قابل قبول بود.

بنابر مضمون قاعده طلایی اخلاق، انسان باید آنچه را برای خود می‌پسندد، برای دیگران نیز پسندد و آنچه را برای خود نمی‌پسندد، برای دیگران نیز نپسندد. این قاعده معیاری جامع برای رعایت حقیقت نفس‌الامری- کرامت تمام انسان‌ها- به شمار می‌آید و نباید آن را به عنوان عنوانی مشیر به قواعد جزئی متعدد دانست. به همین خاطر، این قاعده فقط به مواجهه با شیعیان یا

مسلمانان محدود نیست و به دلیل بهره‌مندی تمام انسان‌ها از کرامت ذاتی، شامل تمام انسان‌ها می‌شود. البته ممکن است برخی انسان‌ها به سبب اعمال خود، مشمول برخی از مراتب این قاعده نباشند. همچنین میان بخش سلبی و اثباتی قاعده اتحاد برقرار است و از هر بخش می‌توان بخش دیگر را نیز نتیجه گرفت.

در باب این قاعده، دو احتمال وجود داشت: دلالت بر حب و کراهت قلبی و دلالت بر حب و کراهت رفتاری. طبق دیدگاه برگزیده، در فرض پذیرش هر یک از این دو احتمال، به کمک روش‌هایی مانند قیاس اولویت، می‌توان حکم را به شق دیگر نیز تسری داد. بنابراین قاعده در مجموع، علاوه بر حب و کراهت قلبی، نسبت به حب و کراهت رفتاری نیز شمول دارد. نکته دیگر اینکه قاعده طلایی اخلاق می‌تواند در امور گوناگون الزامی یا غیر الزامی به کار گرفته شود. اگر این قاعده در مسائل الزامی مانند پرهیز از ظلم استفاده شود، بر وجوب دلالت دارد و اما اگر در مسائل غیرالزامی مانند رعایت ادب در مواجهه با دیگران استفاده شود، بر استحباب و رجحان دلالت خواهد داشت.

پاسخ به پرسش‌های پژوهش: به پرسش اصلی (قاعده طلایی اخلاق در مکتب اهل بیت علیهم‌السلام بر چه ادله‌ای استوار است و محدوده دلالت آن چگونه تعیین می‌شود؟) پاسخ داده شد که ادله آن شامل روایات صحیح متعدد (مانند صحیح ابراهیم بن عمر یمانی و صحیح عبدالله بن مسکان) و دلیل عقلی است و محدوده دلالت آن شامل حب قلبی و رفتاری، شمول نسبت به تمام انسان‌ها و تفصیل بین وجوب و استحباب است. به پرسش‌های فرعی نیز پاسخ داده شد: ادله قرآنی دلالت تطابقی ندارند اما روایات معتبر متعدد هستند (پرسش ۱)؛ قاعده هم بر حب قلبی و هم بر حب رفتاری دلالت دارد (پرسش ۲)؛ حکم آن بنابر نظریه «میزان» در موارد الزامی وجوب و در موارد رجحانی استحباب است (پرسش ۳)؛ و قاعده شامل تمام انسان‌ها می‌شود نه فقط مسلمانان (پرسش ۴).

محدودیت‌های پژوهش: این تحقیق با تمرکز بر منابع روایی شیعی انجام شده و بررسی تطبیقی با منابع اهل سنت یا ادیان دیگر، محور اصلی نبوده است. همچنین تحلیل فقهی تفصیلی فروع مترتب بر قاعده و بررسی مصادیق عینی آن در ابواب مختلف فقه، خارج از دایره این پژوهش قرار داشته است. اعتبارسنجی دقیق برخی روایات به دلیل فقدان توثیق صریح در منابع رجالی، با محدودیت مواجه بود.

پیشنهادهای پژوهشی: ۱. بررسی تطبیقی قاعده طلایی در فقه امامیه و اهل سنت با رویکرد استنباطی؛ ۲. تبیین قلمرو قاعده طلایی در اخلاق پزشکی و زیست اخلاق با تأکید بر کرامت انسانی؛ ۳. مطالعه موردیِ کاربرد قاعده در حقوق خانواده و روابط همسران؛ ۴. تحلیل نسبت قاعده طلایی با قواعد فقهی دیگر مانند قاعده لاضرر، نفی سبیل و قاعده احسان؛ ۵. بررسی نقش قاعده طلایی در نظریه پردازی اخلاق اجتماعی مهدوی و تمدن سازی اسلامی؛ ۶. امکان سنجی استنباط حقوق شهروندی از قاعده طلایی در نظام حقوقی اسلام.

کاربست های عملی: قاعده طلایی اخلاق می تواند به عنوان مبنا و معیار عمل در سطوح گوناگون فردی، خانوادگی، اجتماعی و حکومتی قرار گیرد. از جمله: تدوین منشور اخلاقی شهروندی بر اساس کرامت مشترک انسانی؛ اصلاح قوانین کیفری و مدنی با رویکرد رعایت کرامت متقابل؛ طراحی نظام آموزشی مبتنی بر قاعده طلایی در مدارس و دانشگاه ها؛ و ارائه الگوی رفتاری مطلوب در تعامل با غیر مسلمانان در جوامع چندفرهنگی.

منابع

- قرآن کریم.
- ابن اثیر جزری، مبارک بن محمد، ۱۳۶۷. *النهاية في غريب الحديث و الاثر*. قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
- ابن ادریس حلی، محمد، ۱۴۱۰. *السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی*. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- ابن بابویه (شیخ صدوق)، محمد بن علی، ۱۳۶۲. *الخصال*. قم: جامعه مدرسین.
- ابن بابویه (شیخ صدوق)، محمد بن علی، ۱۳۷۶. *الأمالی*. تهران: کتابچی.
- ابن بابویه (شیخ صدوق)، محمد بن علی، ۱۴۰۲. *مصادقة الاخوان*. کاظمیه: مکتبه الإمام صاحب الزمان العامة.
- ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، ۱۳۶۳. *تحف العقول عن آل الرسول (ص)*. قم: جامعه مدرسین.
- ابن عربی، محمد بن عبدالله، ۱۴۰۸. *احکام القرآن (ج ۳)*. بیروت: دار الجیل.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۰۸. *لسان العرب*. بیروت: دار احیاء التراث.
- اسلامی، حسن، ۱۳۸۶. «قاعده زرین در حدیث و اخلاق». فصلنامه علوم و حدیث، سال دوازدهم، شماره سوم و چهارم، ص ۳۳۵.
- اعراف، علیرضا، ۱۳۹۷. *مکاسب محرمه (اعیان نجس) (ج ۲)*. قم: مؤسسه فرهنگی اشراق و عرفان.
- اعراف، علیرضا، ۱۳۹۹. *فقه امر به معروف و نهی از منکر*. قم: مؤسسه فرهنگی اشراق و عرفان.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، ۱۴۱۰. *الصحاح، تاج اللغة و صحاح العربیة*. بیروت: دار العلم للملایین.
- حر عاملی (شیخ حر عاملی)، محمد بن حسن، ۱۴۰۹. *وسائل الشیعة*. قم: مؤسسه آل البيت (ع).
- سیوطی، جلال الدین، بی تا. *الجامع الصغیر*. بیروت: دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع.
- سینگر، مارکوس، ۱۳۹۲. «قاعده زرین». *اطلاعات حکمت و معرفت*، سال هشتم، شماره ۵، تهران: اطلاعات.
- شریف الرضی، سید محمد بن حسین، ۱۴۱۴. *نهج البلاغة (للصباحی صالح)*، چاپ اول. قم: هجرت.
- شیواپور، حامد و اخباری، محسن، ۱۳۹۳. «تأملاتی در کاربرد قانون زرین اخلاق در قرآن کریم». *پژوهشنامه اخلاق*، شماره ۲۴، سال هفتم، ص ۸۲-۶۷.
- طباطبایی، سید محمد حسین، ۱۴۱۷. *المیزان فی تفسیر القرآن*، چاپ پنجم. قم: اسلامی.
- طوسی (شیخ طوسی)، ابو جعفر محمد بن حسن، ۱۴۱۴. *الأمالی*. قم: دار الثقافة.

- طوسی (شیخ طوسی)، ابو جعفر محمد بن حسن، ۱۴۱۵. الرجال، چاپ اول. قم: اسلامی.
- طوسی (شیخ طوسی)، ابو جعفر محمد بن حسن، بی تا. الفهرست. نجف: المكتبة المرتضوية.
- فیض کاشانی، محسن، ۱۴۲۸. المحجة البيضاء. قم: اسلامی.
- قراملکی، فرامرز، ۱۳۹۴. «ادیان بزرگ، قاعده زرین و دیگری». پژوهشنامه اخلاق، شماره ۲۸، سال هشتم.
- کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۰۷. الکافی، چاپ چهارم. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- مایر، فردریک، ۱۳۷۴. تاریخ اندیشه‌های تربیتی، ترجمه علی اصغر فیاض. تهران: سمت.
- مفید، محمد بن محمد، ۱۴۱۳ الف. الاختصاص. قم: المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد.
- مفید، محمد بن محمد، ۱۴۱۳ ب. الأمالی. قم: کنگره شیخ مفید.
- نجاشی، احمد بن علی، ۱۳۶۵. الرجال. قم: اسلامی.
- نوری، حسین بن محمدتقی، ۱۴۰۸. مستدرک الوسائل. قم: مؤسسة آل البيت (ع).
- Confucius, 2003. *Analects*. Trans. E. Slingerland. Indianapolis, Cambridge: Hackett Publishing.
- Gensler, H. J., 1998. *Ethics: A contemporary introduction*. London: Routledge.
- Kant, I., 1997. *Groundwork of the metaphysics of morals*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Neusner, J., Ed., 2008. *The golden rule: The ethics of reciprocity in world religions*. Cromwell Press.

Practical Wisdom as a Foundation for Crisis Leadership: An Explanation of the Virtue of Courage in Light of the Islamic Philosophical Tradition and Contemporary Phronesis Discourse

Abolfazl Gaeini¹ 

1. Department of Management, Research Institute of Hawzah and University, Qom, Iran.

Research Article



Abstract

This study aims to explain the role of practical wisdom in crisis leadership by examining the virtue of courage within the Islamic philosophical tradition and its relationship to the concept of phronesis. The research adopts a philosophical approach within applied philosophy and employs conceptual analysis, rational reconstruction, and normative reasoning. The findings indicate that although practical reason in Islamic philosophy overlaps with Aristotelian phronesis in situational recognition and judgment concerning appropriate action, it cannot be reduced to it. In the accounts of Avicenna and Bahmanyār, practical reason, in addition to perceiving and judging particular actions, has a motivational function; in Mullā Ṣadrā's transcendent philosophy, it is further connected with moral cultivation and the existential perfection of the soul. Accordingly, courage is understood not as a merely emotional response or simple fearlessness, but as an act of practical reason and the mean between cowardice and rashness. The study proposes a five-stage framework for wise crisis leadership consisting of apprehending general principles, recognizing and assessing particular circumstances, restraining the irascible faculty, appropriately activating it, and producing proportionate action. The findings suggest that this framework can provide a normative foundation for ethical, context-sensitive, and resilient leadership in crisis situations.

Keywords: Practical Wisdom; Practical Reason; Phronesis; Crisis Leadership; Wise Courage; Islamic Philosophy; Applied Philosophy.

Received: 2026-05-21, Revised: 2026-08-16, Accepted: 2026-08-21, Published: 2026-09-02

□ Gaeini, Abolfazl (2026). Practical Wisdom as a Foundation for Crisis Leadership: An Explanation of the Virtue of Courage in Light of the Islamic Philosophical Tradition and Contemporary Phronesis Discourse. *Revelatory Ethics A Research Quarterly Journal of Ethics*, 2 (39), 61 -84.

DOI: 10.22034/re.2026.579207.2165

This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

Extended abstract

Background and Purpose

Contemporary organizations operate under conditions of complexity, ambiguity, rapid change, uncertainty, and multidimensional crises. Financial scandals, ethical failures, declining public trust, environmental challenges, and the growing complexity of organizational problems demonstrate the limitations of approaches based solely on technical expertise, instrumental rationality, and predetermined rules. In such circumstances, leadership requires more than theoretical knowledge or technical skills; it requires the capacity to recognize what ought to be done in a particular situation and to translate sound judgment into appropriate action. This capacity is commonly discussed in contemporary organizational studies through the concept of *phronesis*, or practical wisdom (Aristotle, 2009; Nonaka & Toyama, 2007; Shotter & Tsoukas, 2014).

The present study examines practical wisdom as a foundation for crisis leadership, with particular emphasis on the virtue of courage. Its central purpose is to clarify the relationship between practical reason (*al-ʿaql al-ʿamali*) in Islamic philosophy and Aristotelian *phronesis*, as well as its contemporary interpretation in organizational studies, particularly in the work of Küpers and Pauleen (2013). The study seeks to answer two interrelated questions: first, whether practical reason in Islamic philosophy can be regarded as equivalent to Aristotelian *phronesis*; and second, how the distinctive functions of practical reason in Islamic philosophy can provide a more comprehensive account of wise courage and leadership in crisis situations.

Theoretical Framework

Aristotle distinguishes among *episteme*, *techne*, and *phronesis*. Whereas *episteme* concerns universal theoretical knowledge and *techne* concerns production and technical skill, *phronesis* is concerned with appropriate action in particular and changing circumstances (Aristotle, 2009). Contemporary interpretations emphasize that practical wisdom cannot be reduced to a predetermined set of rules or techniques. Rather, it involves situated judgment, ethical discernment, experience, and the transformation of judgment into praxis (Flyvbjerg, 2001; Kemmis, 2012; Küpers & Pauleen, 2013).

Islamic philosophy contains a rich conceptual framework for understanding this relationship through the distinction between theoretical and practical reason. In Avicenna's account, theoretical reason concerns the apprehension of universal truths, whereas practical reason is concerned with particular human actions and, importantly, functions as a principle that moves bodily powers toward action or restraint (Avicenna, 1364/1985). Bahmanyār further distinguishes between practical wisdom as a branch of philosophical knowledge concerned with general principles of action and practical reason as the faculty that applies those principles to particular and changing circumstances (Bahmanyār, 1375/1996). Thus, practical reason in the Islamic philosophical tradition is not merely a cognitive capacity for situational judgment; it also has a motivational function that connects cognition with action.

Mullā Ṣadrā develops this distinction within the framework of substantial motion and the existential development of the human soul. Practical reason is consequently related not only to the management of action and bodily powers but also to moral cultivation and the perfection of the soul (Mullā Ṣadrā, 1410 AH). This dimension constitutes an important distinction between Islamic practical reason and narrower interpretations of *phronesis*.

Methodology

This research is a philosophical study conducted within the tradition of applied philosophy. It employs conceptual analysis, rational reconstruction, and normative reasoning. Primary philosophical sources, particularly the works of Avicenna, Bahmanyār, Naṣīr al-Dīn Ṭūsī, and

Mullā Ṣadrā, are examined alongside Aristotelian *Nicomachean Ethics* and contemporary literature on practical wisdom and organizational leadership. The interpretations of Küpers and Pauleen (2013), Nonaka and Toyama (2007), Flyvbjerg (2001), and Kemmis (2012) provide the contemporary framework for comparison. The contemporary exposition of Ayatollah Javadi Amoli is used as a secondary interpretive source for explaining selected aspects of the Islamic philosophical tradition rather than as an independent substitute for the views of the classical philosophers.

Findings

The findings indicate substantial conceptual overlap between Islamic practical reason and *phronesis* at three levels. First, both emphasize the recognition of particular and changing circumstances and reject the mechanical application of universal rules. Second, both connect sound judgment with virtue, ethical responsibility, and the common good. Third, both require the transformation of judgment into concrete action or praxis. Nevertheless, the two concepts should not be regarded as synonymous.

The principal distinction concerns the psychological and functional structure of practical reason in Islamic philosophy. In Avicenna's account, practical reason is both perceptive and motivational: it recognizes the appropriate particular action and moves the relevant bodily powers toward its realization. In Mullā Ṣadrā's philosophy, this practical function is further connected to the ethical cultivation and existential perfection of the soul. Accordingly, Islamic practical reason provides a more extensive account of the transition from knowledge to action by incorporating cognition, motivation, regulation of the faculties, and moral self-cultivation.

This distinction becomes particularly significant in understanding courage. In the philosophical ethics of the Islamic tradition, courage is the virtue of the irascible faculty (*al-quwwa al-ghaḍabiyya*) and represents the mean between cowardice and rashness (Ibn Miskawayh, 1375/1996; Tūsī, 1373/1994). Cowardice results from the failure to activate the irascible faculty when action is necessary, whereas rashness results from its uncontrolled activation without adequate rational judgment. Courage, by contrast, emerges when practical reason accurately assesses the situation and regulates the irascible faculty according to the requirements of the circumstances.

On this basis, the study proposes a five-stage model of wise decision-making in crisis leadership: (1) apprehension of general principles and values; (2) recognition and assessment of particular circumstances; (3) regulation and restraint of the irascible faculty to prevent rashness; (4) appropriate activation of the irascible faculty to prevent cowardice; and (5) issuance of proportionate action as wise praxis. Courage, therefore, is not merely an emotional disposition or an abstract judgment; it is the practical realization of rational judgment through the appropriate regulation and activation of human powers.

Implications for Crisis Leadership

The proposed framework suggests that effective crisis leadership requires a balance between decisiveness and restraint, courage and prudence, persistence and strategic flexibility. A wise leader does not respond to threats through impulsive and emotionally driven action, nor does fear produce paralysis and inaction. Instead, the leader evaluates general principles, interprets the concrete circumstances, considers capabilities and consequences, regulates emotional responses, and finally selects an action proportionate to the situation.

The conduct of the Prophet Muhammad (PBUH), as presented in the study, illustrates this form of wise courage through strategic adaptation in circumstances such as the Battle of Uhud, the Battle of the Trench, and the Treaty of Hudaibiyyah. These examples demonstrate that courage does not necessarily mean direct confrontation. Depending on the circumstances, it may require resistance, strategic patience, negotiation, restraint, or decisive action. Hence, wise courage is fundamentally contextual and cannot be reduced to a universal behavioral formula.

Conclusion

The study concludes that Islamic practical reason and Aristotelian *phronesis* share important foundations in situational judgment, virtue, and praxis, but they are not identical. Islamic practical reason possesses additional motivational and, in the Mullā Ṣadrā framework, moral-existential dimensions. This broader conception provides a valuable philosophical basis for understanding courage in crisis leadership. Wise courage can be conceptualized as the capacity to recognize danger accurately, judge the appropriate response, restrain excessive emotional reactions, mobilize action when necessary, and translate ethical judgment into proportionate praxis. Consequently, practical wisdom offers an alternative to purely instrumental and technocratic models of leadership and provides a normative framework for leadership capable of responding to complex crises through ethically grounded, context-sensitive, and courageous action.

Selected References

- Aristotle. (2009). *The Nicomachean ethics* (D. Ross, Trans.; L. Brown, Ed.). Oxford University Press.
- Bahmanyār ibn Marzbān. (1375). *Al-Taḥṣīl*. University of Tehran Press.
- Flyvbjerg, B. (2001). *Making social science matter: Why social inquiry fails and how it can succeed again*. Cambridge University Press.
- Ibn Miskawayh, A. ibn M. (1375). *Tahdhīb al-akhlāq wa-taḥīr al-a'rāq*. Zāhidī Publications.
- Kemmis, S. (2012). Phronēsis, experience, and the primacy of praxis. In E. A. Kinsella & A. Pitman (Eds.), *Phronesis as professional knowledge: Practical wisdom in the professions* (pp. 147–162). Sense Publishing.
- Küpers, W., & Pauleen, D. J. (Eds.). (2013). *A handbook of practical wisdom: Leadership, organization and integral business practice*. Gower Publishing.
- Mullā Ṣadrā, M. ibn I. (1410 AH). *Al-Hikmah al-muta'aliyah fī al-asfār al-'aqliyyah al-arba'ah* (Vol. 9). Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Nonaka, I., & Toyama, R. (2007). Strategic management as distributed practical wisdom (phronesis). *Industrial and Corporate Change*, 16(3), 371–394.
- Shotter, J., & Tsoukas, H. (2014). Performing phronesis: On the way to engaged judgment. *Management Learning*, 45(4), 377–396.
- Ṭūsī, N. al-Dīn. (1373). *Akhlāq-i Nāṣirī*. Kharazmi Publications.

حکمت عملی به مثابه بنیانی برای رهبری در بحران:

تبیین فضیلت شجاعت در پرتو سنت فلسفی اسلامی و گفت‌وگو معاصر فرونسیس

ابوالفضل گائینی * ID

علمی - پژوهشی



چکیده

پژوهش حاضر با هدف تبیین نقش حکمت عملی در رهبری بحران، به تحلیل فضیلت شجاعت در سنت فلسفی اسلامی و نسبت آن با مفهوم فرونسیس می‌پردازد. روش پژوهش، فلسفی و در سنت فلسفه کاربردی است و با بهره‌گیری از تحلیل مفهومی، بازسازی عقلانی و استنتاج هنجاری انجام شده است. یافته‌ها نشان می‌دهد که عقل عملی در فلسفه اسلامی، اگرچه در تشخیص موقعیتی و قضاوت درباره فعل مناسب با فرونسیس ارسطویی همپوشانی دارد، به آن محدود نمی‌شود؛ بلکه در تقریر این‌سینا و بهمنیار، افزون بر ادراک و حکم در امور جزئی، کارکرد تحریکی دارد و در حکمت متعالیه ملاصدرا با تهذیب نفس و استکمال وجودی پیوند می‌یابد. بر این اساس، شجاعت نه کنشی هیجانی یا بی‌باکی صرف، بلکه فعل عقل عملی و حد وسط میان جبن و تهوّر است. پژوهش، الگویی پنج‌مرحله‌ای برای رهبری حکیمانه در بحران ارائه می‌کند که شامل ادراک اصول کلی، تشخیص و سنجش جزئیات، مهار قوه غضبیه، تحریک حکیمانه آن و صدور فعل متناسب است. نتیجه پژوهش نشان می‌دهد که این چارچوب می‌تواند مبنایی هنجاری برای رهبری اخلاقی، موقعیت‌مند و مقاوم در شرایط بحرانی فراهم آورد.

کلیدواژه‌ها:

حکمت عملی، عقل عملی، فرونسیس، رهبری بحران، شجاعت حکیمانه، فلسفه اسلامی، فلسفه کاربردی.

* عضو هیئت علمی گروه مدیریت، پژوهشکده علوم اجتماعی، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم. (againi@rihu.ac.ir)

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۵/۰۲/۳۱؛ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۵/۰۵/۲۵؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۵/۳۰؛ تاریخ انتشار: ۱۴۰۵/۰۶/۱۱)

□ گائینی، ابوالفضل (۱۴۰۵). حکمت عملی به مثابه بنیانی برای رهبری در بحران: تبیین فضیلت شجاعت در پرتو سنت فلسفی اسلامی و گفت‌وگو معاصر فرونسیس، فصلنامه اخلاق و حیا، ۲ (۳۹)، ۶۱-۸۴.

DOI: 10.22034/re.2026.579207.2165

۱. مقدمه

سازمان‌های معاصر در بستری از پیچیدگی، ابهام، تغییرات و عدم قطعیت فعالیت می‌کنند. بحران‌های اخلاقی، رسوایی‌های مالی، تخریب محیط‌زیست، فرسایش سرمایه اجتماعی و کاهش اعتماد عمومی به سازمان‌ها، ضرورت بازاندیشی در مبانی مدیریت و رهبری سازمان را بیش از پیش آشکار ساخته است.

در چنین شرایطی، مفهوم «حکمت عملی» که ریشه در فلسفه ارسطو دارد، به تدریج وارد ادبیات مدیریت و رهبری شده و توجه بسیاری از پژوهشگران را به خود جلب کرده است. حکمت عملی برخلاف دانش نظری یا مهارت فنی، به توانایی قضاوت صحیح و اخلاقی در موقعیت‌های خاص و پیچیده اشاره دارد: موقعیت‌هایی که در آن‌ها قواعد از پیش تعیین شده کارایی کافی ندارند و رهبر ناگزیر است با اتکا به تجربه، فضیلت اخلاقی و ادراک موقعیتی تصمیم‌گیری کند (Aristotle, 2009; Shotter & Tsoukas, 2014).

حکمت عملی، مفهومی است که نخستین بار ارسطو آن را در کتاب اخلاق نیکوماخوسی به‌عنوان یکی از فضایل عقلانی انسان معرفی کرد و مقصود از آن، توانایی قضاوت صحیح و انتخاب بهترین شیوه عمل در موقعیت‌های پیچیده، با تلفیق دانش، تجربه، فضیلت اخلاقی و توجه به خیر مشترک است. در پژوهش‌های معاصر مدیریت نیز اغلب پژوهشگران، از جمله نوناکا و همکارانش، فرونیس را همان حکمت عملی دانسته و آن را ظرفیتی برای اتخاذ تصمیم‌های خردمندانه و مسئولانه در سازمان‌ها معرفی کرده‌اند (Aristotle, 2009; Nonaka & Toyama, 2007; Peltonen, 2022).

پس از دوره مدرن و غلبه عقلانیت ابزاری بر اندیشه غرب، مفهوم حکمت عملی ارسطویی تا حد زیادی از کانون مباحث فلسفی و مدیریتی فاصله گرفت؛ اما از نیمه دوم قرن بیستم، با نقد محدودیت‌های رویکردهای صرفاً عقلانی و فنی، بار دیگر مورد توجه اندیشمندان قرار گرفت. در این میان، هانس-گئورگ گادامر با تأکید بر نقش فهم موقعیت‌مند و قضاوت عملی در فرایند تفسیر، مک‌این‌تایر با احیای سنت اخلاق فضیلت و تبیین جایگاه حکمت عملی در کنش اخلاقی، و بنت فلیویرگ با معرفی رویکرد «پژوهش حکیمانه» در علوم اجتماعی، نقش مهمی در بازخوانی و احیای این مفهوم ایفا کردند. این جریان فکری زمینه را برای ورود حکمت عملی به حوزه مدیریت و مطالعات سازمانی فراهم ساخت؛ به‌گونه‌ای که پژوهشگرانی مانند ایکوجیرو نوناکا با تلفیق مبانی

فلسفی حکمت عملی و نظریه مدیریت دانش، آن را به عنوان یکی از ارکان تصمیم‌گیری خردمندانه، رهبری مسئولانه و خلق دانش در سازمان‌های معاصر مطرح کردند (Gadamer, 2004; MacIntyre, 2007; Flyvbjerg, 2001; Nonaka & Toyama, 2007).

اهمیت این مفهوم زمانی آشکارتر می‌شود که سازمان‌ها با «مسائل بغرنج» مواجه می‌شوند. ریتل و وبر در مقاله کلاسیک خود، مسائلی را توصیف کردند که تعریف قطعی ندارند، راه‌حل درست یا غلط برای آن‌ها وجود ندارد و از طریق تحلیل‌های خطی و فنی صرفاً نمی‌توان آن‌ها را حل کرد (Rittel & Webber, 1973). در چنین شرایطی، آنچه سازمان را قادر به بقا و شکوفایی می‌کند، نه صرفاً دانش تخصصی، بلکه ظرفیت قضاوت عاقلانه و اخلاقی است.

جهان معاصر، به‌رغم پیشرفت‌های خیره‌کننده در عرصه فناوری و انباشت بی‌سابقه داده‌ها و اطلاعات، با نوعی فقر حکمت یا حماقت کارکردی دست به‌گriبان است (Alvesson & Spicer, 2012؛ به نقل از Küpers & Pauleen, 2013). بحران مالی جهانی ۲۰۰۸، رسوایی‌های اخلاقی سازمانی، و تخریب فزاینده زیست‌محیطی که منشأ این معضلات است، نه به دلیل کمبود هوش و تخصص فنی، بلکه فقدان حکمت عملی در سطوح فردی، سازمانی و نهادی است. در عصری که بازار و منطق سوداگرانه به تمامی ساحات زندگی بشری نفوذ کرده و ارزش‌های مدنی را به محاق برده است (Sandel, 2012)، و سازمان‌ها به مکان‌هایی برای بی‌اخلاقی‌ها تبدیل شده‌اند (Jackall, 1988)، بازخوانی انتقادی سنت‌های فکری که حکمت را در کانون عمل انسانی قرار می‌دهند، ضرورتی حیاتی است. در این میان، سنت فلسفی اسلامی، با محوریت تمایزگذاری میان عقل نظری و عقل عملی و بسط مفهوم حکمت عملی، منبعی غنی برای مواجهه با بحران‌های رهبری و مدیریت است. برخلاف رویکردهای پوزیتیویستی و ابزارگرایانه رایج در دانش مدیریت که کنش رهبری را به مجموعه‌ای از تکنیک‌های جهان‌شمول و فارغ از ارزش تقلیل می‌دهند، حکمت اسلامی بر پیوند ناگسستنی نظر و عمل، دانش و ارزش، و تشخیص کلی و قضاوت جزئی تأکید می‌ورزد. کوپرس و پاولین (۲۰۱۳) هشدار می‌دهند که تقلیل فرونسیس به نسخه دیگری از تخریب یا مجموعه‌ای از اصول اخلاقی از پیش تعیین‌شده، خود نوعی بی‌خردی است. حکمت عملی، نه یک فرمول، بلکه نوعی پراکسیس یا عمل متعهدانه اخلاقی است که در بستر سنت‌ها و در مواجهه با موقعیت‌های خاص و متغیر مجال بروز می‌یابد (Kemmis, 2012).

یکی از مهم‌ترین میدان‌های آزمون حکمت عملی، موقعیت بحرانی است. بحران، با ماهیت

پیچیده، مبهم و تهدیدآمیز خود، قوای نفسانی رهبر را به شدت تحت فشار قرار می‌دهد. در این شرایط، فرد در معرض دو دام مهلک قرار می‌گیرد: انفعال و ترس که او را از هرگونه اقدام بازمی‌دارد، و واکنش‌های شتابزده و احساسی که می‌تواند فاجعه‌آفرین باشد. مسئله محوری این مقاله، واکاوی پاسخ سنت فلسفی اسلامی به این دوگانه مخرب از مجرای تحلیل یکی از کلیدی‌ترین فضایل اخلاقی، یعنی شجاعت است. پرسش اصلی پژوهش این است که: بر اساس مبانی حکمت عملی در فلسفه اسلامی، چگونه می‌توان شجاعت حکیمانه را از دو رذیلت همجوار آن یعنی تهوّر و جُبْن تمایز داد؟ و این فضیلت چگونه می‌تواند به‌عنوان یک اصل راهنما در رهبری فردی در بحران عمل کند؟ برای پاسخ به این پرسش، ابتدا لازم است مبانی نظری تمایز عقل نظری و عملی در فلسفه اسلامی تبیین گردد و سپس جایگاه شجاعت در این منظومه مفهومی مشخص شود.

۲. پیشینه پژوهش و خلأ پژوهشی

پیشینه پژوهش حاضر را می‌توان در سه محور اصلی دسته‌بندی کرد. این دسته‌بندی برای تفکیک آنچه در ادبیات فرونیسیس و حکمت عملی پیش‌تر تبیین شده، از آنچه در سنت فلسفی اسلامی درباره عقل عملی مطرح شده و نیز برای مشخص کردن مسئله حل‌نشده پژوهش حاضر ارائه می‌شود.

الف) فرونیسیس و حکمت عملی در مدیریت و رهبری

بخش مهمی از ادبیات معاصر، با بازخوانی اخلاق فضیلت ارسطویی، فرونیسیس را ظرفیت تشخیص و انتخاب کنش مناسب در موقعیت‌های متغیر و پیچیده دانسته است. فلیویبرگ (۲۰۰۱) بر نسبت حکمت عملی با ارزش‌ها، قدرت، زمینه و تمایز میان عقلانیت ابزاری و عقلانیت ارزشی تأکید می‌کند. مک‌اینتایر (۱۹۸۱) نیز با احیای اخلاق فضیلت، حکمت عملی را در متن سنت‌ها، منش و کنش اخلاقی قرار می‌دهد. در مطالعات سازمانی، نوناکا و تویوما (۲۰۰۷) و نیز کوپرس و پاولین (۲۰۱۳)، فرونیسیس را از سطح یک فضیلت فردی فراتر برده و آن را با رهبری، سازمان، دانش عملی و پراکسیس پیوند داده‌اند. در این آثار، عنصر مشترک عبارت است از تشخیص موقعیت خاص، ملاحظه خیر و ارزش‌ها، و تبدیل قضاوت به کنش؛ باین‌حال، مبنای انسان‌شناختی و سازوکار درونی این قضاوت در فلسفه اسلامی کمتر موضوع تحلیل تطبیقی قرار گرفته است.

ب) حکمت عملی، اخلاق فضیلت و رهبری در سنت اسلامی

در سنت فلسفی اسلامی، بحث فضایل اخلاقی، اعتدال قوای نفسانی، شجاعت، عدالت و نسبت

عقل با عمل، در آثار ابن سینا، بهمنیار، نصیرالدین طوسی و ملاصدرا سابقه‌ای ریشه‌دار دارد. در این سنت، عقل عملی تنها یک توانایی برای تشخیص گزینه مناسب نیست، بلکه با تدبیر افعال جزئی، تحریک قوا و تربیت و تهذیب نفس پیوند دارد. بهمنیار میان اصول کلی حکمت عملی و حکم عقل عملی در مورد جزئیات تمایز می‌گذارد؛ ابن سینا عقل عملی را هم قوه ادراک‌کننده افعال جزئی و هم مبدأ تحریک می‌داند؛ و ملاصدرا این کارکرد را در افق حرکت جوهری نفس و استكمال وجودی آن تفسیر می‌کند. بنابراین، سنت اسلامی منابع مفهومی مهمی برای تبیین رهبری فضیلت‌محور در اختیار دارد، اما این منابع در ادبیات معاصر مدیریت غالباً به صورت پراکنده و بدون مقایسه نظام‌مند با فرونیسیس ارسطویی و خوانش‌های معاصر آن به کار رفته‌اند.

ج) خلأ پژوهشی و مسئله بی‌پاسخ

با وجود دو جریان یادشده، یک پرسش اساسی همچنان نیازمند پاسخ روشن است: آیا «عقل عملی» در فلسفه اسلامی را می‌توان معادل فرونیسیس ارسطویی و صورت‌بندی‌های معاصر کوپرس و پاولین دانست، یا اینکه تفاوتی مبنایی میان آنها وجود دارد؟ ادبیات موجود عمدتاً بر شباهت‌هایی مانند تشخیص موقعیت، قضاوت درباره کنش مناسب، فضیلت‌مداری و پیوند نظر و عمل تأکید کرده است؛ اما کمتر به این نکته پرداخته است که در فلسفه اسلامی، عقل عملی واجد کارکردی دوگانه (و در تقریر صدرایی، سه‌گانه) است: از یک سو ادراک و تشخیص جزئیات فعل را بر عهده دارد و از سوی دیگر، در مقام مبدأ تحریک، قوای بدنی و گرایشی را برای تحقق فعل مناسب به حرکت درمی‌آورد. افزون بر این، در حکمت متعالیه، کارکرد عملی نفس با تهذیب قوا و حرکت استکمالی آن پیوند می‌یابد. از این رو، خلأ اصلی پژوهش حاضر، فقدان یک تبیین تطبیقی و تمایزبخش از نسبت عقل عملی اسلامی و فرونیسیس است؛ تبیینی که هم شباهت‌های معرفتی و عملی را نشان دهد و هم تفاوت‌های انسان‌شناختی، تربیتی و وجودشناختی را آشکار سازد.

بر این اساس، نوآوری پژوهش حاضر صرفاً در بازخوانی انتقادی یا تأکید بر ضرورت حکمت عملی نیست، بلکه در ارائه یک صورت‌بندی تمایزبخش از نسبت این دو سنت مفهومی است. استدلال اصلی مقاله آن است که فرونیسیس ارسطویی و عقل عملی اسلامی در سطح تشخیص و قضاوت موقعیتی همپوشانی قابل توجه دارند، اما عقل عملی در فلسفه اسلامی به‌ویژه در تقریر ابن سینا و ملاصدرا، به تشخیص شناختی محدود نمی‌شود و کارکرد تحریکی و تهذیبی نیز دارد. این

تفاوت، در تحلیل شجاعت اهمیت تعیین‌کننده پیدا می‌کند؛ زیرا شجاعت حکیمانه نه فقط حاصل دانستن اینکه چه باید کرد، بلکه حاصل آن است که عقل عملی پس از تشخیص، قوه غضبیه را در جهت فعل مناسب مهار یا تحریک کند و در افق حکمت متعالیه، نفس را در مسیر تهذیب و استکمال قرار دهد. بنابراین پرسش بی‌پاسخ پیشینیان که این پژوهش دنبال می‌کند چنین صورت‌بندی می‌شود: «چه نسبتی میان عقل عملی اسلامی و فرونسیس وجود دارد و چگونه تفاوت کارکردی عقل عملی در سنت اسلامی می‌تواند تبیین دقیق‌تری از شجاعت حکیمانه و رهبری در بحران ارائه کند؟»

۳. مبانی نظری: چیستی حکمت عملی و نسبت عقل عملی با فرونسیس

۳-۱. سه نوع دانش در اندیشه ارسطو

ارسطو در کتاب اخلاق نیکوماخوس سه نوع دانش را از یکدیگر متمایز می‌کند: (۱) ایستمه: دانش نظری و جهان‌شمول؛ (۲) تخته: مهارت فنی مربوط به ساختن و تولید؛ (۳) فرونسیس (حکمت عملی): ناظر بر «عمل درست» در موقعیت‌های خاص. در حالی که ایستمه با حقایق جهان‌شمول سروکار دارد و تخته به تولید و ساختن مربوط می‌شود، حکمت عملی ناظر بر عمل درست در موقعیت‌های خاص و پیچیده است. ارسطو معتقد بود که انسان فرزانه کسی است که بتواند در موقعیت‌های مبهم، بهترین تصمیم را در جهت خیر جمعی اتخاذ کند (Aristotle, 2009). برخلاف عقلانیت ابزاری که بر کارایی و سود تأکید دارد، حکمت عملی ذاتاً با اخلاق، فضیلت و مسئولیت اجتماعی پیوند خورده است. فلیویبرگ (۲۰۰۱) در بازخوانی معاصر این مفهوم استدلال می‌کند که حکمت عملی «مهم‌ترین فضیلت فکری» است زیرا عقلانیت ابزاری را با عقلانیت ارزشی متوازن می‌کند - تعادلی که برای رفاه پایدار جوامع ضروری است.

۳-۲. تمایز عقل نظری و عقل عملی در حکمت مشاء

ابن‌سینا، به‌عنوان برجسته‌ترین چهره فلسفه مشائی در جهان اسلام، این تمایز را با دقت خاصی در آثار خود، به‌ویژه در کتاب شفا، نجات و رساله فی معرفة النفس الناطقة، تبیین کرده است. از منظر شیخ‌الرئیس، نفس ناطقه انسانی دارای دو حیثیت و دو کارکرد اساسی است: عقل نظری (العقل النظری): این عقل، قوه‌ای است که کارکرد آن ادراک کلیات و حقایق اشیاء است، صرف‌نظر از اینکه این ادراک به عمل یا حرکتی در جهان خارج منجر شود. موضوع عقل نظری، آنچه

هست و آنچه نمی‌تواند جز آن باشد (حقایق ضروری و ثابت) است. هدف غایی آن، نیل به کمال قوه عالیه و استکمال نفس از طریق اتصال به عقل فعال برای دریافت صور معقوله و حقایق وجودی است (ابن‌سینا، ۱۳۶۴). به تعبیری، عقل نظری با هست‌ها و نیست‌های عالم سر و کار دارد.

عقل عملی: این عقل، قوه‌ای است که نفس از طریق آن جزئیات مربوط به افعال انسانی را ادراک می‌کند و، مهم‌تر از آن، مبدأ تحریک قوای بدنی به سوی انجام فعل یا ترک آن است. موضوع آن امور جزئی، متغیر و وابسته به اراده و اختیار انسان است. بنابراین، عقل عملی در تقریر ابن‌سینا صرفاً یک قوه تشخیصی نیست؛ بلکه حلقه واسطه میان شناخت موقعیت و تحقق کنش است. این ویژگی، یکی از تفاوت‌های مهم آن با تلقی محدودکننده‌ای از فرونسیس به مثابه صرفاً توانایی قضاوت موقعیتی است. البته فرونسیس ارسطویی نیز ذاتاً ناظر به عمل است؛ تفاوت در اینجا در صورت‌بندی نفس‌شناختی و تصریح فلسفه اسلامی به کارکرد محرک عقل عملی است.

بهمینار، شاگرد برجسته ابن‌سینا، در کتاب التحصیل، برای فهم نسبت حکمت عملی و عقل عملی تمایزی تعیین‌کننده ارائه می‌کند: حکمت عملی به‌عنوان شاخه‌ای از فلسفه، مشتمل بر علومی چون اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مدن است و اصول کلی عمل را عرضه می‌کند؛ اما عقل عملی وظیفه دارد این اصول را بر موارد جزئی و متغیر تطبیق کند و در مقام عمل حکم جزئی صادر نماید (بهمینار، ۱۳۷۵). این تمایز نشان می‌دهد که «دانش حکمت عملی» و «قوه عقل عملی» یک چیز نیستند: اولی سطحی از قواعد و مبادی کلی را توضیح می‌دهد و دومی در موقعیت انضمامی به تشخیص و حکم می‌پردازد. از این منظر، عقل عملی اسلامی با فرونسیس در سطح قضاوت موقعیتی نزدیک است، اما به سبب قرار گرفتن در ساختار قوای نفس و پیوند با تحریک، دامنه کارکردی گسترده‌تری می‌یابد.

۳-۳. تعالی تمایز در حکمت متعالیه: حرکت جوهری نفس و نقش تهذیب عملی

ملاصدرا در حکمت متعالیه، تمایز عقل نظری و عملی را در افق حرکت جوهری نفس و تشکیک وجود تفسیر می‌کند و بدین ترتیب نسبت نظر و عمل را از سطح یک تقسیم‌بندی صرفاً معرفت‌شناختی به سطحی وجودی و تربیتی ارتقا می‌دهد. در این چارچوب، فعل اخلاقی و تنظیم قوای نفسانی در ساختن و دگرگونی نفس مؤثر است؛ بنابراین عقل عملی را باید هم ناظر به تدبیر عمل و هم مرتبط با فرایند تهذیب و استکمال نفس فهم کرد.

عقل نظری: ناظر به سیر نفس در مراتب وجود و ادراک حقایق کلی و الهی است. این سیر، سفری از خلق به حق و از کثرت به وحدت است. کمال عقل نظری، نیل به مقام شهود حقایق و اتصال به عالم معناست.

عقل عملی: ناظر به سیر نفس در مقام عمل، تهذیب اخلاقی، تدبیر بدن و حیات دنیوی است. در حکمت متعالیه، این کارکرد صرفاً مدیریتی یا تصمیم‌گیرانه نیست؛ بلکه در متن حرکت جوهری نفس معنا می‌یابد. نفس انسانی از طریق افعال و ملکات خود دستخوش تحول وجودی می‌شود و تهذیب قوای غضبیه و شهویه و تنظیم آنها تحت هدایت عقل، بخشی از مسیر استکمال آن است. از این حیث، عقل عملی علاوه بر تشخیص و حکم، کارکرد تهذیبی دارد: تشخیص درست باید به تنظیم قوا و شکل‌گیری ملکات مناسب بینجامد. این مؤلفه وجودشناختی و تربیتی در مفهوم فرونسیس ارسطویی به همان صورت و با همین دستگاه نظری مطرح نیست و یکی از مهم‌ترین وجوه تمایز سنت اسلامی به شمار می‌آید.

۳-۴. نسبت تطبیقی عقل عملی اسلامی با فرونسیس ارسطویی و خوانش کوپرس و پاولین

مقایسه تطبیقی نشان می‌دهد که سه سطح را باید از یکدیگر تفکیک کرد. نخست، در سطح معرفت موقعیتی، هر دو مفهوم بر تشخیص امر جزئی و متغیر و پرهیز از اجرای مکانیکی قواعد تأکید دارند. دوم، در سطح اخلاقی، هر دو با فضیلت و خیر پیوند خورده‌اند و قضاوت صحیح را از منفعت‌طلبی صرف متمایز می‌کنند. سوم، در سطح عملی، هر دو مستلزم تبدیل قضاوت به کنش در موقعیت انضمامی‌اند؛ این همان چیزی است که کوپرس و پاولین با تأکید بر پراکسیس و اولویت عمل زمینه‌مند برجسته می‌کنند. با این حال، در فلسفه اسلامی، عقل عملی در ساختار قوای نفس جای می‌گیرد و صریحاً به‌عنوان قوه‌ای مُدرِکِه و مُحرِکِه معرفی می‌شود؛ در حکمت متعالیه نیز این کارکرد با تهذیب نفس و حرکت استکمالی آن پیوند می‌خورد. بنابراین، می‌توان گفت عقل عملی اسلامی «فرونسیس‌مانند» نیست، بلکه مفهومی هم‌پوشان و در عین حال گسترده‌تر از حیث کارکرد نفس‌شناختی و تربیتی است.

در خوانش کوپرس و پاولین (۲۰۱۳)، فرونسیس در پراکسیس و در دل زمینه‌های مادی، اجتماعی، فرهنگی و سیاسی تحقق می‌یابد و نمی‌توان آن را به مجموعه‌ای از قواعد از پیش تعیین‌شده فروکاست. این نکته با تأکید فلسفه اسلامی بر تشخیص جزئی سازگار است؛ اما تفاوت

اصلی در این است که عقل عملی اسلامی علاوه بر «خواندن موقعیت» و «انتخاب کنش»، در ساختار اخلاقی و تربیتی نفس نیز مداخله می‌کند. به بیان دیگر، فرونسیس در این مقایسه بیشتر ناظر به کیفیت قضاوت و عمل حکیمانه است، در حالی که عقل عملی اسلامی افزون بر آن، سازوکار درونی تبدیل معرفت به فعل و نیز تنظیم و تهذیب قوای نفسانی را توضیح می‌دهد. از همین رو، مفهوم شجاعت در این پژوهش نقطه اتصال این دو سنت است: شجاعت از یک سو نیازمند تشخیص حکیمانه موقعیت است و از سوی دیگر، مستلزم آن است که عقل عملی قوه غضبیه را به نحو متناسب مهار یا تحریک کند.

به طور خلاصه، نسبت عقل عملی اسلامی با فرونسیس را می‌توان چنین صورت‌بندی کرد: (۱) همپوشانی در تشخیص جزئی و قضاوت موقعیتی؛ (۲) تفاوت در کارکرد تحریکی (مبدأ تحریک قوای بدنی در تقریر ابن‌سینا)؛ (۳) تفاوت در کارکرد تهذیبی-وجودی (پیوند با حرکت جوهری نفس در حکمت متعالیه). این تمایز سه‌لایه، مبنای تحلیل شجاعت حکیمانه در ادامه مقاله است.

۵-۳. جایگاه رهبری و مدیریت در منظومه حکمت عملی

با عنایت به تبیین فوق، می‌توان علوم کاربردی مدرن، از جمله دانش مدیریت و رهبری را در این چارچوب فلسفی جایابی کرد. دانش مدیریت به عنوان مجموعه‌ای از نظریه‌ها، مدل‌ها، اصول و قواعد نسبتاً کلی در باب چگونگی برنامه‌ریزی، سازماندهی، رهبری و کنترل منابع انسانی و مادی، در زمره حکمت عملی قرار می‌گیرد. این بدان معناست که اصول کلی مدیریت (مانند اهمیت برنامه‌ریزی، لزوم تقسیم کار، ضرورت هماهنگی و غیره)، از طریق تأمل عقلانی و تجربیات بشری (با استفاده از عقل نظری) به دست می‌آیند و در کتب و کلاس‌های درس تدریس می‌شوند.

اما عمل مدیریت و رهبری، یعنی مواجهه یک مدیر با مسئله منحصر به فرد و جزئی در بافت خاص سازمانی یا اجتماعی، در قلمرو عقل عملی قرار دارد. اینجاست که هنر رهبر از دانش تئوریک او متمایز می‌شود. رهبر موفق، کسی است که علاوه بر برخورداری از دانش مدیریت (حکمت عملی به مثابه علم کلی)، از عقل عملی قوی، تربیت یافته و ورزیده‌ای برخوردار باشد که بتواند در لحظه و در میدان عمل، با در نظر گرفتن تمام جوانب، مقتضیات، محدودیت‌ها و پیامدهای خاص یک موقعیت، بهترین تصمیم ممکن را اتخاذ کند. این توانایی، همان چیزی است که در سنت اسلامی از آن به حکمت به معنای دقیق کلمه تعبیر می‌شود: قرار دادن هر چیز در جای

مناسب خود. کوپرس و پاولین (۲۰۱۳) نیز به نقل از کمیس (۲۰۱۲) تأکید می‌کنند که فرونسیس در پراکسیس تجلی می‌یابد؛ یعنی در گفتن‌ها، کردن‌ها و نسبت‌یافتن‌هایی که در متن یک موقعیت انضمامی رخ می‌دهند. رهبری حکیمانه، بیش از آنکه به کاربست فرمول‌های از پیش تعیین شده متکی باشد، به ذوق سلیم و حس موقعیت‌شناسی نیاز دارد که ریشه در عقل عملی ورزیده است.

۴. تحلیل وجودی و اخلاقی شجاعت به مثابه فضیلتی برآمده از حکمت عملی

۴-۱. قوای نفسانی و لزوم اعتدال آن‌ها (نظریه اعتدال)

بر اساس علم النفس فلسفی رایج در سنت اسلامی، نفس انسان در مقام فعل و انفعال، دارای سه قوه اصلی است که هر یک منشأ گرایش‌ها و کنش‌های خاصی هستند:

۱. قوه ناطقه (عقله): قوه تمیز، ادراک کلیات و تشخیص خیر و شر و حق و باطل. این قوه، وجه تمایز انسان از حیوانات است و همچون پادشاهی در اقلیم وجود انسان باید بر سایر قوا حکم برانند. فضیلت این قوه، حکمت (در معنای نظری آن) است.

۲. قوه غضبیه (سبعیه): قوه دفع خطرات، خشم، غیرت، دفاع از حیطة وجودی و تلاش برای غلبه و سیطره. این قوه، مانند حیوان درنده (سبع) یا سگ نگهبانی است که اگر تحت فرمان عقل باشد، محافظ و پاسدار انسان در برابر تهدیدات بیرونی است و اگر رها شود، مایه هلاکت خود و دیگران خواهد بود. فضیلت این قوه، شجاعت است.

۳. قوه شهویه (بهیمیه): قوه جلب منافع، جذب لذات مادی و تغذیه و بقای بدن. این قوه، مانند حیوان چرنده (بهیمه) است که برای بقا ضروری است، اما اگر از فرمان عقل خارج شود، انسان را به پستی و اسارت در لذات دنیوی می‌کشاند. فضیلت این قوه، عفت است (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۳).

از مجموع اعتدال و هماهنگی این سه قوه تحت حاکمیت قوه عقله، فضیلت چهارم یعنی عدالت حاصل می‌شود. بنابراین، سلامت اخلاقی و روانی انسان در گرو اعتدال این قوا و قرار گرفتن آن‌ها تحت فرماندهی عقل عملی است. کوپرس و پاولین (۲۰۱۳) با ارجاع به مفهوم پراکسیس به عنوان عملی که ابعاد فرهنگی-گفتمانی، مادی-اقتصادی و اجتماعی-سیاسی جهان را شکل می‌دهد، بر این نکته تأکید می‌کنند که حکمت عملی، نه فقط یک امر ذهنی و درونی، بلکه در انجام دادن‌ها و نسبت‌یافتن‌های انضمامی انسان تجلی می‌یابد. فضیلت شجاعت نیز دقیقاً در میدان انجام دادن و در نسبت‌یافتن با خطر و تهدید است که معنا می‌یابد و از رذیلت‌های همجوار خود متمایز می‌شود.

۴-۲. شجاعت به مثابه حد وسط میان جبن و تهوّر

ارسطو در اخلاق نیکوماخوس، فضایل اخلاقی را حد وسط (میانه) میان دو رذیلت (یکی از سر افراط و دیگری از سر تقریط) تعریف می‌کند (ارسطو، ۱۳۷۸). حکمای اسلامی این آموزه کلیدی را پذیرفته و آن را با آموزه‌های دینی و عرفانی خود تلفیق کردند. در مورد قوه غضبیه و فضیلت شجاعت، این نظریه چنین تبیین می‌شود:

رذیلت تقریط: جبن. این رذیلت، ناشی از ضعف مفرط قوه غضبیه و غلبه قوه واهمه و ترس است. فرد جبان، در مواجهه با خطر یا امر خطیر، دچار ترسی فلج‌کننده می‌شود که او را از هرگونه اقدام به موقع و دفاع از حق و حقیقت باز می‌دارد. این حالت، نه تنها به خود فرد، بلکه به جامعه و ارزش‌هایی که باید از آن‌ها پاسداری کند، آسیب می‌زند. از منظر حکمت عملی، جبن، نوعی سوءتدبیر و ناتوانی در به کارگیری صحیح عقل عملی برای تحریک قوه غضبیه در موقع لزوم است. به تعبیر کوپرس و پاولین (۲۰۱۳)، این وضعیت می‌تواند مصداقی از حماقت کارکردی باشد که در آن، سازمان‌ها یا افراد به دلیل اجتناب از ریسک و تردید، از اقدامات ضروری و خلاقانه باز می‌مانند.

رذیلت افراط: تهوّر. این رذیلت، ناشی از طغیان و سرکشی قوه غضبیه و خروج آن از فرمان عقل است. فرد متهوّر، بدون سنجش عواقب، محاسبه توانایی‌ها و در نظر گرفتن مقتضیات، دست به اقدامات مخاطره‌آمیز، نسنجیده و احساسی می‌زند. کنش او، زاییده جهل، غرور و هیجانات زودگذر است، نه عقلانیت و تدبیر. اگرچه ممکن است ظاهری قهرمانانه داشته باشد، اما در باطن، نوعی بی‌خردی و خودویرانگری است. در ادبیات معاصر رهبری، این وضعیت می‌تواند به تصمیمات فاجعه‌بار و غیرقابل جبرانی منجر شود که مصداق رهبری مخرب است (Einarsen et al., 2007).

فضیلت میانی: شجاعت. شجاعت عبارت است از: اطاعت قوه غضبیه از عقل عملی. به این معنا که فرد در مواجهه با امور خطیر، ترس آور و تهدیدکننده، بر اساس سنجش دقیق عقلانی و نه بر پایه هیجانات خام، اقدام کند. فرد شجاع، نه آنچنان می‌ترسد که از انجام وظیفه و ادای تکلیف شرعی و عقلی خود باز بماند (نفی جبن)، و نه آنچنان بی‌پروا و جاهل است که خود، یاران و آرمانش را در معرض خطری نامعقول و بی‌حاصل قرار دهد (نفی تهوّر) (ابن مسکویه، ۱۳۷۵). به بیان ساده، شجاعت، ترسیدن به جا و ترسیدن به جا است و تشخیص این به جا بودن، دقیقاً کار عقل عملی حکیم است.

۴-۳. تمایز عقلانی شجاعت از مفاهیم مشابه: شجاعت به مثابه فعل عقل عملی

نکته مهم در تحلیل حکمای اسلامی این است که شجاعت، یک کنش صرفاً هیجانی نیست، بلکه

فعلی عقلانی است که در آن ادراک، حکم، تحریک و تعدیل قوا به هم پیوند می‌خورند. در اینجا تفاوت عقل عملی اسلامی با فرونسیس اهمیت پیدا می‌کند: فرونسیس می‌تواند مبنای تشخیص اینکه در موقعیت خاص چه اقدامی شایسته است باشد، اما در تقریر این سینا عقل عملی افزون بر ادراک و حکم، مبدأ تحریک است و در حکمت متعالیه این فرایند با تهذیب قوای نفسانی و حرکت استکمالی نفس پیوند می‌یابد. از این رو شجاعت حکیمانه را نمی‌توان صرفاً «قضاوت درست» دانست؛ بلکه باید آن را فرایند تبدیل قضاوت درست به فعل درست از طریق تنظیم قوای نفسانی تلقی کرد.

تهوّر (بی‌باکی) زائیده جهل است. فرد بی‌باک، یا خطر را به درستی نمی‌شناسد، یا توان خود را بیش از حد برآورد می‌کند، یا از اصول و قواعد کلی حاکم بر عمل (حکمت عملی) غافل است. کنش او، هرچند ممکن است ظاهری قهرمانانه داشته باشد، اما از آنجا که بر پایه عقل سلیم و سنجش صحیح استوار نیست، در منظومه اخلاق اسلامی مذموم و قبیح شمرده می‌شود. جُبْن (ترس) زائیده عجز عقل عملی در مهار قوه واهمه و تحریک قوه غضبیه است. فرد جبان، اگرچه ممکن است خطر را به درستی بشناسد و اهمیت اقدام را درک کند، اما قوه عاقله او توانایی غلبه بر ترس و تحریک قوه غضبیه برای اقدام را ندارد. این نیز نوعی نارسایی و بیماری نفسانی است. شجاعت (دلیری) زائیده عقل و حکمت است. فرد شجاع، خطر را می‌شناسد (معرفت)، آن را به دقت می‌سنجد (سنجش)، با اتکا به اصول کلی (حکمت نظری)، بهترین راه مواجهه با آن را تشخیص می‌دهد (تشخیص عقل عملی) و سپس قوه غضبیه خود را به اندازه لازم برای اجرای آن تصمیم تحریک می‌کند (اقدام). این فرایند، دقیقاً همان چیزی است که در سنت اسلامی از آن به حکمت تعبیر می‌شود و در ادبیات معاصر به فرونسیس نزدیک است. به تعبیر قرآن کریم، مؤمنان واقعی کسانی هستند که: أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ (فتح: ۲۹). این شدت و صلابت در برابر دشمن، نه از سر کینه‌توزی جاهلانه (تهوّر)، بلکه از روی حکمت و در چارچوب رحمت و عدالت است و مأمور به فرمان الهی و عقل سلیم.

۵. کار بست شجاعت حکیمانه در رهبری در بحران: از نظریه تا پراکسیس

اکنون که مختصات شجاعت حکیمانه در چارچوب حکمت اسلامی روشن شد، می‌توان آن را در عرصه رهبری و مدیریت و به‌طور خاص در شرایط بحرانی به کار بست. رهبری در بحران یکی از دشوارترین و خطیرترین عرصه‌های عمل انسانی است. در این شرایط، رهبر با حجم عظیمی از فشار

روانی، اطلاعات ناقص و متناقض، عدم قطعیت بالا و تهدیدات بالفعل و بالقوه مواجه است. در چنین موقعیتی، قوه غضبیه رهبر به شدت تحریک می‌شود و او را به سوی دو دام خطرناک جُبْن (ترس از تصمیم‌گیری و اقدام که به انفعال می‌انجامد) یا تَهَوُّر (اقدامات شتابزده و احساسی که به فاجعه منجر می‌شود) سوق می‌دهد. چارچوب نظری حکمت اسلامی، الگویی برای عبور حکیمانه از میان این دو پرتگاه ارائه می‌دهد.

۵-۱. سازوکار تصمیم‌گیری حکیمانه در بحران: الگویی پنج‌مرحله‌ای

بر اساس چارچوب نظری ترسیم‌شده در این مقاله، فرآیند تصمیم‌گیری یک رهبر حکیم در بحران از الگوی زیر پیروی می‌کند. این الگو، تلفیقی از تمایز عقل نظری و عملی و تحلیل فضیلت شجاعت است:

۱. ادراک اصول کلی (حکمت عملی/نظری): رهبر، بر اساس نظام ارزشی، جهان‌بینی و دانش انباشته خود، به اصول کلی و ثابت حاکم بر عمل آگاه است. برای مثال، در یک بحران دفاعی یا امنیتی، این اصول می‌توانند شامل موارد زیر باشند: حفظ نظام اسلامی و کیان جامعه واجب است؛ حفظ جان مسلمانان و شهروندان واجب است؛ نفی سبیل و سلطه کفار بر مسلمین واجب است؛ دوراندیشی، تدبیر و پرهیز از شتابزدگی لازم است. این مرحله، به کارگیری عقل نظری و تمسک به حکمت عملی به مثابه دانش کلی است.

۲. تشخیص و سنجش جزئیات (عقل عملی): در میدان عمل، رهبر با استفاده از عقل عملی تربیت‌یافته و ورزیده خود، به تجزیه و تحلیل شرایط خاص و منحصر به فردی که در آن قرار گرفته می‌پردازد. او متغیرهای بی‌شماری را می‌سنجد: توانایی‌ها و نقاط ضعف خود؛ توانایی‌ها و نیات دشمن؛ موقعیت جغرافیایی و زمانی؛ آثار و پیامدهای روانی، اجتماعی و سیاسی اقدامات مختلف؛ مصلحت کوتاه‌مدت و بلندمدت. این مرحله، همان حکم جزئی عقل عملی است که بهمنیار (۱۳۷۵) به آن اشاره کرده است.

۳. اعتدال‌بخشی و مهار قوه غضبیه (نفی تَهَوُّر): رهبر حکیم، در این مرحله، قوه غضبیه خود را که به طور طبیعی در مواجهه با تهدید، میل به واکنش سریع، قاطع و گاه کورکورانه دارد، مهار کرده و آن را تحت فرماندهی عقل عملی درمی‌آورد. او اجازه نمی‌دهد هیجان خشم، غیرت سطحی یا فشار یاران، او را به اقدامات نسنجیده و خارج از تدبیر وادار کند. اینجاست که او از دام تَهَوُّر دوری می‌کند. این مهار کردن، خود نیازمند نوعی شجاعت در برابر فشارهای درونی و بیرونی است.

۴. تحریک حکیمانه قوه غضبیه (نفی جُبْن): در عین حال، رهبر حکیم اجازه نمی‌دهد ترس و واهمه (جُبْن) او را فلج کند. او با اتکا به عقل عملی که تشخیص داده اقدام لازم است، قوه غضبیه خود را به اندازه کافی و متناسب با شرایط برای انجام عمل ضروری تحریک می‌کند. این تحریک، نه از سر کین‌توزی جاهلانه، بلکه از روی احساس مسئولیت و برای ادای تکلیف است. این همان شجاعت حکیمانه است که حد وسط میان جبن و تهور است.

۵. صدور فعل و اقدام متناسب (پراکسیس حکیمانه): در نهایت، فعل متناسب با شرایط، از سوی رهبر صادر می‌شود. این فعل، ممکن است یک اقدام قاطع و سخت (مانند مقابله نظامی) یا یک اقدام نرم و انعطاف‌پذیر (مانند مذاکره) باشد. مهم آن است که این فعل، برآمده از فرآیند سنجش عقلانی و اعتدال قوا باشد، نه زاییده هیجان و جهل. به تعبیر کمیس (۲۰۱۲)، به نقل از کوپرس و پاولین، (۲۰۱۳)، این پراکسیس، عمل متعهدانه اخلاقی در تمامیت مادی و تاریخی آن است.

۲-۵. تمثیل تاریخی-دینی: سیره پیشوایان معصوم (علیهم‌السلام) به مثابه تجلی اعلای شجاعت حکیمانه
بهترین تجلی گاه این الگوی نظری را می‌توان در سیره رهبران الهی و پیشوایان معصوم علیهم‌السلام مشاهده کرد. تاریخ اسلام، سرشار از نمونه‌های درخشانی از شجاعت حکیمانه است که از یک سو از جُبْن مبرا و از سوی دیگر از تهور جاهلانه منزّه است. در اینجا به سه نمونه کلیدی اشاره می‌کنیم:
تدبیر حکیمانه در جنگ احد: پس از آنکه گروهی از تیراندازان برای کسب غنیمت، موضع استراتژیک خود را ترک کردند، شکافی در صفوف مسلمانان ایجاد شد و دشمن از آن سوءاستفاده کرد. در این شرایط بحرانی، پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و یاران باوفایش، با وجود جراحات وارده و شوک ناشی از شایعه شهادت پیامبر، نه پا به فرار گذاشتند (نفی جُبْن) و نه اقدامات بی‌پروا و خارج از تدبیر انجام دادند (نفی تهور). آنان با شجاعت و تدبیر، به سامان‌دهی مجدد صفوف، عقب‌نشینی تاکتیکی به دامنه کوه و دفع دشمن پرداختند. این اقدام، مصداق بارز تلفیق قاطعیت و تدبیر است.

دوراندیشی استراتژیک در جنگ خندق: پیشنهاد حفر خندق توسط سلمان فارسی و پذیرش آن توسط پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، یک نمونه درخشان از تدبیر و دوراندیشی حکیمانه در مواجهه با دشمنی بسیار قدرتمندتر (ائتلاف احزاب) بود. این تدبیر نوآورانه، از یک سو مانع از هجوم مستقیم و بی‌محاسبه دشمن شد (که در آن مقطع، مصداق تهور و نابودی بود) و از سوی دیگر، اقدامی فعال و خلاقانه برای دفاع و فرسایش دشمن بود (که مصداق شجاعت و نفی جُبْن و انفعال بود). این تصمیم نشان

داد که شجاعت، گاهی در نبرد مستقیم و گاهی در تدبیر و صبر استراتژیک تجلی می‌یابد. شجاعت صلح در حدیثیه: پذیرش شروط صلح از سوی پیامبر ﷺ، یکی از عالی‌ترین نمونه‌های شجاعت حکیمانه و دوراندیشی استراتژیک در تاریخ بشری است. در حالی که بسیاری از مسلمانان، با انگیزه غیرت دینی (که در آن موقعیت خاص، به تهور نزدیک می‌شد)، خواهان جنگ و خون‌خواهی بودند، پیامبر ﷺ با نگاه به مصلحت بلندمدت اسلام و مسلمین (که همان تثبیت موجودیت دولت اسلامی و فراهم‌سازی زمینه فتح مکه بود)، این صلح را پذیرفت. قرآن کریم از این صلح به فتح مبین (پیروزی آشکار) تعبیر می‌کند. این واقعه به روشنی نشان می‌دهد که شجاعت حکیمانه، گاهی در صلحی عاقلانه و سنجیده تجلی می‌یابد، نه در جنگی عجولانه و احساسی. این نمونه‌ها نشان می‌دهند که رهبری حکیمانه در بحران، مستلزم تلفیق قاطعیت با انعطاف‌پذیری، و صلابت با دوراندیشی است. این همان شجاعت در معنای دقیق فلسفی و اسلامی آن است. کوپرس و پاولین (۲۰۱۳) به نقل از برگسون (۱۹۸۶) هشدار می‌دهند که فرونیسیس همیشه و در هر بستری امکان‌پذیر نیست، به‌ویژه اگر جامعه و نهادها فاسد باشند. سیره معصومین علیهم‌السلام دقیقاً نشان می‌دهد که چگونه می‌توان در بستر یک جامعه با تکیه بر عقل عملی و تمسک به اصول الهی، فرونیسیس را محقق ساخت و کنش حکیمانه داشت.

۳-۵. کاربست الگو در رهبری معاصر: فرونیسیس در میدان مقاومت

در شرایط کنونی جهان اسلام و به‌ویژه ایران، که با هجمه‌های ترکیبی و همه‌جانبه (نظامی، اقتصادی، رسانه‌ای و شناختی) از سوی دشمنان مواجه است، این الگوی حکمی از اهمیت مضاعفی برخوردار است. رهبری و مدیریت در عرصه‌های مختلف (از سیاست‌گذاران کلان گرفته تا فعالان فرهنگی و رسانه‌ای و اتحاد مردم) اقتضا می‌کند که با بهره‌گیری از عقل عملی، صفت شجاعت را در تراز حکمت برگزینند. بر اساس تحلیل این مقاله:

جُبْن در عصر حاضر: به معنای انفعال، کناره‌گیری از میدان مبارزه نرم و سخت، ناامیدی و القای شکست، اعتماد ساده‌لوحانه به دشمن و وانهادن مسئولیت‌ها است. این رویکرد، از منظر حکمت عملی مذموم و ناشی از ضعف قوه غضبیه و غلبه ترس و واهمه است. در ادبیات معاصر، این وضعیت می‌تواند به فروپاشی تاب‌آوری اجتماعی و تسلیم در برابر اراده دشمن منجر شود. تهور در عصر حاضر: به معنای اقدامات نسنجیده، احساسی، غیرتخصصی، وحدت‌شکن،

خارج از چارچوب تدبیر و مصلحت عمومی و نادیده گرفتن محاسبات دشمن است. این رویکرد نیز که ناشی از طغیان قوه غضبیه و عدم اطاعت آن از عقل عملی است، به اندازه جُبن خطرناک و مخرب است و می‌تواند هزینه‌های جبران‌ناپذیری بر جامعه تحمیل کند و آب به آسیاب دشمن بریزد. کوپرس و پاولین (۲۰۱۳) به نقل از کلمن (۲۰۰۴) از رهبری فسادآمیز، خودمدار و شرورانه به‌عنوان نمونه‌هایی از فقدان حکمت یاد می‌کنند که تهوّر نیز در زمره آنان است.

شجاعت حکیمانه در عصر حاضر: به معنای مقاومت فعال، هوشمندانه، مستمر و مبتنی بر عقلانیت و تدبیر است. شجاعت یعنی نه ایمنی و امنیت خود و جامعه را در برابر سفاکی دشمنان به خطر انداختن بی‌جهت (مراقبت حکیمانه از داشته‌ها و قوا) و نه صحنه مقاومت را خالی کردن (ایستادگی و استمرار در عمل). این رویکرد، ثمره هماهنگی عقل نظری (شناخت اصول و اهداف انقلاب و نظام) و عقل عملی (تشخیص مصادیق و روش‌ها در میدان عمل متغیر امروز) است. همان‌گونه که پیشوایان دینی در صحنه نبرد، هم زره بر تن می‌کردند (نماد تدبیر، حفظ قوا و پرهیز از تهوّر) و هم شمشیر بر دست می‌گرفتند (نماد ایستادگی، مقاومت و نفی جُبن). ترکیب این دو، جوهره شجاعت حکیمانه در فرهنگ اسلامی-ایرانی و پاسخ عملی به فراخوان فرونسیس در عصر بحران است.

۶. نتیجه‌گیری و پیشنهادات: به سوی پژوهش و پراکسیس حکیمانه

این پژوهش با رویکردی تحلیلی-فلسفی و تطبیقی، با تکیه بر متون دست اول فلسفه اسلامی و بهره‌گیری از چارچوب مفهومی کوپرس و پاولین (۲۰۱۳)، به تبیین چارچوبی برای کاربست حکمت عملی در رهبری بحران با تمرکز بر مفهوم شجاعت پرداخت. نتایج این تحلیل را می‌توان در چند محور اصلی زیر خلاصه کرد:

۱. نسبت تمایزبخش عقل عملی اسلامی و فرونسیس: یافته پژوهش نشان می‌دهد که میان عقل عملی اسلامی و فرونسیس ارسطویی و خوانش کوپرس و پاولین همپوشانی مهمی در تشخیص موقعیت، قضاوت عملی، فضیلت‌مداری و تحقق پراکسیس وجود دارد؛ اما این دو مفهوم مترادف نیستند. عقل عملی اسلامی در تقریر ابن‌سینا و بهمنیار علاوه بر تشخیص و حکم در امور جزئی، کارکرد محرک دارد و در حکمت متعالیه ملاصدرا با تهذیب قوای نفس و حرکت استکمالی آن پیوند می‌یابد. بنابراین، تفاوت اصلی در سطح ساختار نفس‌شناختی، کارکرد تحریکی و کارکرد تهذیبی/وجودی است.

۲. شجاعت به مثابه تحقق عملی این تمایز: شجاعت در چارچوب حکمت اسلامی، نه صرفاً یک هیجان و نه صرفاً یک قضاوت موقعیتی، بلکه فعل عقل عملی است. عقل عملی خطر و مقتضیات جزئی را تشخیص می‌دهد، قوه غضبیه را از تهوّر باز می‌دارد و در صورت ضرورت آن را برای اقدام متناسب تحریک می‌کند. در افق صدرایی، تکرار و کیفیت این افعال در تهذیب نفس و شکل‌گیری ملکات نیز نقش دارد. بدین ترتیب، شجاعت حلقه اتصال قضاوت، تحریک و تهذیب است.

۳. الگوی رهبری بحران مبتنی بر شجاعت حکیمانه: رهبر و مدیر حکیم در شرایط بحرانی، با تمسک به عقل عملی تربیت‌یافته خود، از یک فرآیند پنج‌مرحله‌ای (ادراک اصول، سنجش جزئیات، مهار غضب، تحریک حکیمانه غضب، و اقدام متناسب) پیروی می‌کند. او ضمن پرهیز از انفعال و ترس (جُبْن) و اقدامات شتابزده و بی‌پروا (تهوّر)، با مراقبت از امنیت و توانمندی‌ها و در عین حال استمرار در مقاومت فعال و هوشمندانه، فضیلت شجاعت را در میدان پراکسیس محقق می‌سازد. این الگو در سیره معصومین علیهم‌السلام و در مقاطع حساس تاریخ اسلام به روشنی قابل مشاهده است.

۴. دلالت‌های عملی برای عصر حاضر (فرونسیس در میدان مقاومت): در مواجهه با بحران‌ها و تهدیدات معاصر، این الگو به ما می‌آموزد که راه صحیح، نه انفعال و سازش ذلیلانه (جُبْن مدرن) و نه اقدامات احساسی، غیرعقلانی و وحدت‌شکن (تهوّر مدرن) است. بلکه راهبرد برآمده از حکمت اسلامی، مقاومت حکیمانه، عالمانه و مستمر است که در آن، هر اقدام و هر موضعی، بر اساس سنجش دقیق عقل عملی و در چارچوب اصول کلی (حکمت نظری) صورت می‌گیرد.

در پایان، همان‌گونه که کوپرس و پاولین (۲۰۱۳) تصریح می‌کنند، حکمت عملی (فرونسیس) را نمی‌توان به یک فرمول یا تکنیک تقلیل داد. این حکمت، یک فضیلت فکری و یک سبک زندگی است که نیازمند پرورش مستمر در بستر تجربه، تأمل و تهذیب نفس است. پژوهش در باب حکمت عملی، همان‌طور که آنان پیشنهاد می‌کنند، باید از روش‌های کیفی، طولی و مشارکتی بهره گیرد و پژوهشگر را به ایستادن شانه به شانه کنشگران فراخواند (Rooney & McKenna, 2008).

پیشنهادهای پژوهش‌های آتی

- انجام مطالعات تطبیقی میان مفهوم شجاعت حکیمانه در فلسفه اسلامی و مفاهیمی چون تاب‌آوری، رهبری اصیل و رهبری تطبیقی در نظریه‌های مدرن مدیریت بحران.
- تحلیل محتوای سیره مدیریتی و رهبری امیرالمؤمنین علیه‌السلام با تمرکز بر کاربردهای عقل عملی و

فضیلت شجاعت در شرایط بحرانی (مانند جنگ‌های جمل، صفین و نهروان) با استفاده از روش‌های تحلیل گفتمان و تحلیل مضمون.

- طراحی و اعتباریابی یک پرسشنامه یا ابزار سنجش شجاعت حکیمانه در رهبری سازمانی بر اساس مبانی فلسفه اسلامی برای استفاده در ارزیابی و توسعه مدیران و فرماندهان.
- بررسی موانع نهادی و ساختاری (مانند بوروکراسی‌های ناکارآمد یا فرهنگ‌های سازمانی سمی) که در برابر پرورش عقل عملی و شجاعت حکیمانه در سازمان‌های ایرانی مقاومت می‌کنند.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۶۴). الشفاء (المنطق). قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۹۵۲). رسالة في معرفة النفس الناطقة و احوالها (مقدمه و تصحيح: احمد فؤاد الاهواني). قاهره: دار احياء الكتب العربية.
- ابن مسكويه، احمد بن محمد. (۱۳۷۵). تهذيب الاخلاق و تطهير الاعراق. قم: انتشارات زاهدي.
- ارسطو. (۱۳۷۸). اخلاق نيكوماخوس (ترجمه محمدحسن لطفی). تهران: انتشارات طرح نو.
- بهمنيار بن مرزبان. (۱۳۷۵). التحصيل (تصحيح و تعليق: مرتضى مطهری). تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- صدرالدين شيرازی، محمد بن ابراهيم (ملاصدرا). (۱۴۱۰ق). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة (جلد ۹). بيروت: دار احياء التراث العربی.
- نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد. (۱۳۷۳). اخلاق ناصری. تهران: انتشارات خوارزمی.
- Alvesson, M., & Spicer, A., 2012. «A stupidity-based theory of organization». *Journal of Management Studies*, 49(7), 1194–1220. <https://doi.org/10.1111/j.1467-6486.2012.01072.x>
- Aristotle, 2009. *The Nicomachean ethics*. Trans. D. Ross, Ed. L. Brown. Oxford University Press. (Original work published ca. 350 BCE)
- Bernstein, R., 1986. *Philosophical profiles: Essays in a pragmatic mode*. Polity Press.
- Einarsen, S., Aasland, M. S., & Skogstad, A., 2007. «Destructive leadership behaviour: A definition and conceptual model». *The Leadership Quarterly*, 18(3), 207–216. <https://doi.org/10.1016/j.leaqua.2007.03.002>
- Flyvbjerg, B., 2001. *Making social science matter: Why social inquiry fails and how it can succeed again*. Cambridge University Press.
- Gadamer, H.-G., 2004. *Truth and method*. Trans. J. Weinsheimer & D. G. Marshall, 2nd rev. ed. Continuum. (Original work published 1960)
- Jackall, R., 1988. *Moral mazes: The world of corporate managers*. Oxford University Press.
- Kemmis, S., 2012. «Phronēsis, experience, and the primacy of praxis». In E. A. Kinsella & A. Pitman (Eds.), *Phronesis as professional knowledge: Practical wisdom in the professions*, pp. 147–162. Sense Publishing.
- Küpers, W., & Pauleen, D. J., Eds., 2013. *A handbook of practical wisdom: Leadership, organization and integral business practice*. Gower Publishing.
- MacIntyre, A., 1981. *After virtue: A study in moral theory*. University of Notre Dame Press.

- MacIntyre, A., 2007. *After virtue: A study in moral theory*, 3rd ed. University of Notre Dame Press.
- Nonaka, I., & Takeuchi, H., 2019. *The wise company: How companies create continuous innovation*. Oxford University Press.
- Nonaka, I., & Toyama, R., 2007. «Strategic management as distributed practical wisdom (phronesis)». *Industrial and Corporate Change*, 16(3), 371–394.
<https://doi.org/10.1093/icc/dtm014>
- Peltonen, T., 2022. «Practical wisdom and the philosophy of management». *Philosophy of Management*, 21, 1–15.
- Rittel, H. W. J., & Webber, M. M., 1973. «Dilemmas in a general theory of planning». *Policy Sciences*, 4(2), 155–169.
- Rooney, D., & McKenna, B., 2008. «Wisdom in public administration: Looking for a sociology of wise practice». *Public Administration Review*, 68(4), 709–721.
- Sandel, M., 2012. *What money can't buy: The moral limits of markets*. Farrar, Straus and Giroux.
- Shotter, J., & Tsoukas, H., 2014. «Performing phronesis: On the way to engaged judgment». *Management Learning*, 45(4), 377–396.
- Sternberg, R. J., 2003. «WICS: A model of leadership in organizations». *Academy of Management Learning & Education*, 2(4), 386–401.
- Tsoukas, H., 2005. *Complex knowledge: Studies in organizational epistemology*. Oxford University Press.

Rational Justification of Moral Action under Uncertainty; A Reinterpretation of Sheikh Al-Ansari's Theory of Sulūkī Expediency in Applied Ethics

Ali Haji Jafari ¹ 

1. graduate of Level Four of the Seminary of Qom, and Ph.D. candidate in Philosophy of Law at Baqir al-Olum University, Qom.

Research Article



Abstract

This research, aiming to address the dilemma of 'moral action under conditions of uncertainty,' employs an analytical-comparative and interdisciplinary method to reinterpret and re-conceptualize Sheikh Al-Ansari's theory of al-Maslahat al-Sulūkīyah within the domain of applied ethics. The central question is: Can the model of 'devotional conduct' (Sulūk Ta'abbudī) based on 'valid conjecture (Amārah),' proposed in jurisprudence to justify apparent rulings (Hukme Zāhir), serve as the theoretical foundation for the rational justification of moral action under conditions of uncertainty? The findings indicate that, by relying on the foundations of moral realism in Mullā Ṣadrā's Transcendent Wisdom (al-Hikmah al-Muta'āliyah), the key concepts of this theory (reality/Wāqī', indicant/Amārah, conduct/Sulūk, compensatory expediency/Maslahat Jobrānī) can be transposed into the realm of ethics. In the proposed model, 'moral reality' equates to existential perfection, 'valid moral conjecture' is the outcome of a rational process of ethical reasoning (Ijtihād), and 'moral conduct' signifies the intention to commit to this conjecture with the aim of participating in goodness and realizing virtuous disposition (malakah) in the soul. Action based on these two pillars, under conditions of uncertainty, enjoys rational justification and compensatory moral goodness (Husn Fā'ili). The article's innovation lies in presenting this conduct-centric model for problem-solving in applied ethics which, on one hand, avoids relativism by emphasizing rational moral goodness, and on the other, distances itself from the rigidity of absolute deontology and the reductionism of consequentialism by making the justification criterion process-oriented. This theory provides an Islamic and rational response to ambiguous moral situations in practical fields such as medical ethics, media ethics, and management.

Keywords: Sulūkī Expediency (al-Maslahat al-Sulūkīyah), Rational Justification of Moral Action, Sheikh Al-Ansari, Applied Ethics, Moral Uncertainty, Transcendent Wisdom (al-Hikmah al-Muta'āliyah).

Received: 2026-02-27, Revised: 2026-05-05, Accepted: 2026-06-07, Published: 2026-08-07

■ Haji Jafari, Ali (2026). Rational Justification of Moral Action under Uncertainty; A Reinterpretation of Sheikh Al-Ansari's Theory of Sulūkī Expediency in Applied Ethics. *Revelatory Ethics A Research Quarterly Journal of Ethics*, 2 (39), 85 -110.

DOI: 10.22034/re.2026.570291.2151

This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

Extended abstract

1. Introduction

One of the most persistent and foundational quandaries in normative ethics—spanning both Western and Islamic philosophical traditions—is the problem of moral action under conditions of radical uncertainty. In real-world practical scenarios, moral agents frequently encounter normative opacity: the objective moral reality of a situation (defined ontologically as an action's intrinsic relation to teleological human perfection and true flourishing) remains epistemically inaccessible. In such circumstances, conventional normative frameworks face acute theoretical challenges. Deontological ethics, anchored in rigid, universal rules (e.g., the absolute prohibition against lying), tends toward an impractical dogmatism when confronted with irreconcilable value conflicts. Conversely, consequentialism, which identifies moral worth strictly with anticipated outcomes, collapses under uncertainty due to the impossibility of exhaustively calculating long-term consequences; furthermore, it systematically marginalizes the agent's intrinsic moral quality (*ḥusn fā'ilī*).

In Shi'ite legal theology (*uṣūl al-fiqh*), a parallel dilemma is formulated concerning the epistemic authority of defeasible or conjectural evidence (*al-amārāt al-zannīyyah*), such as solitary reliable reports (*khabar al-wāḥid*) or the rational practice of the wise (*sīrat al-'uqalā'*). Known historically as "Ibn Qubba's puzzle" (*shubhat Ibn Qubba*), this theological skepticism queries: How can normative adherence to a fallible conjecture—which inherently risks diverging from objective reality—be reconciled with divine wisdom, justice, and teleology without committing a contradiction of divine purpose (*naqḍ al-gharaḍ*)?

Shaykh Murtaḍā al-Anṣārī (1214–1281 AH) formulated a groundbreaking resolution through his doctrine of *al-Maṣlaḥah al-Sulūkīyah* (the compensatory expediency of conduct). He argued that the agent's conscientious, procedural adherence (*al-sulūk al-ta'abbudī*)—that is, the internal and practical commitment to follow a pathway sanctioned by the Lawgiver—possesses an independent, compensatory good (*maṣlaḥah jibrānīyah*). Consequently, even if the conjecture fails to track objective reality (*al-wāqī'*), the agent's procedural and devoted engagement is ontologically and normatively meritorious, warranting divine justification and reward.

The central thesis and novel contribution of this study lie in the conceptual reverse-engineering and transposition of al-Anṣārī's doctrine into contemporary applied ethics. The paper investigates whether the triadic internal logic of *al-Maṣlaḥah al-Sulūkīyah*—the reality-appearance distinction (*wāqī'* vs. *ẓāhir*), the autonomous valuation of procedural conduct (*sulūk*), and the compensatory mechanism (*tadarruk*)—can provide an independent meta-ethical foundation for the "rational justification of moral action under uncertainty." While existing literature has largely confined al-Anṣārī's model to intra-jurisprudential debates or maintained a general comparison between law and ethics, this inquiry systematically reconstructs the doctrine into a freestanding, process-oriented normative ethical framework.

2. Methods

This study adopts an interdisciplinary, analytical-comparative methodology implemented across five systematic phases:

1. Textual and Doctrinal Reconstruction: Drawing directly from al-Anṣārī's magnum opus, *Farā'id al-Uṣūl*, and his lecture transcripts in *Maṭāriḥ al-Anzār*, the operative concepts of "reality" (*wāqī'*), "indicant" (*amārah*), "conduct" (*sulūk*), and "compensatory good" (*maṣlaḥah jibrānīyah*) were critically dissected. The analysis demonstrates that al-Anṣārī's solution rejects both pure instrumentalism/pathway theory (*al-ṭarīqīyah al-maḥḍah*—mere legal excusability) and radical constructivism/causality (*al-sababīyah al-maḥḍah*—ontological

alteration of reality), identifying instead an autonomous value inherent in the secondary consideration (al-‘unwān al-thānawī) of procedural obedience.

2. Philosophical Grounding via Transcendent Philosophy: To transpose this juridical structure into ethics, the study grounds the framework in Mullā Ṣadrā’s al-Ḥikmah al-Muta‘āliyah. Under Ṣadrian realism, moral qualities (ḥusn and qubḥ) are not arbitrary cultural conventions but existential attributes rooted in an action’s ontological relation to human perfection and substantial flourishing. This establishes an objective "moral reality" indispensable for distinguishing reality from epistemic appearance in ethics.

3. Systematic Conceptual Mapping: The primary juridical components were systematically translated into moral philosophy:

- Shar’ī Reality: Objective Moral Reality (an act’s ontological relation to existential perfection).
- Amārah (Defeasible Indicant): Valid Moral Conjecture (the outcome of rigorous applied moral reasoning / ethical ijtihād).
- Devotional Conduct (Sulūk): Moral Conduct (existential commitment to act upon valid conjecture to actualize virtue and participate in goodness).
- Compensatory Expediency: Compensatory Agentic Moral Worth (ḥusn fā’ilī) / Rational Justification.

4. Applied Case-Study Analysis: The framework was tested against two classical ethical dilemmas: the "necessity of deceptive speech (white lie) to preserve an innocent life" and "emergency medical triage under severe ICU resource scarcity."

5. Critical Benchmarking and Defense: The reconstructed model was comparatively evaluated against Kantian deontology and act-consequentialism, followed by a rigorous philosophical defense against the charges of moral relativism and epistemic subjectivism.

3. Findings

The investigation yielded several critical theoretical results:

- Formulation of the Principle of Rational Justification: The study articulates a concrete normative principle for practical decision-making:

Under epistemic uncertainty regarding objective moral reality, whenever an agent attains a "valid moral conjecture" through structured practical reasoning and acts with genuine "moral conduct," that action possesses full rational justification; the agent’s intrinsic agentic worth (ḥusn fā’ilī) ontologically compensates for any inadvertent divergence from objective moral reality (qubḥ fi’lī).

- Epistemic Derivation of "Valid Moral Conjecture": Unlike unreflective intuition or subjective guesswork, a valid moral conjecture is formalized as the output of rigorous ethical reasoning (ijtihād akhlāqī) integrating three sources: (a) the rational consensus of the wise (sīrat al-‘uqalā’) as an empirical marker of collective practical wisdom; (b) ontological cost-benefit analysis of existential harms and perfections; and (c) adherence to a rational hierarchy of intrinsic values.

- Ontological Grounding of "Moral Conduct": Informed by Ṣadrian substantial motion (al-ḥarakah al-jawhariyyah) and dispositional habitus (malakah), moral conduct is shown to transcend external physical output; it represents the soul’s intentional self-determination toward the rational good. Consequently, what appears in jurisprudence as a divinely enacted legal compensation (ja’l shar’ī) translates in ethics into the intrinsic ontological elevation of the soul.

- A Process-Oriented "Third Way": The model avoids both the rigid universalism of absolute deontology (by incorporating situational reasoning and dynamic prioritization) and the teleological reductionism of consequentialism (by decoupling moral justification from post-facto empirical outcomes).

- Refutation of Moral Relativism: The paper demonstrates that because objective moral reality remains singular, realist, and immutable, the divergence of valid epistemic conjectures

does not imply ontological relativism. The model strictly demarcates epistemic justification under uncertainty from ontological correctness.

- Explicit Scope Limitations: The framework explicitly identifies its boundary conditions: it applies solely to genuine zones of uncertainty (not self-evident moral truths), presumes an agent with sound dispositions (*salāmat al-fiṭrah*), condemns epistemic negligence, and requires external deliberative mechanisms (such as institutional consensus or consultation) to settle interpersonal social conflicts.

4. Conclusions

The study confirms that classical Islamic legal theory (*uṣūl al-fiqh*) possesses profound generative capacities for addressing contemporary ethical dilemmas. Reinterpreting al-Anṣārī's doctrine of *al-Maṣlaḥah al-Sulūkīyah* yields an autonomous, realist, and process-oriented framework that bridges the divide between internal agentic intentionality and external normativity. By demonstrating how agent-relative moral worth provides rational justification under uncertainty, this model provides actionable, philosophically rigorous guidance for contemporary challenges in biomedical ethics, institutional governance, and professional practice.

Key References (Selected & Romanized)

- Al-Anṣārī, M. (1383 AH). *Maṭāriḥ al-Anṣār* (2nd ed.). Qom: Majma' al-Fikr al-Islāmī.
- Al-Anṣārī, M. (1428 AH). *Farā'id al-Uṣūl* (9th ed.). Qom: Majma' al-Fikr al-Islāmī.
- Frankena, W. K. (2013). *Ethics* (H. Sadeqī, Trans., 4th ed.). Qom: Taha Publications.
- Gholāmrezā'ī, J., A'rāfi, A., & Sulṭānī, S. Z. (2023). The mutual interaction of jurisprudence and ethics in establishing the 'ethics of jurisprudence'. *Akhlāq-i Vahyānī*, 13(1), 151–185.
- Hāshimī, S. A. (2023). A systematic reformulation of *al-Maṣlaḥah al-Sulūkīyah* with a theological and doctrinal approach. *Pajūhishhā-yi Uṣūlī*, 6(6), 129–154.
- Kant, I. (1999). *Lectures on Ethics* (M. Šānī'ī Darrah-Bīdī, Trans.). Tehran: Naqsh-o-Negār.
- Miṣbāḥ Yazdī, M. T. (2005). *A Critical Examination of Ethical Schools*. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute.
- Mirṣānī, S. M. B. (2023). A feasibility study on formulating constitutive rulings (*aḥkāṃ waḍ'īyah*) in ethics. *Pajūhishnāmāh-i Akhlāq*, 16(60), 7–28.
- Muḥammadī Munfard, B. (2013). Moral realism with an emphasis on Ṣadrian thought. *Pajūhishnāmāh-i Akhlāq*, 6(19), 99–118.
- Mullā Ṣadrā, M. (1981). *Al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fī al-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah* (3rd ed.). Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.

توجیه عقلانی عمل اخلاقی در شرایط عدم قطعیت؛ بازآفرینی نظریه مصلحت سلوکیه شیخ انصاری در اخلاق کاربردی

علی حاجی جعفری * ID

علمی - پژوهشی



چکیده

این پژوهش با هدف پاسخ به مسئله «چگونگی توجیه عقلانی عمل اخلاقی در شرایط فقدان قطعیت» و با روشی تحلیلی تطبیقی و بینارشته‌ای، به بازخوانی و بازآفرینی نظریه «مصلحت سلوکیه» شیخ انصاری در حیطه اخلاق کاربردی می‌پردازد. پرسش محوری آن است که آیا الگوی «سلوک تبعدی» مبتنی بر «ظن معتبر (اماره)» که در فقه برای توجیه حکم ظاهری و تکلیف عملی مکلف ارائه شده، می‌تواند مبنای نظری برای «توجیه عقلانی عمل اخلاقی» در شرایط عدم قطعیت قرار گیرد؟ یافته‌ها نشان می‌دهد که با تکیه بر مبانی واقع‌گرایی اخلاقی در حکمت متعالیه ملاصدرا، می‌توان مفاهیم کلیدی این نظریه (واقع، اماره، سلوک، مصلحت جبرانی) را به قلمرو اخلاق کاربردی انتقال داد. در الگوی پیشنهادی، «واقع اخلاقی» معادل کمال وجودی، «ظن معتبر اخلاقی» نتیجه فرآیند اجتهاد عقلانی، و «سلوک اخلاقی» قصد التزام به این ظن با نیت مشارکت در خیر و تحقق ملکه فضیلت در نفس است. عمل مبتنی بر این دو رکن، در شرایط عدم قطعیت، واجد توجیه عقلانی می‌شود و «حسن فاعلی» عامل، فقدان احتمالی مطابقت با واقع اخلاقی را جبران می‌کند. نوآوری مقاله در ارائه این الگوی سلوک‌محور برای حل مسئله در اخلاق کاربردی است که از یک‌سو با تأکید بر حسن فاعلی عقلانی، از نسیب‌گرایی می‌گریزد و از سوی دیگر، با فرآیندمحورکردن معیار توجیه، از جزمیت وظیفه‌گرایی مطلق و تقلیل‌گرایی نتیجه‌گرایی صرف فاصله می‌گیرد. این نظریه، پاسخی اسلامی و عقلانی به موقعیت‌های اخلاقی مبهم در عرصه‌های عملی مانند اخلاق پزشکی، رسانه و مدیریت ارائه می‌دهد.

کلیدواژه‌ها: مصلحت سلوکیه، توجیه عقلانی عمل اخلاقی، شیخ انصاری، اخلاق کاربردی، عدم قطعیت اخلاقی، حکمت متعالیه.

* دکترای تخصصی فلسفه حقوق، حقوق، دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام قم، ایران؛ و سطح چهار حوزه علمیه قم، ایران.
(alihajijafari110@gmail.com)

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱۲/۰۸؛ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۵/۰۲/۱۵؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۳/۱۷؛ تاریخ انتشار: ۱۴۰۵/۰۵/۱۶)

□ حاجی جعفری، علی (۱۴۰۵). توجیه عقلانی عمل اخلاقی در شرایط عدم قطعیت؛ بازآفرینی نظریه مصلحت سلوکیه شیخ انصاری در اخلاق کاربردی، فصلنامه اخلاقی و حیاتی، ۲ (۳۹)، ۸۵-۱۱۰. | DOI: 10.22034/re.2026.570291.2151

مقدمه

مسئله چگونگی عمل اخلاقی در شرایط فقدان علم و یقین، یکی از چالش‌های پایدار در حوزه اخلاق هنجاری (به‌عنوان شاخه‌ای از فلسفه اخلاق) است. هنگامی که واقعیت اخلاقی یک موقعیت مبهم است و قواعد کلی یا محاسبه پیامدها پاسخی قاطع ارائه نمی‌دهند، معیار عقلانی برای عمل اخلاقی مسئولانه چیست؟

این پرسش، هم در مکاتب اخلاق سکولار (با تعارض وظیفه‌گرایی و نتیجه‌گرایی) و هم در اندیشه اخلاقی اسلامی، حضوری پررنگ دارد.

پیش از پرداختن به پاسخ، لازم است بر تمایزی روششناختی تأکید شود: در فلسفه اخلاق، دو سطح تحلیلی متمایز وجود دارد؛ سطح اول به چیستی و ملاک ارزش اخلاقی (مثلاً فضیلت، سعادت، یا وظیفه) می‌پردازد، و سطح دوم به چگونگی تصمیم‌گیری و توجیه عقلانی عمل عامل اخلاقی در شرایط فقدان دسترسی قطعی به آن ملاک‌ها. پژوهش حاضر در سطح دوم حرکت می‌کند و در پی ارائه چارچوبی برای «توجیه عقلانی عمل اخلاقی در شرایط عدم قطعیت» است، نه تعریف مجدد از ذات ارزش اخلاقی.

در اندیشه اسلامی، نظریه «مصلحت سلوکیه» شیخ مرتضی انصاری، پاسخی اصولی-کلامی به مسئله مشابهی در فقه ارائه داده است: توجیه حکمت شارع در جعل حجیت برای امارات ظنی و اعتبار بخشیدن به «سلوک تبعدی» مکلف در مسیر این ظنون معتبر (شیخ انصاری، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۱۱۳). این پژوهش بر این فرض استوار است که این نظریه-پس از بازآفرینی و گذر از سطح جعل شرعی به سطح تحلیل عقلانی- ظرفیت بالایی برای الهام‌بخشی به یک چارچوب اخلاقی کارآمد در مواجهه با عدم قطعیت دارد.

مطالعات پیشین را می‌توان در چند محور دسته‌بندی کرد:

۱. تبیین نظریه مصلحت سلوکیه: پژوهش‌هایی مانند هاشمی (۱۴۰۲) به بازخوانی نظام‌وار این نظریه و مبانی کلامی آن پرداخته‌اند.

۲. نسبت‌سنجی فقه و اخلاق: مطالعاتی چون حسینی نسب و سموعی (۱۴۰۴)، شهریار و همکاران (۱۴۰۳)، و غلامرضایی و همکاران (۱۴۰۲) به بررسی امکان استنباط حکم اخلاقی از فقه، نقش بنای عقلا، و تأثیر متقابل این دو دانش برای تأسیس «فقه اخلاق» توجه کرده‌اند.

۳. مبانی معرفت‌شناختی اخلاق اسلامی: پژوهش‌هایی مانند عالم‌زاده نوری (۱۳۹۸) درباره حجیت خبر واحد در اخلاق، و غلامرضایی و همکاران (۱۴۰۳) درباره کارکردهای عقل در فقه الأخلاق اسلامی، به تقویت زیرساخت‌های خردگرایانه اخلاق اسلامی همت گمارده‌اند.

۴. مبانی هستی‌شناختی اخلاق: پژوهش محمدی منفرد (۱۳۹۲) به بسط خوانش واقع‌گرایانه از اخلاق در حکمت متعالیه پرداخته است.

۵. ساختار حکمی در اخلاق: تحقیق میرصانع (۱۴۰۲) با اثبات امکان طرح «احکام وضعی» در اخلاق، گامی مهم در هم‌سوسازی ساختار حکم‌شناسی در فقه و اخلاق برداشته است.

با وجود غنای این مطالعات، خلأ آشکاری در ادبیات موضوع دیده می‌شود: هیچ پژوهشی به صورت نظام‌مند، منطق درونی نظریه مصلحت سلوکیه را به‌عنوان منبعی برای ارائه چارچوبی در حوزه «توجیه عقلانی عمل اخلاقی در شرایط عدم قطعیت» مورد بازآفرینی قرار نداده است. مطالعات موجود یا صرفاً درون‌حوزه‌ای (فقه یا اخلاق) مانده‌اند، یا به نسبت‌سنجی کلی اکتفا کرده‌اند، و یا در سطح ملاک‌شناسی ارزش اخلاقی حرکت کرده‌اند، نه در سطح روش‌شناسی تصمیم‌گیری عملی. بنابراین، طرح چارچوبی مستقل با تکیه بر مهندسی معکوس نظریه شیخ انصاری-با هدف کاربرد در اخلاق کاربردی- امری بی‌سابقه و نوآورانه به‌شمار می‌آید.

هدف این پژوهش، فراتر از یک تطبیق ساده، بازآفرینی و صورت‌بندی مجدد نظریه مصلحت سلوکیه در قالب چارچوبی برای توجیه عقلانی عمل اخلاقی در شرایط عدم قطعیت است. برای نیل به این هدف، روند مقاله بدین شرح خواهد بود: نخست، نظریه محوری شیخ انصاری با تأکید بر مفاهیم «واقع»، «اماره»، «سلوک» و «مصلحت جبرانی» تبیین می‌شود. سپس، با تکیه بر مبانی واقع‌گرایانه حکمت متعالیه ملاصدرا، امکان و سازوکار انتقال این چارچوب به عرصه اخلاق کاربردی بررسی شده و مفاهیم معادل «ظن معتبر اخلاقی» و «سلوک اخلاقی» تعریف می‌گردد. در گام بعد، الگوی نهایی ارائه و با تحلیل مثال‌های عینی آزمون می‌شود. درنهایت، جایگاه این الگو در تقابل با مکاتب مسلط فلسفه اخلاق روشن شده، به اشکال نسبی‌گرایی پاسخ داده شده و محدودیت‌های آن به صراحت بیان می‌گردد. نوآوری مقاله در ایجاد پیوندی روش‌شناختی بین اندیشه اصولی شیخ انصاری و دغدغه‌های امروزی اخلاق کاربردی است؛ پیوندی که می‌تواند افق‌های تازه‌ای در مواجهه عقلانی با معضلات اخلاقی جهان پیچیده معاصر بگشاید.

۱. تبیین نظریه محوری؛ الگوی «سلوک تعبدی» در اندیشه شیخ انصاری

مسئله مرکزی در حجیت امارات ظنی (مانند خبر واحد یا بنای عقلا) این است: چگونه می‌توان عمل براساس ظنی را که احتمال خطا دارد، با حکمت و لطف الهی سازگار دانست؟ این پرسش، صرفاً یک مسئله اصولی کاربردی نیست، بلکه به حکمت تشریعی شارع مقدس و منطق حاکم بر نظام تکلیف در شرایط فقدان دسترسی علمی به واقع باز می‌گردد. شیخ مرتضی انصاری در پاسخ به این پرسش کلیدی، نظریه بدیع «مصلحت سلوکیه» را ارائه می‌دهد که فراتر از دو گزینه رایج «طریقت محض» (صرف معذوریت) و «سببیت محض» (تغییر واقع) قرار می‌گیرد. در این بخش، کالبدشکافی این نظریه با تأکید بر سه عنصر کلیدی انجام می‌شود که برای ساختن یک الگوی اخلاقی در شرایط عدم قطعیت، قابلیت الهام‌گیری بنیادین دارند: تفکیک «واقع» از «ظاهر»، ارزش‌آفرینی «سلوک» به‌طور مستقل، و مکانیزم «جبران» از طریق مصلحت سلوکیه.

۱.۱. معمای اصلی؛ شبهه ابن قبه و ضرورت یک راه‌حل جبرانی

مسئله از تقریر عمیق «شبهه ابن قبه» آغاز می‌شود: اگر شارع حکیم، عملی را براساس «ظن معتبر» (اماره) واجب کند، درحالی‌که ممکن است آن ظن با «واقع» دارای مصلحت ذاتی مطابقت نداشته باشد، آیا این به معنای تجویز راهی است که ممکن است به فوت مصلحت واقعی بیانجامد؟ اگر چنین باشد، آیا این امر - که نوعی «نقض غرض» یا دست کم «عدم تحقق غرض اصلی» است - قبیح نیست؟ (شیخ انصاری، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۱۰۸).

این اشکال، بر پایه یک واقع‌گرایی در تحلیل تشریع مطرح می‌شود: گویا غایت تشریع، تحقق عینی مصلحت واقعی در عالم خارج است و اماره ظنی، ابزاری ناقص برای نیل به آن غایت می‌نماید. پاسخ رایج «معذوریت عامل» (طریقت محض) اگرچه در تیره تکلیفی مکلف کارگر می‌افتد، اما در مقام تبیین حکمت فعلی شارع در جعل حجیت برای امارات ظنی قاصر است؛ زیرا پرسش اصلی بر سر توجیه غایت‌مندانه فعل شارع است، نه صرفاً وضع تکلیف برای مکلف. این خلأ نظری، ضرورت ارائه راه‌حلی را نشان می‌داد که هم معذوریت را حفظ کند و هم حکمت شارع را به نحوی متین تبیین نماید.

۱.۲. هسته نظریه: مصلحتی در نفس سلوک، نه در مؤدا

شیخ انصاری راه‌حلی مبتکرانه و متکی بر کرامت عاملیت انسان ارائه می‌دهد. وی با دقتی کم‌نظیر

می‌گوید: «إلا أن العمل على طبق تلك الأمانة والالتزام به في مقام العمل على أنه هو الواقع... يشتمل على مصلحة فأوجب الشارع» (همان، ص ۴۴). نکته محوری در این عبارت، تأکید بر دو رکن «العمل على طبق الأمانة» و «الإلتزام... على أنه هو الواقع» است. این ترکیب، چیزی فراتر از عمل صرف (مؤدا) است. شارع، این نحوه از فعل همراه با التزام قلبی و عملی به این‌که آن راه، راه شرع است را به خودی خود دارای مصلحت می‌داند. این مصلحت، ذاتی خود این سلوک است و به‌عنوان یک عنصر جبرانی، کمبود یا احتمال خطای موجود در مسیر کشف واقع را جبران می‌کند: «فالمصلحة المتدركة لهذا الفائت ترجع إلى نفس هذا السلوك» (همان، ص ۱۱۵). بنابراین، شارع نه صرفاً یک راه را نشان داده (طریقت محض)، و نه واقع را تغییر داده (سببیت محض)، بلکه برای سلوک متعبدانه مکلف در آن مسیر معین، مصلحت جبرانی مستقلى مقرر کرده است.

این مصلحت، ماهیتاً جعل شرعی دارد؛ بدین معنا که شارع به حکمت و لطف خود، برای نفس این سلوک ارزش و پاداش قرار داده است، نه آنکه این ارزش به‌طور مستقل و پیشینی در خود سلوک نهفته باشد. با این حال، این جعل شرعی با بنای عقلا نیز هماهنگی دارد، زیرا عقلا نیز در نظام‌های هنجاری خود، برای التزام عملی به راه‌های معتبر (هرچند احتمال خطا داشته باشند) ارزش قائل می‌شوند. آنچه این نظریه را متمایز می‌کند، تأکید بر «عنوان ثانی» سلوک (یعنی التزام تعبدی به مسیر معین شارع) است، نه صرف عمل بیرونی.

۱.۳. مفاهیم کلیدی و تمایزات بنیادین

پس از تبیین اجمالی نظریه مصلحت سلوکیه، اکنون پیش از ورود به جزئیات تطبیق، لازم است مفاهیم کلیدی آن را به صورت نظام‌مند تعریف کنیم تا زمینه برای انتقال به حوزه اخلاق فراهم گردد:

- واقع: حکم ثابت و تغییرناپذیری است که بین عالم و جاهل مشترک است. اماره هیچ تأثیری در ذات و تحقق خارجی آن ندارد. به تعبیر شیخ «إنَّ الواقع أمرٌ معینٌ غیرٌ مُتَغیِّرٌ» (شیخ انصاری، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۱۳۷). واقع، غایت آرمانی نظام تکلیف است. این نگاه، مبتنی بر واقع‌گرایی در تشریع است؛ یعنی احکام شرعی، واقعیتی مستقل از علم و جهل مکلف دارند.

- اماره: طریقی محض برای کشف واقع است. نه واقع‌ساز است و نه در مؤدای خود (نتیجه عمل) مصلحت‌آفرین. نقش آن صرفاً «إفادة الظن المعتبر» است (شیخ انصاری، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۱۱۴). اماره، خط‌کشی معتبر در دست مکلف جوینده است.

• سلوک/ تبعیت: این مفهوم، قلب تپنده و نوآوری مرکزی نظریه است. سلوک، عنصری مستقل از صرف عمل بیرونی (مؤدا) است. شیخ آن را «الالتزام العملى» و «قصد الاتباع» مکلف به راهی می‌داند که شارع آن را معتبر شمرده است (شیخ انصاری، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۱۳۵-۱۳۸). سلوک، در حقیقت، حُسن فاعلی متعبدانه در چارچوب یک نظام هنجاری (شریعت) است. تمایز «حُسن فاعلی» (کیفیت نفسانی فاعل) از «حُسن فعلی» (ویژگی عینی فعل در خارج) در همینجا معنا می‌یابد: آنچه حامل مصلحت جبرانی می‌شود، حُسن فاعلی عامل است، نه صفت عینی عمل انجام‌شده. مصلحت، به این «عنوان ثانی» (سلوک تعبدی) تعلق می‌گیرد، نه به نفس الامر یا عمل ظاهری به‌عنوان «عنوان اول».

• مصلحت جبرانی: ماهیتی تدارکی و جبرانی دارد. این مصلحت «به‌مقدار و حدود همان سلوک، و در چارچوب مجاز عمل می‌کند» (شیخ انصاری، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۱۲۰). علت تعلق این مصلحت، خود سلوک عامل است، نه اماره. به‌بیان‌دیگر، این مصلحت، عنصری جبرانی و ترمیمی است که به‌دلیل «عمل صالح انجام‌شده در مسیر اطاعت» (ولو با خطای در نتیجه) عاید عامل می‌شود، نه به‌دلیل دستیابی قطعی به نتیجه مطلوب واقعی.

۱.۴. پاسخ به یک اشکال محوری؛ آیا سلوک غیر از عمل است؟!

اشکال اصلی و بدیهی نمای این نظریه این است: سلوک را چیزی جز همان «عمل به مؤدای اماره» نمی‌توان دانست؛ پس چگونه می‌توان برای چیزی که عین عمل است، مصلحتی مستقل و جبرانی قائل شد؟ پاسخ شیخ انصاری، مبتنی بر یک تحلیل دقیق از «عناوین اعتباری» است. از نظر وی، این دو در عالم خارج یک فعل فیزیکی هستند اما با دو عنوان مستقل قابل لحاظ می‌شوند (مانند اجتماع امر و نهی در یک فعل). آنچه حامل مصلحت است، عنوان «سلوک و تعبد» است که به نیت، قصد اطاعت و التزام درونی بازمی‌گردد. روایاتی که بر جایگاه نیت تأکید می‌کنند-مانند حدیث «بَيَّئَةُ الْمُؤْمِنِ خَيْرٌ مِنْ عَمَلِهِ» (شیخ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۸۴)- می‌تواند مؤیدی بر این تمایز در نظر گرفته شود، هرچند خود شیخ انصاری مستقیماً به این روایت استناد نکرده است. بنابراین، یک فعل واحد می‌تواند واجد دو امر متمایز باشد:

۱. نتیجه ناشی از مطابقت با واقع (که ممکن است محقق نشود و مربوط به حُسن فعلی عمل است)؛
۲. مصلحت ناشی از سلوک تعبدی (که همواره با قصد اطاعت محقق می‌شود و مربوط به حُسن فاعلی عامل است).

نظریه شیخ انصاری، عنصر دوم را به عنوان مکانیزم جبرانی الهی در شرایط عدم قطعیت برجسته می‌سازد. مصلحت به این عنوان اعتباری ارزش آفرین (سلوک) تعلق می‌گیرد، بی‌آنکه لازم باشد در مؤدای عمل یا واقع تغییری ایجاد شود.

۱.۵. پشتوانه کلامی نظریه؛ لطف و حکمت الهی

شیخ انصاری برای اثبات این که شارع چنین مصلحت جبرانی را مقرر می‌کند، به صفات الهی و اصول کلامی استناد می‌جوید. استدلال وی مبتنی بر «لطف» است که در کلام امامیه، فعلی لازم از سوی خداوند برای تقریب بنده به طاعت و دوری از معصیت، بی‌آنکه اختیار را سلب کند، شمرده می‌شود. وی تصریح می‌کند «قَصْدُ اللّٰطِفِ الْوَاجِبِ عَلٰی اللّٰطِیْفِ الْحَکِیْمِ اشْتِمَالُ ذٰلِكَ الطَّرِیْقِ عَلٰی مَصْلَحَةِ مُتَدَارِكَةِ لِمَا هُوَ الْفَائِتُ» (شیخ انصاری، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۱۳۵). یعنی لطف و حکمت خداوند کریم و علیم، ایجاب می‌کند که راه ظنی معتبر، مشتمل بر مصلحت تدارکی باشد. در غیر این صورت، یا نقض غرض (اگر شارع به دنبال مصلحت نباشد) یا خلاف حکمت (اگر راهی بی‌فایده و بدون جبران تجویز کند) رخ می‌داد که با صفات کمالیه الهی ناسازگار است. جعل مصلحت برای سلوک، تجلی لطف الهی در شرایط «اجتهاد و احتمال خطا» است که خود، بخشی اجتناب‌ناپذیر از زندگی بشری در عصر غیبت و به‌طور کلی در بسیاری از عرصه‌های عملی است.

نظریه مصلحت سلوکیه شیخ انصاری، مدلی پیچیده، واقع‌گرایانه و مبتنی بر کرامت‌عاملیت انسان ارائه می‌دهد. در این مدل، «نیت تعبد» و «التزام عملی» به راهی که شارع آن را معتبر شناخته، حتی در شرایط فقدان دسترسی علمی به واقع و احتمال خطا، به‌خودی‌خود آفریننده مصلحتی مستقل و جبرانی است. این نگاه، نه یک نگاه حداقلی منفعل (صرف معذوریت) است و نه یک نگاه حداکثری خیالی (تصویب و نسبی شدن واقع). بلکه نگاهی لطف‌محور است که جایگاه «حُسن فاعلی» و «تعبد» را در نظام تکلیف الهی به رسمیت می‌شناسد و برای فاعل جوینده در میدان احتمالات، پشتوانه ارزشی فراهم می‌کند. این نگاه دقیقاً نشان می‌دهد که چگونه یک نظام هنجاری می‌تواند بدون افتادن در دام تصویب (نسبی‌گرایی) یا جزمیت غیرواقع‌بینانه، برای کنش مسئولانه در «عالم ظنون معتبر» اعتبار قائل شود.

نکته تأملی: اگرچه نظریه مصلحت سلوکیه در اصل خود مبتنی بر جعل شرعی و خطاب شارع است، اما «منطق درونی» آن یعنی تفکیک «واقع» از «ظاهر»، ارزش آفرینی مستقل «سلوک» (حُسن

فاعلی)، و مکانیزم «جبران» از طریق مصلحت سلوکیه- قابلیت بازآفرینی در سطح عقلانی و تسری به حوزه اخلاق را دارد؛ مشروط بر آنکه مفاهیم معادل بر اساس مبانی عقلانی بازتعریف شوند. پرسش بنیادین و گام بعدی این است: آیا این الگوی ظریف فقهی- اصولی را می‌توان از حیطة «شریعت الهی» و «تکلیف شرعی» به عرصه «عقل عملی بشری» و «تکلیف اخلاقی» تسری داد و از آن، چارچوبی برای توجیه عقلانی عمل اخلاقی در شرایط عدم قطعیت استخراج کرد؟

۲. سازوکار تطبیق؛ از فقه به اخلاق (به‌سوی الگوی «ارزش‌ظاهری اخلاقی»)

نظریه «مصلحت سلوکیه» شیخ انصاری، پاسخگویی اصولی به معمای تعبد در عرصه ظنون معتبر بود. پرسش محوری اکنون این است: آیا این الگوی ظریف که در حیطة «تکلیف شرعی» و در نسبت با «شارع حکیم» شکل گرفته، قابلیت تسری به حوزه «تکلیف اخلاقی» را دارد؟ پیش از پاسخ، باید تأکید کرد که آنچه در اینجا مدنظر است، تسری «منطق درونی حل مسئله در شرایط عدم قطعیت» است، نه انتقال مستقیم مفاهیم فقهی به اخلاق بدون واسطه. به‌ویژه، این تسری در سطح توجیه عملی صورت می‌پذیرد، نه در سطح تعریف ملاک ارزش اخلاقی. این بخش با اتکا بر مبانی حکمت متعالیه ملاصدرا نشان خواهد داد که این انتقال-بیرعایت تمایز یادشده-ممکن و ثمربخش است.

۲.۱. امکان‌سنجی؛ از واقع شرعی تا واقع اخلاقی در حکمت متعالیه

اساس نظریه شیخ انصاری بر تمایز «واقع» از «ظاهر» و جعل مصلحت برای «سلوک در مسیر ظاهر معتبر» استوار است. برای امکان انتقال این ساختار به اخلاق، باید مفاهیم بنیادین آن در گفتمان فلسفه اخلاق اسلامی بازتعریف شوند. آنچه تسری می‌یابد سه عنصر است: (۱) تفکیک میان «واقع اخلاقی» و «ظن معتبر اخلاقی»؛ (۲) ارزش‌آفرینی مستقل «سلوک اخلاقی» (به‌مثابه حُسن فاعلی)؛ (۳) مکانیزم جبران از طریق ارزش وجودی خود سلوک.

الف) تمثیل ساختاری و منطق مشترک: مسئله محوری در هر دو عرصه، تعامل فاعل عاقل با واقعیتی نامعلوم تحت هدایت یک منبع حکیم است. در فقه، این منبع، «شارع مقدس» است که با جعل «اماره»، مسیر سلوک عملی را در شرایط ظن معین می‌کند. در فلسفه اخلاق، عقل عملی-به‌ویژه در چارچوب حکمت متعالیه- به‌عنوان قوه‌ای کاشف از نظام وجودی خیر و شر تلقی می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۳۰). البته این تشابه ساختاری به معنای هم‌سطحی فقه و اخلاق

نیست؛ فقه در صدد بیان تکالیف شرعی و اخلاق در صدد تبیین بایدها و نبایدهای ناظر به کمال وجودی است. اما آنچه دو حوزه را در این مسئله خاص (چگونگی تصمیم‌گیری در شرایط عدم قطعیت) به هم نزدیک می‌کند، اشتراک در مسئله «تعامل عامل با واقعیت نامعلوم» است، نه همسانی در همه سطوح.

ب) تبیین «واقع اخلاقی» در حکمت متعالیه: نقطه آغاز، پذیرش واقع‌گرایی اخلاقی وجودشناختی است. براساس مبانی ملاصدرا، حقایق اخلاقی-به‌ویژه خوبی و بدی-اموری صرفاً اعتباری یا احساسی نیستند، بلکه دارای واقعیتی وجودی هستند. حُسن و قُبْح، کیفیاتی هستند که از نسبت افعال با «سعادت حقیقی» انسان ناشی می‌شوند؛ سعادت که خود، «نیل به کمال وجودی متناسب با هر وجودی» است (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۱۲۱). بنابراین، «واقع اخلاقی»، همان نسبت ثابت و عینی یک فعل با کمال وجودی فاعل و سایر موجودات در نظام احسن هستی است. البته چنانچه پیش‌تر توجه داده شد ملاصدرا مستقیماً نظریه «ظن معتبر اخلاقی» را مطرح نکرده است، اما مبانی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی او (مانند واقع‌گرایی، حرکت جوهری نفس، و اتحاد نفس با افعال) بستر مناسبی برای بازآفرینی چنین نظریه‌ای فراهم می‌کند.

ج) معناداری «ظاهر» در ساحت اخلاق: انسان در پهنه عمل، به ندرت به علم حضوری یا حصولی قطعی به این نسبت‌های وجودی دست می‌یابد. ما در انبوهی از ظنون زندگی می‌کنیم. پرسش از حجیت و اعتبار عمل براساس این ظنون، عیناً به عرصه اخلاق نیز کشیده می‌شود. اگر عقل، منبع کشف اخلاقیات است، آیا می‌تواند برای ظنون معتبر ناشی از کارکرد صحیح خود نیز حجیت قائل شود و برای سلوک براساس آن‌ها ارزشی مستقل قائل گردد؟ پاسخ این پرسش، گام بعدی است.

۲.۲. بنیان‌های الگوی اخلاقی برگرفته از مصلحت سلوکیه

برای بازآفرینی الگوی اخلاقی متناظر (نه صرفاً تمثیل ساده)، نیازمند تعریف دقیق دو رکن هستیم: «ظن معتبر اخلاقی» (به‌مثابه جایگزین اماره در سطح عقلانی) و «سلوک اخلاقی» (به‌مثابه جایگزین تعبد فقهی در سطح وجودی).

الف) ظن معتبر اخلاقی؛ نتیجه فرآیند اجتهاد عقلانی:

ظن معتبر اخلاقی، نتیجه نهایی فرآیندی است که می‌توان آن را «اجتهاد اخلاقی» نامید. در این

فرآیند، عامل اخلاقی - با بهره‌گیری از همه قوای معرفتی خود - می‌کوشد در یک موقعیت مشخص، بهترین تخمین عقلانی را از «نسبت یک فعل خاص با کمال وجودی (سعادت حقیقی) فاعل و ذی‌نفعان» ارائه دهد. این ظن، یک گمان شخصی ساده نیست، بلکه حاصل کاربست روش‌مند عقل عملی در شرایط فقدان علم است.

این ظن از تلفیق نظام‌مند چند منبع شکل می‌گیرد:

۱. سیره عقلا به‌عنوان قرینه‌ای تجربی و اجتماع‌یافته از خرد عملی بشری در کشف مناسبات عادلانه و مصلحت‌آمیز: این سیره منبع قطعی نیست، بلکه مؤیدی عقلایی است که در کنار سایر منابع، به تشکیل ظن معتبر کمک می‌کند.^۱

۲. تحلیل وجودی مصالح و مفاسد: ارزیابی عینی این که یک فعل خاص، چگونه بر تحقق یا تعطیل کمالات وجودی ذاتی (مانند حیات، علم، عدالت، کرامت) تأثیر می‌گذارد.

۳. سلسله مراتب عقلانی ارزش‌های وجودی: تشخیص اولویت کمالات برتر و بنیادین‌تر بر کمالات فروتر.

حجیت این ظن معتبر از دو جا سرچشمه می‌گیرد:

۱. نقش ذاتی عقل به‌عنوان قوه کاشف: بر اساس مبانی حکمت متعالیه، عقل (اعم از نظری و عملی) قوه‌ای است که حقیقت اشیاء را کشف می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۳۰). در نبود دسترسی به علم قطعی، بهترین حکم عقلانی حاصل از فرآیند اجتهاد، معتبرترین راهنمای عملی موجود است. (البته خود ملاصدرا مستقیماً نظریه «ظن معتبر اخلاقی» را مطرح نکرده، اما مبانی واقع‌گرایانه او این امکان را فراهم می‌کند.)

۲. غایت‌مندی نظام هستی: بر اساس مبانی صدرایی، افعال انسان علل وجودی سعادت یا شقاوت او هستند (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص ۳۷۶). عقل نیز کاشف این رابطه است. بنابراین، تبعیت از بهترین حکم عقلانی در یک موقعیت، همراهی آگاهانه با جریان غایی هستی به‌سوی کمال محسوب می‌شود.

۱. این بحث برگرفته از روش‌شناسی بنای عقلا در اصول فقه است و نیازی به احاله به قضیه قطعی عقلی ندارد، زیرا نفس کاربست این سیره در فرآیند اجتهاد اخلاقی - که با رعایت ضوابط روشی و نقدپذیری همراه است - عقلایی بودن آن را تضمین می‌کند. همچنین، این سیره مستقل از نظریه مصلحت سلوکیه است و شهید صدر که خود با این نظریه مخالف بود، نیز حجیت بنای عقلا را پذیرفته است؛ بنابراین ایراد مذکور متوجه الگوی حاضر نیست.

ب) سلوک اخلاقی؛ قصد تحقق ملکه و حرکت جوهری به سوی خیر:

- سلوک اخلاقی، قصد و التزام وجودی فاعل به عمل بر مبنای آن ظن معتبر، با نیت اصلی «همراهی با مسیر خیر کشف شده توسط عقل و مشارکت در تحقق یک ملکه فضیلت در نفس خویش» است. این، فراتر از انجام صرف عمل بیرونی (مؤدا) است.
- در فقه، سلوک به معنای «التزام عملی و قصد اطاعت» است (شیخ انصاری، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۱۳۵-۱۳۸). در حکمت متعالیه، این التزام، صورتی وجودشناختی می‌یابد. تکرار اعمال نیک-که با «سلوک اخلاقی» آغاز می‌شوند- به تدریج هیئتی ثابت (ملکه) در نفس ایجاد می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۵، ص ۱۸۷). نفس با افعالش اتحاد وجودی می‌یابد و از طریق آن‌ها کمال پیدا می‌کند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۴، ص ۲۰۵). بنابراین، سلوک اخلاقی، تنها یک نیت روانی نیست؛ بلکه نخستین گام در «حرکت جوهری» نفس به سوی فعلیت یافتن صورت فضیلت است. حُسن فاعلی وجودی این سلوک ناشی از همین نقش تکوینی آن در تکامل نفس انسان است. به عبارت دیگر، آنچه در فقه به عنوان «مصلحت جبرانی» (جعل شرعی) ظاهر می‌شود، در اخلاق به «حُسن فاعلی ذاتی سلوک در سیر تکاملی نفس» تبدیل می‌گردد.

۲.۳. صورت‌بندی الگوی نهایی: اصل «توجیه عقلانی عمل اخلاقی در شرایط عدم قطعیت»

با تلفیق این دو رکن، الگوی اخلاقی الهام‌گرفته از مصلحت سلوکیه را می‌توان در قالب اصل زیر صورت‌بندی کرد:

در شرایط عدم قطعیت نسبت به واقع اخلاقی (یعنی نسبت عینی فعل با کمال وجودی)، هرگاه فاعلی با انجام فرآیند اجتهاد اخلاقی (مبتنی بر سیره عقلا، تحلیل وجودی مصالح و مراتب ارزشی) به یک «ظن معتبر اخلاقی» دست یابد، و سپس با «قصد سلوک اخلاقی» (یعنی التزام وجودی به آن ظن به‌مثابه مسیر مشارکت در خیر و بستر ساز حرکت جوهری نفس به سوی فضیلت) عمل کند، آن فعل از توجیه عقلانی برخوردار است و «حُسن فاعلی» عامل (که همان سلوک اخلاقی اوست) به‌مثابه تجلی حکمت و لطف الهی در نظام تکوین، فقدان احتمالی مطابقت با واقع اخلاقی را-از طریق تقویت نفس و استمرار سیر تکاملی آن- جبران می‌کند.

این اصل، سه گزاره کلیدی را دربردارد:

۱. معیار عمل اخلاقی در عدم قطعیت: تلفیق «ظن معتبر اخلاقی» (به‌مثابه حُسن فعلی عقلانی)

و «سلوک اخلاقی» (به مثابه حُسن فاعلی وجودی)؛

۲. منشأ استقلال توجیه: توجیه عقلانی عمل، به نفس سلوک متعهد به عقلانیت تعلق دارد، نه به قطعیت در نتیجه یا مطابقت با واقع؛

۳. مکانیزم جبران: جبران فقدان احتمالی مطابقت با واقع، نه از طریق پاداشی بیرونی، بلکه از طریق تحقق همان حُسن فاعلی درونی سلوک صورت می‌پذیرد که نفس را تقویت کرده و مسیر کمال را هموار می‌سازد.

۲.۴. تحلیل مثال‌های محوری؛ کاربرست الگو در دو معضل اخلاقی

برای عینیت بخشیدن به الگو و نیز نشان دادن گستره کاربرست آن، دو مثال را بررسی می‌کنیم؛ یکی معضل کلاسیک «دروغ برای نجات جان» (که در ادبیات فلسفه اخلاق پرچالش است) و دیگری معضل پزشکی «انتخاب بین دو بیمار در شرایط اضطراری» (که بار مناقشه کمتری دارد). هدف اصلی، روشن‌سازی منطق درونی الگوست، نه ادعای برتری آن بر سایر نظریه‌های اخلاق اسلامی. مثال اول: معضل «دروغگویی مصلحت‌آمیز»

واقع اخلاقی نامعلوم: نسبت دقیق دو فعل «دروغ گفتن» و «راست گفتن» با کمال وجودی در موقعیت خاص چیست؟

تعارض دو ارزش وجودی: «حفظ حیات بی‌گناه» (کمال بنیادین) و «صداقت در گفتار» (کمال ارتباطی و اتصال به واقعیت).

تشکیل ظن معتبر اخلاقی: عامل اخلاقی با بهره‌گیری از عقل عملی خود وارد فرآیند اجتهاد می‌شود:

- تحلیل مصلحت وجودی: نجات جان، شرط امکان هر کمال دیگری برای آن فرد و تحقق عدالت است.
 - سیره عقلا: در جوامع انسانی، قُبَح قتل بی‌گناه به مراتب شدیدتر از قُبَح دروغ مصلحت‌آمیز در شرایط حاد تلقی می‌شود.
 - سلسله مراتب ارزش: «حیات» در اینجا از «صداقت در این گزاره خاص» رجحان وجودی آشکار دارد.
- نتیجه اجتهاد (ظن معتبر): فعل «دروغ گفتن برای نجات جان» در این شرایط خاص، راجح و

اخلاقاً مجاز (یا حتی واجب) است.

سلوک اخلاقی: فاعل با نیت «همراهی با مسیر خیر کشف‌شده توسط عقل و تربیت نفس در ملکه شجاعت اخلاقی» عمل می‌کند.

تحقق توجیه عقلانی عمل: حتی در صورت خطای احتمالی در ظن، خود سلوک اخلاقی فاعل واجد حُسن فاعلی است.

مثال دوم: معضل «انتخاب بین دو بیمار در شرایط اضطراری»

در یک اورژانس، دو بیمار هم‌زمان مراجعه می‌کنند و تنها یک تخت آی‌سی‌یو موجود است. پزشک اطلاع دقیقی از اولویت شدت خطر ندارد.

تشکیل ظن معتبر اخلاقی: پزشک با بهره‌گیری از عقل عملی خود وارد فرآیند اجتهاد می‌شود:

- تحلیل مصلحت وجودی: حفظ حیات هر دو بیمار کمال بنیادین است.
- سیره عقلا: در نظام‌های پزشکی معتبر، در شرایط عدم علم به اولویت، استفاده از معیارهای بالینی موجود (هرچند ظنی) ملاک قرار می‌گیرد.
- سلسله مراتب ارزش: در نبود علم به اولویت، هر اقدامی مبتنی بر بهترین تخمین عقلانی مجاز است.

نتیجه اجتهاد (ظن معتبر): پزشک براساس نمره شدت بیماری (یا سایر معیارهای بالینی) به ظن معتبر می‌رسد که بیمار «الف» (مثلاً) اولویت دارد.

سلوک اخلاقی: پزشک با نیت «همراهی با مسیر خیر کشف‌شده توسط عقل و تربیت نفس در ملکه مسئولیت‌پذیری» عمل می‌کند.

تحقق توجیه عقلانی عمل: حتی اگر بعداً مشخص شود که بیمار «ب» در آن شرایط اولویت بیشتری داشته، خود سلوک اخلاقی پزشک واجد حُسن فاعلی است.

نکات پایانی

۱. در مورد مثال اول (دروغ مصلحت‌آمیز): در فلسفه اخلاق اسلامی، برای این معضل راه‌حل‌های دیگری نیز مطرح شده است، از جمله «تصرف در موضوع» (مانند توریه یا سخن گفتن به گونه‌ای که هم راست باشد و هم فریبنده) که در آثار نوشته شده در این زمینه به آن اشاره گردیده است (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۱؛ دیلمی و آذربایجانی، ۱۳۹۷). الگوی حاضر در صدد نفی آن راه‌حل‌ها نیست، بلکه

در پی نشان دادن ظرفیت مصلحت سلوکیه برای توجیه عمل در شرایطی است که حتی تصرف در موضوع نیز ممکن نباشد یا عامل به آن دسترسی نداشته باشد. بنابراین، این مثال صرفاً یک کاربرد ممکن از الگورا نشان می‌دهد، نه لزوماً بهترین یا یگانه راه‌حل.

۲. روشن‌سازی حدود مثال‌ها: هر دو مثال صرفاً برای روشن‌سازی منطق درونی الگورا ارائه شده‌اند، نه اثبات تجربی یا برتری آن بر سایر نظریه‌ها. کار بست عملی الگو در موقعیت‌های واقعی نیازمند شرایطی از جمله سلامت فطرت، تربیت اخلاقی عامل، و در مورد مثال پزشکی، رعایت پروتکل‌های حرفه‌ای است.

بررسی این دو مثال نشان می‌دهد که الگوی پیشنهادی، با اقتباس از منطق مصلحت سلوکیه، می‌تواند چارچوبی برای توجیه عقلانی عمل در معضلات اخلاقی ارائه دهد. برای درک روشن‌تر این انتقال بینارشته‌ای، تطبیق نظام‌مند مفاهیم کلیدی نظریه انصاری با معادل‌های اخلاقی آن در جدول زیر ارائه می‌شود:

مفهوم در فقه (نظریه شیخ انصاری)	مفهوم معادل در اخلاق (الگوی پیشنهادی)	توضیح تطبیق
واقع (حکم ثابت شرعی)	واقع اخلاقی (نسبت عینی) فعل با کمال وجودی/ سعادت حقیقی	در هر دو نظام، امری ثابت، عینی و کشف‌پذیر برای عقل سلیم فرض می‌شود. در اخلاق، این واقعیت با تکیه بر مبانی واقع‌گرایی حکمت متعالیه تبیین می‌گردد.
اماره (ظن معتبر فقهی)	ظن معتبر اخلاقی (نتیجه فرآیند اجتهاد اخلاقی)	در هر دو، راهنمای عمل در فقدان علم به واقع است. حجیت در فقه از سوی شارع و در اخلاق، از نتیجه فرآیند استدلال عقلانی ناشی می‌شود.
سلوک/ تبعیت (التزام عملی به اماره)	سلوک اخلاقی (قصد التزام به ظن معتبر با نیت)	قلب نظریه در هر دو حوزه است. عنصر جبرانی به این «عنوان ثانی»

مشارکت در خیر و تحقق ملکه فضیلت)	(قصد تعبد در فقه / قصد التزام عقلانی در اخلاق) تعلق می‌گیرد، نه به نفس عمل بیرونی.
مصلحت سلوکیه (جبرانی)	هر دو، عنصری مستقل و تدارکی هستند که به سبب خود سلوک، برای جبران فقدان احتمالی مطابقت با واقع (مصلحت در فقه / کمال وجودی در اخلاق) مقرر می‌شوند.
	حسن فاعلی جبرانی

این تطبیق ساختاری نشان می‌دهد که چارچوب مصلحت سلوکیه، فراتر از حیطه فقه، قابلیت بازآفرینی در حوزه اخلاق عملی را دارد: بدون تغییر در ماهیت منطق درونی آن (تفکیک «واقع/ظاهر»، «عمل/سلوک» و تأکید بر جبران‌پذیری ذات سلوک)، و تنها با جایگزینی «خطاب شارع» با «کشف عقل» و «تشریع» با «تکوین».

حاصل، الگویی میانه‌رو است - نه صرفاً فقهی و نه صرفاً فلسفی - که در شرایط عدم قطعیت، کرامت فاعل جستجوگر را به رسمیت می‌شناسد؛ یعنی عمل براساس «ظن معتبر اخلاقی»، همراه با «قصد سلوک اخلاقی»، حتی در صورت خطا، واجد حسن فاعلی جبرانی است و از توجیه عقلانی برخوردار می‌گردد.

این الگو، هم‌اکنون آماده است تا در بخش بعدی، در محک مقایسه با وظیفه‌گرایی و نتیجه‌گرایی، تمایزهای بنیادین و مزیت‌های تبیینی خود را - به‌ویژه ظرفیت تلفیق عمل، نیت و فرآیند در یک چارچوب توجیه‌محور یکپارچه - به نمایش بگذارد.

۳. بررسی نتایج و دفع اشکالات

پس از صورت‌بندی الگوی «توجیه عقلانی عمل اخلاقی در شرایط عدم قطعیت» بر مبنای تطبیق نظریه «مصلحت سلوکیه» شیخ انصاری به عرصه اخلاق، اکنون باید جایگاه این الگو در منظومه فلسفه اخلاق مشخص شده، اشکالات مهم به آن پاسخ داده و حدود اعتبارش به‌روشنی ترسیم شود. این بخش، سه وظیفه اصلی را بر عهده دارد: تعیین موقعیت نظریه در تقابل با مکاتب مسلط،

دفاع از آن در برابر اتهام نسبی گرایی، و بیان صادقانه محدودیت‌هایش.

۳.۱. تمایز الگوی پیشنهادی از نتیجه گرایی و وظیفه گرایی مطلق

الگوی پیشنهادی، با الهام از منطق درونی مصلحت سلوکیه، به دنبال ارائه «راه سومی» در شرایط عدم قطعیت اخلاقی است که نه در دام تقلیل گرایی نتیجه محور گرفتار آید و نه در جزمیت قاعده محور مطلق محبوس شود. تمایز آن از دو مکتب اصلی هنجاری به شرح زیر است:

تمایز از نتیجه گرایی: نتیجه گرایی، ارزش اخلاقی یک فعل را منحصرأً به پیامدها و نتایج عینی و محسوس آن وابسته می‌داند (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۱۷؛ فرانکنا، ۱۳۹۲، ص ۴۵). معیار نهایی، تحقق بیشترین خیر (اعم از لذت، سود یا کمال) است. در این نگاه، اگر عملی به نتیجه مطلوب نیانجامد، فاقد ارزش اخلاقی مثبت است، حتی اگر با نیت نیک انجام شده باشد.

تفاوت الگوی پیشنهادی: در الگوی مبتنی بر مصلحت سلوکیه، معیار توجیه عمل در شرایط عدم قطعیت، نه نتیجه قطعی، بلکه «فرآیند عقلانی دستیابی به ظن معتبر» و سپس «قصد سلوک اخلاقی» است. حُسن فاعلی به نفس این سلوک متعهدانه تعلق می‌گیرد. بنابراین، حتی اگر بر اثر خطای در ظن، نتیجه مطلوب واقعی حاصل نشود، عمل به دلیل کیفیت خاص ارتکابش (سلوک) واجد حُسن فاعلی جبرانی است. این منطق، مستقیماً از نظریه شیخ انصاری اقتباس شده که در آن مصلحت جبرانی، به «نفس السلوک و التزام» تعلق می‌گیرد، نه به مؤدای عمل (شیخ انصاری، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۱۲۰). به بیان دیگر، درحالی که نتیجه گرایی تنها به «حُسن فعلی» محقق شده در خارج نظر دارد، این الگو بر «حُسن فاعلی عقلانی شده» به عنوان منبع مستقل حُسن اخلاقی تأکید می‌ورزد.

تمایز از وظیفه گرایی مطلق (به ویژه کانتی): وظیفه گرایی، ارزش اخلاقی را در انطباق فعل با قاعده یا وظیفه ای ذاتی و جهان شمول می‌داند، مستقل از پیامدها (فرانکنا، ۱۳۹۲، ص ۴۵). کانت با طرح «امر مطلق»، صداقت را حتی در صورت منجر شدن به قتل، واجب می‌شمرد (کانت، ۱۳۷۸، ص ۳۱)، زیرا ارزش در «اراده خیر» و اطاعت از قانون عقلی است.

تفاوت الگوی پیشنهادی: این الگو، وجود قواعد کلی از پیش تعیین شده و مطلق برای همه موقعیت‌های پیچیده و مبهم اخلاقی را نفی نمی‌کند، اما تشخیص مصداق و تطبیق آن قاعده را در شرایط عدم قطعیت، نیازمند «اجتهاد اخلاقی» می‌داند. وظیفه در لحظه عمل، نه صرفاً تبعیت کورکورانه از یک قاعده کلی، بلکه عمل به مقتضای «ظن معتبر» ناشی از بهترین تلاش عقلانی برای کشف حکم واقع در آن موقعیت خاص است.

۳.۲. پاسخ به اشکال نسبی گرایی

مهم‌ترین و جدی‌ترین اتهام به چنین الگویی این است: اگر ملاک عمل در شرایط عدم قطعیت، «ظن معتبر» فرد باشد، آیا این به معنای توجیه نسبی گرایی اخلاقی نیست؟ آیا هر کس می‌تواند براساس برداشت شخصی خود (که آن را ظن معتبر می‌پندارد) عمل کند و آن را اخلاقی بداند؟

پاسخ این اشکال، بر سه پایه استوار است که مانع از افتادن الگو در دام نسبی گرایی می‌شود:

۱. پیش فرض واقع گرایی اخلاقی عینی: این الگو مبتنی بر واقع گرایی اخلاقی است. در چارچوب حکمت متعالیه ملاصدرا که پشتوانه فلسفی این تطبیق است، حقایق اخلاقی - یعنی نسبت‌های عینی افعال با کمال وجودی انسان (سعادت حقیقی) - اموری واقعی، وجودی و کشف پذیرند (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص ۳۷۶؛ ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۲۱). ملاصدرا با رد دیدگاه اشاعره در انکار نقش عقل در تحسین و تقبیح، بر عقلانی و ذاتی بودن حُسن و قُبُح تأکید می‌ورزد (ملاصدرا، ۱۳۷۵، ص ۲۷۳). «عدم قطعیت»، ناظر به محدودیت ادراکی انسان است، نه نافی وجود واقعیت اخلاقی عینی؛ بنابراین، نسبی گرایی در سطح معرفت (اپستمیک) رخ می‌دهد، نه در سطح هستی (انتولوژیک).

۲. عینیت گرایی در فرآیند تشکیل «ظن معتبر»: ظن معتبر در این الگو، هر گمان شخصی و ساده‌ای نیست؛ بلکه نتیجه یک فرآیند عینی‌گرا و روش‌مند است که معیارهای تحدیدکننده دارد و از سلیقه فردی فراتر می‌رود. این ظن باید از ترکیب عقلانی «سیره عقلا» (به عنوان داده تجربی خرد جمعی آزموده)، «تحلیل وجودی مصالح و مفاسد» (ارزیابی عینی تأثیر بر کمالات انسانی ذاتی) و «سلسله مراتب عقلانی ارزش‌ها» استخراج شود. فرآیند استنباط نیز باید از حیث روش (عدم تعصب، در نظر گرفتن همه جوانب، رعایت اولویت‌ها) و از حیث محتوا (عدم تناقض با اصول قطعی عقلی و اخلاقی) قابل دفاع و نقد بین‌الذهانی باشد.

۳. تفکیک بین «صحت» و «تکلیف» براساس تمایز «واقع/ظاهر»: این الگو مدعی نیست که هر عملی که براساس ظن معتبر انجام شود، لزوماً مطابق با واقع اخلاقی (صحت مطلق) است. بلکه ادعا می‌کند چنین عملی، در شرایط فقدان علم، از توجیه عقلانی برخوردار است و فاعل آن، هم تکلیفاً معذور بوده و هم به پاس حُسن فاعلی‌اش (سلوک اخلاقی)، مستحق حُسن فاعلی جبرانی است. این تمایز، منطبق بر تمایز فقهی - اصولی بین «واقع» (حکم ثابت و تغییرناپذیر) و «حکم ظاهری» (حکم مبتنی بر اماره) است (شیخ انصاری، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۱۳۷).

نکته کلیدی در تمایز از نسبی گرایی اخلاقی: برای روشن‌تر شدن تمایز الگوی پیشنهادی از

نسبی‌گرایی، باید بر یک نکته بنیادین تأکید کرد: در مصلحت سلوکیه، واقع اخلاقی واحد و عینی فرض می‌شود و تکثر ظنون معتبر در میان فاعلان مختلف، به معنای تکثر واقع نیست. نسبی‌گرایان اخلاقی معمولاً واقع اخلاقی را امری متعدد، وابسته به فرد یا فرهنگ می‌دانند و معتقدند «خوب» و «بد» نسبی هستند. اما در الگوی حاضر، اختلاف در ظنون معتبر، ناظر به محدودیت معرفتی عاملان است، نه تعدد واقع. به عبارت دیگر، آنچه در این الگو ممکن است متعدد شود، «راه‌های دسترسی به واقع» است، نه خود واقع. به همین دلیل، این الگو از نسبی‌گرایی هستی‌شناختی (انتولوژیک) مبرا است و صرفاً در سطح معرفت‌شناختی (اپستمیک) با کثرت‌گرایی روشی مواجه است. این همان نقطه تمایز اساسی الگوی پیشنهادی از نظریه‌های نسبی‌گرا در فلسفه اخلاق است.

۳.۳. محدودیت‌های الگو (حوزه عدم قطعیت، نه احکام قطعی)

هر نظریه کارآمد، باید قلمرو اعتبار خود را به‌وضوح مشخص کند. الگوی پیشنهادی، یک نظریه عمومی برای همه ساحات اخلاق نیست، بلکه راه‌حلی ویژه برای یک مسئله خاص ارائه می‌دهد. محدودیت‌های آن عبارتند از:

۱. محدود به حوزه «عدم قطعیت»: «این الگو تنها در مواردی کاربرد دارد که علم یا یقین عقلانی به واقع اخلاقی وجود ندارد. در مواردی که حکم اخلاقی قطعی است (مانند قبح ذاتی ظلم، وجوب عدل در صورتی که مصداق آن روشن باشد، یا احکام شرعی قطعی‌الصدر)، باید به همان حکم قطعی عمل کرد. این الگو برای مناطق خاکستری و مبهم اخلاق طراحی شده است، جایی که عقل عملی در مقام کشف، به ظن معتبر می‌رسد، نه به علم. در احکام قطعی، منطق «مصلحت سلوکیه» جریان ندارد، زیرا اساساً راهی برای خطا در تشخیص وجود ندارد.

۲. نیازمند زیرساخت فضیلتی و فطرت سالم: این الگو، وجود یک سوژه اخلاقی متعهد و فضیلت‌مند و همچنین سلامت فطرت الهی را مفروض می‌گیرد (شیخ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، صص ۱۲-۱۳). کسی که فاقد فضایل بنیادینی چون «حقیقت‌جویی»، «انصاف» و «مسئولیت‌پذیری» است یا فطرتش مشوب شده، نمی‌تواند به درستی فرآیند تشکیل «ظن معتبر» را طی کند یا «قصد سلوک اخلاقی» اصیل داشته باشد. علم اخلاق، تنظیم‌کننده حالت نفس و پرورش‌دهنده همین ملکات است (نراقی، بی‌تا، ج ۱، صص ۹-۱۵). این الگو جایگزینی برای تربیت اخلاقی و پرورش ملکات نیست، بلکه ابزاری برای فرد تربیت‌یافته در مواجهه با معضلات پیچیده است.

۳. توجیه‌گر تبلی یا تعصب عقلانی نیست: شرط «ظن معتبر»، مستلزم انجام جدّ و جهد عقلانی (اجتهاد) و تحقیق منصفانه است. این الگو برای کسی که از سر تبلی، سطحی‌نگری یا تعصب (چه دینی و چه ایدئولوژیک)، در پی کشف حکم اخلاقی برنمی‌آید و براساس گمان‌های سُست یا هوا و هوس عمل می‌کند، مجوزی صادر نمی‌کند. مسئولیت‌پذیری معرفتی، شرط لازم بهره‌مندی از این الگوست.

۴. فاقد سازوکار خودکفا برای حل تعارض‌های اجتماعی ناشی از ظنون متعارض: در سطح اجتماعی و حقوقی، ممکن است افراد یا گروه‌های مختلف، هر یک با استناد به «ظن معتبر» خود، به تصمیمات متعارضی برسند که مدیریت اجتماعی را دشوار کند. این الگو، اگرچه برای داوری درباره توجیه عقلانی عمل فردی مفید است، اما به‌خودی‌خود، روش‌شناسی برای حل نهادی و اقتضایی تعارض‌های اجتماعی ناشی از کثرت آراء ظنی ارائه نمی‌دهد و نیازمند تکمیل با مکانیسم‌های دیگری مانند مشورت جمعی (شورا)، مرجعیت اخلاقی-دینی یا رعایت مصالح عمومی نظام است.

نتیجه‌گیری و نوآوری

یافته اصلی مقاله: این پژوهش نشان داد که نظریه مصلحت سلوکیه شیخ انصاری، پس از بازآفرینی در حوزه اخلاق کاربردی، می‌تواند چارچوبی برای توجیه عقلانی عمل در شرایط عدم قطعیت ارائه دهد. پاسخ به مسئله محوری مقاله (چگونگی توجیه عقلانی عمل اخلاقی در شرایط فقدان علم به واقع) آن است که قضایای اخلاقی برگرفته از ظنون معتبر نه تنها فاقد توجیه نیستند، بلکه خود سلوک عقلانی مبتنی بر این ظنون، واجد حُسن فاعلی جبرانی است. این حُسن فاعلی، فقدان احتمالی مطابقت با واقع را از طریق تقویت نفس و سیر تکاملی آن ترمیم می‌کند. بنابراین، الگوی پیشنهادی دو مشکل کلاسیک را همزمان حل می‌کند: از یک سو نسبی‌گرایی رخ نمی‌دهد (زیرا واقع اخلاقی واحد و عینی فرض می‌شود و تکثر ظنون معتبر به معنای تکثر واقع نیست)، و از سوی دیگر تکلیف در شرایط عدم قطعیت معطل نمی‌ماند (زیرا عامل با اتکا به فرآیند اجتهاد عقلانی به ظن معتبر دست می‌یابد).

نوآوری: نوآوری اصلی این مقاله در سه چیز خلاصه می‌شود؛

اول: انتقال «منطق درونی» نظریه مصلحت سلوکیه (تفکیک واقع/ظاهر، ارزش‌آفرینی سلوک،

مکانیزم جبران) از حوزه فقه به اخلاق کاربردی، نه از طریق تمثیل ساده، بلکه از طریق بازآفرینی مفاهیم بر اساس مبانی حکمت متعالیه؛

دوم: اصطلاح‌سازی «توجیه عقلانی عمل اخلاقی در شرایط عدم قطعیت» به‌عنوان معادل کارکردی «مصلحت سلوکیه» به همراه تعریف عملیاتی «ظن معتبر اخلاقی» و «سلوک اخلاقی»؛ سوم: ارائه «راه سومی» در فلسفه اخلاق اسلامی که نه در دام تقلیل‌گرایی نتیجه‌گرایی (محاسبه‌گری صرف) گرفتار می‌آید و نه در جزمیت قاعده‌محور وظیفه‌گرایی مطلق؛ بلکه با فرآیند‌محور کردن معیار توجیه، هم کرامت عاملیت انسان را به رسمیت می‌شناسد و هم عینیت و واقع‌گرایی را حفظ می‌کند.

محدودیت و افق آینده: این الگو محدود به حوزه عدم قطعیت است و نیازمند زیرساخت فضیلتی (سلامت فطرت و تربیت اخلاقی عامل) می‌باشد. همچنین فاقد سازوکار خودکفا برای حل تعارض‌های اجتماعی ناشی از تکرر ظنون معتبر است. پژوهش‌های آتی می‌تواند کاربست این الگو را در حوزه‌های خاص اخلاق کاربردی (پزشکی، رسانه، مدیریت، کسب‌وکار) به آزمایش تجربی بگذارند و نیز مکانیسم‌های جمعی برای حل تعارض ظنون (مانند مشورت یا مرجعیت اخلاقی) را به الگو بیافند.

منابع

- ابن مُسکویه، احمد بن محمد (۱۳۸۴). تهذیب الأخلاق و تطهیر الأعراق. قم: انتشارات زاهدی.
- حسینی نسب، سید مصطفی؛ سموعی، محمدحسن. (۱۴۰۴). امکان سنجی استنباط حکم اخلاقی از حکم فقهی با تأکید بر مقایسه‌ای غایت‌شناسانه. اخلاق‌پژوهی، انتشار آنلاین.
- دیلمی، احمد و آذربایجانی، مسعود. (۱۳۹۷). اخلاق اسلامی (مبانی و مفاهیم). چاپ هشتادو هشتم، قم: نشر معارف.
- شهریاری، روح‌الله؛ کریم‌زاده، صادق و محیطی اردکانی، حسن. (۱۴۰۳). امکان سنجی کشف حکم اخلاقی بر اساس بنای عقلا در دیدگاه اصولیون. پژوهش‌نامه اخلاق، ۱۷ (۶۳)، صص ۹۱-۱۱۰.
- شیخ انصاری، مرتضی بن محمدامین. (۱۳۸۳). مطرح الأنظار. چاپ دوم، قم: مجمع الفکر الإسلامی.
- شیخ انصاری، مرتضی بن محمدامین. (۱۴۲۸ق). فرائد الأصول. چاپ نهم، قم: مجمع الفکر الإسلامی.
- شیخ کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی. تصحیح علی‌اکبر غفاری، تهران: دارالکتب الإسلامیه.
- عالم‌زاده نوری، محمد. (۱۳۹۸). حجیت خبر واحد در اثبات گزاره اخلاقی. اخلاق و حیانی، ۹ (۱)، صص ۷۱-۹۶.
- علامه مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی. (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- غلامرضایی، جواد؛ اعرافی، علیرضا و سلطانی، سیده زینب. (۱۴۰۲). تأثیر متقابل فقه و اخلاق در راستای تأسیس دانش فقه اخلاق. اخلاق و حیانی، ۱۳ (۱)، صص ۱۵۱-۱۸۵.
- غلامرضایی، جواد؛ سلطانی، سیده زینب و رجب‌زاده علی. (۱۴۰۳). کارکردهای عقل در فقه الاخلاق اسلامی. تأملات اخلاقی، ۵ (۱)، صص ۵۳-۷۱.
- غلامرضایی، جواد؛ عالم‌زاده نوری؛ فتحعلی‌خانی، محمد و سلطانی، سیده زینب. (۱۴۰۲). کارکردهای مستقل عقل در علم اخلاق اسلامی. پژوهش‌نامه اخلاق، ۱۶ (۵۹)، صص ۴۵-۶۴.
- فرانکنا، ویلیام‌کی. (۱۳۹۲). فلسفه اخلاق. ترجمه هادی صادقی، چاپ چهارم، قم: انتشارات طه.
- کاپلستون، فردریک. (۱۳۸۰). تاریخ فلسفه (از وُلف تا کانت). ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، تهران: انتشارات سروش.
- کانت، امانوئل. (۱۳۷۸). درس‌های فلسفه اخلاق. ترجمه منوچهر صانعی درّه‌بیدی، تهران: نقش و نگار.

- کانت، امانوئل (۱۳۹۱). بنیاد ما بعد الطبیعه اخلاق (گفتاری در حکمت کردار). ترجمه حمید عنایت و علی قیصری، تهران: انتشارات خوارزمی.
- محمدرضا منفرد، بهروز. (۱۳۹۲). واقع‌گرایی اخلاقی با تأکید بر اندیشه صدرایی. پژوهش‌نامه اخلاق، ۶ (۱۹)، ۹۹-۱۱۸.
- مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۹۱). فلسفه اخلاق. تهران: پژوهشگاه اندیشه.
- مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۴). نقد و بررسی مکاتب اخلاقی. قم: انتشارات مؤسسه‌ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- ملا محسن فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی. (۱۳۸۱). الحقائق فی محاسن الأخلاق. قم: دارالکتب الاسلامی.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۳۵۴). مبدأ و معاد. تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۶). تفسیر القرآن الکریم. مقدمه و تصحیح محمد خواجوی، قم: بیدار.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۷). شرح اصول کافی. تصحیح محمد خواجوی، تهران: مؤسسه تحقیقات و مطالعات فرهنگی.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۳۷۵). مجموعه رسائل فلسفی. تحقیق حامد ناجی اصفهانی، تهران: حکمت.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- میرصانع، سید محمدباقر. (۱۴۰۲). امکان سنجی طرح احکام وضعی در اخلاق. پژوهش‌نامه اخلاق، ۱۶ (۶۰)، صص ۲۸-۷.
- میل، جان استوارت. (۱۳۸۸). فایده‌گرایی. ترجمه مرتضی مردیها، تهران: نشر نی.
- نراقی، محمد مهدی بن ابی‌ذر. (بی‌تا). جامع السعادات. تصحیح سید محمد موسوی کلانتر، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
- هاشمی، سید علی. (۱۴۰۲). بازتقریر نظام‌وار مصلحت سلوکیه با نگرشی کلامی و دین‌شناسانه به جنبه اثباتی آن. پژوهش‌نامه اصول فقه اسلامی، ۶ (۶)، صص ۱۵۴-۱۲۹.

Al-Farabi's Social Approach to Moral Virtue

Hosein hajmohamadi ¹ 

1. Assistant Professor, Faculty of Social Sciences, University of Tehran.

Research Article



Abstract

The present study investigates the conditions of possibility for attaining moral virtue from al-Farabi's perspective. The problem is this: given that the acquisition of theoretical virtues depends upon the Active Intellect and natural disposition, and since these are not equally distributed among human beings, is the realization of moral virtues and the attainment of happiness equally accessible to all? This study adopts a descriptive-analytical approach and draws upon textual evidence from al-Farabi's works, including **Siyāsa madaniyya**, **Fuṣūl muntaza'a**, and **Ārā' ahl al-madīna al-fāḍila**. The findings indicate that al-Farabi's response lies in the social dimension of human existence. In his view, the human being is a political animal, and life's necessities cannot be secured in isolation. Among various political associations, only the virtuous city possesses the characteristic of compensating for natural deficiencies. What distinguishes the virtuous city is its ruler, who occupies the highest rank by nature and possesses superior theoretical and moral virtues. Al-Farabi conceives the ruler as philosopher and Imām—the intermediary through whom the effluence of the Active Intellect descends. Moral perfection operates through both instruction and upbringing. Instruction refers to the cultivation of theoretical virtues and the purification of reason, while upbringing denotes the acquisition of moral virtues through habituation in practical dispositions. Al-Farabi conceives instruction not merely as demonstrative reasoning but also as persuasion, and regards upbringing as achievable through both persuasion and compulsion. In this manner, al-Farabi resolves the tension between free will and the Active Intellect by appealing to the social dimension of human existence.

Keywords: Moral virtue, social encounter, education and upbringing, Farabi.

Received: 2026-05-19, **Revised:** 2026-07-17, **Accepted:** 2026-08-02, **Published:** 2026-08-07

 hajmohamadi, Hosein (2026). Al-Farabi's Social Approach to Moral Virtue. *Revelatory Ethics A Research Quarterly Journal of Ethics*, 2 (39), 111 -136.

doi: [10.22034/re.2026.579006.2164](https://doi.org/10.22034/re.2026.579006.2164)

This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

Extended abstract

Introduction and Problem Statement:

Al-Farabi regards human happiness (*sa'āda*) as contingent upon the realization of virtues, enumerating four distinct categories: rational (*nutqiyya*), moral/ethical (*khuluqiyya*), practical/technical (*sina'iyya*), and theoretical (*nazariyya*). There exists an underlying tension between rational virtue (grounded in knowledge) and moral virtue (the manifestation of ethical conduct)—a tension that is resolved only by recognizing “theoretical virtue” as the guiding principle and foundation for the other two. According to Al-Farabi, theoretical virtues are emanated from the Active Intellect (*al-'Aql al-Fa'āl*) and their attainment depends upon innate human disposition (*fitra*); hence, they are neither strictly acquired nor fully voluntary. This gives rise to a fundamental challenge: if theoretical virtue is non-voluntary, is the realization of moral virtue and ultimate happiness equally accessible to all individuals? Adopting a descriptive-analytical approach and drawing upon Al-Farabi's corpus, this study investigates the conditions of possibility for attaining moral virtue and examines how individual and social limitations are overcome within the framework of the Virtuous City (*al-Madīna al-Fādila*). While numerous scholars—such as Tabatabaei, Nazerzadeh Kermani, Davari Ardakani, Mohajernia, Sayyah, Tourani, and Haji-Hosseini—have explored Al-Farabi's political philosophy and theory of virtue from various angles, none have systematically addressed the critical dilemma of attaining theoretical virtue as the bedrock of moral virtue, nor the mechanism for rectifying innate and natural deficiencies in acquiring virtues. The present article seeks to reread and reconstruct the resolution to this problem within Al-Farabi's philosophical system.

Conceptual Framework:

1. Virtue (*Faḍīla*): Al-Farabi defines virtue as a psychic disposition (*hay'a nafsāniyya*) that inclines human beings toward noble deeds, categorizing it into rational, moral, practical, and theoretical virtues. Moral virtue, serving as the “cardinal virtue,” emerges through the habitual repetition of good actions, while theoretical virtue functions as the mediating link between contemplation and ethical character formation.

2. Volition (*Ikhtiyār*): The realization of moral virtue is actual and Problem Statement:**

Al-Farabi regards human happiness (*sa'āda*) as contingent upon the realization of virtues, enumerating four distinct categories: rational (*nutqiyya*), moral/ethical (*khuluqiyya*), practical/technical (*sina'iyya*), and theoretical (*nazariyya*). There exists an underlying tension between rational virtue (grounded in knowledge) and moral virtue (the manifestation of ethical conduct)—a tension that is resolved only by recognizing “theoretical virtue” as the guiding principle and foundation for the other two. According to Al-Farabi, theoretical virtues are emanated from the Active Intellect (*al-'Aql al-Fa'āl*) and their attainment depends upon innate human disposition (*fitra*); hence, they are neither strictly acquired nor fully voluntary. This gives rise to a fundamental challenge: if theoretical virtue is non-voluntary, is the realization of moral virtue and ultimate happiness equally accessible to all individuals? Adopting a descriptive-analytical approach and drawing upon Al-Farabi's corpus, this study investigates the conditions of possibility for attaining moral virtue and examines how individual and social limitations are overcome within the framework of the Virtuous City (*al-Madīna al-Fādila*). While numerous scholars—such as Tabatabaei, Nazerzadeh Kermani, Davari Ardakani, Mohajernia, Sayyah, Tourani, and Haji-Hosseini—have explored Al-Farabi's political philosophy and theory of virtue from various angles, none have systematically addressed the critical dilemma of attaining theoretical virtue as the bedrock of moral virtue, nor the mechanism for rectifying innate and natural deficiencies in acquiring

virtues. The present article seeks to reread and reconstruct the resolution to this problem within Al-Farabi's philosophical system.

Conceptual Framework:

1. Virtue (*Faḍīla*): Al-Farabi defines virtue as a psychic disposition (*hay'a nafsāniyya*) that inclines human beings toward noble deeds, categorizing it into rational, moral, practical, and theoretical virtues. Moral virtue, serving as the "cardinal virtue," emerges through the habitual repetition of good actions, while theoretical virtue functions as the mediating link between contemplation and ethical character formation.

2. Volition (*Ikhtiyār*): The realization of moral virtue is actualdīb*). Instruction, aimed at cultivating theoretical virtues, must be tailored to individual capacities—imparted via strict philosophical demonstration (*burhān*) for the intellectual elite, and through persuasive and imaginative methods (*iqnā'* and *takhyīl*) for the general public, who lack the capacity for abstract universal comprehension. Moral discipline is implemented through both persuasion and coercion, wherein appointed educators and moral guardians guide individuals toward happiness according to their respective communal capacities. Thus, through sound education and governance, the ruler of the Virtuous City establishes the necessary conditions for all citizens to attain moral virtue.

Conclusion:

Al-Farabi identifies happiness as the ultimate human end and positions theoretical virtue as the indispensable bridge between intellect and practice. He resolves the tension between individual agency and the transcendent Active Intellect within the social-political matrix of human life. Under the leadership of the philosopher-ruler (Imam), the Virtuous City compensates for innate individual disparities through stratified pedagogy and discipline, thereby rendering the attainment of moral virtue and ultimate happiness possible for all members of society.

مواجهه اجتماعی فارابی با فضیلت اخلاقی

حسین حاج محمدی * 

چکیده

پژوهش حاضر با هدف بررسی شرایط امکان‌پذیری دستیابی به فضیلت اخلاقی از منظر فارابی انجام شده است. مسئله اصلی پژوهش آن است که از آنجا که شرایط اکتساب فضایل نظری به عنوان مقدمه تحصیل فضیلت اخلاقی در میان انسان‌ها یکسان نیستند، آیا تحقق فضائل اخلاقی و بالتبع دستیابی به سعادت برای همگان به یکسان امکان‌پذیر است؟ پژوهش حاضر با رویکردی توصیفی-تحلیلی و با بهره‌گیری از شواهد متنوع آثار فارابی مانند «سیاست مدنی»، «فصول منتزعه» و «آراء اهل المدينة الفاضلة» انجام شده است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که پاسخ فارابی به پرسش اصلی در بُعد اجتماعی انسان نهفته است. به باور او، انسان موجودی اجتماعی است و امور ضروری زندگی‌اش به تنهایی محقق نمی‌شود. از میان انواع نظم‌های مدنی، تنها مدینه فاضله دارای ویژگی تکمیل‌کنندگی نقائص فطری و طبیعی است. مهم‌ترین دلیل تمایز مدینه فاضله، حاکم آن است که بر اساس طبیعت در مراتب بالا قرار دارد و دارای فضیلت نظری و اخلاقی برتر است. فارابی حاکم را فیلسوف - نبی (امام) می‌داند که واسطه فیضان عقل فعال است. سازوکار فراهم‌آوری کمال اخلاقی از راه تعلیم و تربیت است. تعلیم به معنای پدیدآوردن فضائل نظری و ترکیه قوه عقل نظری است و تربیت راه ایجاد فضائل اخلاقی از طریق عادت‌دهی به افعال برخاسته از ملکه‌های عملی می‌باشد. فارابی تعلیم را نه صرفاً برهانی، بلکه اقناعی نیز می‌داند و تربیت را از دو راه اقناع و اکراه حاصل می‌داند. بدین ترتیب، مسئله مطرح در پژوهش با تکیه بر بُعد اجتماعی انسان قابل حل است.

کلیدواژه‌ها:

فضیلت اخلاقی، مواجهه اجتماعی، تعلیم و تربیت، فارابی.

* استادیار، دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران، تهران، ایران. (h.hajmohamadi@ut.ac.ir)

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۵/۰۲/۲۹؛ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۵/۰۴/۲۶؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۵/۱۱؛ تاریخ انتشار: ۱۴۰۵/۰۵/۱۶)



مقدمه و طرح مسئله

سعادت، برترین مقصودی است که انسان طالب آن است، اما رسیدن به این مقصود، در گرو تحقق شرایطی در وجود اوست؛ شرایطی که به صورت احوال و هیئاتی در او شکل می‌گیرند و همچون وسیله‌ای برای نزدیکی به آن عمل می‌کنند. از این روی، انسان ناگزیر است به دنبال کسب اموری برآید که عامل رسیدن به سعادت‌اند، اموری که فارابی در حکمت خویش «فضایل انسانی» می‌نامد؛ بر این پایه می‌توان گفت که در حکمت فارابی، سعادت پیوندی ناگسستگی با فضیلت دارد. فارابی فضیلت را در رساله فصول منتزعه، هیئتی نفسانی می‌داند که انسان را به انجام اعمال نیک و پسندیده وامی‌دارد؛ در برابر آن، هیئتی که به ارتکاب کارهای زشت و بد می‌انجامد، رذیلت، کاستی و پستی اخلاقی نامیده می‌شود (فارابی، ۱۳۶۴، ص ۲۴). وی در کتاب «تحصیل السعاده»، دو فصل را پیرامون ویژگی‌های فضیلت نطقی (فکری) و فضیلت خلقی قرار داده است (فارابی، ۱۹۹۵، ص ۴۹ و ۵۵). فضیلت نطقی شامل حکمت، عقل، زیرکی و درک خوب است و فضیلت اخلاقی شامل پرهیزکاری، شجاعت، سخاوت و عدالت (همان، ص ۳۰). اما در جای دیگر به دو فضیلت دیگر نیز اشاره کرده و در مجموع چهار نوع فضیلت را بیان می‌کند: فضیلت نطقی، فضیلت خلقی، فضیلت صناعی و فضیلت نظری (فارابی، ۱۹۹۵، ص ۷۰-۷۱).

نخستین مرتبه، فضیلت نطقی است که ریشه در قوه نطق و تفکر دارد و سودمندترین امور را برای نیل به غایات ویژه استنباط می‌کند (فارابی، ۱۳۶۴، ص ۳۰). دومین مرتبه، فضیلت خلقی است که بر اثر تکرار کارهای خیر در وجود انسان پدید می‌آید و فارابی آن را «فضیلت رئیسه» می‌نامد (فارابی، ۱۹۹۵، ص ۷۳). سومین مرتبه، فضیلت صناعی است که از فضیلت نطقی سرچشمه می‌گیرد و بهترین مصنوع را می‌آفریند (فارابی، ۱۹۹۵، ص ۶۱). چهارمین مرتبه، فضیلت نظری است که به عنوان فضیلتی بنیادین برای تنظیم پیوند میان تفکر و تخلق مطرح می‌شود (همان، ص ۶۷-۶۸).

بیان فارابی در توضیح پیوند میان فضیلت نطقی (که ریشه در دانش و استدلال دارد) و فضیلت خلقی (که مظهر اخلاق و رفتار است)، حامل تعارضی است که از دل آن، ضرورت وجود فضیلت نظری به عنوان فضیلت چهارم استنباط می‌شود. او بیان می‌دارد: ۱. چگونه ممکن است قوه نطقی (که به فضیلت نطقی بدل می‌شود) آنچه را که هم‌نشین اوست، یعنی فضیلت خلقی را استنباط کند؟ زیرا در صورت هم‌نشینی این دو، فضیلت نطقی بی‌معنا می‌گردد؛ زیرا کاری از او ساخته نیست و دیگر نیازی به جستجوی قوه نطقی برای انجام فعل خیر نیست. ۲. اگر این دو فضیلت با

هم نباشند، فضیلت نطقی چگونه می‌تواند آنچه را که در ذات خود ندارد، یعنی موضوع فضائل خلقی را بشناسد و درک کند؟ این حالت نیز سبب می‌شود که قوه و فضیلت نطقی از درک فضیلت اخلاقی ناتوان ماند (فارابی، ۱۹۹۵، ص ۶۷-۶۸). این دوگانگی، بیانگر وجود چالشی در میان فضائل انسان است. اما این تعارض، از دیدگاه فارابی، به مثابه دلیلی بر ضرورت امری دیگر با عنوان «فضیلت نظری» مطرح می‌شود (فارابی، ۱۹۹۵، ص ۶۷-۶۸)، زیرا تنها با پذیرش فضیلت نظری به عنوان فضیلتی که پیوند میان تفکر و تخلق را تنظیم می‌کند، می‌توان به حل این تعارض نایل آمد و این پاسخ، اهمیت فضیلت نظری را در دستیابی به کمال انسانی آشکار می‌سازد. بنابراین، فارابی برای رهایی از این بن‌بست بیان می‌کند که باید نوع دیگری از فضیلت را به شمار آورد؛ فضیلتی که راهنما و بنیاد دو فضیلت دیگر است. این همان «فضیلت نظری» است که انسان را به سوی خیر نهایی رهنمون می‌سازد (همان).

بنابراین به نظر می‌رسد نظریه فضیلت فارابی بر دو اصل استوار است: نخست آن است که فضیلت اخلاقی، مستلزم تفکر اخلاقی است؛ بدین معنا که فرد باید در هر موقعیت خاصی، با دقت و تأمل بررسی کند که چه رفتاری خیر و شایسته است. دوم، آن است که تفکر اخلاقی خود باید بر شالوده «علم نظری» بنا شود؛ علمی که به طور کلی ماهیت خیر انسانی و سعادت حقیقی را می‌شناسد. از این رو فارابی می‌نویسد:

«تكون الفضائل النظرية والفضائل الفكرية سببا ومبدأ لكون الفضائل العملية والصنائع»؛
«فضیلت‌های نظری و فضیلت‌های فکری، سبب و منشأ فضیلت‌های عملی و صنایع هستند»
(فارابی، ۱۳۶۴: ۹۶).

اما این دیدگاه که اخلاق را بر شالوده شناخت عقل نظری از خیر بنا می‌گذارد، چالش مهمی را پدید می‌آورد، زیرا فارابی اکتساب فضایل نظری توسط انسان را دارای سلسله‌مراتبی می‌داند که در دستیابی به این مراتب، میان عقل فعال به عنوان منشأ فیض و فطرت انسان به عنوان بستر پذیرش فیض، تعامل برقرار است (فارابی، ۱۹۹۶، ص ۷۷). او نخستین مرتبه ادراک نظری را «اولیات» می‌داند و کسب اولیات شرطی ضروری برای کسب مراتب بعدی فضایل نظری است (همان، ص ۷۷). وی بیان می‌دارد که عقل فعال عاملی است که این اصول اولیه را به اذهان انسانی افاضه می‌کند (همان). اما سوی دیگر، خاطرنشان می‌سازد که انسان‌ها دارای فطرت یکسانی نیستند؛ برخی فطرت سالم دارند و برخی دچار فطرت ناسالم اند (همان، ص ۸۲). همچنین در میان فطرت‌های سالم نیز مراتبی

وجود دارد و هر فرد فطرت‌های خاصی دارد که او را برای کسب معارف گوناگون آماده می‌سازد (همان). بنابراین، افاضه اولیات از سوی عقل فعال و تفاوت در فطرت آدمی، دستیابی به فضیلت نظری را امری غیراکتسابی و غیراختیاری می‌سازد (همان). حال پرسش این است که آیا تحقق فضائل اخلاقی و دستیابی به سعادت برای همگان به یکسان امکان‌پذیر است؟ (همان، ص ۲۳۱). این تعارض میان استناد فضیلت به عقل و اختیاری بودن اعمال اخلاقی، مسئله‌ای است که این مقاله بدان خواهد پرداخت.

سوالات و اهداف پژوهش

سوال اصلی این پژوهش واکاوی شرایط امکان‌پذیری دستیابی به فضیلت اخلاقی از منظر فارابی است. در راستای پاسخ به این سوال اصلی نیز تلاش می‌شود به سوالات فرعی ذیل پاسخ داده شود:

۱. راهبرد کلی فارابی در رفع محدودیت‌های فردی در دستیابی به کمالات فضیلت نظری چیست؟
۲. با توجه به اینکه مهمترین گونه‌شناسی فارابی از انواع اجتماع، نظریه مدینه‌های چهارگانه است، برای رفع محدودیت‌های عمومی افراد اجتماع این گونه‌شناسی چگونه قابل استفاده است؟ ۳.

سازوکارهای اصلی تکمیل نقص‌های طبیعی و فطری از منظر فارابی چیست؟

هدف این پژوهش نیز که از خلال پاسخ به مسئله درصدد دستیابی به آن هستیم کشف و توضیح سازوکاری است که از طریق آن کاستی‌های نظری افراد جامعه ترمیم شده و بستر تحقق فضیلت اخلاقی را برای افراد فراهم سازد.

پیشینه پژوهش

پژوهش‌ها و مقالات متعددی پیرامون فلسفه سیاسی فارابی نگاشته شده است که به عنوان پیشینه پژوهش قابل اشاره است، با این وجود به نظر می‌رسد خلأیی که مسئله این پژوهش حول آن شکل گرفته است، کماکان در آثار نگاشته شده وجود دارد و از این رو، این مقاله در امتداد و در عین حال با پیش‌روی نسبت به آنها سامان می‌یابد.

به عنوان مثال سیدجواد طباطبایی در کتاب زوال اندیشه سیاسی در ایران (۱۳۷۸) با خوانش فلسفه سیاسی فارابی بر بنیاد فلسفه یونانی، فلسفه سیاسی فارابی را چیزی جز استمرار و بسط فلسفه سیاسی یونانی نمی‌داند (طباطبائی، ۱۳۷۸، ص ۲۱). قائمی نیک و پارسانیا (۱۳۹۷) در پژوهش خود با عنوان «تکوین علم مدنی فارابی از منظر روش‌شناسی بنیادین»، به بررسی فرایند بازخوانی و تحول

علوم یونانی توسط فارابی پرداخته‌اند. به نظر ایشان، فارابی به‌عنوان مؤسس فلسفه اسلامی، با تکیه بر آموزه‌های اسلامی و در چارچوب الگوی مواجهه فعال با فرهنگ‌های دیگر، علوم سیاسی یونانی را بازخوانی کرده و علم مدنی متناسب با فرهنگ اسلامی را طرح‌ریزی نموده است. ایشان با بهره‌گیری از روش‌شناسی بنیادین در سه بُعد منطقی - معرفتی، وجودی - اجتماعی و تعامل بنیادین فرهنگی، چگونگی شکل‌گیری نظریات علمی را تبیین کرده‌اند. همچنین فرناز ناظرزاده کرمانی در کتاب «اصول و مبادی فلسفه سیاسی فارابی» (۱۳۷۶) بر رویارویی فارابی با میراث یونانی و تحلیل آن توجه دارد، اگرچه موضوع تحقیق او با این مقاله بی‌ارتباط نیست، اما در این مقاله درصدد پاسخ به چالش دستیابی به فضیلت اخلاقی از سوی عموم مردم عادی در اندیشه فارابی است، در حالیکه اثر او صرفاً به توضیح توصیف‌وار و بدون ارتباط میان مولفه‌های حکمت فارابی اکتفا کرده است، به بیان دیگر، مبنا بودن فضیلت نظری نسبت به فضیلت عملی و همچنین نقش اختیار انسانی در کسب این دو فضیلت مورد توجه تبیینی او قرار نگرفته و تعارض مطرح‌شده در مقاله حاضر مبنی بر محدودشدن اختیار انسانی در کسب فضایل نظری به واسطه طبیعت و فطرت او در تعامل با عقل فعال اشاره‌ای نشده است.

داوری اردکانی در کتاب «فارابی، فیلسوف فرهنگ» به واکاوی فضایل چهارگانه از منظر فارابی پرداخته است و در پاسخ ضمنی و نه البته صریح به سوال پژوهش، بر این نکته تأکید دارد که اکتساب این فضایل برای همگان ضروری نیست (داوری اردکانی، ۱۳۸۲، ص ۱۴۱-۱۴۶)؛ از این رو، برخلاف این نوشتار، او به چالشی که این مقاله پیرامون اکتساب فضایل اخلاقی مطرح می‌سازد، نمی‌پردازد.

در پژوهشی دیگر، محسن مهاجرنیا سیاست و ضرورت حاکمیت را از منظر فارابی بررسی کرده و مؤلفه‌های وصول به سعادت را از دیدگاه فارابی بر می‌شمرد (مهاجرنیا، ۱۳۸۰، ص ۶۴-۶۷)، اما او تمرکزی بر چالش اکتساب فضیلت نظری به عنوان مبنایی برای فضیلت اخلاقی نمی‌پردازد (مهاجرنیا، ۱۳۸۰، ص ۱۱۱-۱۱۶).

کتاب «فارابی و نقش تخیل در تحصیل سعادت» اثر سیاح و همکاران او (۱۴۰۰) نیز یکی دیگر از آثار قابل اشاره است. در این کتاب اگرچه نویسندگان به این امر توجه نموده‌اند که عقل نظری مختص خواص اجتماع است و بنابراین برای عموم مردم دستیابی به کمال فضائل اخلاقی میسر نیست، اما در مسیر مواجهه با چالش مذکور، توجهشان صرفاً بر نقش «خیال» به عنوان راهی را برای

تحصیل سعادت برای تمام انسان‌ها بوده است و سایر ابعاد و راه‌حل‌هایی که فارابی در مواجهه با این چالش مدنظر قرار داده است و در این مقاله بدان پرداخته خواهد شد، مغفول واقع شده است. در مقاله‌ای دیگر، تورانی و همکارانش (۱۳۹۱) پیوند میان سیاست و سعادت را از منظر فارابی واکاوی کردند، اما در مقاله آنان سازوکار دستیابی به فضیلت اخلاقی مورد توجه قرار نگرفته است. حاجی حسینی وزالی (۱۴۰۴) نیز در مقاله خویش به بررسی جایگاه محوری فضیلت نظری در فلسفه فارابی پرداخته‌اند. یافته آنها این است که از آنجا که اکتساب مبادی عقلی فضیلت نظری اختیاری نیست و همه انسان‌ها از ظرفیت یکسانی برخوردار نیستند، تحصیل فضیلت اخلاقی برای همگان ممکن به نظر نمی‌رسد. محمدعلی رستمیان (۱۳۹۵) نیز در مقاله‌ای دیگر به بررسی نقش فطرت و طبیعت در دستیابی به سعادت پرداخته، اما فطرت و طبیعت آدمی را به عنوان عامل محدودکننده اختیار و در ارتباط با اکتساب فضایل اخلاقی مطرح نکرده است. بررسی مقالات و آثار پژوهشی صورت گرفته نشان می‌دهد که کماکان یک مسئله حل نشده، یعنی مسئله چالش دستیابی به استكمال فضیلت نظری به عنوان مبنایی در دستیابی به کمال فضیلت اخلاقی در آرای فارابی وجود دارد و نیاز است که سازوکاری که فارابی در آثار مختلف خود ناظر به این چالش نهفته در بیاناتش بیان داشته در قالب صورتی روشن، بازخوانی و بازسازی شود، بنابراین این نوشتار در پی آن است که در آرای فارابی راه‌حل این مسئله را بنمایاند.

روش و مراحل پژوهش

این پژوهش با رویکردی توصیفی-تحلیلی و با بهره‌گیری از شواهد متنوع آثار فارابی، ابتدا به صورتبندی مسئله خاص خود می‌پردازد. هدف اصلی این تحقیق، واکاوی و تبیین چارچوب نظری فارابی پیرامون سازوکارهای دستیابی به فضیلت اخلاقی و سعادت در پرتو مدینه فاضله است. منابع مورد استفاده عمدتاً کتابخانه‌ای بوده و شامل آثار اصلی فارابی مانند «السیاسة المدینة»، «فصول منتزعه» و «آراء اهل المدینة الفاضلة» می‌باشد. همچنین از منابع تحلیلی در حوزه حکمت عملی فارابی نیز بهره گرفته شده است.

در ابتدا، ادله و شواهد متنی از مواضع مختلف اندیشه فارابی ذیل مفاهیم بنیادین چون اخلاق، فضیلت، اختیار، فطرت و عقل فعال گردآوری و توصیف می‌شود. سپس تحلیل داده‌ها بر اساس روش فلسفی-تحلیلی انجام پذیرفته و در آن روابط منطقی میان مفاهیم و نقش آن‌ها در دستیابی به

فضیلت تبیین گردیده است. بر این اساس نیز، پاسخ پژوهش با همان روش و از دل متون فارابی استخراج می‌گردد. بنابراین رهیافت اصلی این نوشتار بر تحلیل شواهد گوناگون برگرفته از آثار فارابی برای صورتبندی مسئله و پاسخ‌گویی به آن استوار است.

چهارچوب مفهومی پژوهش

۱. فضیلت

فارابی فضیلت را در رساله فصول منتزعه، هیئتی نفسانی می‌داند که انسان را به انجام اعمال نیک و پسندیده وامی‌دارد؛ در برابر آن، هیئتی که به ارتکاب کارهای زشت و بد می‌انجامد، رذیلت، کاستی و پستی اخلاقی نامیده می‌شود:

«الهیئات النفسانیة التي [بها يفعل] الإنسان الخیرات و الأفعال الجمیلة هي الفضائل، و التي بها يفعل الشرور و الأفعال القبیحة هي الرذائل و النقائص و الخسائس» (فارابی، ۱۳۶۴، ص ۲۴).

و در توضیح فضیلت نطقی و خلقی می‌گوید:

«الفضائل صنفان: خلقیة و نطقیة. فالنطقیة هي فضائل الجزء الناطق مثل الحکمة و العقل و الکیس و الذکاء و جودة الفهم. و الخلقیة هي فضائل الجزء النزوعي مثل العفة و الشجاعة و السخاء و العدالة»؛ «فضیلت‌ها دو نوعند: اخلاقی و نطقی. پس فضیلت‌های نطقی، فضیلت‌های بخش ناطق [یعنی عقل] هستند؛ مانند حکمت، عقل، زیرکی، هوش و درک و فهم خوب. و فضیلت‌های اخلاقی، فضیلت‌های بخش نفسانی و شهوانی هستند؛ مانند پرهیزکاری، شجاعت، سخاوت و عدالت» (فارابی، ۱۳۶۴، ص ۳۰).

هرچند دو فضیلت نطقی و اخلاقی به‌صورت اختصاصی مورد اشاره فارابی است، اما در جای دیگر به دو فضیلت دیگر نیز اشاره می‌کند و بدین ترتیب، در مجموع به چهار نوع فضیلت توجه می‌نماید (فارابی، ۱۹۹۵، ص ۷۰-۱). این فضایل چهارگانه عبارت‌اند از: فضیلت نطقی، فضیلت خلقی، فضیلت صناعی و فضیلت نظری.

نخستین مرتبه از مراتب فضایل که فارابی بدان اشاره می‌کند، «فضیلت نطقی» است که ریشه در قوه نطق و تفکر دارد؛ قوه‌ای که سودمندترین امور را برای نیل به غایتی ویژه (مانند غایات خلقی یا صناعی) استنباط می‌کند (فارابی، ۱۳۶۴، ص ۳۰). خیر یا شر بودن این قوه و استنتاج‌های آن، تابع خیر یا شر بودن آن غایات خواهد بود و فضیلت فکری عبارت است از توانایی انسان در استنباط و نتیجه‌گیری بهترین و سودمندترین راه‌حل‌ها برای دستیابی به یک هدف والا و مشترک میان ملت‌ها،

یا یک ملت، یا یک شهر، در مواجهه با یک مسئله مشترک:

«الفضيلة الفكرية هي التي يقدر بها الإنسان على جودة الاستبطان لما هو أنفع في غاية فاضلة مشترك» (همان، ص ۹۹).

فضیلت دوم، «فضیلت خلقی» است؛ فضائلی که هیئت‌ها و استعدادهایی هستند که بر اثر تکرار کارهای خیر و افعال جمیله در وجود انسان پدید می‌آیند (فارابی، ۱۳۶۴، ص ۳۰). فارابی این فضیلت را «فضیلت رئیسه» می‌نامد؛ زیرا در تحقق سایر فضائل حضور فعال دارد و نقشی کلیدی ایفا می‌کند (فارابی، ۱۹۹۵ الف، ص ۷۳). فضیلت سوم، «فضیلت مهنی (صناعی)» است که از فضیلت نطقی سرچشمه می‌گیرد. او درباره این فضیلت توضیح می‌دهد که دسته‌ای از فضائل نطقی ناظر به صنایع گوناگون‌اند و همانگونه که برای انسان در امور خلقی و اخلاقی هیئات و حالاتی متناسب با غایات قوه نطقی شکل می‌گرفت، در مناسبات با صنایع و نیازهای زندگی نیز هیئات و حالاتی شکل می‌گیرد که بهترین مصنوع را بیافریند و این حالت همان فضیلت مهنی و صناعی است (فارابی، ۱۹۹۵ ب، ص ۶۱). چهارمین مرتبه از مراتب فضایل، «فضیلت نظری» نام دارد.

۲. اختیار

مفهومی دیگر که نیازمند توضیح است، مفهوم «اختیار» در فرایند دستیابی به فضیلت اخلاقی است؛ زیرا تحقق فضیلت جز در پرتو اختیار انسانی ممکن نمی‌شود. فارابی بر این باور است که اختیار دو گونه دارد: گاه بر احساس و خیال استوار است و از همین رو در حیوانات نیز یافت می‌شود؛ و گاه بر اندیشه، تأمل و نیروی ناطقه تکیه دارد (فارابی، ۱۹۹۵ الف، ص ۸۵). گونه دوم همان اختیاری است که محور بحث سعادت قرار می‌گیرد و شالوده‌ی افعال اخلاقی انسان را می‌سازد. با این همه، فارابی تأکید می‌کند که اخلاق، هرچند بر پایه‌ی اختیار انسانی بنا می‌شود، اما به تنهایی در آن تحقق نمی‌یابد. او در کنار اختیار، دو عامل بنیادین دیگر را یاد می‌کند که در تکوین و تحدید اخلاق نقش آفرین‌اند: نخست، فطرت که نشانگر قابلیت و استعداد ذاتی انسان است؛ و دوم، عقل فعال که سرچشمه‌ی اشراق، الهام و افاضه‌ی حقایق به نفس انسانی به‌شمار می‌آید.

۳. فطرت

نخستین نکته‌ای که برای درک بهتر مفهوم فطرت از منظر فارابی نیاز به اشاره دارد، توجه به تمایز این مفهوم با مفهوم طبیعت است. از نظر فارابی، فطرت و طبیعت دو مفهوم نزدیک اما متمایزند؛

طبیعت به معنای مجموعه‌ی اقتضائات عمومی و مشترک انسانی است که زمینه‌ساز فعالیت قوا و ملکات او می‌باشد، در حالی که فطرت صورت فردی شده طبیعت است که استعدادها و گرایش‌های خاص هر فرد را مشخص می‌کند. فارابی بیان می‌کند که طبیعت به عنوان قوانین عام انسانی امکان و زمینه‌ای را ایجاد می‌کند، اما فطرت به عنوان وجه مشخص‌تر، کیفیت و حد این قابلیت‌ها را تعیین می‌کند. او تصریح می‌کند: «الطبع قد یختلف باختلاف أحوال النشوء والآباء والأسلاف» (فارابی، ۱۹۹۶ ب، ص ۹۹)، بدین معنا که فطرت تحت تأثیر شرایط محیطی و نیاکان فرد شکل می‌گیرد و این دو مفهوم در نهایت محدودکننده و جهت‌دهنده اختیار هستند، به طوری که فطرت پیش‌نیاز تحقق اختیار و انتخاب در ساحت اخلاق به شمار می‌آید (فارابی، ۱۹۹۵ الف، ص ۹۵).

فطرت را می‌توان از جنبه‌های گوناگون بررسی کرد، اما در این بحث دو بُعد آن بیش از همه اهمیت می‌یابد: بُعد ادراکی و بُعد گرایشی. هر یک از این دو حیث، کاربستی متفاوت از مفهوم فطرت را نشان می‌دهد؛ با این حال، فطرت در هر دو معنا، بنیانی استوار برای شکل‌گیری فضایل اخلاقی فراهم می‌آورد.

بُعد ادراکی فطرت، آن وجهی است که نفس انسان را برای دریافت و فهم معارف مهیا می‌سازد. این بُعد عقلانی خود به دو مرتبه تقسیم می‌شود: مرتبه عمومی و مرتبه غیرعمومی. مرتبه عمومی همان فهم بدیهیات نخستین است. فارابی توضیح می‌دهد که این بدیهیات یا معقولات اولیه، از محسوساتی که در قوه متخیله نگهداری می‌شوند، در قوه ناطقه پدید می‌آیند و میان همگان مشترک‌اند؛ اموری چون این که «کل بزرگ‌تر از جزء است» یا «امور مساوی با یک چیز با یکدیگر برابرند» (فارابی، ۱۹۹۵ الف، ص ۹۸). این معقولات اولیه، پایه و مایه‌ی معقولات غیرعمومی می‌شوند؛ معقولاتی که خود مرتبه‌مراتبی دارند و عالی‌ترین مرتبه آن ویژه فیلسوف و حکیم است (فارابی، ۱۴۱۳، ص ۱۸).

اما معنای دوم فطرت به بُعد گرایشی و استعداد درونی انسان بازمی‌گردد؛ آن نیروی نهفته‌ای که موجب می‌شود هر فرد به گونه‌ای طبیعی به سوی علوم، افعال یا مهارت‌های خاصی کشش یابد. فارابی بارها به این معنا اشاره می‌کند. از نگاه او ممکن است انسان در آغاز به گونه‌ای باشد که انجام کاری برای او آسان‌تر یا دشوارتر جلوه کند، اما این ویژگی نه فضیلت است و نه رذیلت: «ذلك الاستعداد الطبيعي ليس يقال له فضيلة، كما أنَّ الاستعداد الطبيعيَّ نحو أفعال الصناعة ليس يقال له صناعة» (فارابی، ۱۳۶۴، ص ۳۱). او در ادامه، دامنه این مفهوم را از فرد فراتر می‌برد و شرایط محیطی و

حتی ویژگی‌های آباء و نیاکان را نیز در آن دخیل می‌داند؛ بدین معنا که آسانی یا دشواری برخی اعمال برای افراد، یا از مقتضای فطرت و محیط کنونی آنان سرچشمه می‌گیرد، یا ریشه در سرشت نیاکان و پیشینیان دارد (فارابی، ۱۹۹۶، ب، ص ۹۹).

چه فطرت را به معنای ادراک و توان دریافت معقولات بدانیم و چه آن را به منزله گرایش و استعداد برای یادگیری علوم یا انجام افعال خاص در نظر گیریم، در هر حال از سخنان فارابی چنین برمی‌آید که فطرت پیش‌نیاز اختیار است. در واقع، فطرت همچون عامل مقدم بر اختیار عمل می‌کند و دامنه آن را محدود می‌سازد.

همچنین فارابی بیان می‌دارد انسان‌ها دارای فطرت یکسانی نیستند؛ برخی فطرت سالم دارند و برخی همچون دیوانگان دچار فطرت ناسالم‌اند که آنان را از کسب معقولات اولی از سوی عقل فعال باز می‌دارد. همچنین در میان فطرت‌های سالم نیز مراتبی وجود دارد؛ بدین معنا که اگرچه فطرت به معنای عام میان همه انسان‌های سالم مشترک است، لیکن هر فرد و گروه فطرت‌های خاصی دارند که او را برای کسب معارف گوناگون آماده می‌سازد (فارابی، ۱۹۹۶، ب، ص ۸۲).

۴. عقل فعال

یکی دیگر از مفاهیم اساسی این مبحث که نیاز به توضیح دارد، عقل فعال است. این مفهوم که از مهمترین مفاهیم حکمت مشاء به شمار می‌رود، ریشه در آثار ارسطو به‌ویژه رساله‌ی نفس او دارد. در تفسیر عقل فعال، دو مکتب فکری ظهور یافته است: عده‌ای آن را امری درونی و ذاتی نفس انسانی دانسته‌اند، و جمعی دیگر آن را موجودی بیرونی و مستقل از بشر تلقی کرده‌اند. فارابی تفسیر دوم را برگزیده است. او بر آن است که وصول به معارف عقل فعال، جز از رهگذر رهایی از قید و بند ماده و زنجیرهای جسمانی میسر نخواهد بود؛ و این رهایی و مفارقت، شرط ضروری نیل به مقام عقل فعال و دستیابی به سعادت ابدی است (فارابی، ۱۹۹۶، ب، ص ۲۳). از آنجا که مفارقت از ماده و رهایی از عوارض آن، امری جداگانه و مغایر با نفس بشری را می‌طلبد، عقل فعال موجودی است مستقل و منفصل از روح انسانی.

فارابی بر این باور است که عقل بشری، به تنهایی و بی‌یاری بیرونی، قادر به درک حقایق کلی و معانی والا نیست؛ بلکه تنها استعداد و آمادگی پذیرش معرفت را دارد (همان، ص ۸۱). فعلیت یافتن این استعداد و رسیدن به معرفت راستین، منوط به ارتباط با عقل فعال است و از رهگذر اشراق و

فیض حقایق از سوی او حاصل می‌گردد (همان، ص ۸۲).

بر این اساس، یکی از کارهای عقل فعال، عنایت به بشر است برای رساندن او به سعادت نهایی (همان، ص ۲۳).

فارابی اکتساب فضایل نظری توسط انسان را دارای سلسله‌مراتبی می‌داند که در دستیابی به این مراتب، میان عقل فعال به عنوان منشأ فیض و فطرت و طبیعت انسان به عنوان بستر پذیرش فیض، تعامل برقرار است، تعاملی که مسیر دستیابی یکسان همه انسانها به سلسله مراتب فضایل نظری را با چالش مواجه می‌کند و دسترسی یکسان طبیعت و فطرت همگان را به فیض عقل فعال ناممکن می‌شمارد.

توضیح آنکه فارابی نخستین مرتبه ادراک نظری را «اولیات» می‌داند و کسب اولیات شرطی ضروری و مقدمه‌ای اجتناب‌ناپذیر برای کسب مراتب بعدی فضایل نظری است. او در تبیین چگونگی کسب اولیات، نقش عقل فعال را برجسته می‌سازد و بیان می‌دارد که عقل فعال عاملی است که این اصول اولیه را به اذهان انسانی اضافه می‌کند (فارابی، ۱۹۹۶، ص ۷۷).

چنانکه چون انسان، به یمن قوای حسی و نطقی خویش، به مرحله‌ای از رشد و کمال رسید، عقل فعال، معقولات اولیه یعنی نخستین مفاهیم ذهنی قابل درک را به او ارزانی می‌دارد. این معقولات اولیه، توانمندی انسان را برای پیشروی در راه وصول به سایر کمالات عقلی و معنوی فراهم می‌سازند (فارابی، ۱۹۹۶، ص ۷۷) و بدین ترتیب، عقل فعال از رهگذر اضافه‌ی معارف لازم، بشر را به سوی تحقق سعادت هدایت می‌کند.

اینک پرسش این است که آیا نسبت عقل فعال با همه‌ی انسان‌ها یکسان است و بشر تا چه اندازه می‌تواند در دریافت فیض او، نقشی مختارانه ایفا کند؟ فارابی در پاسخ می‌گوید: انسان‌ها بر اساس آمادگی یا ناآماده بودن برای پذیرش معقولات از سوی عقل فعال، با یکدیگر متمایزند. فارابی در کتاب سیاست المدنیة، شرط وصول به مقام عقل فعال را «مفارقت از ماده و عوارض آن» دانسته است (همان، ص ۲۳) و این مفارقت، شرط لازم برای دریافت فیوضات عقل فعال است. با این همه، او توضیح می‌دهد که نخستین مرحله‌ی دریافت معقولات از عقل فعال وابسته به «فطرت سالم» فرد است (همان، ص ۸۱) و تنها کسانی که فطرتی سالم دارند، آماده‌ی پذیرش معقولات عمومی‌اند. پس از برخورداری از فطرت سالم، تفاوت‌های فردی در دریافت معقولات خاص، نقش خود را ایفا می‌کنند. از این رو، اعطای معقولات از سوی عقل فعال، نه تنها نابرابری‌های طبیعی میان انسان‌ها را

برطرف نمی‌سازد، بلکه خود بر پایه‌ی همان نابرابری‌ها عمل می‌کند (همان، ص ۸۲). از آنچه گذشت، این نتیجه حاصل می‌شود که توزیع فیضانات عقل فعال بر اساس اموری است که دست کم برخی از آنها خارج از اراده‌ی آدمی است.

یافته‌های پژوهش

۱. ضرورت اجتماع برای دستیابی به کمال فضایل اخلاقی

به نظر می‌رسد فارابی، راه غلبه بر محدودیت دستیابی عمومی مردمان یک اجتماع به تمامی کمالات فضیلت نظری و بالتبع غلبه بر محدودیت در شناخت کامل امر خیر و شر جهت دستیابی به فضیلت اخلاقی و سعادت را در بُعد اجتماعی انسان جستجو می‌کند؛ زیرا به باور او، انسان موجودی است که امور ضروری زندگی‌اش به تنهایی محقق نمی‌شود و به بهترین حالت وجودی خود نیز دست نمی‌یابد، مگر آنکه گروه‌های بسیاری از انسان‌ها در مکانی مشترک گرد هم آیند (فارابی، ۱۹۹۶، ص ۷۳). بنابراین فارابی نقش محوری در تکمیل نقائص فطری و طبیعی انسان‌ها را پاسخ درست به این بُعد انسانی توسط نظام مدنی می‌داند و دستیابی به کمال فضیلت اخلاقی را در دل این امر محقق می‌شمارد. بر این منهج، نقص‌های طبیعی و فطری برخی افراد می‌تواند تا حد امکان جبران گردد تا آنان نیز بتوانند به کمال فضیلت اخلاقی دست یابند.

۲. مدینه فاضله و حکیم قانونگذار؛ تنها نظام و حاکم تکمیل‌کننده

فارابی هر مدینه و نظام مدنی را وافی به مقصود سعادت نمی‌داند؛ بلکه از میان انواع نظم‌های مدنی قابل تحقق، تنها نظامی را دارای ویژگی تکمیل‌کنندگی نقائص فطری و طبیعی می‌داند که به تعبیر او، «نظم مدنی فاضله» و «مدینه‌ی فاضله» باشد. در نظام فکری فارابی، «مدینه‌ی فاضله» تنها یک ساختار سیاسی یا اجتماعی در عرض سایر ساختارهای سیاسی و اجتماعی نیست؛ بلکه امری ضروری برای تحقق سعادت و فضیلت اخلاقی انسان است (همان، ص ۷۳).

«فَالْمَدِينَةُ الَّتِي يُقْصَدُ بِالْاجْتِمَاعِ فِيهَا التَّعَاوُنُ عَلَى الْأَشْيَاءِ الَّتِي تُتَالُ بِهَا السَّعَادَةُ فِي الْحَقِيقَةِ، هِيَ الْمَدِينَةُ الْفَاضِلَةُ» (فارابی، ۱۹۹۵، ص ۱۱۳)؛ «پس آن مدینه و اجتماعی که غرض از گردآمدن مردم در آن، همکاری بر اموری است که به وسیله آن‌ها سعادت حقیقی حاصل می‌شود، همان مدینه فاضله است».

مهم‌ترین دلیل تمایز نظام مدنی فاضله با سایر نظام‌های مدنی، حاکم آن مدینه است و دستیابی

افراد به سعادت در این نظام مدنی نیز به راهبری حاکم مدینه تأمین می‌شود.

فارابی این مهم را در ضمن توصیف حاکم مدینه‌ی فاضله و برتری او نسبت به سایر افراد مدینه و توانایی هدایت افراد مدینه توسط حاکم توضیح می‌دهد. به باور فارابی، توانمندی راهبری حاکم صرفاً به دلیل ویژگی‌های اکتسابی او نیست (همان، ص ۷۸-۸۰)؛ بلکه حاکم مدینه کسی است که بر اساس طبیعت در مراتب بالای مدینه قرار می‌گیرد:

«هر انسانی که به اتفاق، صنعت و فضیلت اخلاقی و فضیلت نطقی‌اش قدرتی بزرگ دارد، لزوماً سزاوار مقام پادشاهی نیست؛ زیرا پادشاهان تنها با اختیار پادشاه نمی‌شوند، بلکه به واسطه‌ی طبیعت نیز چنین‌اند» (فارابی، ۱۴۱۳، ص ۶۲).

همچنین او می‌گوید:

«فضیلت نظری، فضیلت فکری برتر، فضیلت اخلاقی برتر و صنعت عملی بزرگ، تنها در کسانی تحقق می‌یابد که طبیعتاً برای آنها آماده شده‌اند؛ و آنان کسانی‌اند که دارای طبیعت‌های برتر و نیروهای بسیار عظیم هستند» (فارابی، ۱۹۹۵، ص ۶۸-۷۰).

بر اساس توصیف فارابی، چنین حاکمی به دلیل طبیعت برتر و نیروی عظیمی که البته با کوشش اکتسابی‌شان پرورش یافته و بارور شده است، در وهله‌ی نخست دارای فضیلت نظری است و در وهله‌ی دوم دارای فضیلت اخلاقی برتر و صنعت عملی بزرگ است. بنابراین او با بهره‌مندی از فضائل خویش، می‌تواند از طریق یک نظام قانون‌گذاری، نقص‌های طبیعی دیگران را در کسب فضیلت برطرف سازد.

در لسان فارابی و در مدینه‌ی فاضله‌ی او، فلسفه در تناظر با دین قرار دارد و فیلسوف نیز در تناظر با امام قرار می‌گیرد؛ یعنی «فلسفه و فیلسوف» و «دین و امام»، هر دو حقیقت واحدی را به زبان خاص خود بیان می‌کنند.

از آن جهت نیز که فیلسوف حاکم در تناظر با امام قرار می‌گیرد، فارابی علاوه بر عنوان «واضع التوامیس» برای توصیف او، از اصطلاحاتی مانند «واضع السنّة» (همان، ص ۱۲۱)، «واضع الشریعة» (فارابی، ۱۹۹۶ الف، ص ۸۵؛ فارابی، ۱۹۹۱، ص ۷۵) و «واضع الملة» (فارابی، ۱۹۹۶ الف، ص ۸۷) نیز بهره می‌گیرد و غالباً این اصطلاحات را به جای یکدیگر به کار می‌برد.

از آن جهت نیز که در لسان فارابی فلسفه در تناظر با دین است، او در مقایسه میان فلسفه و دین (ملة) و توضیح جمع این دو مقام در حاکم یا واضع التوامیس، به مقایسه‌ی عقل و خیال

می‌پردازد و بیان می‌کند که هر آنچه فلسفه به صورت معقول یا تصوّر شده ارائه می‌دارد، ملّه آن را به صورت تخیلی ارائه می‌دهد و هر آنچه را که فلسفه با برهان ثابت می‌کند، ملّه با اقتناع بیان می‌کند (همان، ص ۸۹).

از این رو، فارابی حاکم مدینه‌ی فاضله را فیلسوف یا امامی^۱ می‌داند که «واضعُ التّوامیس» و واضع قوانین است و حاکمیت خویش را از طریق وضع قوانین اعمال می‌کند (فارابی، ۱۳۶۴، ص ۹۲). توضیح آنکه، واضعُ التّوامیس (قانون‌گذار) الزاماً باید فیلسوف باشد؛ بدین معنا که او باید با شناخت موجودات، شرایط تحقّق افعال ارادی را استخراج نموده و آن‌ها را به گونه‌ای ترکیب کند که منجر به سعادت قصوی شود. اما دستیابی به این شرایط میسر نیست، مگر آنکه فرد پیشتر فلسفه را فرا گرفته و فضائل نظری لازم را کسب کرده باشد (همان، ص ۹۰-۹۱). علاوه بر این، حاکم باید نبی نیز باشد، دلیل آن است که صرفاً فیلسوف بودن برای حاکمیت و قانون‌گذاری کافی نیست؛ زیرا فیلسوفی که فضائل نظری را تحصیل کرده، اگر توانایی تحقّق بخشیدن به آن‌ها در دیگران را نداشته باشد، آنچه اندوخته است بی‌ثمر خواهد ماند. بنابراین، فارابی شرط جبرانگر نقائص افراد در دستیابی به سعادت و کمال فضائل اخلاقی افراد را به وجود رئیس و حاکم آن اجتماع گره می‌زند (فارابی، ۱۹۹۶: ب ۹۳-۹۵). به عبارت دیگر، نقش مدینه‌ی فاضله در دستیابی به سعادت غایی به رهبری رئیس اول (فیلسوف = امام) وابسته است که واسطه‌ی فیضان «عقل فعال» است:

«وكان هذا الإنسان هو الذي يوحى إليه، فيكون الله عز وجل يوحى إليه بتوسط العقل الفعال. فيكون ما يفيض من الله تبارك وتعالى إلى العقل الفعال، يفيضه العقل الفعال إلى عقله المنفعل بتوسط العقل المستفاد، ثم إلى قوته المتخيلة. فيكون بما يفيض إلى عقله المنفعل حكيمًا وفيلسوفًا ومتعلّقًا على التمام، وبما يفيض منه إلى قوته المتخيلة نبياً مُنذراً» (فارابی، ۱۴۰۳، ص ۱۲۵)؛ «چنین انسانی از آن‌رو که فیوضات را از طریق عقل فعال، به واسطه عقل

۱. فارابی، مقام ریاست مدینه فاضله را پس از جایگاه پیامبر مرسل، به رؤسای مماثل و هم‌درجه او واگذار می‌نماید. از آن جهت که این پیشوایان را برخوردار از «نفسی واحد» می‌شمارد، می‌توان ایشان را در طراز ائمه معصوم شیعیان، مطابق با روایات ایشان، قرار داد. معهذاً، در صورت فقدان این رهبران مماثل، تدبیر امر مدینه به عهده «رئیس مدینه» خواهد بود که از مسیر تمسک به احکام و شرایع مدون و مکتوبی که از پیشوایان پیشین به میراث مانده است، عهده‌دار این مسئولیت خطیر می‌گردد. فارابی، به صراحت، امر استنباط و استخراج احکام و اجتهاد در متون مقدس شیعی را به فقها ارجاع داده است (به نقل از مهاجرنیا: ۱۳۸۰/ص ۲۳۹-۱۳۷).

مستفاد و عقل منفعّل دریافت می‌کند، حکیم و فیلسوف و خردمند و متعقل کامل نامیده می‌شود؛ و از آن‌رو که فیوضات عقل فعال به قوه متخیله او افاضه می‌شود، دارای مقام نبوت و انذار است».

البته نبی و امام در سلسله مراتب معرفت، جایگاهی برتر دارند که فیلسوف از دستیابی به آن محروم است، زیرا نبی حقایق کلی و جهان‌شمول را مستقیماً از عالم عقل فرامی‌گیرد. افزون بر این، نبی یا امام انسانی است که علاوه بر «قوه عقلانی»، واجد «قوه متخیله» نیز می‌باشد و از این رو بر فیلسوف برتری می‌یابد. در فهم این برتری، بازگشت به معنای تقدّم و تأخّر در اندیشه فارابی رهگشاست. از عبارات فارابی در کتاب «الحروف» چنین قابل برداشت است که هرگاه ملت از منظر انسانی لحاظ شود، از نظر زمانی متأخر از فلسفه است (فارابی، ۱۴۲۷ق، ص ۷۳) و این بیان او با دیدگاهی که درباره تمایز میان نبی و فیلسوف برقرار می‌کند، همخوان است؛ یعنی نبی همچون فیلسوف، نخست حقایق عقلی را از عقل فعال دریافت می‌کند، سپس آنها را در قالب نوامیس مدینه و شرایع بیان می‌دارد. از این رو به باور فارابی، دین و فلسفه هر دو با حقیقتی یگانه روبرو هستند و موضوعی واحد دارند. هر دو ذات مبدأ نخستین و ذات مبادی ثانوی غیرمادی را بیان می‌کنند و اصول غایی موجودات را شرح می‌دهند. همچنین هر دو هدف غایی انسان، یعنی سعادت اعلی، و غایت دیگر موجودات را بیان می‌نمایند. لیکن آنجا که فلسفه به ادراک عقلی و روش برهانی سخن می‌گوید، نبی اصول دین را بر پایه تحیل و به شیوه اقناعی بیان می‌دارد (بکار، ۱۹۳۳، ص ۱۷۱).

۳. تعلیم و تربیت؛ سازوکارهای تکمیل نقص‌ها

فارابی دلیل تکمیل نقص‌های نظری و طبیعی افراد توسط حاکم مدینه را برتری حاکم در فضائل میدانند و چنین می‌گویند:

«و چون این فضائل در انسانی تحقّق یافت، گام بعدی این است که این فضائل جزئی در میان ملل و شهرها محقق شود. سپس باید دانست که راه تحقّق این فضائل جزئی در ملل و شهرها چگونه است؛ زیرا کسی که دارای این نیروی بزرگ است، توانایی تحصیل و فراهم آوردن این امور جزئی را در ملل و شهرها دارد» (فارابی، ۱۹۹۵، ب، ص ۶۸-۷۰).

مهم‌ترین مؤلفه‌ای که قوای اختصاصی پیامبر را برای وضع نوامیس مدینه از فیلسوف متمایز می‌کند، قوه متخیله اوست، بدین معنا که زمانی که قوه متخیله او به نهایت کمال خود رسید، در بیداری، حال و آینده را از عقل فعال (فرشته وحی) دریافت می‌کند (فارابی، ۱۹۱۱، ص ۱۰۷ و فارابی، ۱۳۳۱،

ص ۱۱۱). به همین دلیل، واضع النوامیس مدینه انسانی است که توانایی انذار و تبشیر و وضع نوامیس و قوانین مدینه را دارد. اما همه یا اکثر اهل مدینه، به علت نقص در طبایعشان و یا شیوه عاداتشان، نمی‌توانند همچون فیلسوف یا پیامبر به درک کلیات یا ذات حقایق برسند؛ اما به جهت نزدیکی قوه متخیله به قوه حس، با تکیه بر آنچه واضع نوامیس در ساحت قوه متخیله ارائه کرده، می‌توانند «محاکاتی» از آن حقایق که در قالب وحی بیان شده را درک کنند و به واسطه امثال و نمونه‌های خیالی، زندگی سعادتمندانه‌ای داشته باشند (بکار، ۱۹۳۳، ص ۳۳).

فارابی نیل به فضائل اخلاقی را در مرتبه اول، به شناخت آن و در مرتبه دوم به «عمل کردن» می‌داند. چون هدف از آفرینش و خلقت انسان، آن است که به سعادت قصوی (اخروی) برسد، باید هستی را بشناسد و همان را هدف و پیش روی خود قرار دهد؛ سپس نیاز دارد تا اموری را که با عمل به آنها به سعادت می‌رسد، بداند و به آن اعمال، جامه عمل بپوشاند (بکار، ۱۹۳۳، ص ۳۰). این سعادت، هرچند برای همه انسان‌ها به دلیل تفاوت‌هایی که با یکدیگر دارند، یکسان نیست، اما اولاً با عمل به اعمال و مناسکی خاص همراه است و ثانیاً آموختنی است: هر انسانی چنین نیست که سعادت و رساندن خود به سعادت قصوی را از پیش خود دریابد، بلکه آنچه را که باید انجام دهد، در شناخت سعادت و دریافت کنش‌های منجر به سعادت از طریق شرایع به «معلم و مرشد» نیاز است (بکار، ۱۹۳۳، ص ۴۱ به نقل از فصول المدنی).

بنابراین فارابی سازوکار فراهم‌آوری مقدمات توسط حاکم را از راه تعلیم و تربیت می‌داند: «فراهم آوردن این فضائل از دو راه اصلی است: آموزش و تربیت» (همان). یعنی رئیس مدینه‌ی فاضله با سازوکارهایی نظیر آموزش و تربیت صحیح، زمینه را برای کسب «فضیلت اخلاقی» فراهم می‌آورد تا آنان بتوانند به سطحی از کمال دست یابند که به تنهایی ممکن نبود.

آموزش و تعلیم به معنای پدیدآوردن فضائل نظری در میان ملل و شهرهاست و هدف نهایی آن، تزکیه و پالایش قوه عقل نظری و درک معقولات است. در این فرایند، تعلیم علوم نظری بر عهده امامان، حاکمان یا کسانی است که مأموریت حفظ و انتقال این معارف را دارند. با این حال، فارابی معتقد است این تعلیم نباید صرفاً به شیوه برهانی باشد، بلکه باید از روش‌های اقناعی نیز بهره برد؛ زیرا بسیاری از مفاهیم نظری تنها از طریق تخیل قابل درک‌اند (فارابی، ۱۹۹۵، ص ۷۱-۷۳). و از این روست که بیان می‌کند: «فضائل عملی صرفاً از طریق اقناع و تخیل قابل انتقال‌اند» (همان، ص ۹۱)، زیرا تمامی افراد جامعه امکان بهره‌مندی از برهان را ندارند و باید با زبان اقناع با آنان سخن گفته

شود. او در جای دیگری نیز در خصوص تعلیم افرادی که قوهی تعقل کمتری دارند، بیان می‌کند:

«و دون هذا من لا يتخیل الغایة من تلقاء نفسه ولا يكون له أيضا رويّة، ولكن كان إذا أعطی الغایة وخیلت إليه، ثم أعطی مبدأ الرویّة، [قدر علی] أن یحتذی فی الباقي حذو ما رسم له، فیعمل أو یستعمل [غیره فیہ. و دون] هذا من لا/یتخیل الغایة ولا [له رويّة] ولا أيضا كان إذا أعطی [مبدأ الرویّة] قدر علی استنباط الباقي، و لكن كان إذا أوصی بكل ما ینبغی أن یعمل فی بلوغ تلك الغایة حفظ الوصیّة و كان مذلل النفس منقادا لأن یسارع إلى فعل کلّ ما أوصی به، وإن كان لا یعلم إلى أي غایة ینتهی به ذلك الفعل»؛ برخی افراد در فهم غایت، یا اسباب رسیدن به غایت، یا هر دو ناتوانند؛ اما همین که غایت و هدف در خیال او متصور شود و مبدأ اندیشه به او داده شود، می‌تواند کارهای باقی‌مانده را به گونه‌ای که راهنمایی شده، خودش پدید آورد. یا ممکن است خودش نتواند پدید آورد، اما اگر به او سفارش شود، گوش می‌دهد (فارابی، ۱۳۶۴، ص ۶۹-۶۸).

تعلیم اثربخش مستلزم آن است که تشخیص داده شود هر ملت چه چیزهایی را می‌تواند بفهمد و چه چیزها عمومی است و چه چیزها مختص یک ملت یا شهر یا گروه خاصی از اهل یک شهر است (فارابی، ۱۹۹۵، ص ۷۳). وظیفه رئیس مدینه آن است که تا حد امکان آنچه از فضیلت‌ها را که در توان وجود اهل مدینه است و برای اهل آن مدینه سودمند است، تحقق بخشد (فارابی، ۱۳۶۴، ص ۹۹). بنابراین، یکی از مهم‌ترین وظایف حاکم مدینه برای ایجاد زمینه دستیابی به فضایل اخلاقی در میان عموم اجتماع، آموزش و تعلیم افراد است؛ تعلیمی که همواره مبتنی بر برهان نیست و به روش‌های اقناعی-خطابی نیز متکی است و همچنین در آن به ظرفیت‌های اشخاص توجه می‌شود.

در کنار تعلیم، مفهوم تأدیب یا تربیت قرار دارد که راه ایجاد فضائل اخلاقی و مهارت‌های عملی در ملت است؛ این امر نه تنها از طریق گفتار، بلکه از راه عادت دادن مردم به افعال برخاسته از ملکه‌های عملی محقق می‌شود (فارابی، ۱۹۹۵، ص ۷۱). از دیدگاه فارابی، تأدیب به دوروش حاصل می‌شود: یکی از طریق اقناع و دیگری از راه اکراه و اجبار. روش دوم برای کسانی که کار می‌رود که به طور ارادی به سوی راه درست گرایش ندارند (همان، ص ۷۳). از این رو، مأموران تأدیب باید به بررسی ملت‌ها بپردازند تا دریابند چه ملکات و افعالی در سرشت هر ملت نهفته است و چه گرایش‌هایی در طوایف مختلف آن وجود دارد. باید دانست که هر ملت در چه افعالی توانایی پایداری دارد و چگونه می‌توان آن را به سوی سعادت سوق داد. بهترین حالت برای مأموران تأدیب آن است که هم فضیلت نطفی و هم فضیلت جزئی را داشته باشند تا در صورت لزوم بتوانند در اداره نیروهای نظامی نیز کارآمد باشند و هر دو شیوه اقناعی و اجباری را در خود جمع کرده باشند (همان، ص ۸۰-۷۸).

جمع بندی و نتیجه گیری

فارابی در حکمت خود، سعادت را غایت نهایی وجود انسان می داند و فضیلت را وسیله دستیابی به آن معرفی می کند. نظریه فضیلت او مبتنی بر چهار نوع فضیلت است که میان تفکر و عمل پیوند برقرار می سازند. یافته های پژوهش نشان می دهد که فارابی برای حل تعارض میان فضایل نظری و عملی، فضیلت نظری را به عنوان حلقه واسطه معرفی می کند. این فضیلت، پیوند میان تفکر و تخلق را تنظیم نموده و انسان را به سوی خیر نهایی رهنمون می سازد. اما از آنجا که اکتساب فضایل نظری وابسته به عقل فعال و فطرت است و این دو در میان انسان ها یکسان نیستند، پرسش اصلی این بود که آیا تحقق فضائل اخلاقی و دستیابی به سعادت برای همگان به یکسان امکان پذیر است؟

پاسخ فارابی به این پرسش در بُعد اجتماعی انسان نهفته است. به باور او، انسان موجودی اجتماعی است که امور ضروری زندگی اش به تنهایی محقق نمی شود و به بهترین حالت وجودی خود دست نمی یابد، مگر آنکه در اجتماعی مشترک با دیگران زندگی کند. فارابی نقش محوری نظام مدنی را در تکمیل نقائص فطری و طبیعی انسان ها و دستیابی به کمال فضیلت اخلاقی مورد تأکید قرار می دهد. بر این منهج، نقص های طبیعی و فطری برخی افراد می تواند تا حد امکان جبران گردد تا آنان نیز بتوانند به کمال فضیلت اخلاقی دست یابند. اما هر نظام مدنی ای وافی به مقصود سعادت نیست؛ بلکه از میان انواع نظم های مدنی، تنها مدینه فاضله دارای ویژگی تکمیل کنندگی نقائص فطری و طبیعی است. در نظام فکری فارابی، مدینه فاضله تنها یک ساختار سیاسی نیست، بلکه امری ضروری برای تحقق سعادت و فضیلت اخلاقی انسان به شمار می رود. آن مدینه ای فاضله است که غرض از گردآمدن مردم در آن، همکاری بر اموری باشد که به وسیله آن ها سعادت حقیقی حاصل می شود. بنابراین، همکاری جمعی برای نیل به سعادت، جوهره مدینه فاضله است.

مهم ترین دلیل تمایز مدینه فاضله با سایر نظام های مدنی، حاکم آن مدینه است. حاکم مدینه فاضله کسی است که بر اساس طبیعت در مراتب بالا قرار می گیرد و دارای فضیلت نظری، اخلاقی برتر و صنعت عملی بزرگ است. او با بهره مندی از فضائل خویش و از طریق وضع قوانین، نقص های طبیعی دیگران را در کسب فضیلت برطرف می سازد. فارابی حاکم را فیلسوف و امام می داند که واسطه فیضان عقل فعال است و از آنجا که واجد قوه متخیله نیز هست، می تواند قوانین را به زبان اقناعی نیز بیان کند.

فارابی سازوکار فراهم آوری مقدمات کمال اخلاقی را از راه تعلیم و تربیت می داند. تعلیم به معنای

پدیدآوردن فضائل نظری و ترکیه قوه عقل نظری است، در حالی که تربیت راه ایجاد فضائل اخلاقی و مهارت‌های عملی از طریق عادت‌دهی به افعال برخاسته از ملکه‌های عملی می‌باشد. رئیس مدینه فاضله با سازوکارهایی نظیر آموزش و تربیت صحیح، زمینه را برای کسب فضیلت اخلاقی فراهم می‌آورد تا آنان بتوانند به سطحی از کمال دست یابند که به تنهایی ممکن نبود.

فارابی تعلیم را نه صرفاً برهانی، بلکه اقناعی نیز می‌داند؛ زیرا بسیاری از مفاهیم نظری تنها از طریق تخیل قابل درک‌اند و تمامی افراد جامعه امکان بهره‌مندی از برهان را ندارند. تربیت نیز از دو راه اقناع و اکراه و اجبار حاصل می‌شود. مأموران تأدیب باید به بررسی ملت‌ها پردازند تا دریابند چه ملکات و افعالی در سرشت هر ملت نهفته است و چگونه می‌توان آن را به سوی سعادت سوق داد. تعلیم اثربخش مستلزم توجه به ظرفیت‌های اشخاص و تفاوت‌های فردی است.

بنابراین حکمت فارابی در پاسخ به امکان‌پذیری دستیابی همگان به سعادت، راهبردی جامع درون خود نهفته دارد. این راهبرد مبتنی بر اجتماع انسانی، مدینه فاضله، حکیم قانون‌گذار و سازوکارهای تعلیم و تربیت است. بدین ترتیب، فارابی تعارض میان اختیار و عقل فعال را با تکیه بر بُعد اجتماعی انسان و نقش رئیس و رهبر فاضل حل می‌کند.

منابع

- بکار، عثمان، ۱۹۳۷. طبقه‌بندی علوم نزد حکمای مسلمان. ترجمه جواد قاسمی. مشهد: بنیاد پژوهش‌های استان قدس رضوی.
- تورانی، اعلی، عمرانیان، سیده نرجس، و مرتضوی، ام‌البنین، ۱۳۹۱. «رابطه سعادت و سیاست از دیدگاه فارابی». آموزه‌های فلسفه اسلامی، ۷ (۱)، ۱۰۷-۱۲۰.
- حاجی حسینی، فائزه و زالی، مصطفی، ۱۴۰۴. «نقش مدینه فاضله در اکتساب فضیلت اخلاقی نزد فارابی». نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان، ۱۵ (۳)، ۲۰-۳۷.
- داوری اردکانی، رضا، ۱۳۸۲. فارابی: فیلسوف فرهنگ. تهران: ساقی.
- رستمیان، محمدعلی، ۱۳۹۵. «نقش فطرت و جامعه در نیل به فضائل اخلاقی از دیدگاه فارابی». پژوهشنامه حکمت و فلسفه اسلامی، ۴ (۶)، ۸۳-۱۰۲.
- سیاح، علی، مصطفوی، شمس‌الملوک، و داوری اردکانی، رضا، ۱۴۰۰. «فارابی و نقش تخیل در تحصیل سعادت». حکمت معاصر، ۱۲ (۲)، ۲۱۸-۱۹۵.
- فارابی، ابونصر، ۱۳۶۴. فصول منتزعه. محقق: فوزی متری نجار. تهران: مکتبه الزهراء.
- فارابی، ابونصر، ۱۴۰۸ق. المنطقیات، جلد اول. قم: کتابخانه عمومی حضرت آیت‌الله العظمی مرعشی نجفی.
- فارابی، ابونصر، ۱۴۲۷ق. الحروف. ترجمه و شرح ابراهیم شمس‌الدین. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- فارابی، ابونصر، ۱۴۱۳ق. التنبيه على سبيل السعادة، در مجموعه الأعمال الفلسفیه. تحقیق جعفر آل یاسین. بیروت: دار المناهل.
- فارابی، ابونصر، ۱۹۹۱. الملة و نصوص اخرى. تصحیح محسن مهدی. بیروت: دار و مکتبه الهلال.
- فارابی، ابونصر، ۱۹۹۵الف. آراء اهل المدينة الفاضلة و مضاداتها. شارح: علی بوملحم. بیروت: دار و مکتبه الهلال.
- فارابی، ابونصر، ۱۹۹۵ب. تحصیل السعادة. بیروت: دار مکتبه الهلال.
- فارابی، ابونصر، ۱۹۹۶الف. احصاء العلوم. بیروت: دار و مکتبه الهلال.
- فارابی، ابونصر، ۱۹۹۶ب. السياسة المدنية. شارح: علی بوملحم. بیروت: دار و مکتبه الهلال.
- قائم‌نیک، محمدرضا و پارسانیا، حمید، ۱۳۹۷. «تکوین علم مدنی فارابی از منظر روش‌شناسی بنیادین». نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان، ۸ (۱)، ۹-۳۶.

- مهاجرنیا، محسن، ۱۳۸۰. دولت در اندیشه سیاسی فارابی. تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
- مهاجرنیا، محسن، ۱۳۸۶. اندیشه سیاسی فارابی. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- ناظرزاده کرمانی، فرناز، ۱۳۷۶. اصول و مبادی فلسفه سیاسی فارابی. تهران: دانشگاه الزهرا.
- Davidson, Herbert A., 1992. *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect*. New York: Oxford.
- Galston, Miriam, 1990. *Politics and Excellence: The Political Philosophy of Alfarabi*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Mahdi, Muhsin S., 2010. *Alfarabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Mattila, Janne, 2022. *The Eudaimonist Ethics of al-Fārābī and Avicenna*. Boston: Brill.

The Ethical Imperatives of Pricing in the Capitalist and Islamic Economic Systems (Case Study: The Early Islam and the Birth of Capitalism)

Hadi yasaqi ¹  | Mohammad bahmanAbadi ² 

1. PhD in Islamic Philosophy and Theology, Iranian Institute of Philosophy, Tehran, Iran.

2. Master's degree in Economics from the University of Tehran and fourth-level student at the Qom Seminary (Corresponding author).

Research Article



Abstract

Capitalism and the ethics of production and consumption orientation are important topics in the history of early Islam. Some researchers, especially orientalists, have considered this issue in the life of the Messenger of God (PBUH). Benedict Kohler, a German banker and historian, has conducted a study on this subject entitled "Early Islam and the Birth of Capitalism." This book is a study on the economic mechanism of the governments of the early Islamic period and its impact on the capitalist economy and the free market. The alignment of Islamic economics and capitalism on the issue of government non-intervention in pricing is based on the statement "Prices are in the hands of God." Kohler's perspective is the focal point of this book. What is important in this research is the ethical examination of the processes by which prices are formed in the capitalist system; monopoly in capital, production and consumption orientation through advertising are among the important principles that are controversial from the point of view of Islamic ethics. This article shows, using the method of critical analysis, that Kohler, by neglecting the structural and ethical differences in the concepts of profit, ownership and distributive justice, has limited himself to an apparent similarity between the two schools. In capitalism, marginal profit is the main driver of resource allocation and factors such as monopoly, directional advertising and concentration of capital are considered to be inherent components of the price formation mechanism; while in the Islamic economic school, pricing is within the framework of the jurisprudential and ethical concept of "mutual consent" and "prohibition of exploitation" and the logic of wealth distribution is based on the "right of succession of man on earth" and not simply on profit-making.

Keywords: capitalism, pricing, free market, profit, wealth ethics, Islamic ethics.

Received: 2026-05-08, Revised: 2026-07-11, Accepted: 2026-08-27, Published: 2026-09-02

□ yasaqi, Hadi; bahmanAbadi, Mohammad (2026). The Ethical Imperatives of Pricing in the Capitalist and Islamic Economic Systems (Case Study: The Early Islam and the Birth of Capitalism). *Revelatory Ethics A Research Quarterly Journal of Ethics*, 2 (39), 137 -161. | DOI: 10.22034/re.2026.580844.2169

This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

Extended abstract

Introduction

The relationship between capitalism, the Prophetic tradition (Sīrah), and the history of early Islam constitutes a fascinating field of inquiry that has drawn sustained attention from scholars, particularly Orientalists. Among recent contributions, the book "Early Islam and the Birth of Capitalism" by Benedikt Köhler—a German banker and historian—whose Persian translation appeared in 1402 (2023/24), offers a study of the economic mechanisms of early Islamic governance and their purported influence on capitalist economics and the free market. The focal point of Köhler's argument is the alleged alignment between Islamic economics and capitalism concerning the principle of non-interference by the state in pricing, grounded in a narration transmitted in Sunni sources from the Prophet (PBUH): "Prices are in the hands of God" (Köhler, 1402/2023, "Early Islam and the Birth of Capitalism" [in Persian]). Drawing on the views of Ibn Taymiyyah and Ibn Khaldūn, Köhler posits a fundamental similarity between Islam and capitalism regarding state abstention from price controls, and he construes the free-market mechanism as a historical commonality between the Prophetic economy and Western liberalism.

Accepting this reading, however, not only blurs the ethical and identity-based boundaries of Islamic economics vis-à-vis alternative systems but also nullifies the substantive critiques raised by opponents of capitalism. The imperative to engage with Köhler's work arises from the growing discourse on Islamic economics and the pressing need to delineate its ethical identity and boundaries in relation to rival paradigms. This article aims to analyse and assess Köhler's thesis of convergence between capitalist and Islamic economics by focusing on four key concepts and their relationship to Islamic ethics: the pricing mechanism and the status of profit; the concept of ownership and the labour-capital nexus; the role of the state in both schools; and the logic governing wealth distribution.

Research Method

The research employs a critical-analytical method, re-examining Köhler's text alongside the perspectives of thinkers such as Muḥammad Bāqir al-Ṣadr (Ṣadr, 1398/2019, "Islām Rāhbar-e Zendeḡi-ye Mā" [Islam as the Guide to Our Life] [in Persian]), Karl Polanyi, Schumpeter, John Gray (Gray, 2019, "Hayek on Liberty" [Persian translation under the title "Falsafeh-ye Sīyāsī-ye Fon Hayek"]), Robert J. Shiller (Shiller, 2019, "Narrative Economics" [in Persian]), and J. Wilczynski (1978, "Comparative Monetary Economics"). The analysis also draws on historical studies of the moral economy and bread riots by E. P. Thompson and Stephanie Cronin (Cronin, 2019, "Bread and Justice in Qajar Iran" [in Persian]), alongside Islamic juridical and narrative sources, in order to expose the structural and ethical divergences between the two schools.

Findings:

The analysis demonstrates that Köhler constructs a rather tenuous analogy by treating phenomena such as monopoly and advertising as temporary "deviations" from the free pricing mechanism under capitalism, while simultaneously overlooking the fundamental disparity between the logic of "distributive rights" in Islam and that of "unending profit-seeking" in capitalism.

First, Köhler identifies hoarding ("iḥtikār") as an opposing force to the supposedly free pricing mechanism, asserting that the rules of price determination are linked to competition, and that the Prophet (PBUH) combined prohibitions on state interference in pricing with bans on monopolistic practices. In other words, what is forbidden in Islam is hoarding, not price increases per se. He enumerates other forms of market-power abuse—including

discriminatory favouritism toward certain competitors, multilateral monopolies, covert dealings ("talāqī"), and intermediaries exacting inflated charges under the pretext of inflation risk—as negative forces. However, what Köhler lists as obstacles to the free-price mechanism are, in fact, integral components of price formation within capitalism itself, and these very factors undermine his claim of genuinely competitive pricing in practice.

Second, the foundation of pricing in Islamic ethics rests on conditions such as the prohibition of injustice ("ijhāf"), the observance of fairness ("inṣāf"), the absence of undue uncertainty ("gharar"), the invalidity of deceit ("ghabn" and "ghishsh"), and the requirement of mutual consent in order to safeguard the buyer's right. From the context of Qur'anic verses, particularly verses 84 and 85 of Sūrah Hūd, the prohibition of under-measuring in transactions and the obligation to accord people their due rights are derived—a concept expressed by the Qur'anic term "qist" (equitable justice). Accordingly, merely combating negative factors is insufficient for people to attain their rightful due; rather, "ifā'" (full discharge of rights) is necessary—which goes beyond compensation for shortfall to ensure complete entitlement—so that the value of people's assets does not diminish. Historical evidence from the bread riots in eighteenth-century England and Qajar Iran demonstrates that "moral economy" has consistently taken precedence over "free-market economy." Islamic market supervisors ("muḥtasibs") and jurists also permitted, in times of necessity, the fixing of mutually agreed prices and even the compulsory purchase of goods from hoarders for resale to the poor at fair prices.

Third, in the capitalist system, prices are determined by supply and demand: the supply side is governed by marginal production costs, while the demand side is shaped by consumers' subjective preferences—preferences that are themselves systematically manipulated through targeted advertising and propaganda. In this system, a substantial portion of prices is not arrived at competitively but is set by sellers who exercise complete or multilateral monopoly power. Cartels, collusive tendering, and price distortions via indirect taxes and subsidies are all inherent components of this system.

Fourth, according to Muḥammad Bāqir al-Ṣadr, in the capitalist system the exigency of production justifies the relations of wealth distribution, while in the socialist system every production relation deterministically gives rise to a specific distribution relation. In the Islamic system, however, the relations of wealth distribution are grounded in fixed human rights and the logic of human vicegerency ("khilāfah") on earth under God. The Islamic system prioritises the role of the people in the economy: the state should neither assume entrepreneurial functions as in socialism nor permit entrepreneurs to be merely those with privileged banking connections who appropriate larger shares of production and pricing advantages, as in capitalism. The economy is shaped by a faithful mode of life ("zīst-e mo'menāneh"), wherein personal interest is pursued within the framework of social welfare.

Fifth, the moral and social consequences of capitalism are also noteworthy. Schumpeter contends that the turn to long-term saving depends on a minimum level of marital and family stability, and that advanced capitalist economies have rendered marital life unstable. John Gray similarly emphasises the disintegration of traditional family structures in countries that have devoted all their efforts to market liberalisation. Robert J. Shiller underscores the centrality of "fear" in capitalist systems, quoting Czesław Miłosz to the effect that in a liberal capitalist economy, the fear of lacking money, of unemployment, and of downward social mobility all drive individuals to greater effort.

Sixth, Karl Polanyi demonstrates that free markets are not spontaneous phenomena; rather, they are constructed through state power and are the outcome of deliberate state policies. In the Islamic view, the philosophical basis of the economy rests on cooperation between the state and society, with both regulated by Sharī'ah and positive law; the domination of one class over another is prohibited, and the operative principle is cooperation.

Finally, an analysis of Köhler's thesis of alignment reveals that his analogy rests on a false generalisation of the concept of "non-intervention." In Islam, this principle is understood within the framework of distributive justice and the prohibition of exploitation, whereas in capitalism non-intervention paves the way for the concentration of pricing power in the hands of capitalists and multinational corporations. The price mechanism in capitalism is inherently shaped by consumption-oriented advertising, monopoly, and market volatility—factors that Köhler treats as marginal phenomena but which are, in fact, inseparable from the system itself. The ethical-economic logic of Islam is founded on the tripartite cooperation of the people, the private sector, and the state, all subject to the constraints of Sharī'ah and law—not on absolute freedom of capital or on the state's monopolistic entrepreneurship. By separating labour and capital, capitalism closes off avenues for social mobility and makes profit, rather than justice, the axis of resource allocation. Köhler's optimism regarding capitalism, while overlooking its moral and social costs—from the erosion of family foundations to the structurally embedded fear of class decline—attests to a lack of comprehensiveness in his reading of history. Islamic teachings, based on the "right to produce wealth," a faithful mode of life, intervention in price-formation processes, and state oversight, have formulated pricing in objective and ethical dimensions that are distinctly different from the capitalist school.

References

- Cronin, S. (2019). "Bread and Justice in Qajar Iran" (in Persian).
- Gray, J. (2019). "Hayek on Liberty" (Persian translation under the title "Falsafeh-ye Sīyāsī-ye Fon Hayek"). Tehran: Nū Publishing House.
- Köhler, B. (2014/1402). "Early Islam and the Birth of Capitalism" (in Persian). Translated by: Mohammad Mashinchian & Jafar Khairkahan. Tehran: Ney Publishing House.
- Ṣadr, M.B. (2019/1398). "Islām Rāhbar-e Zendeḡi-ye Mā" [Islam as the Guide to Our Life] (in Persian). Translated by: Mehdi Zandiyeh. Dār al-Ṣadr Publishing House.
- Shiller, R.J. (2019). "Narrative Economics" (in Persian). Translated by: Saeed Zargarian. Tehran: Āmūde Publishing House.
- Wilczynski, J. (1978). "Comparative Monetary Economics". London: The Macmillan Press Ltd.

با بسته‌های اخلاقی قیمت‌گذاری در نظام اقتصادی سرمایه‌داری و اسلام (مورد مطالعه: کتاب صدر اسلام و زایش سرمایه‌داری)

هادی یساقی* ID | محمد بهمن‌آبادی** ID

علمی - پژوهشی



چکیده

سرمایه‌داری و اخلاقی تولید و جهت‌دهی در مصرف از مباحث مهم در تاریخ صدر اسلام است. برخی پژوهشگران به ویژه مستشرقان این موضوع را در سیره‌ی رسول خدا(ص) مورد توجه قرار داده‌اند. بندیکت کهلر، بانکدار و مورخ آلمانی در این باره پژوهشی با عنوان «صدر اسلام و زایش سرمایه‌داری» انجام داده است. این کتاب تحقیقی است در زمینه‌ی سازوکار اقتصادی حکومت‌های دوره‌ی صدر اسلام و تأثیر آن بر اقتصاد سرمایه‌داری و بازار آزاد. همسویی اقتصاد اسلامی و سرمایه‌داری در مسأله عدم مداخله دولت در قیمت‌گذاری با استناد به روایت «قیمت‌ها در دست خدا است.» نقطه کانونی نگاه کهلر در این کتاب است. آن‌چه در این پژوهش اهمیت دارد، بررسی اخلاقی فرآیندهایی است که قیمت در نظام سرمایه‌داری به سبب آن‌ها شکل می‌گیرد؛ انحصار در سرمایه، تولید و جهت‌دهی در مصرف از طریق تبلیغات، از جمله اصول مهمی است که از نظر اخلاق اسلامی مناقشه برانگیز است. این مقاله با روش تحلیل انتقادی نشان می‌دهد کهلر با غفلت از تفاوت‌های ساختاری و اخلاقی در مفهوم سود، مالکیت و عدالت توزیعی، به تشابهی ظاهری میان دو مکتب بسنده کرده است. در سرمایه‌داری، سود نهایی محرک اصلی تخصیص منابع است و عواملی چون انحصار، تبلیغات جهت‌دهنده و تمرکز سرمایه، اجزاء ذاتی سازوکار شکل‌گیری قیمت محسوب می‌شوند؛ در حالی که در مکتب اقتصادی اسلام، قیمت‌گذاری در چارچوب مفهوم فقهی و اخلاقی «رضایت دوجانبه» و «ممنوعیت بهره‌کشی» قرار داشته و منطق توزیع ثروت بر «حق جانشینی انسان در زمین» و نه صرفاً سودآفرینی استوار است.

کلیدواژه‌ها: سرمایه‌داری، قیمت‌گذاری، بازار آزاد، سود، اخلاق ثروت، اخلاق اسلامی.

* دکترای فلسفه و کلام اسلامی، موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران. تهران. ایران.

** دانش‌آموخته کارشناسی ارشد اقتصاد دانشگاه تهران و طلبه سطح چهار حوزه علمیه قم. (نویسنده مسئول)

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۵/۰۲/۱۸؛ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۵/۰۴/۲۰؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۶/۰۵؛ تاریخ انتشار: ۱۴۰۵/۰۶/۱۱)

□ یساقی، هادی؛ بهمن‌آبادی، محمد (۱۴۰۵). با بسته‌های اخلاقی قیمت‌گذاری در نظام اقتصادی سرمایه‌داری و اسلام (مورد مطالعه: کتاب صدر اسلام و زایش سرمایه‌داری)، *فصلنامه اخلاق و حیاتی*، ۲ (۳۹)، ۱۳۷-۱۶۱.

DOI: 10.22034/re.2026.580844.2169

۱. مقدمه

۱-۱. مسئله‌شناسی هم‌پنداری اقتصاد اسلامی و سرمایه‌داری

در شرایطی که جریان‌های جهانی اقتصاد، مرزهای اخلاقی و هویتی را درهم می‌آمیزند، آیا می‌توان اصول اقتصادی اسلام را با سرمایه‌داری معاصر هم‌خوان تلقی کرد؟ این پرسشی اساسی است که پیش‌روی متفکران و اقتصاددانان مسلمان قرار دارد. از سویی روایاتی غیرقابل انکار در منابع اسلامی وجود دارد که دخالت در قیمت‌گذاری توسط پیامبر اسلام و امامان شیعه را امری مذموم و مخالف با اراده خداوند دانسته و مضمون آن‌ها را انحصار تعیین قیمت‌ها در اختیار خداوند تلقی می‌کند. بندیکت کهلر، با استناد به روایتی از پیامبر اسلام - در منابع اهل سنت - و نیز با استناد به آراء ابن تیمیه و ابن خلدون، اصل عدم مداخله دولت در قیمت‌گذاری را در اسلام، مشابه سرمایه‌داری می‌داند و سازوکار بازار آزاد را، اشتراکی تاریخی میان اقتصاد نبوی و لیبرالیسم غربی تلقی می‌کند. وی حتی معتقد است مکتب اقتصاد آزاد از مفاهیم و سازوکارهای اقتصادی صدر اسلام مانند تجارت، مفهوم مضاربه و غیره وام گرفته است.

۱-۲. جایگاه کتاب «صدر اسلام و زایش سرمایه‌داری»

ضرورت پرداختن به این اثر و ارزیابی آن از این رو است که با توجه به گسترش گفتمان اقتصاد اسلامی، تبیین هویت و مرزهای اخلاقی آن در برابر نظام‌های بدیل، امری گریزناپذیر است چرا که پذیرش این همسویی توسط متفکران اسلامی مهر تأییدی بر عدم قبول انتقادات اساسی بر اقتصاد سرمایه‌داری است؛ لذا در صورت قبول قرائتی دینی از سرمایه‌داری ساختارها و سازوکارهای ناعادلانه، غفلت از وجوه اخلاق اسلامی و انسانی از جمله پایداری خانواده و ارزش‌های دینی و اجتماعی، تماماً بیهوده خواهد بود. گرچه کهلر به معایب نسبتاً مشهور سرمایه‌داری نیز اشاره کرده، ولی آنچه که باعث خوش‌بینی او به سرمایه‌داری شده است محاسنی است که وی آن‌ها را نتیجه سرمایه‌داری می‌داند. در این میان قطعاً انگیزه‌های اقتصادی دیگر هم تأثیر داشته که در این تحقیق مجال پرداختن به آنها نیست.

۳-۱. اهداف، روش و یافته‌های پژوهش

هدف این مقاله، تحلیل و ارزیابی همسویی اقتصاد سرمایه‌داری و اسلامی در نگاه کهلر با تمرکز بر

چهار مفهوم کلیدی و نسبت آن‌ها با اخلاق اسلامی است: سازوکار قیمت‌گذاری و جایگاه سود، مفهوم مالکیت و رابطه کار و سرمایه، نقش دولت در دو مکتب و منطق توزیع ثروت؛ روش پژوهش تحلیل انتقادی بوده و با واکاوی متن کehler در کنار آراء متفکرانی چون محمدباقر صدر (ره)، کارل پولانی و شومپتر، به بازخوانی انتقادی ادعای وی پرداخته و به تحلیل اخلاقی آن می‌پردازد. نوشته پیش‌رو از یک مقدمه، دو بخش و نتیجه‌گیری تشکیل شده است. بخش اول این مقاله با عنوان چگونگی شکل‌گیری قیمت‌ها در اقتصاد اسلامی و سرمایه‌داری به ارزیابی نقاط مثبت و منفی سرمایه‌داری در نگاه کehler پرداخته و بخش دوم با عنوان رابطه دولت، سرمایه و ارزش‌های اخلاقی در نظام سرمایه‌داری، روابط این سه مقوله از منظر آزادسازی قیمت‌ها را واکاوی خواهد نمود.

یافته‌های تحلیل پیش‌رو نشان می‌دهد کehler با تلقی عواملی چون انحصار و تبلیغات به مثابه «انحرافات» موقت از سازوکار آزاد قیمت‌گذاری ذیل نظام سرمایه‌داری و نیز با نادیده گرفتن تفات بنیادین منطق «حق توزیع» در اسلام در مقابل «سودآفرینی بی‌انتهای» در سرمایه‌داری، به تشابهی نه چندان محکم استدلال ورزیده است. هراس، عدم امنیت شغلی، نااطمینانی‌های مربوط به کسب‌وکارها، مصرف‌کنندگان و غیره و ناپایداری زندگی‌های سنتی زناشویی از نتایج اخلاقی اقتصاد سرمایه‌داری است؛ نتایجی که خود معلول «انحصار محدود تولید و توزیع» بر اساس برخورداری متفاوت از سرمایه و ارتباطات و نیز اصل آزادی قیمت‌گذاری، نظام اخلاق اقتصاد اسلامی را از مکتب سرمایه‌داری متمایز می‌نماید. از طرفی دیگر ملاک ارزش‌های اخلاقی در مکتب اقتصاد اسلامی مبتنی بر حسن و قبح عقلی بوده که در ابواب معاملات فقهی، عقل در سلسله معلول‌های احکام واقع شده و می‌تواند در فقه حکومتی یا حتی اعمال مکلفین نیز از مرتبه حسن و قبح فراتر رفته و به اوامر و نواهی شرعی ختم گردد و یا مکتب اقتصاد اسلامی را در ابعاد فکری و فلسفی ترسیم نماید.

۲. تحلیل انتقادی سازوکار قیمت‌گذاری از منظر کehler

۲-۱. ادعای همسانی «عدم مداخله دولت» در اسلام و سرمایه‌داری

کehler یکی از نقاط مثبت سرمایه‌داری و اسلام را عدم دخالت در قیمت‌گذاری می‌داند و در نقل قولی از اقتصاددان معاصر، فون‌هایک، می‌گوید:

اگر سازوکار قیمت «محصول طرح‌ریزی سنجیده یا نیت آگاهانه انسان بود، باید به‌مثابه یکی از

بزرگ‌ترین پیروزی‌های ذهن بشر ستوده می‌شد». وی همچنین این نقل را با گزاره‌ای که به پیامبر ﷺ نسبت می‌دهد، «قیمت‌ها در دست خداست»، مطابق می‌داند. (کهلر، ۲۰۱۴: ۲۵۸)

با این حال این مورخ آلمانی، احتکار را نیروی مخالف در برابر سازوکار به اصطلاح آزادانه قیمت‌گذاری می‌داند و تصریح می‌کند قواعد تعیین قیمت‌ها با قواعد رقابت پیوند دارند و پیامبر ﷺ احکام منع دخالت حکومت در تعیین قیمت را با منع انحصارات ترکیب کرده بوده‌اند. (کهلر، ۲۰۱۴، ص ۲۶۳) به بیانی دیگر که توسط مترجمان کتاب عنوان شده است: «در اسلام احتکار ممنوع است نه گران‌فروشی!». (کهلر، ۲۰۱۴: ۳۸) همچنین به‌زعم نویسنده: «در اقتصاد رقابتی اسلام انواع دیگر سوءاستفاده از قدرت بازار هم ممنوع شده بود؛ مثلاً اعمال تبعیض به نفع برخی رقبای نادیده‌گرفتن برخی دیگر». (کهلر، ۲۰۱۴: ۲۶۲)

۲-۲. نقد کهلر بر انحصار، تبانی و غش در معامله

وی مجدداً بر پایه‌ی آرای ابن تیمیه انحصار چندجانبه را نیز مخالف سازوکار قیمت‌گذاری آزاد می‌داند و نیز معاملات نهانی (کسب اطلاعات انحصاری پیش از شروع تغییر قریب‌الوقوع در بازار که به سبب برهم زدن رقابت مذموم است) را جزء عوامل مخرب سازوکار یادشده می‌داند. این کار به گفته‌ی نویسنده «تلاقی» نام دارد، به این صورت که «پیش از رسیدن کاروانی به شهر جلوی آن را بگیرند و بگویند که قیمت‌ها در شهر پایین است، با این هدف که کالاهای آن کاروان را به پایین‌ترین قیمت ممکن بخرند»، (کهلر، ۲۰۱۴: ۲۶۳) و نیز مؤلف ضرر رساندن به فروشنده به قصد فریب‌دادن وی (استناد نویسنده به قول پیامبر ﷺ) و همچنین ستاندن پول بیشتر توسط دلالان از مشتریان به بهانه‌ی خطر تورم (استناد به رأی ابن تیمیه) را جزء نیروهای منفی برشمرده است و به نظر او همه‌ی این مثال‌ها گواه آن‌اند که اقتصاددانان صدر اسلام فقدان غش در رقابت قیمتی را برای داشتن بازارهای عادلانه بسیار مهم می‌دانستند. (کهلر، ۲۰۱۴: ۲۶۳) او معتقد است که گرفتن اختیار تنظیم قیمت از حکومت و سپردن آن به دست نامرئی بازارها نتایج پیش‌بینی‌نشده‌ی بی‌شماری همچون پرتاب سنگ بر آب دارد که اثری چندگانه بر انگیزه‌های اقتصادی خواهد داشت؛ وقتی خود کارآفرینان معین کنند که منابع چگونه باید تخصیص یابند، عقلانیت اقتصادی به همه‌ی حوزه‌های حیات اقتصادی نفوذ خواهد کرد. (کهلر، ۲۰۱۴: ۶۳) وی همچنین این سیاست را جزء اشتراکات پیامبر ﷺ، هرودوت و هایک می‌داند.

۲-۳. نارسایی تحلیل کهلر در تبیین ساختار قیمت در سرمایه‌داری معاصر

پر واضح است امواجی که سنگ‌های نامرئی به سازوکار قیمت وارد می‌کنند نه از جانب مردم و نه بر اساس سازوکار اسلامی «ترازی طرفینی» و سازوکار عادلانه و مشروع، بلکه از جانب سرمایه‌داران یا دولت است که پیش از این قدرت تولید، توزیع و تبلیغات (ترویج نوع مصرف) را در اختیار گرفته‌اند و فرق استبداد قیمتی سرمایه‌داری با استبداد قیمتی سوسیالیستی در میزان پنهانی‌بودن و پیچیدگی و هوشمندی آن است.

۳. بایسته‌های اخلاقی قیمت‌گذاری در نظام اقتصادی اسلام

۳-۱. قاعده «ترازی طرفینی» و ممنوعیت بهره‌کشی

آنچه مبنای قیمت‌گذاری را در اخلاق اسلامی جهت‌دهی می‌نماید شروطی از قبیل عدم اجحاف، رعایت انصاف، غرری نبودن و بطلان غبن و غش و... بوده و نیز از سویی دیگر مراعات رضایت در راستای اعطای حق مشتری و خریدار خواهد بود. همچنین از سیاق ادله لفظی مانند آیات نورانی قرآن کریم، حرمت کم‌گذاشتن در سنجه معاملات (میزان/ قسطاس) و نیز کالای فروخته شده یا بهای پرداخته شده استنباط می‌شود و علاوه بر آن‌ها وجوب رساندن افراد به سطحی بایسته از مواهب و حقوقی که به سبب معاملات و در چارچوب تبعیت از موازین اسلامی، دارا هستند؛ مفهومی که در قرآن کریم با لفظ «قسط» بیان شده است. در آیات ۸۴ و ۸۵ سوره مبارکه هود و در ادامه ماجرای قوم هود، دو فقره از دو آیه شریفه گواه دو قاعده فقهی مزبور است: «وَلَا تَقْصُوا الْمِكْيَالَ وَالْمِيزَانَ» «أَوْفُوا الْمِكْيَالَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ». بنابراین صرف مبارزه با عوامل منفی که سبب نقصان در سنجه معاملات خواهد شد برای رسیدن مردم به حقوق بایسته کافی نیست و از سیاق آیه ۸۵ برمی‌آید که ایفاء که علاوه بر جبران نقص، اعطای کامل حق را نیز شامل می‌شود به صورتی لازم است که ارزش داری‌های مردم کاهش نیابد. در صورتی که قسط صرفاً شامل مبارزه با عوامل منفی بود نیاز به تکرار مجدد، امر به ایفاء آن و نیز سایر اوامر در آیات قرآن کریم در مورد لزوم تحقق این عنوان نبود.

۳-۲. نقش دولت اسلامی در تنظیم قیمت‌ها و حمایت از مصرف‌کننده

در سابقه تاریخی ایران و کشورهای اروپایی نیز شورش‌های متعددی در مورد آزادسازی قیمت‌ها انجام شده است. در سال ۱۹۷۱ ادوارد پالمر تامسون، مورخ انگلیسی مقاله‌ای در مورد شورش‌های

نان در انگلستان قرن هجدهم منتشر نمود و از اقتصاد اخلاقی به جای اقتصاد بازار آزاد سخن گفت. همچنین استفان کرونین نیز با الهام از روش تامسون مقاله‌ی «نان و عدالت در ایران عصر قاجار» منتشر نمود و در آن «تقلیل اقتصادی احمقانه» را در توضیح شورش‌های غذایی قویاً رد کرد. او می‌نویسد: «از منظر تامپسون این شورش‌ها (در انگلستان) صرفاً واکنش‌هایی غریزی (علیه گرسنگی) یا «علیه شکم» نبودند؛ برعکس تامپسون استدلال می‌کند که فرهنگ سیاسی (ذهنیت) شورش‌گران نان و به خصوص احساس حقانیتشان نسبت به کار خود را عوامل مهم در فهم شیوه کارشان می‌دانست. این هماهنگی در میان تهیدستان به‌خصوص برای می‌گشت که آنها حقوق یا رسوم سنتی خود را دارند، در امور مربوط به «حلال و حرام»، و در شیوه‌های تولید، آسیاب، پختن و خرید نان دفاع می‌کنند و در این دفاع از حمایت بیشتر توده‌ای حاضرند. به عبارت دیگر گران‌فروشی، احتکار، سودجویی و گرانفروشی به قصد کسب درآمد بیشتر و به ضرر جمعی، خشم مردم را برمی‌انگیخت. همین‌ها باعث شورش‌های نان می‌شدند نه گرسنگی. دوم تامسون اشاره می‌کند که این مفهوم از «اقتصاد اخلاقی» مستقیماً از نظام پدرسالار نخبه‌گرای قدیمی‌تر است، که در عرف و به ویژه در قانون تنظیم بازارهای تجسم یافته‌ها و حمایت‌هایی از مصرف‌کنندگان می‌شود. هدف توده تقویت این پدرسالاری قدیمی و «نرخ‌گذاری» بود نه «غارت انبارهای غله و دزدی». در واقع مصمم به اجرای قانونی بودند که «نرخ» می‌خواندند؛ قانونی که مقامات می‌توانند اجرا کنند ولی اجرا نمی‌کردند... در نهایت، تامپسون اشاره کرد که تنش‌های منحصربه‌فرد شورش نان قرن هجدهم انگلستان ناشی از این حقیقت بود که قیم مآبی قدیمی به شدت توسط مفاهیم بازار آزاد به چالش کشیده شد.»

همچنین کرونین در مقاله خویش به نقش محتسب و دفترچه حاوی خلاصه‌ای از دستورالعمل‌های فقهی همراه آنان اشاره می‌کند: «دفترچه راهنمایی حاوی خلاصه‌ای از قوانین فقهی برای استفاده محتسب در دسترس بود. در موضوع تهیه نان فقها به سه موضوع اصلی پرداختند: احتکار، کنترل قیمت و فروش اجباری». در مورد تعیین قیمت نیز کرونین می‌نویسد: «اگرچه تعیین قیمت امتیاز خداوند محسوب میشد، برخی از فقها آن (تعیین قیمت) را به نفع عموم و جلوگیری از ضرر در زمان قیمت‌های بالا مجاز می‌دانستند. یکی از این مصالحه‌ها، که اغلب در ایران اتخاذ میشد، این بود که محتسب برای رسیدن به قیمت توافقی با بازرگانان اقدام کند. سپس نرخ مورد توافق را اجرا میکرد و هر تاجری را، که قیمتش از آن بالاتر میرفت، تنبیه

می‌کرد. حرّ عاملی به طور خاص اظهار داشت که فقها باید تلاش کنند تا محترکان را متقاعد کنند که اجناس را به نرخ معقول بفروشند؛ اما اگر آن‌ها امتناع کنند، فقها باید با نرخ متوسطی خرید کنند و آن را به فقرا بفروشند» (کرونین، ۱۳۹۹: ۵۵).

از سویی دیگر حدود عقلانی بودن یا عقلی بودن برخی عناوین فقهی و اخلاقی و میزان افتراق و اختلاف آن‌ها با مفاهیم مشابه در نظام اخلاقی سرمایه‌داری قابل توجه است؛ مشابهت‌سازی بدون ژرف‌کاوی در وجوه افتراق و اشتراک عناوین در دو باعث قضاوت زود هنگام توسط برخی محققان شده است. در نظام لیبرالیستی نیز مبارزه با کم‌فروشی و غش در معامله وجود دارد اما بسیاری از معاملات بر اساس ریسک و قمار انجام می‌گیرد و پایه غرری بر مبنای تعریف غرر به خطر در آن دیده می‌شود. از سویی دیگر عناوین یاد شده صرفاً در چارچوب قانون مدنی و به صورتی است که نظم خودجوش بازار و آزادی رقابت اقتصادی آسیبی نبیند و صرفاً هر کدام از این عناوین تا جایی ممنوع خواهد بود که به آزادی و فعالیت دیگر عاملان اقتصادی ضرر وارد نماید. بنابراین اگر حق تولید ثروت صرفاً در اختیار شرکت‌های دارای نفع مشترک با الیگارش‌های مالی و تجاری و بانک‌ها باشد، مقوله تولید، احتکاری گشته و در اختیار گرفتن نیروی کار در ازاء اعطای کارت خرید اعتباری از طریق مشغول نمودن ذمه افراد به وام دنبال شده و قوانین آهنین کار بعضاً توسط خدمات تأمین اجتماعی تعدیل می‌گردد و مبارزه با گران‌فروشی و نیز غش در معامله و... در چارچوب حقوق مدنی موجه خواهد بود. بنابراین برخی عناوین فقهی مانند حرمت اخلال در نظام اقتصادی در صورتی که جزء قواعد عقلایی فرض گردند، در مرحله تشخیص اخلال، گاه به نحو تشخیص مصداق اخلال و گاه به نحوی که اگر قاعده شرعی را بدانند، آن مصداق را اخلال می‌دانند، معتبر خواهد بود. همچنین در تعریف مفاهیم موجود در ادله لفظی در آیات و روایات، در برخی موارد با تخطئه مصداقی و در برخی دیگر با تخطئه مصداقی روبه رو هستیم.

۳-۳. اصول فقهی مرتبط با قیمت (قسط و ایفاء حق، نهی از غرر و غبن)

در مورد اراده تشریعی خداوند و کشف این اراده، دو نظریه خطابات قانونیه و انحلال در میان دانشمندان علم اصول فقه وجود دارد. بر مبنای خطابات قانونیه، تقنین عقلانی، معیار حق است و آنچه در قانون ثابت بشود، عقلاء آن را حق فرد می‌دانند و آنچه قانون با آن مقابله کند، حق او نمی‌دانند. آنچه در شریعت جاری است این است که به جای قانون‌گذار عرفی (طاغوت) خداوند قرار گرفته و

بنابراین در تعریف مفهوم باطل در آیه ۲۹ سوره مبارکه نساء «لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ»، این نوع تخطئه، تخطئه مصداقی و نه مفهومی است؛ از سوی دیگر با تخطئه مصداقی، حقیقت شرعیه تشکیل نخواهد شد زیرا این نوع تخطئه، مفهوم را تغییر نمی‌دهد.

«بنابراین مستفاد از آیه شریفه دو قاعده فقهی است که یک ضابطه این خواهد بود که هر چیزی شارع به آن باطل گفت، حق تصرف در آن وجود ندارد مگر جایی که شارع قرینه‌ای ذکر نماید. ضابطه دیگر نیز چنین استفاده می‌گردد که در هر معامله‌ای که قاعده تجارة عن تراض، صادق بود اصل بر این است که آن معامله صحیح باشد مگر در جایی که دلیلی بر خلاف آن وجود داشته باشد.» (حسینی نسب: ۱۴۰۴)

آنچه نباید از نظر دور داشت این است که هرچند در تشخیص برخی مفاهیم و مصداق، عرف عقلایی در فقه اسلامی مورد رجوع قرار گرفته است اما همه مفاهیم در فقه و اخلاق اسلامی از نظر ماهوی همانند یکدیگر نیستند. علاوه بر این، این عناوین صرفاً در حوزه فقه معاملات فردی نباید نگریسته شوند. دولت اسلامی به عنوان مهمترین نهاد تاریخی دارای مالکیت بر بسیاری از منابع عمومی، بایستی در معاملات خود اصل تراضی مسلمانان را رعایت نماید.

در توضیحاتی که در مورد سازوکار تنظیم قیمت خواهیم داد روشن می‌شود که در دیدگاه مارکسیستی در عمل قیمت‌ها صرف نظر از نظام اجتماعی از ارزش منحرف می‌شوند، درحالی که در نظام سرمایه‌داری این گونه انحرافات بازتابی از «آناشری بازار» و روابط اجتماعی متخاصم است. در سوسیالیسم این انحرافات محصول سیاست‌های عامدانه‌ای هستند که توسط دولت و بر اساس برنامه‌ریزی با شعار نفع توسعه اقتصادی و عدالت اجتماعی به کار گرفته می‌شوند.

در راستای تلاش جهت مشابهت‌سازی مفاهیم، کهلر معتقد است سازوکار آزادانه قیمت‌گذاری، اصلی اسلامی و موافق سرمایه‌داری است که توسط احتکار، انحصار کامل، تبانی، معاملات نهانی و غش در معاملات آسیب دیده و اسلام با این عوامل منفی برخورد نموده است. با این وجود اما نکاتی که نویسنده به عنوان موانع سازوکار آزادانه قیمت‌گذاری برشمرده است در نظام سرمایه‌داری جزء لاینفک عوامل دخیل در شکل‌گیری قیمت محسوب می‌شوند و بنابراین موارد مورد اشاره کهلر به نقض مدعای خویش، یعنی قیمت رقابتی، می‌انجامد.

برخی محققان در تبیین چگونگی تغییر قیمت‌ها در عصر تشریع معتقدند هر دو سطح عمومی و نسبی قیمت‌ها در صدر اسلام و روایات تاریخی به حد تواتر ذکر شده است.

البته آن‌چه در حکم فقهی قیمت‌گذاری مغفول مانده است احتکاری بودن منابع و امکان تولید و توزیع ناعادلانه منابع است که معمولاً دولت‌های پیرو سرمایه‌داری در همین چارچوب رفتار می‌نمایند که این امر، حمایت از مصرف‌کننده خصوصاً در اقلام مصرفی و غذایی را امری ضروری می‌نماید. به عبارت دیگر اقتضانات جمعیتی و وسعت جغرافیایی و شرایط جدید تولید صنعتی به نحوی است که بدون مداخله دولت و در صورت آزادسازی قیمت‌ها، اثرات اجتماعی و اخلاقی بسیاری بر جامعه تحمیل خواهد شد.

۴. اخلاق اقتصادی

۴-۱. قیمت و عدالت توزیعی

در یک اقتصاد بازار به اصطلاح رقابتی سرمایه‌داری گفته می‌شود که قیمت‌ها توسط نیروهای عرضه و تقاضا تعیین می‌شوند، سمت عرضه توسط هزینه‌ها اداره می‌شود، به نحوی که قیمت محصولات تمایل دارد با هزینه نهایی تولید (یا هزینه در نقطه سر به سر بنگاه) تعدیل شود در حالی که قیمت عوامل تولید متناسب با بازده نهایی آن‌هاست (هزینه فرصت). بنابراین، در نقطه‌ای که به لحاظ سودآفرینی صرفه اقتصادی نداشته باشد بنگاه تعطیل می‌شود، اما عوامل تولید که شامل زمین، نیروی کار، سرمایه و کارآفرینی است در صورتی در تولید وارد می‌شوند که هر کدام نسبت به موارد مشابه دارای مزیت یا همان سودآوری بیشتر باشد.

در واقع نیروی کار، اعم از کارگر ساده یا نیروی ماهر، در صورتی انتخاب می‌شوند که کارآفرین در مقایسه بتواند سود بیشتری از آن‌ها کسب نماید و آن‌ها جز تشکیل اتحادیه‌های کارگری، مهندسی، چانه‌زنی در نرخ بهینه دستمزد و اموری از این قبیل اراده مستقلی ندارند. کارآفرین شخصی است که با دراختیار داشتن پول و ارتباط با بانک و نیز برخورداری از امکانات تولید دارای طرح بوده و به عبارتی به حدی از اطلاعات توزیع شده دست یافته است که می‌تواند سودآوری را تشخیص دهد و چرخه تولید را از طریق به کارگیری و استخدام نیروی کار جلو ببرد. از سوی دیگر، سمت تقاضا تحت تأثیر ترجیحات کم و بیش ذهنی خریداران است. در نتیجه روابط «هزینه-ترجیح» قیمت‌ها به عنوان «قیمت‌های کمیاب» توصیف می‌شوند، بنابراین سازوکار قیمت‌های سرمایه‌داری عمده‌تاً در مواجهه با نوسانات مکرر و گسترده شکل می‌گیرند.

در مکتب رقیب یعنی در نظامی سوسیالیستی، شورای وزیران یا کمیته برنامه‌ریزی قیمت دولتی به‌ویژه در قیمت‌های مربوط به هزینه‌های زندگی مداخله می‌کرده است. این نظام‌ها رقابت در بازار به عنوان «آنارش بازار» شناسایی می‌پنداشتند و قیمت را بر اساس هزینه‌های متوسط تعیین می‌کردند و مفهوم «نهایی گرایی»^۱ را ذهنی و غیرعلمی می‌دانستند، ولی برخی محصولات

۱. نهایی گرایی یا مارجینالیسم نظریه‌ای اقتصادی است که سعی می‌کند تفاوت در ارزش کالا و خدمات را با استفاده از میزان مطلوبیت نهایی آن‌ها توضیح دهد.

خصوصی، به ویژه از زمان وقوع اصلاحات اقتصادی در دهه ۱۹۵۰ در کشورهای اروپایی سوسیالیستی، کم‌وبیش بر اساس عرضه و تقاضا قیمت‌گذاری می‌شدند. در نظام‌های سوسیالیستی عنوان می‌شد قیمت نشان کمبود نیست و نیز تولید به صورت مادی و تخصیص منابع با توازن مواد، موازنه گردیده و نقش قیمت در آن حداقل است؛ قیمت نمادی حسابداری است و مانند سرمایه‌داری انعکاسی از «قیمت‌های احتکاری» و نمودی از ارزش نیست. همچنین هیچ قیمتی برای زمین‌های اجتماعی سوسیالیستی وجود نداشته است و زمین‌ها در اختیار دولت بوده‌اند.

همچنین در اثر اصلاحات در برخی از کشورهای سوسیالیستی نظام قیمتی پیچیده یا انعطاف‌پذیر ایجاد شد و علاوه بر قیمت‌های ثابت قیمت‌های سقف (زیر قیمت‌های عرضه و تقاضای بازار)، قیمت‌های محدوده آزاد (حرکت آزاد در محدوده‌های تعیین‌شده) و قیمت‌های بازار آزاد (بدون محدودیت‌های تعیین‌شده) اجرا می‌شده است. (Wilczynski, 1978: 65) نباید از یاد برد که نظام سوسیالیستی در واقع با دولتی کردن سرمایه‌ها و صنایع و زمین سرمایه‌داری را امری محتوم و بعضاً رهایی‌بخش می‌داند و مارکس همه شیوه‌های تولید گذشته را اساساً محافظه‌کارانه قلمداد می‌کند.

آنچه در نظام سرمایه‌داری وجود دارد، در سمت تقاضا تبلیغات و پروپاگاندا جهت‌دار شده، ذهن مخاطبان را به خود جلب شود؛ البته در این نظام نیز بخش زیادی از قیمت‌ها به صورت رقابتی به دست نمی‌آید، بلکه به سادگی توسط فروشندگانی تعیین می‌شود که از قدرت انحصار کامل یا انحصار چندجانبه خود استفاده می‌کنند و این امر ممکن است توسط شرکت‌های صنعتی بزرگی که به دنبال «حفظ قیمت فروش مجدد» هستند نیز اعمال شود.

قراردادهای کارتل و مناقصه تبانی ممکن است عناصر همان رقابت‌ها را نیز حذف نمایند. بسیاری از قیمت‌ها نیز توسط دولت‌ها با تحمیل مالیات‌های غیرمستقیم یا یارانه‌ها «تحریف» می‌شوند، به طوری که قیمت‌های واقعی بازار بالاتر یا کمتر از قیمت‌های اصلی «هزینه عوامل» است.

برخی از قیمت‌ها در نظام سرمایه‌داری، به ویژه خدمات عمومی (حمل و نقل، فاضلاب، تأمین آب و برق) و محصولات کشاورزی، تحت طرح‌های بازاریابی و تثبیت کشاورزی توسط مقامات دولتی یا نهادهای نیمه‌دولتی تعیین می‌شوند و در برخی دهه‌ها، با موج نئولیبرالیسم، حجم این رویکردهای دستوری بیشتر می‌شود.

بنابراین، نوع شکل‌گیری قیمت آنچنان که مورد نظر کهلر بوده، واقع نشده و نیز ربط آن به نظریه ارزش، سرمایه و نوع نگاه به عوامل تولید در اسلام و سرمایه‌داری به درستی مورد واکاوی قرار نگرفته

است. او بسیار زود هنگام به حکم غلطی در تشابه این دو رسیده است.

محمد باقر صدر (ره) معتقد است در نظام سرمایه‌داری مصلحت تولید توجیه‌گر روابط مربوط به توزیع ثروت است و در نظام سوسیالیستی هر رابطه تولیدی جبراً منشأ رابطه معینی از توزیع است، اما در نظام اسلامی مناسبات توزیع ثروت بر حقوق ثابت انسانی و منطق جانشینی خدا بر روی زمین استوار است. (شهید صدر، ۱۳۹۸: ۸۴) این منطق اسلامی که پیامبر ﷺ حق تولید و توزیع را برای همه ثابت می‌دانست، در جای جای کتاب کهلر نیز منعکس شده است اما وی منطق اسلامی را شامل منطق نبوی، خلفای راشدین، اموی و عباسی می‌داند و همه را یک منطق فرض نموده است. در نظام اسلامی اصل بر نقش مردم در اقتصاد است و دولت از سویی نباید مانند دولت سوسیالیستی تصدی‌گری نماید و از طرف دیگر نباید مانند نظام سرمایه‌داری باشد که در کارآفرینان صرفاً افرادی هستند که با بانک رابطه بهتری داشته و از امتیازات ویژه تولید و تعیین قیمت‌ها یا مداخله در تعیین قیمت‌ها، سهم بیشتری دارند. در نظام اسلامی، بخش سوم (مردم در برابر بخش عمومی و خصوصی)، اقتصاد بر مبنای زیست مؤمنانه شکل گرفته و نفع شخصی در نفع اجتماعی دنبال می‌گردد و تجمیع و تمرکز سرمایه و کار و تجارت صرفاً از آن طبقه‌ای خاص از بورژواها یا دولت و شرکت‌های بزرگ نیست.

۲-۴. اخلاق اقتصادی در اسلام

در نظام سرمایه‌داری طبقاتی ریسک‌های متعددی وجود دارد که پس از یک دوره گذار از سرمایه‌داری به دوره دیگر متفاوت می‌شوند و عموماً گریبان فقرا را می‌گیرند؛ ریسک سرمایه، ریسک مصرف و ... که از آن به عنوان دوره‌های رشد و رونق در اقتصاد یاد می‌شود.

کهلر همچنین در مورد نظریه تعیین قیمت‌ها و اساس منطق اقتصادی سود تجاری به نقش ابن خلدون اشاره می‌کند و قیمت را از سه عنصر متشکل می‌داند: هزینه‌های تولید، مالیات و سود (کهلر، ۲۰۱۴: ۲۶۶)، اما سرچشمه فعالیت اقتصادی در عنصر نهایی قیمت‌ها، یعنی سود، نهفته است. (کهلر، ۲۰۱۴: ۲۶۳)

وی سپس از قول ابن خلدون، بازرگانی را بهره‌ور ساختن مال از راه خریدن کالا به بهای ارزان و فروختن آن به بهای گران می‌داند که بر دو نوع است: ۱. انبارکردن به قصد بهره از نوسانات بازار. ۲. حمل کالا به شهرهای دیگر که رواج کالا در آنجا بیشتر است.

واضح است که، حتی طبق دیدگاه خود مؤلف، گونه اول از بهره‌ورکردن مال مصداق احتکار بوده و در منطق اسلامی جایی ندارد و گونه دوم نیز باید امکانی در دست عموم مردم باشد و این گونه تجارت همراه با سود منصفانه باید به رونق تولید کمک نماید، نه اینکه صرفاً نیازهای کاذب در ملت‌ها شکل دهد و بعد آن را همراه با بهره‌کشی از کارگران پاسخ گوید؛ همانند کاری که شرکت‌های غول‌آسای تلفن همراه انجام می‌دهند. آن‌ها نسل‌های جدید تلفن همراه را طی زمان‌های کوتاه و از طریق تبلیغات به کشورهای دیگر وارد می‌کنند و به سود سرشاری دست می‌یابند اما نتیجه آن چیزی جز خودکشی کارگران چینی، تایوانی، ژاپنی و ایجاد رقابتی مخرب در کشورهای مقصد صادرات این کالاها نیست.

۳-۴. اخلاق اقتصادی در نظام سرمایه‌داری

کهلر معتقد است تعاریف سرمایه‌داری همچنان گنگ و مبهم‌اند، اما آنچه تعاریف بر آن توافق دارند این است که جامعه سرمایه‌داری به دلیل تلاش برای کسب سود بیشتر مدام در حال تغییر است. (کهلر، ۲۰۱۴: ۳۳۶) این عقیده توسط برخی متفکران غربی با صراحت بیشتری بیان شده است. «روی آوردن به پس‌انداز درازمدت به حداقلی از پایداری زناشویی و خانواده وابسته است و اقتصادهای سرمایه‌داری پیشرفته با تأیید و تشویق برخی عادات ذهنی، زندگی زناشویی و خانواده را ناپایدار و بی‌دوام کرده‌اند.» (گری، ۱۳۹۸: ۲۱۹)

جان‌گری، فیلسوف آمریکایی، معتقد است: «شکست صورت‌های سنتی زندگی خانوادگی در کشورهای به اوج خود رسیده است که مثل ایالات متحده آمریکا تمامی همت خود را صرف آزادکردن بازارها کرده‌اند ... تغییرات سریع اقتصادی جوامع مدرن متأخر نشان داده است که با ارزش‌های سنتی سر سازگاری ندارد. ارزش‌های انتخاب و تحقق بخشیدن به خویش که در اقتصادهای فردگرایانه نوآور متجسم می‌شوند به درون زندگی خانوادگی سرریز می‌کنند». وی همچنین بازار آزاد را با ارزش‌های بورژوازی متضاد می‌بیند: «عدم امنیت شغلی گسترده‌ای که اقتصادهای بازار آزاد به بار می‌آورند ساختارهای شغلی و حرفه‌ای بورژوازی را می‌فرساید و از میان می‌برد. اقتصادهای مدرن و متأخر همزیستی پایداری با ساختارهای سنتی اجتماعی ندارند.» (گری، ۱۳۹۸: ۲۳۲). جان‌گری حتی پا را فراتر نهاده و از نظر او فمینیسم و سرمایه‌داری هماهنگ هستند: «تصادفی نیست که خانواده پدرسالار در جوامعی بارزتر از همه به چشم می‌آیند که در آن‌ها زندگی

اقتصادی‌ای که سرمایه‌داری لیبرال برای زنان فراهم می‌آورد با حفظ خانواده‌های سنتی سازگاری ندارد». او ادامه می‌دهد «علل بالارفتن سطح جرم‌وجنایت را با قطع به یقین نمی‌توان معلوم کرد اما دشوار می‌توان توأمانی و همنشینی آزادسازی اقتصادی را با وقوع روبه‌فرونی انواع و اقسام جرایم در سطح جهان صرفاً تصادفی دانست.» (گری، ۱۳۹۸: ۲۳۵)

از مشترکات دیگر تعاریف سرمایه‌داری از دیدگاه کهلر این است که سرمایه و کار را بخش‌های متفاوتی عرضه می‌کنند. سرمایه‌گذاران می‌توانند اعتباراتشان را به چند فعالیت اقتصادی مختلف اختصاص دهند. پول موردنیاز این فعالیت‌ها هم از راه وام تأمین می‌شود و هم از طریق سرمایه‌گذاری‌ها؛ یعنی سرمایه‌داری نیازمند ابزارهای خاصی مانند پول است؛ ابزاری که تقسیم‌کننده رايج ارزش کالاهاست و به کار ذخیره ثروت برای استفاده‌های آتی می‌آید یا ابزاری مثل قراردادهای که نحوه تقسیم سهم‌های نهایی را میان تأمین‌کنندگان سرمایه و تولیدکنندگان کار معین می‌کند. (کهلر، ۲۰۱۴: ۳۳۶)

بنابراین، همان‌طور که کهلر تصریح می‌کند، پول به‌عنوان محرک فعالیت‌های اقتصادی بوده و فرد کارآفرین، یا به عبارت دقیق‌تر ماجراجو و جسور، فردی است که از طریق روابط حسنه با بانک و نیز ائتلافی که با سایر سرمایه‌داران برقرار می‌نماید جذب سرمایه کرده و از همین‌جا مفهوم مدرن «شرکت» متولد می‌شود که ارتباط نزدیکی با بازار پول و سرمایه و نهادهای آن، یعنی بانک و بورس، دارد و آن افراد جسور یا شرکت‌های ائتلافی یا غیره هستند که ارزش عوامل سهام در تجارت و تولید را مشخص و ارزش کالاها را معین می‌کنند.

در نظام سرمایه‌داری ارزش پول با سطح قیمت‌ها مشخص می‌شود که در رابطه‌ای معکوس با نوسانات قیمت تغییر می‌نماید و درواقع سرمایه‌داران با دو ابزار مالکیت پول و ارزش پول و کالا می‌توانند چرخه اقتصاد را به نفع خود تغییر دهند. همچنین جدایی کار و سرمایه نیز مهر تأییدی بر این است که تحرک اجتماعی و عزیمت از طبقه نیروی کار به طبقه سرمایه‌دار، امری دشوار است.

مفهوم آزادی، که به نظام اقتصادی سرمایه‌داری اطلاق می‌شود، درواقع آزادی حرکت سرمایه توسط سرمایه‌دار است به هر جایی که هزینه فرصت و سود نهایی بیشتری برای آن‌ها ایجاد نماید. از همین نقطه است که حدود دولت مدرن ترسیم می‌گردد، دولتی که باید کمترین مداخله را در فرایند یادشده و بیشترین مداخله و تلاش را در جهت کسب سود خویش و ایجاد «تعالی» یا «ثبات» یا «رشد» اقتصادی داشته باشد.

منظور از تعادل و ثبات بازگشت دوره‌های رکود و بیکاری به حالت طبیعی، یعنی رفاه سرمایه و سرمایه‌دار و بازگشت مجدد برخی از کارگران بیکار شده به کار و بیکار شدن برخی دیگر، تا آنجایی است که اشتغال، یعنی سطحی از اشتغال که بهره‌ور باشد (سود بیشتر سرمایه را تضمین نماید)، محقق شود. در برخی مکاتب یا کشورها رسیدن به رشد اقتصادی یعنی معین کردن نقاطی که هنوز ظرفیت خالی اقتصادی وجود دارد و سرمایه‌داران پیشرو یا به اصطلاح کارآفرینان با کشف آن‌ها و با کمک اعتبارات بانکی بتوانند نظام تولید را پیش ببرند و به توصیه‌ی دسته‌ی دیگری از اقتصاددانان، مانند شومپتر، فرایند خلق ثروت و تخریب خلاق (ازدور خارج شدن نوآوری‌های سابق و نیز امحای پول تزریق شده) را هدایت نمایند.

بنابراین، مقصود هر دو صنف از اقتصاددانان رشد یا ثبات مخصوص به رفاه سرمایه، و نه رفاه عمومی، و نیز بهبود شرایط کسب و کار سرمایه‌داران است. در نهایت برخی دولت‌ها و مکاتب که طرفدار دولت رفاه هستند بازتوزیع مالیات را به ضرر سرمایه‌داری و به نفع دموکراسی موجه می‌دانند، گرچه برخی دیگر مالیات اخذ شده را نه در جهت رفاه بلکه در جهت ایجاد قدرت خرید موقت و پابرجا ماندن چرخه‌ی اقتصاد سرمایه‌داری تلقی می‌کنند.

البته نسبت نفع دولت و بخش خصوصی و الیگارش‌ی به وجود آمده از ائتلاف دو بخش عمومی (دولت) و خصوصی، خود منشأ تفاوت برخی کشورها در پیاده‌سازی شکل ظاهری سرمایه‌داری است که منشأ نظریاتی در اقتصاد سیاسی بین‌الملل شده است. طبق این نظریات، نیروهای سوم (الیگارش‌هایی همانند جورج سوروس در آمریکا)، در کنار دو بخش سرمایه‌داری دولتی و خصوصی، بازیگران مهمی در اقتصاد بین‌الملل هستند. (گیلیین، ۱۴۰۱: ۳۶۰). به زعم کهلر نقش دولت سرمایه‌داری حداقلی و نیز آزادی بخش است: «عاملی که نبودش در میان این عوامل توان بخش سرمایه‌داری به چشم می‌خورد وجود حکومت قدرتمند است.» (کهلر، ۲۰۱۴: ۳۳۶)

این دیدگاه توسط برخی اقتصاددانان مانند کارل پولانی نقد شده است: «بازارهای آزاد پدیده‌هایی خودانگیخته نیستند؛ آن‌ها ساخته‌ی قدرت دولت‌اند. بازار آزاد در بریتانیای قرن نوزدهم مولود استبداد پارلمانی بود. بازار آزاد با حکم دولتی قدرتمند و قوی بنیان گرفت. بازار آزاد محصول هزاران تغییر برنامه‌ریزی نشده مثبت نبود، بلکه محصول سیاست قاطع دولت بود. حقوق مالکیت از طریق حصارکشی خلق یا لغو می‌شد و سنت‌هایی که قبلاً مبادلات بازاری در آن محصور بودند از میان برداشته می‌شدند. دوره‌ی میانی ویکتوریایی شاید به شکلی استثنائی دوره‌ی مطلوبی برای بازارهای آزاد

بود، زیرا علاوه بر سنت فرمان‌فرمایی نامحدود پارلمانی سرمایه‌داری کشاورزی هم در انگلستان تاریخچه‌ی درازی داشت که لیبرالیسم اقتصادی می‌توانست بر آن بنا شود. علی‌رغم این محیط مناسب، بازار آزاد انگلیسی در آن شکل بسیار نامقیدش‌دیری نیابد؛ تا شروع جنگ جهانی اول این نوع بازار دستخوش تنظیماتی شده بود. مجموعه‌ای از مداخلات قانون‌گذارانه ناهماهنگ، که بخشی از یک طرح بزرگ نبودند بلکه واکنش‌هایی در برابر مسائل خاصی چون ایمنی در کارگاه‌ها و کارخانه‌ها بودند، از میزان خصومت کارکرد بازار نسبت به نیازهای اجتماعی کاستند. بازار آزاد که محصول سیاست عامدانه دولت بود، به‌صورت خودانگیخته کم‌کم از میان رفت». (گری، ۱۳۹۸: ۲۴۰)

بنابراین، بازار آزاد در پیوند با دولت مدرن سرکوبگر (در ادبیات اقتصادی دولت حداقلی یا دولت رفاه مالیات‌بگیر) با سست‌نمودن بنیان‌های خانوادگی، خانواده را به خانوار تنزل داده و دولت مدرن با نهادها و قوانین قضایی خود که ضامن مالکیت خصوصی سرمایه‌داران است در فرایند تبدیل این خانوارها به افرادی جنسیت‌زدایی شده (فارغ از تفاوت‌های زنانگی و مردانگی) و تبدیل بخش‌های عمومی به بنگاه‌های اقتصادی نقش‌آفرینی می‌نماید. این نقش دولت بسته به میزان قدرت بخش خصوصی و بخش سوم (بخش الیگارش‌ی که ماحصل نهاد قدرت هستند و به ثروت‌هایی بعضاً کمتر و بعضاً بیشتر از حد بخش خصوصی اما با نفوذی بیشتر دست یافتند) و نسبت آن با سرمایه‌داری جهانی از دولتی به دولت دیگر متفاوت است و انواع سرمایه‌داری چینی، ژاپنی، آمریکایی، آلمانی و ... را می‌توان متصور بود.

پس همان‌گونه که در نظام‌های سوسیالیستی، استبداد دولتی با تصدی اکثر مالکیت‌ها زمینه شکوفایی استعدادهای مردم را می‌خشکاند، در نظام سرمایه‌داری نیز به نحوی که یاد شد مردم از صحنه اقتصاد عمومی کنار گذاشته می‌شوند، درحالی که اساس فلسفه اقتصادی اسلامی بر تعاون دولت و جامعه و مهار هر دو توسط شرع و قانون استوار است. بر این اساس، حاکمیت طبقه‌ای از مردم اعم از دولت، سرمایه‌دار، الیگارش‌ی و ... بر طبقه‌ای دیگر ممنوع بوده و اصل بر تعاون خواهد بود.

۶. تفاوت بنیادین منطق توزیع ثروت در اسلام و سرمایه‌داری

دلالت آیات و روایات در ایفاء حقوق بایسته مسلمانان بر این است که نمی‌توان بخشی از جامعه را به کارهای سخت مانند معدن‌کاری، مشاغل کارگری، پرستاری و به طور اعم مشاغل کاربر با درآمد کم به کار گرفت و در چارچوب تراضی و قرارداد صحیح شرعی به آنان مزد پرداخت نمود اما

دسترنج آن‌ها را به بازار آزاد سپرد تا شرکت‌های بانکی و بورسی در معاملات ثانویه درآمدهای گزافی به دست آورند.

۶-۱. نقد کهلر بر اساس نظریه «حق تولید» و «جانشینی انسان در زمین» (شهید صدر)

این مهم در نظریات شهید صدر (ره) با عنوان ممنوعیت بازارهای ثانویه در بورس که مبتنی بر کالا نبوده و بدون قبض کالا و بر اساس ذهنیت تحویل کالا، معاملاتی صورت می‌گیرد مورد انتقاد قرار گرفته است. ایشان تصریح می‌نماید: «بدون پرداخت مال حقیقی نمی‌توان ذمه کسی را از طریق وام مشغول کرد؛ زیرا در عقد وام، قبض (دریافت مال) شرط است. بنابراین کلیه اوراق بهاداری که ساخته و پرداخته و پرداخته ذهن دهن سرمایه‌داری غربی است و در آن فرصتی طلایی برای رشد سرمایه بدون این که انجام شود یافته است، باطل است. (شهید صدر، ۱۳۹۸: ۶۳)

یکی از مهمترین نکات در کشف بیماری اجتماعی در ساحت نظریه‌پردازی، تشخیص صحیح علت مشکلات نظام اجتماعی و راه حل بایسته برای آن است؛ برخی مشکلات ریشه در ذهن و اخلاق فردی دارد و برخی از آن‌ها محصول شرایط اجتماعی و سیاسی است. برخی منتقدان هگل بر این باور هستند که آن چه او از بی‌نظمی سیاسی تشخیص داد محصول روان پریشان خود او است. پرفسور رابرت تاکر، یکی از این منتقدین بر این است که هگل و دو شاگرد مهم او یعنی فوئرباخ و مارکس علل نادرستی برای از خودبیگانگی ارائه دادند که اولی آن را ناشی از مذهب و دومی آن را ناشی از سرمایه‌داری می‌دانست و بر این عقیده بود که انسان به سبب پول‌پرستی و تقسیم کار، که از عواقب سرمایه‌داری است، از خود و از دیگر هم‌نوعان بیگانه می‌شود. تاکر معتد است هر دو، سرمایه‌داری و مسیحیت و از خودبیگانگی را به درستی درک نکردند؛ از خودبیگانگی در صورت ظاهری آن نه یک واقعیت مذهبی است و نه یک واقعیت اقتصادی بلکه می‌تواند بیان مذهبی و اقتصادی پیدا کند. از خودبیگانگی یک پدیده روحی یا آن طور که امروز عنوان می‌شود پدیده‌ای روانی است که از خود انسان و درگیری‌اش با خود و خدا و از کوشش او برای کامل و ابرمرد شدن برمی‌خیزد و تعداد افراد از خودبیگانه هرچقدر باشد باز این مسأله فردی است. بنابراین تاکر از خودبیگانگی را مشکلی روحی و روانی و نتیجه‌ی خواسته‌های مفرط نفس می‌داند. (اسپرینگز، ۲۰۰۳: ۸۷)

در راستای تبیین مفاهیم مرتبط با سرمایه‌داری، برخی همچون مارکس ریشه سرمایه‌داری را به بحث ارزش اضافی و تصاحب آن توسط سرمایه‌داران پیوند دادند و از لزوم لغو مالکیت خصوصی

سخن گفتند و برخی نیز سرمایه‌داری را در پیروی از منظر ماکس وبر، در اخلاق مسیحیت و عقلانیت بوروکراتیک جست‌وجو نمودند.

از منظر شهید صدر (ره)، مصیبت‌های وحشتناک نظام سرمایه‌داری (بیکار شدن کارگران در آغاز انقلاب صنعتی، رباخواری، فتح سرزمین‌ها با استعمار، نابودسازی کالاها و...) ناشی از مالکیت خصوصی نیست بلکه این مصائب مولود منفعت مادی انفرادی است که در نظام سرمایه‌داری معیار زندگی و تنها توجیه‌گر هر گونه رفتار و داد و ستدی شده است. (شهید صدر، ۱۳۹۸: ۳۱۹)

۲-۶. تقابل سودمحوری سرمایه‌داری با عدالت‌محوری اسلامی

البته شهید صدر (ره) به علل اجتماعی و ساختاری نیز در مشکلات سرمایه‌داری توجه نموده و سعی در تبیین آن نیز نموده و مشکلات مکتبی و نارسایی‌هایی ساختاری را با هم نقادی نموده است. ایشان در ابعاد مکتب به نظریه مکتب اقتصاد اسلامی و اخلاقی نایل گردیده و در ابعاد ارزشی تفسیر نوینی از ارزش‌های عقیدتی و اخلاقی از دین را سرلوحه نظریه خویش قرار داده است. به تعبیر واضح‌تر، هم در کارکردهای سود و سرمایه و سازوکار فرآیندهای اقتصادی تصرف نموده و هم در ابعاد فلسفی و اخلاقی آن به یافته‌های بدیلی نایل گردیده است؛ توزیع قبل از تولید را برای شکستن انحصار در «حق تولید» مطرح نموده و اصل تأمین اجتماعی و کفالت عمومی را برای رفع فقر و امکان برابر فرصت فعالیت اقتصادی مطرح نموده است. وی همچنین آشتی برقرار نمودن بین دو معیار فطری انسان یعنی حب ذات (تقدم منافع فردی بر منافع جامعه و عوامل انسجام آن) و معیار فراگیر بودن منافع و ارزش‌های اجتماعی را، رسالت بزرگ دین می‌داند. از نظر محمدباقر صدر آشتی برقرار نمودن بین این دو، حب ذات را که عامل مصیبت و انگیزه خودخواهی به شکل‌های مختلف آن است، تبدیل به عاملی از عوامل خیر و سعادت می‌نماید و دین از راه تفسیر صحیح زندگی و تربیت اخلاقی، عواطف و احساسات گوناگونی را در انسان ایجاد و این احساسات و عواطف با الهام از غریزه حب ذات، اجرای معیار اخلاقی را تضمین می‌کنند. (شهید صدر، ۱۳۹۸: ۳۳۹)

یکی از ابهامات در کتاب کهلر این است که وی نظری را به اشتباه به شهید صدر (ره) منتسب می‌نماید. به نظر می‌آید که وی میان مفهوم «حرّیّة» و لیبرالیسم خلط نموده است و بیان می‌دارد که شهید صدر اذعان نموده که اسلام در اوایل زایش خود بر سرمایه‌داری صحه گذاشته است (کهلر، ۲۰۱۴: ۳۵۲)؛ گرچه این عبارت در هیچ‌یک از کتب آن متفکر یافت نمی‌شود.

که‌لر در انتهای نوشتار خویش ماجرای قرض صلاح‌الدین از صراف یهودی به نام ملکی صادق را نقل می‌کند. در آن واقعه ملکی صادق برای جلب نظر صلاح‌الدین در پاسخ به پرسش وی مبنی بر اینکه کدام دین را صادق و کدام را کاذب می‌داند، ادیان را مانند انگشتی می‌داند که از پدر تنها یک عدد به ارث رسیده، اما مشابه آن در دست همه فرزندان وجود دارد و هیچ‌کدام از فرزندان نمی‌توانند اصل بودن انگشت خود را اثبات کنند. (که‌لر، ۲۰۱۴: ۳۵۳)

به عبارتی دیگر، گویا در نظر وی همه ادیان به قواعد انباشت و ازدیاد ثروت و سود تن داده و خود را ترمیم می‌نمایند و نمی‌توان میان حقانیت آن‌ها داوری نمود و روایتی نیز که که‌لر از اسلام اموی و عباسی ارائه می‌دهد و آن را در امتداد منش اقتصادی و الهیاتی پیامبر ﷺ می‌داند در واقع بازسازی صورتی از دین است که با قواعد لیبرالیستی به وفاق و هماهنگی دست یافته باشد.

که‌لر نگاه خوشبینانه‌ای نسبت به سرمایه‌داری داشته و آن را ضامن حقوق مالکیت، رفاه و آرامش در مقابل غارت، جنگ و ... می‌داند، درحالی‌که مورخین اقتصادی مانند رابرت شیلر، نقش عنصر «هراس» را در نظام‌های سرمایه‌داری و سوسیالیستی محوری می‌داند و نقل می‌کند:

چسلاو میلوش در کتاب ذهن در بند مشکلات اخلاقی جوامع لیبرال را تصویر می‌نماید و می‌نویسد: «ترس یکی از عوامل شناخته‌شده تحکیم جوامع است. در یک اقتصاد لیبرال سرمایه‌داری ترس از نداشتن پول، ترس از بیکار شدن، ترس از سقوط به طبقه اجتماعی پایین‌تر، همگی فرد را به تلاش بیشتر وامی‌داشتند». (شیلر، ۱۳۹۹: ۱۰۷)

شیلر همچنین معتقد است: «چندین دسته از روایت‌های مربوط به اطمینان تاریخ اقتصادهای صنعتی را شکل داده‌اند ... ابتدا هراس مالی شکل گرفت، سپس روایت‌های مربوط به بحران ضریب اطمینان کسب‌وکار، پس از آن هم روایت‌های مربوط به بحران اطمینان مصرف‌کنندگان». (شیلر، ۱۳۹۹: ۱۷۸)

نتیجه‌گیری

تحلیل دیدگاه همسویی که‌لر میان اقتصاد اسلامی و سرمایه‌داری، آشکار می‌سازد که این تشابه‌سازی بر پایه تعمیم نادرستی از مفهوم «عدم مداخله» است؛ در اسلام این اصل در چارچوب عدالت توزیعی و منع بهره‌کشی معنا می‌یابد، درحالی‌که در سرمایه‌داری، عدم مداخله زمینه‌ساز تمرکز قدرت قیمت‌گذاری در دست سرمایه‌داران و شرکت‌های چندملیتی است. سازوکار قیمت در

سرمایه‌داری ذاتاً تحت تأثیر تبلیغات جهت‌دهنده مصرف، انحصار و نوسانات بازار شکل می‌گیرد؛ عاملی که کهلر به‌عنوان پدیده‌ای حاشیه‌ای تلقی کرده، درحالی‌که آن‌ها بخشی جدایی‌ناپذیر از این نظام محسوب می‌شوند. منطق اخلاقی اقتصادی اسلام بر تعاون سه‌جانبه مردم، بخش خصوصی و دولت تحت مهار شرع و قانون استوار است، نه بر آزادی مطلق سرمایه یا تصدی‌گری انحصاری دولت همانند مکتب اقتصادی سوسیالیسم. از سوی دیگر سرمایه‌داری با جدایی کار و سرمایه، راه تحرک اجتماعی را بسته و سود را به‌جای عدالت، محور تخصیص منابع قرار می‌دهد. خوش‌بینی کهلر به سرمایه‌داری، با نادیده‌گرفتن هزینه‌های اخلاقی و اجتماعی آن از تضعیف بنیان خانواده تا ترس ساختاریافته از سقوط طبقاتی، گواهی بر عدم جامعیت در بازخوانی تاریخ است. در پایان، آموزه‌های اسلامی بر اساس «حق تولید ثروت» و زیست مؤمنانه و مداخله در فرآیندهای شکل‌گیری قیمت، قیمت‌گذاری را در ابعاد عینی و اخلاقی و نیز مداخله دولت را، متمایز از مکتب سرمایه‌داری صورت‌بندی نموده است.

منابع

- اسپرینگز، توماس (۱۴۰۳)، فهم نظریه‌های سیاسی، ترجمه: فرهنگ رجایی، تهران: نشر آگاه.
- شیلر، جی. رابرت (۱۳۹۹)، اقتصاد روایی. ترجمه: سعید زرگریان. تهران: نشر آموخته.
- صدر، محمدباقر (۱۳۹۸)، اسلام راهبر زندگی ما. ترجمه: مهدی زندیه. قم: نشر دارالصدر.
- کرونین، استفانی (۱۳۹۹)، «نان و عدالت در ایران روزگار قاجار؛ اقتصاد اخلاقی، بازار آزاد و تهیدستان». ترجمه علیرضا علی صوفی و فرشید نوروزی، مجله پژوهش در تاریخ، سال دهم، شماره پیاپی ۲۹، صفحات ۴۷-۱۰۲.
- حسینی نسب، مصطفی (۱۴۰۴)، تقریرات درس خارج فقه، جلسه ۲۹ مهرماه. <https://hoseini-nasab.ir/>.
- کهلر، بندیکت (۲۰۱۴)، صدر اسلام و زایش سرمایه‌داری. ترجمه: محمد ماشین‌چیان، جعفر خیرخواهان. تهران: نشر نی.
- گری، جان (۱۳۹۸)، فلسفه سیاسی فون هایک. ترجمه: خشایار دیهیمی. تهران: نشر نو.
- گیلیپین، رابرت (۱۴۰۱)، اقتصاد سیاسی جهان: درک نظم اقتصاد بین‌الملل. تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- یوسفی، احمدعلی (۱۳۷۹)، «دگرگونی قیمت‌ها در عصر تشریع» فصلنامه فقه، سال هفتم، شماره پیاپی ۲۵، صفحات ۱۵۳-۲۱۴.

J.Wilczynski (1978), *Comparative Monetary Economics*, The Macmillan press LTD.

المستخلصات

تحليل الأمثلة القرآنية والأخلاقية التي تُفضّل المصالح الشخصية على إرادة الله تعالى،
واستراتيجيات التعامل معها من منظور آية الله جوادي عاملي

اميرحسين منصوري نوري^١ | سجاد شهبازي^٢

الملخص

تهدف هذه الدراسة إلى تحديد وتحليل العوامل والأمثلة التي تُبين تفضيل القرآن الكريم للمصالح الشخصية على إرادة الله، واستراتيجيات التعامل مع هذا التفضيل. وقد سعت الدراسة إلى صياغة السؤال الرئيسي التالي: "ما التحليل الذي يمكن تقديمه للأمثلة القرآنية والأخلاقية التي تُبين تفضيل المصالح الشخصية على إرادة الله تعالى، واستراتيجيات التعامل مع هذا التفضيل، من منظور آية الله جوادي عاملي؟". وللإجابة على هذا السؤال، اختار الباحثون آيات تُعتبر من جذور تفضيل المصالح الشخصية على إرادة الله من منظور آية الله جوادي عاملي، وحللوها باستخدام مؤلفاته التفسيرية والفلسفية، وذلك بهدف استخلاص أمثلة تُعتبر من جذور هذا التفضيل، واقتراح استراتيجيات مناسبة. وقد استُخدم المنهج الوصفي التحليلي بالاستعانة بالمكتبات العلمية. وتتلخص النتائج الرئيسية للدراسة، من منظور آية الله جوادي عاملي، فيما يلي: أولاً، يسعى الإنسان بطبيعته إلى الكمال؛ فالرغبة في التطور وبلوغ أعلى المراتب متأصلة فيه. ثانياً، على الرغم من النزعة الفطرية نحو الكمال، يتعثر كثير من الناس في إدراك الطريق الصحيح، وبدلاً من السعي وراء الكمال الحقيقي، يتجهون نحو مظاهر خادعة كالنفوق والسلطة واللذة. تُظهر تحليلات المؤلفين أن الخطأ المعرفي الذي يؤدي إلى تفضيل المصالح الشخصية - باعتبارها كملاً وهمياً - على الإرادة الإلهية - باعتبارها الكمال الحقيقي - ينبع من سيطرة الرغبة والخيال على العقل البشري، وانحراف الرؤية البشرية عن غاية الخلق. وكحلٍ لتجنب هذا الخطأ المعرفي، استُقيت الخطوات الثلاث من مؤلفات آية الله جوادي عاملي، وهي: "إدراك الكمال الحقيقي بدلاً من الكمال الوهمي"، و"الإيمان والجهد"، و"التضحية في سبيل الله".

الكلمات المفتاحية: الكمال الوهمي، المصلحة الذاتية، الدنيوية، الأخلاق القرآنية، النفوق، والجوادي العاملي.

١. دكتوراه في الفلسفة، أستاذ مساعد في الهيئة العلمية لقسم الإلهيات بجامعة تربيت دبیر شهید رجانی، ومدّرس في حوزة

مروي العلمية (المؤلف المسؤول) (amirhoseindoa@gmail.com)

٢. طالب في المستوى الثاني بحوزة مروي العلمية. (Mohamadheydar812@gmail.com)

القاعدة الذهبية للأخلاق في القرآن ومدرسة أهل البيت (ع)؛ تحليل سندي ودلالي ونطاق الشمول

محمد آزادي^١ | حبيب حاتمي كنكبود^٢ | سجاد نيكخو^٣

ملخص

من خلال تحليل بعض الآيات القرآنية والروايات الصحيحة، يمكن إدراك أن القاعدة الذهبية للأخلاق قد تم تقديمها في مدرسة أهل البيت (ع) كقاعدة عامة في العلاقات الاجتماعية. ووفقاً لهذه القاعدة، يجب على الإنسان أن يحب للآخرين ما يحب لنفسه، وأن يكره لهم ما يكره لنفسه. ويتناول البحث الحالي دراسة الأدلة التي يمكن التمسك بها لإثبات هذه القاعدة بناءً على المصادر الروائية، وخاصة الروايات الشيعية. كما يبحث، بناءً على هذه الأدلة، نطاق دلالة القاعدة الذهبية للأخلاق وخصائص مدلولها. وقد أُجري هذا البحث باستخدام المنهج الاجتهادي القائم على منهجية مدرسة أهل البيت (ع)، حيث تم، إلى جانب تحديد الأدلة المرتبطة بالقاعدة الذهبية للأخلاق، تحليل هذه الأدلة من منظور سندي ودلالي. ووفقاً لنتائج هذه التحليلات، فإن بعض الآيات القرآنية والروايات المعتبرة تدل على مضمون مشابه للقاعدة الذهبية للأخلاق، وهذه القاعدة الذهبية تعد معياراً شاملاً لمراعاة الحقائق النفس الأمرية، وليست عنواناً مشيراً إلى قواعد جزئية متعددة. وفي الوقت نفسه، لا تقتصر هذه القاعدة على التعامل مع الشيعة أو المسلمين فحسب، بل تشمل جميع البشر. كما أن القاعدة المذكورة، بالإضافة إلى البعد القلبي، تشمل البعد السلوكي للإنسان أيضاً، ولهذا السبب تدل القاعدة في بعض الموارد على الوجوب، وفي بعض الموارد الأخرى على الاستحباب والرجحان.

الكلمات المفتاحية:

مدرسة أهل البيت (ع) الأخلاقية، الأخلاق، القاعدة الذهبية للأخلاق، الاجتهاد الأخلاقي، الأخلاق الوحيانية.

١. أستاذ مشارك، قسم الدراسات الإسلامية، كلية الإلهيات والدراسات الإسلامية، جامعة شيراز.

(mohammad.azadi@hafez.shirazu.ac.ir)

٢. أستاذ مشارك، قسم الدراسات الإسلامية، كلية الإلهيات والدراسات الإسلامية، جامعة قم، إيران. (hatami@qom.ac.ir)

٣. قسم التربية الإسلامية، جامعة فراهنگيان، ص.ب ٨٨٩-١٤٦٦٥، طهران، إيران. (s.nikkho@cfu.ac.ir)

الحكمة العملية بوصفها أساساً للقيادة في الأزمات: تبين فضيلة الشجاعة في ضوء التقليد الفلسفي الإسلامي وخطاب الفرونييس المعاصر

أبو الفضل قائيني^١

ملخص

يهدف هذا البحث إلى تبين دور الحكمة العملية في القيادة أثناء الأزمات، من خلال تحليل فضيلة الشجاعة في التقليد الفلسفي الإسلامي وبيان علاقتها بمفهوم الفرونييس. اعتمد البحث منهجاً فلسفياً في إطار الفلسفة التطبيقية، واستند إلى التحليل المفهومي وإعادة البناء العقلي والاستدلال المعياري. وتبين نتائج البحث أن العقل العملي في الفلسفة الإسلامية، وإن كان يتقاطع مع مفهوم الفرونييس الأرسطي في تشخيص الموقف والحكم على الفعل المناسب، فإنه لا يقتصر عليه؛ إذ إن العقل العملي عند ابن سينا وبهمينار، إضافة إلى إدراك الأفعال الجزئية والحكم عليها، يؤدي وظيفة تحريكية، بينما يرتبط في الحكمة المتعالية عند ملا صدرا بتهذيب النفس واستكمالها الوجودي. وبناءً على ذلك، تُفهم الشجاعة لا بوصفها انفعالاً أو اندفاعاً مجرداً، بل بوصفها فعلاً للعقل العملي ووسطاً بين الجبن والتهور. ويقترح البحث نموذجاً من خمس مراحل للقيادة الحكيمة في الأزمات، يتضمن إدراك المبادئ العامة، وتشخيص الجزئيات وتقييمها، وضبط القوة الغضبية، وتحفيزها بصورة حكيمة، وإصدار الفعل المتناسب مع الموقف. وتخلص الدراسة إلى أن هذا الإطار يمكن أن يوفر أساساً معيارياً للقيادة الأخلاقية والملائمة للسياق والقادرة على الصمود في مواجهة الأزمات.

الكلمات المفتاحية:

الحكمة العملية؛ العقل العملي؛ الفرونييس؛ القيادة في الأزمات؛ الشجاعة الحكيمة؛ الفلسفة الإسلامية؛ الفلسفة التطبيقية.

١. قسم الإدارة، معهد أبحاث الحوزة والجامعة، قم، إيران.

التبرير العقلاني للفعل الأخلاقي في ظل انعدام اليقين: إعادة إنتاج نظرية المصلحة السلوكية للشيخ الأنصاري في الأخلاق التطبيقية علي حاجي جعفري^١

ملخص

يهدف هذا البحث إلى الإجابة عن إشكالية "كيفية تبرير الفعل الأخلاقي في ظل فقدان اليقين"، وذلك من خلال منهج تحليلي مقارنة وتعددّي التخصصات، لإعادة قراءة وإعادة إنتاج نظرية "المصلحة السلوكية" للشيخ مرتضى الأنصاري^١ في مجال الأخلاق التطبيقية. والسؤال المحوري هو: هل يمكن للنموذج القائم على "السلوك التعبدّي" المستند إلى "الظن المعبر (الأمرة)"، والذي قدّمه الفقه لتبرير الحكم الظاهري والتكليف العملي للمكلف، أن يشكل الأساس النظري لـ "التبرير العقلاني للفعل الأخلاقي" في ظروف انعدام اليقين؟ تشير النتائج إلى أنه بالاعتماد على أسس الواقعية الأخلاقية في الحكمة المتعالية لصدر المتألهين الشيرازي^٢، يمكن نقل المفاهيم الرئيسية لهذه النظرية (الواقع، الأمر، السلوك، المصلحة الجبرانية) إلى مجال الأخلاق التطبيقية. في النموذج المقترح، يُعادل "الواقع الأخلاقي" الكمال الوجودي، و"الظن المعبر الأخلاقي" هو نتيجة عملية الاجتهاد العقلاني، و"السلوك الأخلاقي" هو قصد الالتزام بهذا الظن بنية المشاركة في الخير وتحقيق ملكة الفضيلة في النفس. الفعل القائم على هذين الركبتين، في ظروف انعدام اليقين، يحظى بـ "تبرير عقلائي"، كما أن "حُسن الفاعلي" لدى الفاعل يعوض فقدان المحتمل للمطابقة مع الواقع الأخلاقي. تكمن حداثة المقال في تقديم هذا النموذج السلوكي لحل المشكلات في الأخلاق التطبيقية، والذي يتجنب من جهة النسبية بالتأكيد على حُسن الفاعلي العقلاني، ويتعدّد من جهة أخرى عن جمود الوظيفة المطلقة واختزالية النفعية المجردة بجعل معيار التبرير عملياً محورياً. تقدم هذه النظرية إجابة إسلامية وعقلانية للمواقف الأخلاقية الغامضة في المجالات العملية كأخلاق الطب والإعلام والإدارة.

الكلمات المفتاحية:

المصلحة السلوكية، التبرير العقلاني للفعل الأخلاقي، الشيخ الأنصاري، الأخلاق التطبيقية، انعدام اليقين الأخلاقي، الحكمة المتعالية.

١. خريج المستوى الرابع من الحوزة العلمية في قم، وطالب دكتوراه في فلسفة القانون بجامعة باقر العلوم (ع) (قم).

المقاربة الاجتماعية للفضيلة الأخلاقية عند الفارابي

حسين حاج محمدى^١

ملخص

يَرومُّ هذا البحثُ دراسةَ شروطِ إمكانِ تحصيلِ الفضيلةِ الأخلاقيةِ من منظورِ الفارابي. وتتمحورُ المسألةُ الرئيسةُ للبحثِ حولَ التساؤلِ الآتي: بما أنَّ شروطَ اكتسابِ الفضائلِ النظريةِ - بوصفها مقدمةً لتحصيلِ الفضيلةِ الأخلاقيةِ - ليست متكافئةً بين البشر، فهل يتأتَّى تحقُّقُ الفضائلِ الأخلاقيةِ، وبالتالي نيلُ السعادةِ، للجميعِ على قدمِ المساواة؟ اعتمدَ البحثُ المنهجَ الوصفيّ-التحليليَّ، مستنداً إلى شواهدٍ ونصوصٍ متنوعةٍ من مؤلفاتِ الفارابي، من قبيل: «السياسة المدنية»، و«فصول متزعة»، و«آراء أهل المدينة الفاضلة». وتُشيرُ نتائجُ البحثِ إلى أنَّ إجابةَ الفارابي عن هذه الإشكالية تكمنُ في البُعدِ الاجتماعي للإنسان؛ إذ يرى أنَّ الإنسانَ مدنيَّ بالطبع، ولا قِوامَ لضروراتِ حياته بمعزلٍ عن الاجتماعِ البشري. ومن بين سائرِ الأنظمةِ المدنية، تفرد «المدينة الفاضلة» بالقدرةِ على استكمالِ النقصِ الفطرية والطبيعية لدى الأفراد. ويعودُ العاملُ الأبرزُ في تمايزِ المدينةِ الفاضلةِ إلى رئيسها وحاكمها؛ وهو شخصٌ يتبوأُ بفطرته وطبيعته أرفعَ المراتبِ، ويجمعُ بينِ الفضيلةِ النظريةِ التامةِ والفضيلةِ الأخلاقيةِ الفائقة. ويعتبرُ الفارابي هذا الحاكمَ «فيلسوفاً نبياً» (أو إماماً) يمثِّلُ واسطةَ الفيضِ عن العقلِ الفعَّال. أمَّا آليةُ تحقيقِ هذا الكمالِ الأخلاقي فتتمُّ عبرَ مساري «التعليم» و«التأديب»؛ فالتعليمُ يُرادُ به إيجادُ الفضائلِ النظريةِ وتكميلُ القوةِ العاقلةِ النظريةِ، في حين أنَّ التأديبَ هو السبيلُ إلى غرسِ الفضائلِ الأخلاقيةِ من خلالِ التعويدِ على الأفعالِ الصادرةِ عن المَلَكاتِ العملية. ويرى الفارابي أنَّ التعليمَ لا يقتصرُ على المنهجِ البرهاني فحسب، بل يشملُ المنهجَ الإقناعي أيضاً، كما أنَّ التأديبَ يتحقَّقُ بطريقتي الإقناع والإكراه. وهكذا، يحلُّ الفارابي التعارضَ القائمَ بين الاختيارِ وإفاضةِ العقلِ الفعَّالِ بالاستنادِ إلى البُعدِ الاجتماعي والسياسي للوجودِ الإنساني.

الكلمات المفتاحية: الفضيلة الأخلاقية، المواجهة الاجتماعية، التعليم والتربية، الفارابي.

١. أستاذ مساعد، كلية العلوم الاجتماعية بجامعة طهران، طهران، إيران. (h.hajmohamadi@ut.ac.ir)

الضرورات الأخلاقية للتسعير في الأنظمة الاقتصادية الرأسمالية والإسلامية

(دراسة حالة: الإسلام المبكر ونشأة الرأسمالية)

هادي يساقي^١ | محمد بهمن آبادي^٢

الملخص

تُعَدُّ الرأسمالية وأخلاقيات الإنتاج والاستهلاك من المواضيع المهمة في تاريخ صدر الإسلام. وقد تناول بعض الباحثين، ولا سيما المستشرقون، هذه المسألة في سياق حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم. وقد أجرى بنديكت كولر، المصرفي والمؤرخ الألماني، دراسة حول هذا الموضوع بعنوان "صدر الإسلام ونشأة الرأسمالية". يتناول هذا الكتاب الآلية الاقتصادية لحكومات صدر الإسلام وتأثيرها على الاقتصاد الرأسمالي والسوق الحرة. يركز توافق الاقتصاد الإسلامي والرأسمالية بشأن عدم تدخل الحكومة في تحديد الأسعار على مقولة "الأسعار بيد الله". ويُعَدُّ منظور كولر محور هذا الكتاب. ويكمن جوهر هذا البحث في الدراسة الأخلاقية للعمليات التي تُشكِّل الأسعار في النظام الرأسمالي؛ إذ تُعتبر احتكارات رأس المال، وتوجه الإنتاج والاستهلاك نحو الإعلانات من بين المبادئ المهمة التي تُثير جدلاً من منظور الأخلاق الإسلامية. تُبين هذه المقالة، باستخدام منهج التحليل النقدي، أن كولر، بتجاهله الاختلافات الهيكلية والأخلاقية في مفاهيم الربح والملكية والعدالة التوزيعية، قد اقتصر على تشابه ظاهري بين المدرستين. ففي الرأسمالية، يُعَدُّ الربح الهامشي المحرك الرئيسي لتخصيص الموارد، وتُعتبر عوامل مثل الاحتكار والإعلانات الموجهة وتركيز رأس المال مكونات أساسية لآلية تحديد الأسعار. بينما في المدرسة الاقتصادية الإسلامية، يندرج التسعير ضمن إطار المفهوم الفقهي والأخلاقي لـ "الرضا المتبادل" و"تحريم الاستغلال"، ويستند منطق توزيع الثروة إلى "حق الإنسان في وراثة الأرض" وليس على مجرد تحقيق الربح. الكلمات المفتاحية: الرأسمالية، التسعير، السوق الحرة، الربح، أخلاقيات الثروة، الأخلاق الإسلامية.

الكلمات المفتاحية: الرأسمالية، التسعير، السوق الحرة، الربح، أخلاقيات الثروة، الأخلاق الإسلامية.

١. حاصل على درجة الدكتوراه في الفلسفة الإسلامية وعلم الكلام، المعهد الإيراني للبحوث في الحكمة والفلسفة. طهران، إيران.

٢. حاصل على درجة الماجستير في الاقتصاد من جامعة طهران وطالب في المستوى الرابع في معهد قم العلمي. (المؤلف المسؤول عن المراسلات)