


UDC: 17.

LBC: 87.7; 74.268.77; 87.774

MJ № 234

 10.33864/2617-751X.2024.v7.i3.241-279

The Role of Belief in the Return in Justifying Value Judgments and Critiquing the Foundations of Ethical Utilitarianism

Firdous Ahmad Mir*

Muhammad Rezapoor**

Abstract. One of the most important aspects of human life is the role of ethics and value judgments, which are unavoidable in everyday life. On the other hand, belief in the afterlife significantly influences various human affairs. This article explores the impact of belief in resurrection on moral values and judgments using a descriptive and analytical method. In this context, it critiques and analyzes the school of ethical utilitarianism, one of the most prominent ethical schools of the contemporary era. Several issues arise when attempting to calculate the outcomes of actions both quantitatively and qualitatively. These include the conflict between profiteering and moral conscience in specific responsibilities, the conflict with justice in many instances, and the contrast between quantitative and qualitative criteria in the pursuit of pleasure. There is also a conflict between human intention and will, and a conflict between supporting the interests of the minority and those of the majority. Furthermore, utilitarianism fails to account for eternal life and how to live in the next world, and it neglects the spiritual dimensions and growth of humanity. Even without considering the afterlife, utilitarianism relies solely on quantitative and material calculations as criteria. Therefore, the moral system and profit-oriented logic, along with its various forms, are neither reliable nor practical. If we do not believe in the Return, we lack a complete rational justification for moral rules and value systems. From the perspective of the afterlife, the ideal and intrinsic good is happiness in its most comprehensive sense, encompassing both worldly happiness and happiness in the hereafter. When voluntary actions and attributes are connected to this intrinsically good and desirable end, their positive or negative moral judgments are determined. A system of political ethics that focuses on the hereafter possesses all the advantages and virtues of other systems, but it does not suffer from their shortcomings and faults.

Keywords: Ethics, Islamic ethics, Liberal ethics, School of moral utilitarianism, Resurrection, Belief in resurrection, Thinking about the hereafter

* Al-Mustafa International University, Ph.D student in Religions and Islamic sects; Kashmir (corresponding author)

E-mail: Firdousam786@gmail.com

<https://orcid.org/0009-0004-9178-8661>

** Doctor of Philosophy in Theology,

Al-Mustafa International University, Teacher & Head of the Department of Islamic Theology; Iran

E-mail: rezapoor110@yahoo.com

<https://orcid.org/0009-0007-0765-3943>

To cite this article: Ahmad Mir, F., & Rezapoor, M. [2024]. The Role of Belief in the Return in Justifying Value Judgments and Critiquing the Foundations of Ethical Utilitarianism. *“Metafizika” journal*, 7(3), pp.241-279.

<https://doi.org/10.33864/2617-751X.2024.v7.i3.241-279>

Article history:


Received: 25.05.2024

Accepted: 18.07.2024

УДК: 17.

ББК: 87.7; 74.268.77; 87.774

МЖ № 234

 10.33864/2617-751X.2024.v7.i3.241-279

Роль веры в загробную жизнь в обосновании ценностных суждений и критика основ этического утилитаризма

Фирдовс Ахмед Мир*

Мохаммеде Рзапур**

Абстракт. Одним из важнейших аспектов жизни человека является роль моральных и ценностных суждений, неизбежных в повседневной жизни. С другой стороны, вера в загробную жизнь существенно влияет на различную деятельность человека. В данной статье основываясь на описательно-аналитический метод, рассмотрено влияние веры в загробную жизнь, на моральные ценности и суждения. В данном контексте анализируется и критикуется школа этического утилитаризма, являющаяся одной из самых известных моральных школ современной эпохи. При подсчете результатов действий возникает ряд как количественных, так и качественных проблем. К ним относятся конфликт между спекуляцией и моральным сознанием в определенных задачах, конфликт со справедливостью во многих случаях и конфликт между количественными и качественными критериями в стремлении к удовольствию. Также существует конфликт между человеческим намерением и волей, между поддержкой интересов меньшинства и большинства. Более того, утилитаризм игнорирует вечную жизнь и потустороннюю жизнь, а также духовные измерения и развитие человечества. Даже не принимая во внимание загробную жизнь, утилитаризм использует в качестве критериев только количественные и материальные расчеты. Следовательно, моральная система логики, ориентирована на прибыль, ее различные формы, не являющимися действительными и практичными. Если мы не верим в загробную жизнь, у нас не будет полной рациональной основы для моральных правил и систем ценностей. Идеальное и внутреннее благо с точки зрения потусторонней жизни в самом широком смысле является счастьем; оно включает в себя как мирское счастье, так и счастье будущей жизни. Когда добровольные действия и качества связаны с такой внутренней добротой и желаемой целью, определяются их положительные или отрицательные моральные суждения. Система политической этики, ориентированная на будущую жизнь, обладает всеми преимуществами и достоинствами других систем, но к ней неприменимы их недостатки и недостатки.

Ключевые слова: мораль, исламская мораль, либеральная мораль, школа этического утилитаризма, маад, вера в маад, идея загробной жизни

* Международный университет имени аль-Мустафы, Докторант по специальности «Религии и исламские секты»; Кашмир (ответственный автор)

E-mail: firdousam786@gmail.com

<https://orcid.org/0009-0004-9178-8661>

** Международный университет имени аль-Мустафы, Заведующий кафедрой исламской теологии; Иран

e-mail: rezapoor110@yahoo.com

<https://orcid.org/0009-0007-0765-3943>

Цитировать статью: Ахмед Мир, Ф. & Рзапур, М. [2024]. Роль веры в загробную жизнь в обосновании ценностных суждений и критика основ этического утилитаризма. *Журнал «Metafizika»*, 7(3), с.241-279.

<https://doi.org/10.33864/2617-751X.2024.v7.i3.241-279>

История статьи:

Статья поступила в редакцию: 25.05.2024


Отправлена на доработку: 08.06.2024

Принята для печати: 18.07.2024

UOT: 17.

KBT: 87.7; 74.268.77; 87.774

MJ № 234

 10.33864/2617-751X.2024.v7.i3.241-279

Məada inamın dəyər mühakimələrinin əsaslandırılmasında rolu və etik utilitarizm məktəbin əsaslarına tənqidini yanaşma

Firdovs Əhməd Mir*

Məhəmməd Rzapur**

Abstrakt. İnsan həyatının ən vacib aspektlərindən biri gündəlik həyatda qaçılmaz olan əxlaq və dəyər mühakimələrinin roludur. Digər tərəfdən, axirət inancı müxtəlif insan fəaliyyətlərinə əhəmiyyətli dərəcədə təsir edir. Bu məqalə, təsviri və analitik metoddan istifadə edərək axirət inancının əxlaqi dəyərlərə və mühakimələrə təsirini araşdırır. Bu kontekstdə müasir dövrün ən məşhur əxlaqi məktəblərindən biri olan etik utilitarizm məktəbini təhlil və tənqid edir. Hərəkətlərin nəticələrini həm kəmiyyət, həm də keyfiyyət baxımından hesablayarkən bir sıra problemlər yaranır. Bunlara müəyyən vəzifələrdə mənfəətçilik və əxlaqi vicdan arasındakı ziddiyyət, bir çox hallarda ədalətlə ziddiyyət və ləzzət axtarışında kəmiyyət və keyfiyyət meyarları arasındakı ziddiyyət daxildir. Həmçinin, insan niyyəti və iradəsi arasında ziddiyyət, azlıq və çoxluğun mənafeələrini dəstəkləmək arasında ziddiyyət mövcuddur. Bundan əlavə, utilitarizm əbədi həyatı və növbəti dünyada necə yaşamağı nəzərə almır və insanlığın mənəvi ölçülərini və inkişafını gözdən keçirir. Axirəti nəzərə almadan belə, utilitarizm yalnız kəmiyyət və maddi hesablamalardan meyar kimi istifadə edir. Buna görə də, mənfəət yönümlü məntiq və onun müxtəlif formaları ilə birlikdə əxlaqi sistem nə etibarlıdır, nə də praktikdir. Əgər biz məada inanmırıqsa, əxlaqi qaydalar və dəyər sistemləri üçün tam əqlə bənzər bir əsasımız yoxdur. Axirət baxımından ideal və daxili yaxşılıq ən geniş mənada xoşbəxtlikdir; həm dünyəvi xoşbəxtliyi, həm də axirət xoşbəxtliyini əhatə edir. Könüllü hərəkətlər və xüsusiyyətlər bu daxili yaxşılıq və arzuolunan sona bağlı olduqda, onların müsbət və ya mənfəət əxlaqi mühakimələri müəyyən edilir. Axirətə yönəlmiş siyasi etika sistemi digər sistemlərin bütün üstünlüklərinə və fəzilətlərinə malikdir, lakin onların çatışmazlıqları və qüsurları ona şamil deyil.

Açar sözlər: Əxlaq, İslam əxlaqi, liberal əxlaq, etik utilitarizm məktəbi, məad, məada inam, axirət fikri

* Beynəlxalq əl- Mustafa Universiteti, Dirlər və İslam məzhəbləri ixtisası üzrə doktorant; Kəşmir (məsul müəllif)

E-mail: firdousam786@gmail.com

<https://orcid.org/0009-0004-9178-8661>

** İlahiyyət üzrə fəlsəfə doktoru,

Beynəlxalq əl- Mustafa Universiteti, İslam Teologiyası Kafedrasının müdiri; İran

E-mail: rezapoor110@yahoo.com

<https://orcid.org/0009-0007-0765-3943>

Məqaləyə istinad: Əhməd Mir, F. & Rzapur, M. [2024] Məada inamın dəyər mühakimələrinin əsaslandırılmasında rolu və etik utilitarizm məktəbin əsaslarına tənqidini yanaşma. “Metafizika” jurnalı, 7(3), səh.241-279.

<https://doi.org/10.33864/2617-751X.2024.v7.i3.241-279>

Məqalənin tarixçəsi:

Məqalə redaksiyaya daxil olmuşdur: 25.05.2024


Təkrar işlənməyə göndərilmişdir: 08.06.2024

Çapa qəbul edilmişdir: 18.07.2024

UDC: 17.

LBC: 87.7; 74.268.77; 87.774

MJ № 234

 10.33864/2617-751X.2024.v7.i3.241-279

جایگاه اعتقاد به معاد در توجیه احکام ارزشی و نقد مبانی مکتب سودگروی اخلاقی

فردوس احمد میر*

محمد رضاپور**

چکیده. یکی از مهمترین عرصه‌های حیات انسانی اخلاق و داوری‌های ارزشی است که گریزی از آنها در زندگی روزمره نیست؛ از طرفی اعتقاد به حیات اخروی در شئون مختلف انسان تأثیرات متعدد دارد. مقاله حاضر با روش توصیفی تحلیلی به تأثیر باور به معاد در حوزه ارزش‌ها و احکام اخلاقی می‌پردازد. در این میان مکتب سودگروی اخلاقی که یکی از مهمترین مکاتب اخلاقی دوره معاصر است، را مورد نقد و تحلیل قرار می‌دهد: مشکل در محاسب نتایج یک عمل کم‌ و کیفاً پیش می‌آید. تعارض سودگروی با وجدان اخلاقی در باب مسئولیت‌های ویژه است؛ تعارض با عدالت در بسیاری از موارد است؛ تقابل بین ملاک کمی و ملاک کیفی در لذت است؛ تعارض با نیت و قصد و اراده انسان است؛ تعارض با حمایت از منافع اقلیت در کنار منافع اکثریت است. عدم توجه به حیات ابدی و نحوه زیستن انسان در جهان آخرت پیش می‌آید؛ عدم توجه به ابعاد معنوی و رشد روحانی انسان دارد. حتی اگر آخرت هم در کار نباشد، ولی فقط محاسبات کمی و مادی ملاک قرار می‌دهند. لذا نظام اخلاقی و منطق سودگروی همراه با اقسام مختلف خود قابل اعتماد و عمل نیست. اگر قایل به حیات اخروی نباشیم، آنوقت برای احکام اخلاقی و نظام های ارزشی توجیه عقلی تام نخواهیم داشت. بر اساس نگاه آخرت اندیشانه مطلوب بالذات و خیر بالذات سعادت به معنای جامع و شامل سعادت دنیوی و شامل سعادت اخروی هست؛ و قتیکه افعال اختیاری و صفات اختیاری با آن خیر بالذات و مطلوب بالذات ارتباط پیدا می‌کنند، احکام اخلاقی مثبت یا منفی آنها معین می‌شود. نظام اخلاق سیاسی معطوف به آخرت تمام مزایا و حسنات سایر نظام‌ها را دارد؛ اما نواقص سایر نظام‌ها را ندارد.

کلیدواژه: اخلاق، اخلاق اسلامی، اخلاق لیبرال، مکتب سودگروی اخلاقی، معاد، معاد باوری، آخرت‌اندیشی

* دانشجوی دکتری ادیان و مذاهب اسلامی، جامعه المصطفی(ص) العالمية؛ کشمیر

پست الکترونیکی: Firdousam786@gmail.com

<https://orcid.org/0009-0004-9178-8661>

** استناد همکار و مدیر گروه کلام اسلامی، جامعه المصطفی ص العالمية، ایران

پست الکترونیکی: rezapoor110@yahoo.com

<https://orcid.org/0009-0007-0765-3943>

ارجاع به مقاله: احمد میر، ف.، رضاپور، م. [2024]. جایگاه اعتقاد به معاد در توجیه احکام ارزشی و نقد مبانی مکتب سودگروی اخلاقی. مجله متافیزیکا، 7 (3)، ص. 241-279

<https://doi.org/10.33864/2617-751X.2024.v7.i3.241-279>

تاریخچه مقاله:

تاریخ دریافت: 25.05.2024

تاریخ بازنگری: 08.06.2024

تاریخ پذیرش: 18.07.2024

1. درآمد

بخش اعظم انسان در کنار اعمال، عقاید، گرایش‌ها و امور و مسایل مختلف زندگی، مسایل و امور اخلاقی و احکام دستوری‌اند که خیلی از احکام و مسایل اخلاقی در دیگر مسایل زندگی انسان مستقیماً و یا متقابلاً دخالت دارند و حاکم بر آنها است. از این جهت حوزه اخلاق در زندگی اهمیت و ضرورت اساسی و نقش سرنوشت‌سازی برای انسان دارد. اخلاق و قضایای اخلاقی همیشه مورد توجه خاص دانشمندان علوم دینی و دغدغه‌های اساسی شخصیات و فرهیختگان یک جامعه بوده است؛ چون با توجه به تعریف و تحلیل نظام اخلاقی در هر جامعه، جهت‌گیری آن اجتماع روشن می‌شود. [مصباح یزدی، نقد و بررسی مکاتب اخلاقی، ص 17] علوم انسانی دستوری از جمله نظام اخلاقی وابستگی شدید با جهان‌بینی افراد دارد؛ طوری که دو جهان‌بینی متفاوت می‌تواند دو نوع متفاوت نظام اخلاق ارائه بدهد. لذا اصول جهان‌بینی نظام اندیشه اسلامی با نظام اندیشه لیبرالیسم و سکولار کاملاً متفاوت است.

همچنین قضایا و گزاره‌های دستوری علوم انسانی از جمله قضایای اخلاقی با اهداف رابطه تنگاتنگ دارند و حرکت و جهت رفتارهای انسان با توجه به اهداف تنظیم و معین می‌شود؛ هست‌ها و نیست‌ها و نهایت دید و افق نظام فکری لیبرال و سکولار محدود به دنیا و منکر معاد و حیات ابدی اخروی، بایدها و نبایدها را در رسیدن به اهداف دنیوی تعیین و تعریف و تنظیم و ترویج می‌کند. ولی نظام فکری اسلامی اعتقاد به توحید و معاد را از مهمترین اصول و بنیان‌های جهان‌بینی خود معرفی و بیان می‌کند و نظام اخلاقی و دستوری و هنجارها و ارزشها را بر همین اساس در جهت رسیدن به هدف نهایی تعیین و تعریف و تنظیم و ترویج می‌کند. مدعای اصلی ما همین است که اگر قایل به حیات اخروی نباشیم، آن‌وقت برای احکام اخلاقی و نظام‌های ارزشی توجیه عقلی تام نخواهیم داشت و دچار مشکل خواهیم شد. لذا رفتارهای اختیاری انسان بر اساس آن اصول جهان‌بینی و ارزش‌ها شکل می‌گیرد و متناسب با آن متفاوت خواهد بود.

به عبارت دیگر نظام اخلاقی گوناگون متناسب به گرایش‌های فکری و نظام فلسفی آنها شکل می‌گیرد و متفاوت خواهد بود. لذا حایز اهمیت است که از لحاظ مبانی و اصول نظام اخلاقی و ارزش‌گذاری اخلاقی هم بحث مطرح و روشن شود. [ر.ک: محیطی اردکان، نقش آموزه معاد در بازسازی علوم انسانی دستوری، صص 17-20 و 171-175؛ مجتبی مصباح، بنیاد اخلاق، صص 15-27؛ معلمی، مبانی و معیارهای اخلاق، صص 17-25؛ فلسفه اخلاق، صص 11-18؛ حسنی، حکمت سیاسی متعالیه، صص 98-106]. ضمناً در این مقاله درمورد مفاهیم اخلاقی مانند خوب، بد، درست و نادرست،

باید و نباید، وظیفه، نتیجه و غیره بحثی نخواهیم داشت؛ چون در کتب و مقالات دیگر معنا و تعریف و حدود موجود است و ما آنها را مفروض می‌گیریم. [مجتبی مصباح، بنیاد اخلاق، صص 77-78] در یک نظر کلی مکاتب و نظریات اخلاقی به دو دسته تقسیم می‌شود که در ذیل خودشان مکاتب و نظریات دیگری قرار می‌دهند:

الف: غیرواقع‌گرا که شامل آن، ۱. احساس‌گرا؛ ۲. توصیه‌گرا؛ ۳. جامعه‌گرا؛ ۴. قرارداد‌گرای؛ ۵. نظریه امر الهی یا حسن و قبح شرعی می‌شود؛

ب: واقع‌گرا که شامل آن ۱. واقع‌گرایی طبیعی؛ ۲. واقع‌گرایی متافیزیکی و مابعدالطبیعی می‌شود. همچنین ذیل واقع‌گرایی طبیعی: ۱. لذت‌گرایی؛ ۲. دیگرگرایی، عاطفه‌گرایی؛ ۳. قدرت‌گرایی؛ ۴. تطورگرایی؛ ۵. وجدان‌گرایی قرار می‌گیرد. ذیل واقع‌گرایی مابعدالطبیعی، ۱. مکتب کلی؛ ۲. مکتب رواقی؛ ۳. مکتب کانت؛ ۴. سعادت‌گرایی (سقراط، افلاطون و ارسطو)؛ ۵. مکتب اخلاقی اسلام شامل می‌شود. [ر.ک: مصباح یزدی، نقد و بررسی مکاتب اخلاقی، صص 210-324؛ مطهری، فلسفه اخلاق، صص 15-30؛ معلمی، مبانی و معیارهای اخلاق، صص 59-75؛ عالمی، رابطه دین و اخلاق، صص 44-45؛ امیر خواص (و دیگران)، فلسفه اخلاق، صص 51-56].

از میان این مکاتب و گرایش‌های گوناگون مهمترین آنها را مورد توجه قرار می‌دهیم و علاوه بر ذکر مدعای آنها همراه با لوازم، اشکالات و تناقضات را مطرح می‌کنیم.

2. رابطه اخلاق با افعال و صفات و ملکات نفسانی

در مورد عوامل انگیزشی که در انتخاب و انجام کار ما مؤثر هستند، می‌توان دو دسته در نظر گرفت؛ عامل بیرونی شامل فرهنگ، آداب و رسوم اجتماعی، گفتار و رفتار افراد پیرامون مانند خانواده، محل کار، رفقا، رسانه‌ها می‌شود. همچنین عامل درونی شامل مانند عفت، غیرت، شجاعت، و یا بخل، حسد و کبر و غیره می‌شود. عامل بیرونی هم در ایجاد گرایش و عقاید و صفات و عملکرد به طور غیر مستقیم مؤثر و مشوق است؛ ولی مهمترین عامل انگیزشی انسان، عامل درونی به طور مستقیم است که با اختیار خود می‌تواند انتخاب کند، تربیت و رشد کند، تضعیف و تقویتش کند، و سرنامه عملکرد زندگی خود قرار بدهد. این صفات هم مثبت‌اند و هم منفی، بستگی به انتخاب انسان دارد؛ اینها به زندگی انسان جهت می‌دهند و نتیجتاً برخورداری از صفات نفسانی نیک، عامل گرایشی برای انجام رفتارهای نیک در نهایت دستیابی به هدف زندگی است. [مجتبی مصباح، بنیاد اخلاق، صص 15-17]

همچنین این مطلب بر اساس انسان‌شناسی اسلامی مدنظر ما باشد اینکه حقیقت وجود انسان، روح مجرد اوست که پس از مرگ انسان هم ماندگار و باقی می‌ماند، و انسان با صفات نفسانی خود محشور

می‌شود. لذا این صفات نفسانی هم در انتخاب و انجام دادن کارهای اختیاری انسان مؤثرند و هم از آنها تأثیر می‌پذیرند، و هم حقیقت وجود انسان را تشکیل می‌دهند. [مجتبی مصباح، بنیاد اخلاق، صص 15-17].

از طرف دیگر ارزشهای اخلاقی یا قضایا و گزاره های اخلاقی همیشه ناظر به افعال و صفات اختیاری انسان است؛ این افعال و صفات اختیاری در حوزه فردی هم وجود دارد و هم در حوزه اجتماعی و حتی در حوزه سیاسی وجود دارد؛ یعنی در حوزه افعال جمعی وجود و ظهور دارد. وقتیکه یک جامعه یک حاکمیت سیاسی تشکیل می‌دهد و قدرت را در اختیار فرد یا یک نهادی می‌گذارد، این خودش هم یک فعل اختیاری است و هر فعل اختیاری هم حکم اخلاقی دارد. علاوه بر افعال، صفات اختیاری هم خودش حکم اخلاقی دارد. یکی از تفاوتها بین نگرش های فلسفی در دنیای اسلام با نگرش های فلسفی در دنیای غرب بویژه در دوره قبل از رنسانس وجود دارد، این است که در غرب وقتی بحث از ارزش اخلاق و احکام اخلاقی مطرح می‌شود، غالباً ناظر به افعال است؛ درحالیکه زمانیکه در اسلام بحث از ارزش اخلاق و احکام اخلاقی مطرح می‌شود، اولاً و بالذات ناظر به صفات و ملکات نفسانی است؛ حتی افعال هم متصف به احکام اخلاقی می‌شوند. این بخاطر این است که افعال تابع صفات نفسانی انسانند؛ مثلاً وقتیکه ملکه عفت در انسان شکل می‌گیرد، آن وقت از انسان افعال متناسب با عفت صادر می‌شوند و انجام می‌گیرند. انسان در قالب یک کانال خاص و تعریف و معین شده، شهوات خودش را همراه با اعتدال ارضا و تأمین می‌کند؛ در حالیکه در دنیای غرب بیشتر در ناحیه افعال بحث می‌کنند. اگر ما در زندگی نگاه آخرت اندیشانه داشته باشیم، آنوقت جمیع افعال، صفات و حتی عقاید انسان معروض حکم اخلاق قرار می‌گیرند؛ یعنی متصف به احکام اخلاقی و ارزشی می‌شوند؛ مصداق خوب و بد، باید و نباید، درست و نادرست قرار می‌گیرند. اگر قایل به حیات اخروی نباشیم، آنوقت برای احکام اخلاقی و نظام های ارزشی توجیه عقلی تام نخواهیم داشت و دچار مشکل خواهیم شد. [مجتبی مصباح، بنیاد اخلاق، صص 15-17 و 51-68].

پس قلمرو اخلاق با نگاه آخرت اندیشانه خیلی وسیع می‌شود؛ اصلاً منحصر به افعال نیست؛ بلکه شامل صفات و عقاید هم می‌شود. چون هم افعال، هم صفات و هم عقاید و نیز در افعال هم افعال فردی، جمعی و سیاسی و به اصطلاح کنش‌های سیاسی در قلمرو اخلاق قرار می‌گیرند. اگر جامعه‌ای یک حاکمیت سیاسی را تأسیس و تشکیل می‌دهد، خود این اقدام هم حکم اخلاق پیدا می‌کند و نیز خود آن حاکمیت سیاسی، هر نوع سیاست را اعمال و اجرا کند، باز آن هم حکم اخلاقی پیدا می‌کند. لذا

با نگاه لیبرالیسم که می‌گویند افعال سیاسی خارج از مباحث اخلاقی است و حتی معتقدند که حاکمیت هیچ تعهدی نسبت با نظام ارزشی و احکام اخلاقی ندارد، باهم سازگاری ندارند. عمده‌ی مطلب نظریه‌پردازان غربی در این مورد همین است که اولاً آنها اعتقادی به احکام اخلاقی و نظام ارزشی مثل نگاه ما ندارند که در قلمرو اخلاق هر نوع فعل و کنش فردی و جمعی و صفات و عقاید شامل می‌شود. دوماً اخلاق را محدود به حوزه خاصی می‌کنند. در گسترده اخلاق بقیه حوزه‌ها شامل نمی‌شوند و بیشتر نگاه فردی به احکام اخلاقی و نظام ارزشی دارند.

3. خیر بالذات و خیر بالتبع

یکی از آسیب‌هایی که در سیاست وجود دارد، فقدان اخلاق در سیاست است که انسان نمود کامل آن در سیاست ماکیاوول و هابز و امثال آنها می‌بیند. برای قدرت رسیدن استفاده از هر نوع وسیله را مشروع و موجّه قرار می‌دهد. شیوه هدف وسیله را توجیه می‌کند، را ارایه می‌دهد؛ در واقع این شیوه مبنای عمل بیساری از نظام‌های سیاسی در دنیا قرار می‌گیرد و از همه ابزارها برای رسیدن به قدرت استفاده می‌کنند. اما اعتقاد به معاد باعث می‌شود که در واقع سیاست از این حالت آنارشسیسم اخلاقی خارج می‌شود و هرگونه کنش سیاسی به تأثیر در زیست اخروی انسان برای خودش و برای دیگران متوقف است که دارای یک ارزش اخلاقی مشخص می‌شود. لذا در واقع اعتقاد به معاد باعث می‌شود که عالم سیاست کاملاً دارای نظام اخلاقی تعریف شده باشد و از حالتی که انسان برای اهداف برای خودش هر کاری را مجاز و موجّه بداند، خارج می‌شود؛ این حالت اباحه‌گری در استفاده از هر نوع وسیله برای هدف رسیدن به قدرت بیرون می‌آید.

این بحث بحث مبنایی است و تمام کنش‌های سیاسی به آن نظام بستگی دارد و سیاست دارای یک نظام اخلاقی تعریف شده خواهد بود. بحث قبلی‌ها را به عنوان مقدمه بیاوریم. در اخلاق ما یک خیر بالذات و یک خیر بالتبع داریم، به عبارت دیگر ارزش ذاتی و ارزش غیري داریم؛ خیر هم یعنی مطلوب که مطلوب بالذات هست و مطلوب بالتبع. در خیر بالذات و مطلوب بالذات، خیر و مطلوب بودن برای خودش است و مقدمه برای امر دیگری نیست. حالا خود این مطلوب بالذات یا خیر بالذات چیست؟، تعریف آن و حدود آن چیست؟، در این مرحله نظام‌های اخلاقی و نگاه‌های ارزشی متفاوت می‌شوند. براساس نگاه آخرت‌اندیشانه مطلوب بالذات و خیر بالذات سعادت به معنای جامع هست؛ این سعادت هم شامل سعادت دنیوی می‌شود و شامل سعادت اخروی. وقتیکه افعال اختیاری و صفات اختیاری با آن خیر بالذات و مطلوب بالذات ارتباط پیدا می‌کنند، احکام اخلاقی آنها معین می‌شود؛ یعنی با آنها هماهنگ و سازگاری داشته باشد یا نداشته باشد؛ یا به عبارت دیگر اینکه هر

فعلی که منجر و منتج به تأمین آن خیر و مطلوب بالذات شود و آن را در پی داشته باشد یا اینکه برای کسب آن تأثیر مثبت داشته باشد، آن فعل حکم اخلاقی مثبت پیدا می‌کند.

اگر تأثیر طوری باشد که بدون آن، آن خیر بالذات از دست برود، آن موقع این فعل غایت می‌شود و یک نوع الزام اخلاقی در پی خواهد داشت و باید انجام داده شود؛ و اگر تأثیر آن طوری باشد که خیر بالذات را توسعه می‌دهد و این طور نیست که بدون آن، آن خیر بالذات از دست برود، در حد باید انجام شود، نیست، آن موقع این فعل حسن اخلاقی دارد و رجحان و ترجیح اخلاقی دارد. از طرف دیگر هر فعلی که در صورت انجام منجر به از دست رفتن خیر بالذات می‌شود، لذا باید ترک کرد، این الزام اخلاقی در ترک فعل دارد؛ همچنین اگر عدم ترک این فعل باعث توسعه خیر بالذات می‌شود و باعث از دست دادن خیر بالذات نیست، آن وقت این ترک فعل حسن اخلاقی و رجحان و ترجیح اخلاقی دارد. [ر.ک: مصباح یزدی، اخلاق در قرآن، ج 1، صص 99-102؛ محیطی اردکان، حسن، نقش آموزه معاد در بازسازی علوم انسانی دستوری، صص 171-177؛ مجتبی مصباح، بنیاد اخلاق، صص 51-68؛ مطهری، فلسفه اخلاق، صص 47-113؛ جورج ادوارد مور، اخلاق، مترجم: اسماعیل سعادت، صص 175-186].

ویژگی مهم نظام اخلاق اسلامی در همین مطلب عمیق است که پیوند ناقابل تفکیک و ارتباط ناگسستنی آن با اعتقاد به مبدأ و معاد دارد و همین ویژگی اساسی نظام اخلاقی اسلام را از سایر نظام های اخلاقی متمایز می‌کند. اعتقاد به روز رستاخیز که ناشی از توحید است، عنصر اساسی در توجیه و معقول بودن نظام ارزشی و احکام اخلاقی است؛ اگر قایل به حیات اخروی نباشیم، آنوقت برای احکام اخلاقی و نظام های ارزشی توجیه عقلی تام نخواهیم داشت و دچار مشکل اساسی خواهیم شد. بر همین اساس ارزشهای اخلاقی اسلامی با ارزشهای اخلاقی مبتنی بر جهان بینی سکولار بسیار متفاوت است. در نظام اخلاقی مبتنی بر معاد و روز رستاخیز کاری خوب تلقی می‌شود سعادت حقیقی انسان را تضمین کند. در جهان‌بینی الهی، سعادت بر اساس لذت بی‌پایان و دایمی تعریف می‌شود که در جهان آخرت محقق خواهد شد. هر کاری که راه را برای رسیدن به آن سعادت فراهم کند و ما را از عذاب‌های اخروی نجات دهد، کار خوب و پسندیده تلقی خواهد شد و همین خوب بودن منشأ صدور دستور و احکام اخلاقی خواهد بود. در مقابل آن، اگر کاری انسان را از مسیر حقیقی در رسیدن به سعادت و کمال منحرف کند یا مانعی و خللی در طی نمودن روند و فرایند آن ایجاد کند، بد تلقی می‌شود. همچنین همین بد بودن منشأ صدور نواهی اخلاقی قرار می‌گیرد. در نظام‌های اخلاقی که اعتقاد به معاد اهمیت و جایگاهی ندارد، چون سعادت دنیوی را در حیات دنیوی منحصر و محدود می‌دانند، خوب

بودن و بد بودن افعال را با میزان و ملاک دنیوی خواهند سنجید و برای همین دنیا هم تلاش و فعالیت خودشان را با کمیت و کیفیت مادی و دنیوی محدود می‌کنند. [مجتبی مصباح، بنیاد اخلاق، صص 51-68]

4. مبنای اخلاقی لیبرالیسم غربی در حوزه کنش سیاسی و نقد آن بر پایه اعتقاد به معاد

معمولاً نگرش اخلاقی که حاکم بر جهان لیبرال دموکراسی است، سودگروی است. همچنین معمولاً در مباحث فلسفه اخلاق مکاتبی که ملاک ارزش‌های اخلاقی مطرح می‌کنند، در یک نگاه نخستین به سه بخش مهم و قابل توجه تقسیم می‌شوند: الف: مکتب وظیفه‌گرایی؛ ب: مکتب نتیجه‌گرایی؛ ج: مکتب سودگروی؛

1.4. مکتب وظیفه‌گرایی

از نظر طرفداران این مکتب ما ملاک ارزش افعال نباید ماورای افعال که نتایج و پیامدهای آن افعال است، اصلاً ملاحظه بکنیم؛ ارزش یک عمل در نفس خود عمل نهفته است نه در نتیجه و پیامد آن عمل و غیره. نمونه بارز آن مکتب کانت و نظریه اشاعره است.

2.4. مکتب نتیجه‌گرایی

یک عده طرفداران مکتب نتیجه‌گرا هستند و می‌گویند که ملاک تعیین ارزش مثبت و منفی افعال، نتایج و پیامد یک عمل است و مشخص می‌کند که این عمل بایسته و حسن است یا نبایسته و قبیح است. نمونه بارز آن مکتب لذت‌گروی است که معتقدند مبنای تعیین ارزش یک عمل آن سرجمع و نتیجه لذت یا الم آن عمل است که می‌تواند برای ما از آن عمل بدست بیاید. این لذت‌گرایی شخصی است.

3.4. مکتب سودگروی

طرفداران این مکتب می‌گویند که ملاک ارزش‌گذاری یک عمل عبارت است از مجموعه لذتی است برای مجموعه افراد یا برای مجموعه موجودات ذی‌شعور است که آن عمل بوجود می‌آورد؛ یعنی وقتی محاسبه کنیم و مهمترین چیز تعیین‌کننده یک عمل این است که این عمل ممکن است برای حداکثر منفعت بیاورد و ممکن است تمام افراد از این عمل متأثر شود؛ یعنی حداکثر لذت برای حداکثر افراد.

نیز قابل ذکر است که سودگروی آرمانی هم هست که بعضی‌ها آمدند در کنار سودگروی، فضیلت‌گروی را هم بیان کردند که نسبت به دیگر مکاتب قابل دفاع‌تر است.

در هر صورت کاری که انجام می‌دهیم، باید نگاه کنیم که آن افرادی که در معرض اثرپذیری از عمل فاعل هستند، لذت بدست‌شان می‌آید یا خیر، الم حاصل می‌شود؟ در آن سرجمع و نتیجه مجموعی عمل مدنظر قرار می‌گیرد. ممکن است برای یک فرد در یک عمل لذت باشد؛ ولی برای دیگران الم باشد، از نظر مکتب سودگروی ممنوع است؛ اما از نظر مکتب لذت‌گروی شخصی و نتیجه‌گروی ممنوع نیست و ارزشمند است. همه این مکاتب نتیجه‌گرا هستند؛ ولی یکی لذت و الم فرد را مهم قرار می‌دهد و دومی لذت و الم مجموعه افراد را ملاک ارزش اخلاقی قرار می‌دهد. طبق برخی از اخبار معتبر با توجه به شرایط اخیر افغانستان و فرار ارتش کشورهای غربی از این کشور، در یک هواپیمایی که تعدادی از اتباع افغانستانی بیرون هواپیما سوار شدند و اجازه ندادند داخل هواپیما شوند، آن هواپیما پر از حیوانات سگ، گربه و امثال اینها بوده است. سودگروی این نگاه را دارد و ملاک قرار می‌دهد که موجود ذی‌شعور اهمیت دارد نه انسانی که بطور موجود خاص و اکمل‌المخلوقات و دارای عقل و مقام بالاتر از دیگر موجودات است. انسان از نظر آنها هم موجود ذی‌شعور است؛ لذا در هر کار حداکثر رساندن لذت به حداکثر موجودات است.

این مکتب هم در ذیل خودش به سه بخش تقسیم می‌شود:

1.3.4. سودگروی عمل‌نگر

عمده طرفداران همین دیدگاه را دارند که ملاک ارزش و مبانی خوب و بد و خیر و شر اخلاقی عبارت است از این که محاسبه مجموعه نتایج مترتب بر عمل شخصی من است. این سه قسم برای این است که بر چه اساس ارزشگذاری کنیم و نتایج چه چیزی را می‌خواهیم محاسبه کنیم؟، اگر بگوییم نتایج یک عمل ملاک است، این ذیل سودگروی عمل‌نگر قرار داده می‌شود.

2.3.4. سودگروی قاعده‌نگر

طبق این دیدگاه ملاک ارزشگذاری نتایج عمل یک شخص نیست؛ بلکه باید بررسی کنیم که کدام قاعده اخلاقی بیشترین لذت برای حداکثر افراد می‌رساند؟ مثلاً نظم اجتماعی. این یک قاعده اخلاقی است و حداکثر اعضای جامعه را لذت و سود می‌رساند. کسی که در جامعه غربی باشد و در بعضی از جوامع غربی نه همه ملاحظه کرده باشد که این‌قدر نظم اجتماعی در سطح عالی دارند که انسان متحیر می‌شود و برخلاف کشورهای شرقی کاملاً می‌توان محاسبه کرد که از صبح تا شب هر کار و عمل چقدر زمان و غیره می‌گیرد. از پیاده‌روی تا سوار اتوبوس شدن و مشغول کارهای شخصی یا اداری شدن می‌توان زمان را محاسبه کرد. چون همه چیز روی قاعده نظم اجتماعی استوار است؛ ولی این نباید به ما فریب دهد که این اسلام است بلکه این نظم اجتماعی سودگرایانه است. مبنای آن نظم اجتماعی این

است که افراد در جامعه به یک شعوری می‌رسند که می‌فهمند همه افراد اعضای یک شرکت سهامی مشترک لذت هستند. در جامعه لیبرال دموکراسی این نوع حالت وجود دارد. همه افراد از کوچکی در این جامعه اینطور تربیت می‌شوند که همه افراد جامعه به این برداشت برسند که همه ما در یک کشتی نشسته‌ایم و همه ما اعضای یک شرکت سهامی مشترک لذت هستیم. لذا اگر لازم باشد همه ما به حداکثر لذت نایل شویم، بایستی هرکدام از ما حرمت دیگری را داشته باشیم و حقوق یکدیگر را احترام بگذاریم و نظم را رعایت کنیم. از این جهت به نظر می‌آید در این نوع جامعه چقدر جالب و قابل توجه نظم رعایت می‌شود و زندگی با کلاس و منظمی دارند. حقیقت امر این نظم اجتماعی همین است که اغلب اوقات برای تعداد بسیاری از مردم کشورهای شرقی باعث تعجب و حیرت می‌شود و از آن متأثر می‌شوند و یا در مقابل آن فریب می‌خورند و آرمان چنین زندگی پیدا می‌کنند. به هر حال این زندگی براساس قاعده‌نگر ترسیم شده است. این مکتب نسبت به بقیه مکاتب پیشرفته‌تر است.

به عنوان نمونه بارز دیگر مثلاً این قاعده که هر کسی راست بگوید، ممکن است یک نفر دروغ بگوید و به حداکثر لذت برسد؛ ولی اگر جواز دروغ تبدیل به یک قاعده اخلاقی شود و حداکثر لذت برای حداکثر افراد همراه داشته باشد، آن موقع زندگی مختل می‌شود و سنگ روی سنگ بند نمی‌شود. زن به شوهر، پسر به پدر، افراد به یکدیگر در روابط اجتماعی وغیره دروغ بگویند. آن موقع در این جامعه واقعاً جای زندگی نیست و همه شکار دلواپسی، سوءظن، بدبینی، احساس بیگانگی، خیانت، عدم امنیت وغیره می‌شوند. لذا در قاعده‌نگر این دیده شود که کدام قاعده حداکثر لذت برای حداکثر افراد برساند و باعث حداقل الم بشود. در بحث جدید و مبتلابه و سقوط‌آور ارزش انسانیت «همجنس‌گرایی» (*Homosexuality*) را هم همین مبنا قرار می‌دهند؛ یعنی همجنس‌بازی تبدیل به یک قاعده اخلاقی می‌شود و باعث لذت در جامعه برای حداکثر افراد می‌شود. یا گاهی دلیل می‌آورند که بعضی از افراد از لحاظ ژنتیکی با همجنس لذت می‌برد نه با جنس مخالف.

3.3.4. سودگروی عام‌نگر

در قسمت اول سودگروی عمل‌نگر ملاک عمل فرد و فاعل است، و در قسمت دوم سودگروی قاعده‌نگر ملاک قواعد اخلاقی است؛ در سودگروی عام اگر هر کسی در شرایطی که من در آن قرار دارم چه نتایجی برای وی و جامعه پیرامون عاید می‌شود؟؛ مثلاً برای من اگر بخاطر درس دیر شده است و نزدیک چراغ قرمز هستم و آنرا رعایت نکنم، چه نتایجی پیش می‌آیند و هر کسی دیگر در همین شرایط باشد و در مقابل این عمل چه پیامدهایی بر جامعه بار می‌شود؟ این را در این سودگروی عام مدنظر

باشد. [ر.ک: مصباح یزدی، نقد و بررسی مکاتب اخلاقی، صص 38-298؛ مجتبی مصباح، بنیاد اخلاق، صص 90-187؛ جورج ادوارد مور، اخلاق، مترجم: اسماعیل سعادت، صص 175-186].

5. نقدها و اشکالات به مکاتب اخلاقی لیبرالیسم غربی

نقدها و اشکالات یا به جداگانه به یکی از این مکاتب یا به صورت عام به همه این مکاتب وارد هست که عمده و اهم اشکالات در ذیل بیان می‌شوند:

1.5. اگر طبق دیدگاه‌های این مکاتب عمل شود، مشکل نتایج پیش می‌آید که مخصوصاً ناظر به سودگروی عمل نگر است. اتخاذ تصمیم اخلاقی که یک کار انجام بدهم یا ندهم؟، این مستلزم محاسبه نتایج یک عمل است. آیا با توجه به پیچیدگی روابط اجتماعی می‌توانیم نتایج یک عمل محاسبه کنیم یا خیر؟، مخصوصاً نتایج کمی که اصلاً مقدر نیست؛ یعنی محاسبه کیفی که سلیقه‌ای است و محاسبه کمی که ناممکن است. ما نمی‌توانیم حداکثر لذت یا الم برای یک عمل که ایجاد می‌شود، طبق محاسبات و شاخص‌های کمی و دقیق بسنجیم و معین کنیم. نیز محاسبه کیفی در این موارد سلیقه‌ای انجام می‌شود. لذا این محاسبه سخت است و از طرفی نظام اخلاقی را برای راهنمای عمل خودمان لازم داریم؛ ولی در این وسط برای هر عمل انسان سرگردان می‌ماند و با چه کنم و چه نکنم مواجه می‌شود و کاری هم پیش نمی‌تواند ببرد. لذا این نوع نظام اخلاقی نمی‌تواند راهنمای عمل انسان باشد به ویژه که محاسبه سود و زیان بدون توجه گستره حیات ابدی انسان ناممکن و غیر قابل اعتماد است.

2.5. مشکل دیگری در این موارد ناظر به مسئولیت‌های ویژه پیش می‌آید؛ اینکه تعارض و تقابل سودگروی با وجدان اخلاقی در باب مسئولیت‌های ویژه است. مثلاً یک نفر کنار دریا نشسته است و یک دانشمند و پزشک متبحر سرطان در دریا دارد غرق می‌شود و از طرف دیگر همان موقع پدر این فرد هم دارد غرق می‌شود. در این موقعیت این فرد چه کار کند و کدام یکی را نجات بدهد؟، پدر این فرد نزدیک 70 یا 80 سال است و همچنین این دانشمند هم 40 ساله است و مؤثر و مفید برای جامعه است. بناست که عنقریب به نتایج مفید یک فرمول می‌رسد و توسط آن هزاران نفر درمان سرطان می‌شوند. در این مرحله مسئولیت‌های ویژه و موقعیت‌های خاص سودگروی می‌گوید که همان دانشمند را باید نجات دهیم؛ ولی اگر به وجدان اخلاقی انسان نگاه کنیم که کدام فرد را باید نجات دهیم؟، باید این فرد پدر خودش را نجات بدهد. لذا فرمول سودگروی با مسئولیت‌هایی ویژه که در فلسفه اخلاقی داریم، سازگار نیست. مصادیق و مثال‌های زیادی برای این مورد می‌توان بیان نمود. مسئولیت‌های ویژه اخلاقی براساس سودگروی دنیوی قابل توضیح نیست؛ اما بر اساس اعتقاد به معاد قابل تبیین باشد. وجدان اخلاقی انسان به هیچ وجه نمی‌پذیرد که به خاطر مصالح و منافع دنیوی حق یک نفر معمولی حتی پایمال کنیم؛ این

خرد اخلاقی قبول نمی‌کند. چرا این کار نمی‌کند؟ جواب آن فقط بر پایه اعتقاد به معاد بدست می‌آید؛ یعنی عدالت دارای ارزش ذاتی و مطلق است و این ارزش ذاتی و مطلق عدالت وقتی قابل تبیین است که این انسان اعتقاد به معاد داشته باشد. این نظام اخلاقی جهان در عالم آخرت ظهور و بروز دارد و این عدالت غیر قابل چشم‌پوشی است.

3.5. مشکل دیگری در این موارد ناظر به عدالت پیش می‌آید؛ اینکه تعارض و تقابل سودگروی با عدالت در بسیاری از موارد است. مثلاً در یک شهری که خیلی تعارضات نژادی وجود دارد و در آن یک قتلی صورت می‌گیرد. کاملاً احساس می‌شود که در آن جنبه نژادی نهفته است. سپس بدنبال آن قتل خیلی از اختلافات و مشکلات و آشوب در جامعه ایجاد می‌شود که منجر به خسارت زیادی جانی و مالی در این شهر می‌شود. از این طرف فرماندار شهر می‌تواند یک شخص گدایی را که حتی قدرت دفاع زبانی از خودش ندارد را بگیرد و به عنوان متهم معرفی کند و سریع هم اعدام کند. تا موج آشوب و اختلافات کاهش یابد یا تمام شود. این اقدام از لحاظ سودگروی کار اخلاقی و پسندیده است؛ چون جامعه را از آشوب نجات داد و از جان افراد خیلی صیانت کرد و شهر از خسارت مالی در امان ماند و حداکثر سود برای حداکثر افراد موجب شد. اما اگر بر اساس ارزش ذاتی عدالت قضاوت کنیم و به وجدان اخلاقی انسان نگاه کنیم که آیا این اقدام درست است و چنین چیزی را تأیید می‌کند که یک آدم بی‌گناه بدون هیچ خطایی بالای دار بکشید تا دیگران در امان باشند و به لذت برسند؛ ولو تعداد آنها خیلی زیاد باشد؟! هم با ارزش ذاتی فطری عدالت طلب انسان سازگار نیست و هم نظام اخلاقی وجدانی انسان این را نمی‌پذیرد. مصالح سودگروانه در بسیاری از موارد با عدالت انسان و مصالح وجدان اخلاقی انسان تناسب و سازگاری ندارند. وجدان اخلاقی امر اصیل و بنیادی و یک عنصر هویتی در انسان است. لذا این موارد کاشف از این است که مکتب سودگروی با عدالت و انصاف که یکی از بنیان‌های حیات بخش و سعادت انسان و جامعه انسانی است، سازگار نیست. مخالف احساسات فطری و بنیان‌های وجدانی انسان است. مصادیق و مثال‌های زیادی برای این مورد هم می‌توان بیان نمود. ارزش ذاتی عدالت که از مرتکبات خرد اخلاقی انسان است، بدون لحاظ حیات اخروی قابل تبیین نمی‌باشد.

4.5. مشکل دیگری در این موارد پیش می‌آید؛ اینکه تعارض و تقابل بین ملاک کمی و ملاک کیفی در لذت است. مثلاً در دست یک نفر یک میلیون تومان است که می‌تواند به ده نفر و نفری صد هزار تومان بدهد. هر کدام غذای خوبی و خوشمزه ای میل کند. یا می‌تواند به صد نفر و نفری یک بیسکویت (ده هزار تومانی) بدهد. یا به هزار نفر چیزی مثلاً یک لیوان چای بدهد. در سودگروی می‌گویند حد

اکثر لذت را برای حد اکثر افراد ملاک است؛ ولی در این نوع موارد انسان دنبال حد اکثر لذت یعنی کیفیت برود یا دنبال حد اکثر افراد یعنی کمیت؟، یعنی گستره لذت با آن کیفیت لذت تعارض دارد. پس معلوم می‌شود که فرمول سودگروی با هماهنگی کمی و کیفی در عمل که در زندگی عادی این موارد زیاد داریم، سازگار نیست. مصادیق و مثال‌های زیادی برای این مورد هم می‌توان بیان نمود.

5.5. مشکل دیگری در این موارد ناظر به نیت و اراده پیش می‌آید؛ اینکه تعارض سودگروی با نیت و قصد و اراده انسان است؛ نیت در ارزش اخلاقی اعمال هیچ نقشی ندارد و این هم خلاف نظام اخلاقی وجدان است. مثلاً زمان انتخابات یک فرد بیاید و پول کلان و فراوان بر سر مردم بپاشد و هدیه بدهد و سفره وسیعی برای آنها پهن کند؛ ولی ما مطمئن هستیم که نیت و قصد این فرد کسب و جذب رأی مردم در انتخابات است و لاغیر. این عمل از سودگروی اخلاقی ارزشمند است و ملاک آن دارد؛ چون حداکثر لذت برای حداکثر افراد دارد. اما اگر به امر اصیل انسانی یعنی وجدان اخلاقی انسان نگاه کنیم که این ارزش اخلاقی ندارد؛ چون فاقد رکن مهم روانشناختی اخلاقی یعنی نیت است. لذا فرمول سودگروی با نیت انسان که در فلسفه اخلاقی و نظام زندگی انسان رکن مهم و اساسی است، سازگار نیست. طبق مکتب نظام اخلاقی سودگروی ارزش اخلاقی دارد؛ ولی طبق نظام اخلاقی وجدان انسان ارزش اخلاقی ندارد؛ یعنی نیت تأثیر زیادی در ارزش اخلاقی دارد و در نظام ارزش اخلاقی اسلام نیت رکن رکین و اساسی است. در تعالیم اسلامی تعبیرات پرمعنی و خیلی مهمی در این مورد ذکر شده است که بعضی از موارد آن بعد از نقدها ذکر می‌شود.

فرق مهم و بارز مکتب حقوقی و مکتب اخلاقی در همین است که در باب احکام اخلاقی نیت رکن رکین است و مؤثر است؛ نه اینکه جایگزین عمل می‌شود ولی درکنار عمل مهم است. در حقوق مالیات مثلاً به عنوان یک عمل حقوقی با هر انگیزه انسان می‌دهد، چه راضی باشد یا نه، مهم پرداخت مالیات است. اینجا نیت مهم قلمداد نمی‌شود.

در این اشکال خلاصه این گفته می‌شود که نقش نیت در ارزش اخلاقی در نگاه سودگروی نادیده گرفته می‌شود؛ درحالی‌که در نظام ارزش اخلاقی اسلامی نیت رکن رکین و نقش مهمی دارد.

نقش نیت در ارزش اخلاقی غیر قابل انکار است. تبیین نقش نیت در ارزش اخلاقی بدون توجه به حیات اخلاقی قابل توضیح نمی‌باشد. نوعاً مکاتب اخلاقی سودگروی خالی از نیت است؛ درحالی‌که انسان وقتی به ارتکاز خودش مراجعه کند، می‌فهمد که نیت نقش دارد و ارزش دارد. چرا نیت نقش ارزشی دارد؟ جواب همین است که انسان حیات اخروی دارد و آن چیزی که ارزش عمل را درست می‌کند، تأثیری است که یک عمل در اعتلای روح انسان دارد. این که انسان را در دربار قرب حضرت

حق تعالی برساند. خداوند متعال موجودی است که هرگز جود و سخاوت آن بر اساس وصول نقد نیست، پس تشبّه و تخلّق به خداوند متعال پیدا کردن ارزشمند می‌شود.

6.5. نقد دیگری بر این مکاتب سودگروی ناظر به مسؤلیت‌های ویژه پیش می‌آید؛ اینکه تعارض سودگروی با حمایت از منافع اقلیت در کنار منافع اکثریت است. در نگاه سودگروی که منطق حاکم بر نظام لیبرال دموکراسی است، هیچ دلیل قاطعی برای ترجیح منافع اکثریت بر اقلیت مخصوصاً در مواقعی که میان منافع اقلیت و اکثریت تعارض پیش می‌آید، ارائه نشده است. به چه دلیل و براساس چه مبنای علمی و منطقی این رجحان ایجاد می‌شود؟، توضیح داده نمی‌شود. اگرچه از یک طرف مثل توماس هابز و امثال آن که می‌گویند: «انسان گرگ انسان است و از هر نوع می‌تواند قدرت بدست بیاورد»؛ [فروید زیگوموند، تمدن و ملالت‌های آن، ترجمه: محمد مبشری، صص 80-81؛ جورج کلوسکو، تاریخ فلسفه سیاسی، ترجمه: خشایار دیهیمی، 30 جلدی، ص 90؛ حسین بشیریه، لیبرالیسم و محافظه‌کاری، صص 15-16] همچنین امثال این دیدگاه‌ها در کنار ترجیح منافع اکثریت بر اقلیت در سراسر دنیا، کشورها به ویژه کشورهای استعماری غربی اقدامات غیر انسانی و ناعادلانه انجام می‌دهند.

[Pouw Nicky & Baud 'Isa, Local Governance and Poverty in Developing Nations, p.203; Schmitt, Carl. The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes: Meaning and Failure of a Political Symbol. p.92]

همه این تهاجمات دنیای استعمار بویژه آمریکا در چند دهه اخیر بر کشورهای مظلوم که میان اینها بیشتر کشورهای شرقی شامل می‌شوند، بر همین اساس است. مثلاً به عنوان نمونه بارز سخنگوی دولت یکی از این کشورهای استعماری برای یورش به عراق می‌گوید: دنیا بعد از حذف صدام وضعیت بهتری خواهد داشت؛ لذا حاضر هستیم به عراق حمله کنیم و کشتار انجام دهیم و از اورانیوم غنی شده استفاده کنیم؛ اگرچه مردم عراق هزار تا بیماری بگیرند و زندگی‌شان دچار مشکلات زیاد و خطرناکی بشود. این چیزها برای آنها مهم نیست؛ بلکه منافع اکثریت مهم است و زندگی کردن در فضای آرام و امن‌تر مهم است؛ ولوچه بعد از سالها خبری از واقعی بودن بهانه‌های گفته شده قبل از تهاجم نبود و خودشان هم از اول هم خبر داشتند. اما برای فریب دنیا و جهت‌دهی افکار دنیا این رنگ و لعاب حرفهای خوب به اقدام خودشان می‌دهند تا توجیهی مطرح می‌کنند. البته به طور کلی به چه دلیلی و مبنایی مجاز دانسته می‌شود که اقلیت را فدای اکثریت می‌کند، توضیح داده نشده است. براساس اعتقاد به معاد چنین رفتار ارزش اخلاقی ندارد و به هیچ وجه حقوق و حیات اقلیت قربانی حقوق استعماری و دنیاطلبانه اکثریت مجاز دانسته نمی‌شود. در همه کنش‌های فردی و جمعی سیاسی منافع و حقوق هر فرد محترم و ارزشمند قرار داده می‌شود.

7.5. مشکل دیگری در این موارد عدم توجه به حیات ابدی و نحوه زیستن انسان در جهان آخرت پیش می‌آید؛ اینکه تعارض سودگروی با جهان ابدی آخرت است. با توجه به اینکه انسان یک موجود ابدی است و مرگ پایان زندگی وی نیست و با توجه به اعمال دنیوی ما در نحوه زیستن اخروی ما یعنی لذت و الم اخروی ما تأثیر دارد. پس ما هرگز نمی‌توانیم حتی بر اساس مبنای سودگروی هیچ حکم اخلاقی را داشته باشیم، مگر اینکه با محاسبه لذات و آلام اخروی اعمال همراه باشد؛ درحالیکه بر اساس سودگروی حاکم بر نظام لیبرال دموکراسی حتی بر اساس سودگروی قاعده نگر فقط و فقط ملاک محاسبه ارزشگذاری نظام اخلاقی گستره حیات دنیا است و اصلاً در محاسبات سودگرایانه بحث آخرت مطرح نیست؛ چون اگر حیات آخری را قبول کنند، آنوقت بایستی اخلاق و نظام اخلاقی و احکام اخلاقی و ملاک ارزشگذاری، اخلاق دینی و اخلاق اسلامی و الهی باشد. چون فقط خداوند متعال می‌داند که نتایج و پیامدهای یک عمل و قاعده و غیره در امتداد حیات اخروی چه خواهد بود؛ نه نظام اخلاقی مدون شده از دست انسان. مثلاً در کشورهای غربی قاعده ربا یک قاعده حاکم بر اقتصاد دنیا است و لذت حداکثر افراد را تأمین می‌کند و نظم اقتصاد دنیا را دارد تأمین می‌کند. وقتیکه بدون محاسبات حیات اخروی به این قاعده سودگروی نظام اخلاقی نگاه شود، می‌گوییم خوب و مناسب است؛ ولی بر اساس محاسبات اخروی و نظام اخلاقی اسلامی الهی و قرآنی بدان نگاه شود، می‌گوییم نتایج خیلی خطرناک منجر می‌شود و ربا جنگ با خدای متعال است. در واقع خوردن آتش جهنم در دنیا است. پلیدترین و مهلک ترین تجارت و کسب درآمد است و غیره. بنا بر این صرفاً براساس ملاک سودگروی، اگر نظام اخلاقی تدوین و اجرا می‌شود، آخرت نادیده گرفته می‌شود؛ وقتی آخرت نادیده شد، آن محاسبات عملاً دقیق نخواهد بود و منطق سودگروی به بن بست می‌رسد. حتی اگر احتمال وجود دنیای آخرت بدهیم و منطق سودگروی را اختیار کنیم؛ باز هم منطق سودگروی برای عملکرد ما و تنظیم امور حیات و روابط انسانی و اجتماعی مبنای مناسب و راه‌گشا نمی‌باشد.

8.5. مشکل دیگری در این موارد عدم توجه به ابعاد معنوی و رشد روحانی انسان پیش می‌آید؛ اینکه تعارض سودگروی با تأمین نیازها و رشد معنوی و روحانی بشر است. این مکاتب اخلاقی از ابعاد معنوی و تعالی معنوی و روحانی انسان غافل اند؛ حتی اگر آخرت هم در کار نباشد، ولی فقط محاسبات کمی و مادی ملاک قرار می‌دهند و آنهم در گستره ابعاد مادی و اقتصادی و حداکثر روان‌شناختی سطحی انسان است. اما اعماق وجود انسان، نیازهای معنوی انسان و تعالی و رشد معنوی در محاسبات این مکاتب و نظام اخلاقی اصلاً مدظر نیست. از طرفی انسان یک موجود کاملاً پیچیده‌ای

است؛ هرگونه توسعه بخشی از وجود انسان ممکن است در بخش دیگری انسان به محرومیت بینجامد. پس منطق سودگروی قابل اعتماد نخواهد بود.

لذا با توجه به این اشکالات و نقدهای مهم و اساسی این نظام اخلاقی و منطق سودگروی همراه با اقسام مختلف خود که حاکم بر نظام اخلاقی و سیاسی لیبرال غربی است، قابل اعتماد و عمل نیست و نمی‌توان بر اساس آن عملکرد خودمان و راهنمای اعمال خودمان به عنوان یک نظام اخلاقی کامل و تام و ناظر به نیازهای دنیوی و اخروی انسان قرار داد. طبق آن آنها معتقدند که با قاعده اصالت منفعت و سود که مبتنی بر حد اکثر سود برای حد اکثر انسان‌ها است، می‌توانیم برای انسان‌ها بهترین نظام حاکمیتی بر جامعه را تعریف و ترسیم کنیم. از نظر ما این قاعده و نتایج آن مشکل دارد که عمده آنها ذکر شد. در نتیجه نظریه لیبرالیسم و حتی نظام سیاسی و حاکمیتی که بر آن قاعده سودگروی مبتنی و استوار است، هم مشکل دارد. به صورت کلی اگر قایل به حیات اخروی نباشیم، آنوقت برای احکام اخلاقی و نظام‌های ارزشی توجیه عقلی تام نخواهیم داشت و دچار مشکل خواهیم شد. [ر.ک: مصباح یزدی، نقد و بررسی مکاتب اخلاقی، صص 29-38؛ مجتبی مصباح، بنیاد اخلاق، صص 90-187؛ معلمی، مبانی و معیارهای اخلاق، صص 103-107؛ فلسفه اخلاق، صص 29-44 و 129-168؛ عالمی، رابطه دین و اخلاق، صص 57-58؛ امیر خواص (و دیگران)، فلسفه اخلاق، نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاهها، صص 56-59 و 150-157؛ مطهری، فلسفه اخلاق، صص 173-174؛ جورج ادوارد مور، اخلاق، صص 175-186].

6. نقش نیت و انگیزه در ارزشیابی و ارزشگزاری اعمال انسان

همان طوری که بیان شد نیت و اراده و انگیزه و هدف انسان در یک فعل و عمل اساس کار او و جهت اصلی آن را تشخیص و تشکیل می‌دهد. این امر وجدانی و فطری عنصر اساسی کار و ارزش کار انسان می‌باشد. از این جهت نیت و انگیزه علاوه بر رکن رکین بودن در امور و مسایل عبادی، در امور اخلاقی و اجتماعی هم ارزشمند و هم رکن رکین و مؤثر است. در تعالیم اسلامی تعبیرات پرمعنی و خیلی مهمی در این مورد ذکر شده است، از جمله:

رسول اکرم (ص) می‌فرماید: «...إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ وَ إِنَّمَا لِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَى.» [ر.ک: طوسی، الأمالی، ص 618؛ علی بن جعفر، مسائل علی بن جعفر و مستدرکاتها، ص 346؛ مجلسی، بحار الأنوار، ج 68، ص 212؛ طوسی، تهذیب، ج 1، ص 83 (باب صفه الوضوء و...)]؛ ج 4، ص 186 (باب نیة الصیام)؛ عاملی، وسائل الشیعه، ج 1، ص 48 (باب وجوب النیة فی العبادات)؛ ج 6 و 5 (باب وجوبها فی الصلاة و...)؛ ج 10، ص 13 (باب وجوب النیة للصوم...)؛ محدث نوری، مستدرک وسائل الشیعه، ج 1،

ص 90 (باب وجوب النية في العبادات الواجب)؛ ج 4، ص 131 (باب وجوبها في الصلاة و...)؛ محمد باقر مجلسی، ج 17، ص 210 (باب النية و شرائطها و مراتبها و...)؛ ج 67، ص 211 و 212 (همان باب)؛ ج 67، ص 255 (باب الاخلاص و معنى قربة تعالى)؛ ج 67، ص 249 (همان باب)؛ ج 81، ص 371 (باب آداب القيام الى الصلاة و...)؛ ج 81، ص 381 (همان باب)؛ صحيح بخاری، ج 1، ص 17-18 (باب كيف كان بدء الوحي)؛ ابن ماجه، سنن ابن ماجه، ج 2، ص 1413 (كتاب الزهد، باب النية)؛ قطنی، سنن الدار قطنی، ج 1، ص 51؛ متقی هندی، کنز العمال، ج 3، ص 424-422؛ حجتی، سيد محمد باقر، آداب تعليم و تعلم در اسلام، ص 123-124] «ارزش و اعتبار عمل و رفتار هر فردی، مطابق نیت و قصد و هدف او است (همانا اساس و بنياد اعمال و افعال نیت ها، اراده ها و انگیزه ها و اهداف او است) و نتایج اعمال هر انسان، صرفاً به نیت او وابسته است.»

علمای شیعه و سنی اتفاق نظر دارند که این حدیث معتبر و متواتر نقل شده است. اهمیت این حدیث شریف از اصول و قواعد بنیادی اسلام و یکی از پایه ها و بلکه نخستین استوانه های تعالیم مقدس اسلام است.

امام صادق علیه السلام می فرماید: «النِّيَّةُ أَفْضَلُ مِنَ الْعَمَلِ، أَلَا وَ إِنَّ النِّيَّةَ هِيَ الْعَمَلُ، ثُمَّ تَلَا قَوْلَهُ تَعَالَى: «قُلْ كُلُّ يَعْمَلُ عَلَيَّ شَاكِلَتِهِ» يَعْنِي عَلَيَّ نِيَّتِهِ.»؛ «نیت برتر از عمل است. بدانید که نیت همان عمل است. سپس آیه «بگو: هر کس فراخور خود، عمل می کند» را قرائت کرد، (و فرمود) یعنی بر پایه نیت خود.» پس نیت خود عمل است یا بلکه بهتر و برتر از عمل است. ارزش عمل بر اساس نیت است.

احادیث معتبر دیگر از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم نقل شده است که گویای رکن رکین و نقش اساسی نیت در اعمال و ارزشیابی اخلاقی آنها است، از جمله: «لا عمل الا بنية»؛ «هیچ عملی نیست [یعنی دارای ارزش نیست] مگر اینکه به واسطه نیت باشد». [اصول کافی، ج 1، ص 70] «نیت مؤمن از عمل او بهتر است»؛ [اصول کافی، ج 2، ص 84، کتاب الایمان و الکفر]. «نیت مؤمن از عمل او رساتر و کارسازتر است»؛ [طوسی، امالی، ص 454]. «مردم در قیامت بر حسب نیتها و اراده های خویش محشور می گردند»؛ [قزوینی، سنن ابن ماجه، ج 2، ص 1414] همچنین پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله و سلم با روایتی از جبرئیل علیه السلام و او از خدای عزّ و جل، چنین آورده که خداوند متعال فرموده است: «اخلاص و پلایش قصد و نیت، یکی از اسرار من می باشد که در دل بندگان محبوب خویش به ودیعت نهاده ام». [شهید ثانی، منیه المرید، ص 133].

نیت به معنای انگیزه و اراده و آگاهی و توجه به هدف است. بنابراین نیت روح عبادت است؛ همه اعمال و کردار آدمی، تنها در صورتی ارزش دارد که مبتنی بر نیت باشد؛ زیرا رفتار آدمی بر دو قسم است:

یکی اینکه بعضی رفتارشان مبتنی بر عادت صرف است؛ یعنی، انسان بدون اینکه بداند چه می‌کند و بدون توجه به آن؛ عملی را انجام دهد، مثل نمازهای بسیاری از ما که ابتدا تا انتهای نماز را بدون توجه به آن انجام می‌دهیم. چنین عملی ارزش ندارد، زیرا اگر چه در ظاهر با نیت انجام شده است، اما در واقع عمل بدون نیت؛ یعنی، بدون انگیزه و آگاهی و هدف و توجه به مضمون و مقصد و مقصود آن است.

دومی اینکه برخی رفتار و کردارشان با توجه و آگاهی بدان عمل است که از آن به عمل با نیت تعبیر می‌شود. چنین عملی دارای ارزش است، زیرا از روی توجه است نه صرف عادت.

نیتی ارزش دارد که مبتنی بر اخلاص باشد، یعنی، انگیزه انسان فقط خدا و نزدیکی به او باشد. پس روشن می‌شود که در قیامت به ظاهر، رفتار و کردار آدمیان نگاه نمی‌شود؛ بلکه به باطن و حقیقت و انگیزه درونی بنده توجه می‌شود و سنگینی و سبکی اعمال به میزان توجه و اخلاص ما بر می‌گردد. از طرف دیگر رابطه نیت با وجود انسان و کمالات او امری قراردادی نیست؛ بلکه نیت خالص، حاصل معرفت و باورهای صحیح و محکم انسان‌ها است، هر قدر یقین نسبت به خداوند متعال و حاضر و ناظر بودن او و باور مرگ و معاد و مسؤولیت‌های اخروی در جان آدمی ریشه‌دارتر شود؛ نیت او هم خالص‌تر شده و در نتیجه به کمال و قرب الهی نزدیک‌تر خواهد شد. البته نیت در کنار اعمال صالح است که انسان را به مراتب عالی می‌رساند. معرفت باعث ایجاد عقیده می‌شود، و عقیده باعث ایجاد عمل صالح و خالص می‌شود؛ همچنین معرفت بالاتر باعث ایجاد عقیده قوی و مستحکم‌تر می‌شود، و عقیده قوی‌تر باعث ایجاد عمل صالح‌تر و خالص‌تر می‌شود. رابطه نیت با آگاهی، باور و عمل معلوم می‌شود که نیت خالص چه نقشی در سعادت جاودانه انسان دارد.

پس عمل به تنهایی که از روی حرف عادت باشد، ارزشی ندارد. از طرفی نیت بدون عمل نیز بی‌معنا است؛ بلکه نیت خالص به همراه عمل صالح است و در کنار عمل است نه اینکه جایگزین عمل می‌شود که در قیامت به سنجش الهی درمی‌آید. [مطهری، تعلیم و تربیت در اسلام، ص 196-193]. نیتی که به معنای انبعاث از عالم ماده و به منزله بال گشودن به سوی عالم غیب و تجرد است، انسان را از هر تباهی و تیرگی تزکیه می‌کند؛ زیرا هرگونه تعلق به جهان طبیعت، همانند علف هرزی است که در مزرعه دل مانع بیداری قلب و نمو روح می‌شود. انسان مزگی این علف‌ها را از ساحت دل می‌کند؛ و با

پرهیز از این گیاهان خودرو و تطهیر سرزمین دل از این آلودگی‌ها، زمینه انبعاث روح انسانی او به ماوراءالطبیعه فراهم می‌شود. نیت راستین در واقع همین است و اینگونه از نیت‌ها همراه با عمل صالح است که انسان را مزگی می‌کند. [جوادی آملی، فطرت در قرآن، ج 12، ص 15؛ مجتبی مصباح، بنیاد اخلاق، صص 277-278؛ مصباح یزدی، نقد و بررسی مکاتب اخلاقی، صص 337-338؛ مطهری، فلسفه اخلاق، صص 47-59].

7. محدود یا مطلق بودن احکام اخلاق سیاست

در مورد مباحث احکام اخلاقی و نظام ارزشی این مطلب هم قابل توجه و مهم است که آیا احکام اخلاق سیاسی اطلاق دارند و مصالح آن جهانی دارند و یا مقید و محدود به شرایط این جهانی دارند یعنی مشروط‌اند؛ درحالی‌که به نظر می‌رسد که مطلق‌اند.

طبق مبانی لیبرالیسم انسان‌ها در انتخاب سبک زندگی کاملاً آزاداند و هیچ باید و نبایدی و الزامی برای گزینش یک سبک زندگی خاص معتبر نیست؛ لذا ارزشها کاملاً شناور و نسبی است؛ یعنی یک ارزش در یک زمانی مثبت باشد و همان ارزش در زمان دیگر منفی باشد. یا یک ارزش در یک جامعه مثبت باشد و در جامعه دیگر همان ارزش منفی باشد؛ چون انسانها در انتخاب و گزینش نظام ارزشی خودشان آزاد هستند. این مسئله یکی از مسلمات لیبرالیسم غربی هست. البته این نظریه با نظریه اخلاقی کانت و یکی از لوازم نظریه اخلاق مبنی بر اطلاق احکام اخلاقی ناسازگار هست. لذا علی القاعده نمی‌تواند این نوع نظام اخلاقی و احکام ارزشی داشته باشند. در نظریه اخلاقی کانت نیت خیلی عنصر مهمی است، همان چیزی که ما از آن حسن فعلی تعبیر می‌کنیم؛ ولی در مورد نیت چیزی که ما برای تصور داریم، مبنی بر اینکه نیت برای کسب رضایت یا تقرّب به خدای متعال باشد، کانت این را قبول ندارد و می‌گوید این هم یک نوع معامله است و این عمل ارزشی نیست. از نظر وی فقط باید عمل را به عنوان انگیزه عمل به وظیفه و التزام به وظیفه اخلاقی انجام داد که دارای ارزش و حکم اخلاقی خواهد بود والا نخواهد بود.

عمل تنها هنگامی خوب تلقی می‌شود که برآمده از احساس و انگیزه وظیفه نسبت به قانون اخلاقی باشد. محور اصلی دیدگاه کانت درباره قانون اخلاقی، امر مطلق است که درباره همه افراد، صرفنظر از منافع و خواست‌هایشان صدق می‌کند. خلاصه اینکه در نظام‌های اخلاقی دنیای غرب تنها نظامی که روی نقش نیت و انگیزه در نظام اخلاقی خیلی تاکید دارد، نظام اخلاقی کانت می‌باشد؛ ولی مکاتب و نظام‌های دیگر از جمله سودگروی و لذت‌گروی با همه شقوق آنها و غیره، اینها علی القاعده روی نیت و انگیزه تاکید و اهمیت خاصی ندارند. این خلاف بیانات و مسلمات اخلاق است؛ یعنی اگر ما خودمان به

وجدان و درون خود رجوع کنیم و این مطلب را می‌یابیم که دو عملی که از لحاظ محتوا و ماده عمل برابر هستند؛ اما به خاطر دو نیت مختلف هرگز این دو عمل باهم مساوی نیستند.

به طور مثال دو شخصی که به یک نیازمندی کمک کردند؛ ولی یک نفر براساس انگیزه انسانی و صرفاً از باب عواطف انسانی برای رفع نیاز او کمک کرده است و دومی بر اساس این کمک کرد که فردا کاندید در انتخابات می‌شود و از رآی وی سود ببرد. از لحاظ مکتب اخلاقی سودگروی بین این دو عمل تفاوتی نیست و هر دومی مورد پسند و مثبت و ارزشمندند؛ ولی از لحاظ وجدان اخلاقی خودمان نگاه کنیم، می‌گوییم کار نفر اول مثبت و ارزشمند است و کار نفر دوم این طور نیست. این مطلب نشان می‌دهد که نیت و انگیزه خیلی زیاد در اخلاق تأثیرگذار است. در اسلام و نظام اخلاقی اسلام که نیت و انگیزه به حسن فعلی مطرح است و خیلی اهمیت فوق العاده دارد و آیات و روایات و سیره در این مورد فراوان یافته می‌شود کماکه قبل از این بحث ذکر شد.

از جمله امام صادق علیه السلام می‌فرمایند: «الَّتِيهٔ أَفْضَلُ مِنَ الْعَمَلِ، أَلَا وَ إِنَّ الَّتِيهٔ هِيَ الْعَمَلُ، ثُمَّ تَلَا قَوْلَهُ تَعَالَى: «قُلْ كُلُّ يَعْمَلُ عَلَي شَاكِلَتِهٖ» يَعْنِي عَلَي نِيَّتِهٖ.» «نیت برتر از عمل است. بدانید که نیت همان عمل است. سپس آیه «بگو: هر کس فراخور خود، عمل می‌کند» را قرائت کرد، (و فرمود) یعنی بر پایه نیت خود.» پس نیت خود عمل است یا بلکه بهتر و برتر از عمل است. ارزش عمل بر اساس نیت است. چون هر عملی که انسان انجام می‌دهد در دو شعاع تأثیر می‌گذارد؛ در نظام عالم هیچ موجودی تحقق ندارد مگر اینکه از دیگر موجودات اثر می‌پذیرد و اثر می‌گذارد؛ یعنی اثرپذیری و اثرگذاری. لذا حکما می‌گویند تعطیل در عالم ما نداریم؛ یعنی هیچ پدیده‌ای مجزا و جدا از دیگر پدیده‌ها نیست. عمل و فعل انسان هم همین حکم را دارد؛ یعنی عملی با دست انجام می‌یابد، یک پدیده‌عینی و خارجی است و بدون تأثیر نمی‌تواند باشد؛ این تأثیر در دو شعاع و حوزه است: یکی در بیرون و یکی در درون. تأثیری که در بیرون می‌گذارد، عبارت است از حسن فعلی و قبح فعلی و تأثیری که در درون می‌گذارد عبارت است از حسن فاعلی یا قبح فاعلی. لذا یک عمل ممکن است حسن فعلی و آثار مثبت بیرونی داشته باشد؛ ولی وقتی این عمل فاقد نیت صحیح و حسن فاعلی باشد، این عمل اثر مثبت و مطلوب در درون انسان نخواهد گذاشت.

منظور این مطلب این است که بهره‌مندی انسان را از گسترش وجودی افزایش ندهد؛ اعمالی که در آن نیت تقرب به حق تعالی نداریم و کسب کمال معنوی مدنظر ما نیست، اینها تأثیری درونی از جهت وجودی ندارند؛ اگرچه از لحاظ بیرونی تأثیری زیادی داشته باشند. لذا از نظر مکتب اخلاقی اسلام اینها فاقد ارزش اخلاقی اند؛ چون حسن فاعلی و نیت و انگیزه صحیح ندارند. ارزش اخلاقی جامع هر دو

تاست؛ هم حسن فعلی و حسن فاعلی دارد. همچنین این نکته هم قابل توجه است که عمل اختیاری بدون نیت نمی‌تواند باشد؛ یعنی آنچه که عمل اختیاری جهت و هدف و ارزش می‌دهد، همین اراده و انگیزه ماست که دخیل در عمل هست. لذا خلود و حشر ما در اکرام و نعمات یا عذاب و سختی‌ها براساس همان نیت و انگیزه در اعمال و افعال اختیاری ماست؛ یعنی عمل هم خیلی مهم است؛ اما می‌بایست مطابق نیت و انگیزه صحیح باشد. بالفرض اگر فردی مؤمن بود و زود از دنیا رفت؛ چون نیت او از اول تا آخر زندگی اطاعت از خدای متعال و احکام وی بود، لذا خلود دائمی او هم براساس همین انگیزه صورت می‌گیرد ولو از جهت کمیّت کم باشد. همچنین شخص کافر هم که تا ابد زنده می‌بود، بنا و نیت او این بود که همیشه از خدای متعال اطاعت نکند و منکر و ناسپاس او و نعمات او و اطاعت از او می‌بود، لذا خلود دائمی او در سختی و عذاب هم براساس آن خواهد بود.

در این مورد هم حیات اخروی خیلی تأثیرگذار است، حتی آن مراتب عبادت تاجرانه و عارفانه و غیره هم درست مورد توجه قرار می‌گیرند. با توجه به نظریه اخلاقی کانت در مورد ارزش اطلاق اخلاق و وظیفه‌گرایی، از باب نقد به آن می‌توان گفت که تا زمانیکه ارزش ذاتی اعمال ما معین و مشخص نشود، ارزش گیری دارد و تعیین و حاصل نمی‌شود؛ یعنی تمام ارزشهایی که اعمال ما از لحاظ اخلاقی دارند چه مثبت و چه منفی، اینها همه به ارزش ذاتی و محوری بر می‌گردند. این اعمال با توجه به نسبتی که با آن ارزش ذاتی دارند، جهت مثبت و یا منفی آن معین می‌شود؛ البته آن ارزش ذاتی و محوری هم بدون اعتقاد به آخرت تعریف و ترسیم نمی‌شود. منظور از این مطلب این است که اگر کسی باور به روز آخرت نداشته باشد، نظام اخلاقی و ارزشی حتی نظریه اخلاقی کانت هم ابتر و بی معنی خواهد بود. خود کانت از کسانی است که بر اساس نظام اخلاقی ضرورت آخرت را مفروض می‌گیرد و در ادامه مطرح می‌کند که آخرت که بدون خدا قابل اثبات و تحقق نیست، لذا خداوند را هم اثبات می‌کند؛ ولو فرضی باشد، چون برای وی هم روشن شده است که اگر ما باور به روز قیامت نداشته باشیم، ما هیچ راهی برای تبیین معقول از احکام اخلاقی نداریم. فقط در پرتو حیات اخروی مقدور است که ما از احکام اخلاقی تبیین معقول و منطقی با همه این ویژگی‌ها از جمله داشتن حسن فعلی، حسن فاعلی و امنیت و غیره داشته باشیم.

البته معنای این سخن این نیست که آخرت را در بهشت و جهنم خلاصه کنیم؛ بلکه بهشت و جهنم یکی از مراتب و ویژگی‌های حیات اخروی است؛ نه همه ماهیت و واقعیات زندگی آخرت است. آن حیات ابدی است با جوار خدای متعال یعنی قرب الهی محقق می‌شود؛ لذا مختص و محدود کردن حیات ابدی آخرت در جنت و جهنم معقول و منطقی نیست. عبادت احرار که فقط برای قرب الهی و

وظیفه الهی تکلیف و عمل انجام می‌دهند، عملاً منتظر احکام الهی از جمله احکام ارزشی و اخلاقی الهی هستند و در این احکام هم صرفاً دنبال قرب الهی هستند نه دنبال منافع مادی و سودگروی و لذت‌گروی خالی و غیره. اما ممکن است در ذهن ما سؤال ایجاد شود که در عبادت حبّی جهان آخرت مطرح نیست؛ ولی می‌توان گفت که در عبادت حبّی محبّ به سمت محبوب همیشه گرایش و تمایل دارد و دنبال وصل و رسیدن و قرب او هست. به عبارت دیگر محبّ نزدیکی و قرب محبوب خود را می‌طلبد؛ ولی این تقرّب به محبوب بدون سیر و سفر انسان در عالم آخرت پس از دنیا تحقق پیدا نمی‌کند. لذا در عبادت احرار هم اگرچه حبّ خدای متعال مطرح می‌شود، ولی این حبّ ناشی و ملازم با حرکت به سوی خدای متعال است. این حرکت هم بدون جهان آخرت امکان‌پذیر نیست، لذا لازم است که انسان سیر در جهان آخرت هم داشته باشد.

باز بر این مطلب تاکید می‌شود که جهان آخرت را نباید محدود به جنت و جهنم کرد؛ بلکه عالم آخرت داری مراتب و مراحل گوناگون است؛ یعنی بهره مندی انسان از رحمت خاصه خدای متعال خودش داری مراحل و مراتب متعددی است که یک مرحله آن جنت حور و قصور است، مرحله دیگری آن جنت اللقاء و جنت الرضا «رضی الله عنهم و رضوا عنه، نفس مرضیه» است و غیره.

با توجه به مطالب مذکور می‌توان بیان نمود که ما در مجموعه احکام ارزشی چه در حوزه اخلاق چه در حوزه سیاست بعضی از احکام مطلق داریم؛ برخی از احکام اخلاقی در هیچ شرایطی و در هیچ وضعیتی دچار تغییر و انحلال نمی‌شوند؛ اما پاره‌ای از احکام ارزشی، احکام ارزشی ثانوی‌اند و ممکن است در یک سری شرایطی دچار تغییر و تبدیلی بشوند. البته زمانیکه موضوع آنها عوض شود، حکم آنها عوض می‌شود؛ تبدل حکم به تبع تبدل موضوع حکم است نه درحالی‌که موضوع ثابت باشد و حکم عوض شود. به طور مثال کما که در کتب فقهی مثل مکاسب و غیره ذکر شده است، یک زمانی در مورد معامله خون جز منفعت اکل و شرب نبود که اکل و شرب آن حرام بود. لذا منفعت حاصل شده از خرید و فروخت آن هم حرام و غیرارزشمند بود؛ ولی امروز خون یک منفعت عقلایی مباح دارد و در تداوم حیات نفوس انسانی به کار گرفته می‌شود. لذا منفعت آن هم عقلایی و مباح و ارزشمند است. پس حکم یک امر به تبع تغییر موضوع آن در شرایطی عوض می‌شود. این سخن برخلاف نگاه رایج در لیبرال دموکرات است که در آن هیچ ارزش بجز ارزش اکثریت آرای عمومی، ارزش آزادی، ارزش مطلق نداریم؛ گرچه این هم در خودش تناقض و پارادوکس است. آنها برای آزادی و همچنین برای اعتبار اکثریت آرای عمومی به طور مطلق ارزش و اهمیت قایل هستند و این مطلب هم خودش قابل قبول نیست.

8. تفاوت نظام اخلاق سیاسی معطوف به آخرت با سایر نظام‌ها

یکی از مطالب مهم و اساسی این است که نظام اخلاق سیاسی معطوف به آخرت تمام مزایا و حسنات سایر نظام‌ها را دارد؛ اما نواقص و معایب و کمبودهای سایر نظام را ندارد. این مطلب خیلی مهم و از معجزات نظام اخلاقی و ارزشی اسلامی است.

یکی از ویژگی‌های سیاست متعالیه اخلاق مداری است؛ یعنی حاکمیت اخلاق بر تمام معادلات جهان سیاست و التزام به اخلاق است. این هم مبتنی بر نظام اخلاقی فراگیر اسلام است. باز خود این هم مبتنی بر اعتقاد به معاد است؛ چون جمیع افعال و کنشهای اختیاری انسان؛ چه آنچه که مربوط به روابط شخصی انسان می‌شود، چه آنچه که مربوط به روابط انسان با طبیعت می‌شود، چه آنچه که مربوط به روابط انسان با دیگران و هم‌نوعان می‌شود و چه آنچه که مربوط به رابطه انسان با خدا می‌شود؛ همه اینها در گستره احکام اخلاقی و ارزشی جا می‌گیرند. از جمله کنش‌های سیاسی یعنی فعلی که در حوزه و قلمرو سیاست منشأ اثر است، آنهم خودش دارای حکم اخلاقی است. این مطلب برخلاف دیدگاه غالب و حاکم بر لیبرالیسم است که می‌گوید حوزه سیاست قلمرویی است که هیچگونه تعهدی به ارزشهای اخلاقی ندارد. در واقع بنوعی ارزشهای اخلاقی را تابع نظام سیاسی قرار می‌دهند یا به عبارت دیگر تابع همان اهداف مبتنی بر سودگروی و ترجیح منافع اکثریت بر اقلیت قرار می‌دهند.

نتیجه آن این می‌شود که وقتی که یک حاکمیت سیاسی توسط اکثریت یک جامعه برگزیده شد، دیگر لازم است که منافع حد اکثری آن اکثریت را تأمین کند و هیچگونه التزام به احکام اخلاقی و ارزشهای اخلاقی ندارد. لذا آن اشکالاتی که به مکاتب اخلاقی سودگروی وارد می‌شوند، خودبخود به ذات نظام لیبرالیسم راه پیدا می‌کند؛ به این معنی که گاهی ممکن است یک حرکتی و یک اقدامی مورد حمایت اکثریت جامعه باشد؛ ولی در تقابل عدالت و یا در تقابل اقلیت جامعه باشد. کما که در دنیای امروز از این حوادث زیاد دیده می‌شود که خیلی اوقات ارباب نامدار دنیا و سکان دار سیاست جهان اقدامات هولناکی انجام می‌دهند؛ یک ملت را مورد هجوم و غارت قرار می‌دهند و خسارت‌های ناقابل جبران وارد می‌کنند و زیر ساخت‌های یک کشور را نابود می‌کنند. برای کدام هدف این کار را انجام می‌دهند؟ می‌گویند برای امنیت جهانی این اقدام انجام می‌شود که اکثراً منظور آنها از امنیت جهانی هم امنیت مردم خودشان هست. خرابکاری‌ها و تهاجمها به کشورهای امثال یمن، افغانستان، کشمیر، سوریه، پاکستان، عراق و حتی ایران و غیره نمونه بارز از این اقدامات می‌توان قلمداد کرد. رفتار پر از تبعیض و نژادپرستانه و استعمارگونه با این کشورها در سطح داخلی و جهانی دارند؛ اما از طرف دیگر همین ارباب نامدار دنیا و سکان دار سیاست جهان در جنگ روسیه و اوکراین کاملاً رفتار دیگری روا دارند.

در پرتو باور به معاد از یک طرف نظام اخلاقی اسلام امثال تعارضات درونی آن بن بست هایی که نظام سودگروی و سایر نظام های اخلاقی دچار هستند، ندارد. از طرف دیگر مزایای احتمالی همه آنها را دارد؛ مثلاً تعارض با عدالت، یا تعارض با فضیلت در نظام اخلاقی اسلام خودبخود منتفی می شود؛ چون در پرتو اعتقاد به معاد این مشکل ایجاد نمی شود. یکی از تعارضاتی که شاید دو هزار سال تاریخ تفکر بشر درگیر با آن است، تعارض بین سعادت و فضیلت است. فیلسوفان همواره درگیر آن بودند؛ اگر انسان زندگی فضیلت مدار خواسته باشد و زندگی خودش را تابع فضایل اخلاقی قرار بدهد، آن موقع آن انسان سعادت خود را و منافع و مزایا و خوشایند خودش را از دست خواهد داد. همچنین اگر دنبال زندگی سعادت مند باشد، آن موقع از فضایل محروم می شود. لذا در تاریخ تفکر تلاش انجام شده است که بین سعادت و فضیلت تعادل ایجاد بکنند؛ ولی حقیقت امر این است که بدون اعتقاد به معاد این تعارض همیشگی بین سعادت و فضیلت حل نمی شود، چه گاهی اوقات این تعارض در مکاتب اخلاق مطرح می شود، چه گاهی اوقات در میان خود افراد این تعارض پیش می آید. شاید هر انسانی روزانه بارها دچار این تعارض بشود که طبق فضیلت اخلاقی عمل کنم، پس از فلان منفعت، از فلان سود، از فلان مشتبهی نفسانی محروم می شوم و اگر طرف دیگر سعادت می روم، چیزهای دیگر از دست می دهم. لذا همواره درگیر این کشمکش درونی می شود.

همچنین در حوزه بیرونی هم مکاتب اخلاقی درگیر همین مشکل اند. همینطور در محیط جوامع بشری در حوزه اخلاق سیاسی خیلی اوقات این مشکل پیش می آید؛ بالفرض در بحث اخلاق سیاسی ممکن است یک سری سیاست ها با بعضی از فضایل اخلاقی ناسازگار باشد. از طرف دیگر سیاستمداران بگویند این سیاست ها باعث ارتقای رفاه مردم و باعث بهره مندی بیشتر از مواهب طبیعی و غیره می شود. لذا این مسئله خیلی داستان پیچیده ای در تاریخ تفکر بشر داشته است. با توجه به این تعارض در پرتو اعتقاد به معاد این تعارض خودبخود منتفی و رفع می شود؛ چون آن انسانی که پایبند و متعهد به فضایل اخلاقی باشد و وقتی که حیات ابدی را مسلم و قطعی دانست و وقتی که معتقد شد که اگر عمل نیکی در این دنیا انجام داد، سعادت و لذت ابدی دنبال آن در پیش خواهد داشت، پس هیچ انسان ملتزم به فضیلت یا فضایل اخلاقی، سعادت خودش را از دست نمی دهد؛ بلکه برعکس درحقیقت آن افرادی که فضایل اخلاقی را زیر پا می گذارند، سعادت را قربانی فضیلت کردند. به عبارت دیگر این است که باور به معاد باعث می شود که سعادت از اسارت حدود و قیود زندگی طبیعی و دنیوی رها شود و در حقیقت یک گستره ای به امتداد ابدیت پیدا می کند.

نیز در امتداد حیات ابدی بین فضیلت و سعادت دیگر تعارضی وجود ندارد؛ یعنی به برکت اعتقاد به معاد آن تعارض موهوم بین فضیلت و سعادت از بین می‌رود. چون نفس انسان هم طالب فضیلت است و هم طالب سعادت. لذا این تعارض موهومی که گاهی گمان می‌شد که بین مطالبات فطری نفس شکل می‌گیرد، خودبخود از بین می‌رود. خلاصه کلام این است که تعارض بین سود و زیان بشر با فضایل اخلاقی یعنی رهایی از زیان‌ها، وصول به منافع که در مکاتب سودگروی حداکثر لذت برای حداکثر افراد مطرح می‌شد، مشاهده کردیم که در بسیاری از موارد با اصل عدالت سازگار نیست؛ ولی اگر انسان به معنای حقیقی به حیات اخروی باور داشته باشد، آن موقع محاسبه سود انسان به گونه‌ای خواهد بود که در آن مواردی که بیان شد و تعارض پیش می‌آید، اگر انسان طرف عدالت را خواهد گرفت، ضرر نکرده است و سعادت را از دست نداده است؛ بلکه برعکس خیلی از چیزها بدست آورده است.

اگر نگاه انسان معطوف به سعادت اخروی باشد، آن موقع محرومیت‌هایی که گاهی در دنیا دچار آن می‌شود، اینها را دیگر محرومیت تلقی نمی‌کند؛ یعنی در واقع این اعتقاد باعث می‌شود انسان هرگز به واسطه محرومیت‌ها احساس شکست نمی‌کند. اگر انسان باور به خدا و باور به جهان آخرت داشته باشد، هیچ وقت بخاطر این محرومیت‌ها احساس شکست مطلق نمی‌کند و گرفتار احساس بن‌بست مطلق نمی‌شود؛ درحالی‌که نظام‌های اخلاقی غربی این مسایل را نمی‌توانند حل کنند. انسان بالاخره در زندگی دنیوی یک سری محرومیت‌ها و سختی و مواجهه با شرور و مسایل دشوار از این قبیل زیاد دارد. انسان اینها را چگونه می‌تواند برای خودش توجیه منطقی و قابل قبول بکند، به گونه‌ای که معنای زندگی دنیوی از دست ندهد؟ در پرتو اعتقاد به معاد از معنای زندگی بخوبی صیانت و حفاظت می‌شود؛ یعنی انسان هیچ وقت دچار زندگی تهی از معنی و هدف نمی‌شود و دچار آفات و آثار منفی زندگی بی‌معنا از جمله احساس پوچ‌گرایی و نهیلیسم و غیره نمی‌شود. چون انسانی که اعتقاد به معاد ندارد، حتی زمانیکه غرق در خوشی و شادی و لذت و سرشار از رفاه و آسایش باشد، زندگی‌اش هم بی‌معنا است.

دلیل آن این است که خیلی افراد دیده می‌شوند که در زندگی همه امکانات لازم رفاهی و آسایش دنیوی دارند، ولی باز هم دست به خودکشی و غیره می‌زنند. چون از زندگی رضایت خاطر و سکون و آرامش لازم ندارند؛ یعنی زندگی آنها معنا و هدف مشخصی ندارد. لذا در سایه باور به معاد زندگی شخص معنادار می‌شود و وقتیکه زندگی شخص معنادار شد، نتیجه مثبت و مؤثر در حوزه‌های فردی و اجتماعی زندگی قابل مشاهده است. نتیجه این باور در حوزه حیات سیاسی اجتماعی این است که یک جامعه‌ای که افراد آن زندگی معناداری داشته باشند و سیاستی که در آن جامعه حاکم خواهد بود، آن

سیاست هم معطوف به معنا و هدفمند و غایت مشخص خواهد بود. سیاستی که در چنین جامعه‌ای اعمال می‌شود، عبارت است از تمرکز اراده‌های جزئی؛ وقتیکه اراده‌های جزئی افراد معنادار باشد، آن موقع مجموعه اراده‌هایی که در حاکمیت سیاسی بروز پیدا می‌کند، آن هم کاملاً معنادار و هدفمند و جهت مند خواهد بود. علاوه بر این مطلب یکی از مشکلات نظام‌های سیاسی این است که شاید خیلی اوقات جهت خاصی در آن وجود ندارد؛ یعنی بیشتر حالات و فضای بی‌هدفی حاکم است و یا نهایت هدف شان کسب رضایت مردم است و یا تأمین رفاه مادی عامه مردم است، درحالی‌که کسب این رضایت دنیوی یا تأمین رفاه مادی عامه مردم برای تأمین یک زندگی معنادار و سرشار از رضایت خاطر و آرامش برای افراد کافی نیست.

«وَأَذْكُرُ عَبْدَنَا إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ أُولِي الْأَيْدِي وَالْأَبْصَارِ، إِنَّا أَخْلَصْنَاهُمْ بِخَالِصَةِ ذِكْرِي الدَّارِ، وَإِنَّهُمْ عِنْدَنَا لَمِنَ الْمُصْطَفَيْنَ الْأَخْيَارِ»؛ [سوره ص، آیه شریفه 45، 46 و 47]. «و باز یاد کن از بندگان خاص ما ابراهیم و اسحاق و یعقوب که همه (در انجام رسالت) صاحب اقتدار و بصیرت بودند. ما آنان را خالص و پاکدل برای تذکر سرای آخرت گردانیدیم. و آنها نزد ما از برگزیدگان و خوبان عالم بودند». با توجه به این آیه شریفه که در بحث بعدی مفصل بدان پرداخته شده است، یکی از مبادی و منابع قدرت آفرینی اعتقاد به حیات اخروی است؛ اگر انسان باور به آخرت داشته باشد، بصیرت در نظر و قدرت در عمل هم پیدا می‌کند. عصمت و حفاظت خودش را بدست می‌آورد. وصول به قرب الهی در عالم آخرت و تشرف در حضور حق تعالی نصیب او می‌گردد. به مقام اصطفی و برگزیدگی واصل می‌شود. جهت استقامت و تلاش برای هدف و میسری که درست تشخیص داده است، عزم مستحکم و تصمیم جدی و اراده فولادین پیدا می‌کند. اگر این اعتقاد در انسان موجود نباشد، آن موقع در مسیر هدفی که انتخاب کرده است، زمان مواجه با دشواری و مشقت و امثال آن رها می‌کند و متعهد به پیمودن راه تا آخر نخواهد بود. عملاً از آن پشیمان شده و از مسیر برمی‌گردد و استقامت در این مسیر نشان نمی‌دهد.

در این راستا تعبیرات قرآنی از جمله یک در مقابل ده نفر قابل بیان است که این بحث کرامت و امداد غیبی نیست بلکه امر طبیعی است. به این معنا که کسیکه ایمان به خدای متعال و جهان آخرت حامل باشد، دارای انگیزه‌های مضاعفی است و انگیزه و اراده او تقویت می‌شود. آن موقع نیروهای درونی شکوفا می‌شود و ظرفیت‌های درونی انسان بیشتر بروز پیدا می‌کند؛ چون انسان یک موجودی است که خیلی نیرومند و بسیار قدرتمند است؛ اما بشرطیکه این نیروهای انسان شکوفا بشود و به اوج خود برسد. لذا وقتی انگیزه و اراده در انسان قوت گرفت، طبعاً این نیروها شکوفا می‌شود. سپس قدرت

انسان مضاعف و چند برابر می‌شود. پس اگرچه امداد غیبی و کرامت الهی جای خودش دارد و به بشر در زمان خودش عنایت می‌شود، ولی اینجا این مطلب مطرح نیست؛ چون در مورد یک مورد و یک نفر نیست، بلکه در همه موارد و همه افراد این طور عمل خواهد شد. تاریخ هم بر این مطلب شاهد روشن است. معمولاً کسانی که باور به حیات اخروی داشتند، ولو اینکه عده و عده آنها کم بود، ولیکن توان مقاومت و توان غلبه آنها بر موانع و مشکلات و دشمنان قوی‌تر بوده است.

عزت سیاسی، کماکه رهبر معظم انقلاب امام خامنه‌ای بارها فرمودند، سیاست ما با توجه مبانی و جهان‌بینی و ایدئولوژی اسلام مبتنی بر حکمت، مصلحت و عزت باشد. این سه عنصر نقش اساسی در ایجاد عزت سیاسی و قدرت واقعی نظام و مردم دارند؛ اما اجتماع این سه عنصر زمانی معنا پیدا می‌کند که اعتقاد به حیات اخروی در سیاستها کاملاً نهادینه و ملحوظ باشد. اگر انسان باور به زندگی ابدی اخروی دارا باشد، همه تصمیم‌ها از جمله تصمیمهای سیاسی اجتماعی حکیمانه خواهد بود؛ یعنی تصمیمات بر اساس منافع کوتاه مدت و موهوم و طبیعی محض نخواهد بود. همچنین مصلحت هم خواهد بود؛ یعنی کدام مصلحت برای بشر برتر و بهتر از مصلحت سعادت ابدی خواهد بود؟! چه مصلحتی برای یک ملت عظیم تر و بالاتر از مصلحت ابدی خواهد بود؟ همچنین عزت خواهد بود؛ در پرتو اعتقاد به معاد چون نیروی های درونی و ظرفیت و پتانسیل های زیاد شکوفا می‌شود و به فعلیت می‌رسد، لذا قدرتمندتر می‌شود. این امر کاملاً طبیعی است و شدنی است.

یکی از مؤلفه‌های سیاست موفق تأمین امنیت است. امنیت یک سری جنبه های بیرونی و سخت افزاری دارد و یک سری جنبه‌های درونی و نرم افزاری دارد. این یکی از مزایا و آثار مثبت نظام اخلاقی اسلامی در مقابل دیگر مکاتب و نظام های اخلاقی است که ناشی از اعتقاد به حیات اخروی است. یعنی یکی از آثاری که ایمان به معاد می‌گذارد، این است که توسعه امنیت در بعد فردی و اجتماعی انسان است. این مورد خودش یکی از مؤلف های اصلی و اساسی و از عناصر مهم یک سیاست موفق و مؤثر است. انسانی که اعتقاد به معاد دارد، آرامش و اطمینان فردی دارد که جای بحث در این نوشتار نیست، همچنین امنیت و آرامش اجتماعی دارد. در جامعه ای که باور به حیات ابدی اخروی به صورت فراگیر باشد، آن جامعه می‌تواند به صورت حداکثری امنیت برای احاد جامعه تأمین کند.

همچنین همین معاد باوری در سطح بین‌المللی و جهان می‌تواند تأمین کند؛ یعنی اگر تجربه تاریخی را ملاحظه کنیم و نوع جنگ ها که در عالم ایجاد شده است و منشأ بسیاری از خسارت‌های طاقت‌فرسا و گسترده و ناقابل جبران شده است، توسط کسانی است که اعتقاد به معاد نداشته بودند. وگرنه افرادی که معتقد به جهان آخرت باشد، حاضر نمی‌شود و برای او منطقی و معقول نیست که برای

اهداف و منافع کوتاه مدت و قدرت نابود شدنی دنیوی و موقت احیاناً این خسارت به بار بیاورد. در دوره جدیدی که طبیعت گرایی و الحاد قوت گرفت، دو جنگ جهانی اول و دوم چه کسانی برپا و ایجاد کردند؟ همین اروپایی و غربی هایی که خودشان را از همه متمدن تر می دانند و دیگران را محروم از تمدن و پیشرفت می دانند؛ جنگ ویتنام، جنگ کره، همچنین بقیه جنگ های دنیا توسط همین افرادی برپا شده است که منکران معاد و عدم متعقد به عالم آخرت هستند. معاداندیشی و باور به آخرت بدین صورت علاوه امنیت فردی حتی در حوزه سیاست کشوری و بین المللی امنیت تولید می کند و اهداف سیاست را به ثمر می نشاند. [ر.ک: محیطی اردکان، نقش آموزه معاد در بازسازی علوم انسانی دستوری، صص 62-66 و 171-174؛ مجتبی مصباح، بنیاد اخلاق، صص 263-265، نقد و بررسی مکاتب اخلاقی، صص 158-163 و 299-301 و 351-358؛ معلمی، مبانی و معیارهای اخلاق، ص 171-178؛ همان، فلسفه اخلاق، ص 117-124 و 173-188؛ عالمی، رابطه دین و اخلاق، صص 201-250؛ امیر خواص (و دیگران)، فلسفه اخلاق، صص 108-145 و 166-173؛ مطهری، فلسفه اخلاق، صص 117-131 و 173-179].

9. بصیرت در نظر و قدرت در عمل (از نتایج آخرت اندیشی)

در قرآن کریم در مورد آخرت اندیشی و پیامدها و آثار و همچنین پیامدها و آثار غفلت و فراموشی از آخرت اندیشی موارد فراوان وجود دارد و در مواقع مختلف از جهات گوناگون پرداخته شده است که می توان گفت در کنار مباحث دیگر از جمله توحید، ولایت، نبوت و غیره، یکی از بحث محوری و مرکزی و ارکان اصلی تعالیم آیات قرآنی و همچنین تعالیم اسلامی، آخرت و آخرت اندیشی است. البته یاد آخرت و آخرت اندیشی که همراه با حاکمیت سیاسی و نظام های ارزشی ارتباط تنگاتنگ داشته باشد، به صورت خاص و خیلی عمیق ذکر شده است که بدین صورت است: «وَأذْكُرْ عِبَادَنَا إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ أُولِي الْأَيْدِي وَالْأَبْصَارِ، إِنَّا أَخْلَصْنَاهُمْ بِخَالِصَةٍ ذِكْرَى الدَّارِ، وَإِنَّهُمْ عِنْدَنَا لَمِنَ الْمُصْطَفَيْنَ الْأَخْيَارِ»؛ [سوره ص، آیه شریفه 45، 46، 47]. «و باز یاد کن از بندگان خاص ما ابراهیم و اسحاق و یعقوب که همه (در انجام رسالت) صاحب اقتدار و بصیرت بودند. ما آنان را خالص و پاکدل برای تذکر سرای آخرت گردانیدیم. و آنها نزد ما از برگزیدگان و خوبان عالم بودند».

10. نتیجه

پنج نتیجه براساس آخرت شناسی و آخرت باوری محض به دنبال دارد: اول بصیرت در نظر و دوم قوت در عمل و سوم عصمت و چهارم وصول به قرب الهی است؛ «انهم عندنا»، این نتیجه چهارم بعد اخروی است که تشرف در حضور حق تعالی است، پنجم وصول به مقام اصطفی و برگزیدگی است که

این نتایج پنجگانه در پرتو اعتقاد به آخرت حاصل می‌شود. این نتایج از همین آیات استخراج می‌شود. اگر انسان باور به آخرت داشته باشد، بصیرت در نظر و قدرت در عمل هم پیدا می‌کند. عصمت و حفاظت خودش را بدست می‌آورد. وصول به قرب الهی در عالم آخرت و تشریف در حضور حق تعالی نصیب او می‌گردد. به مقام اصطفی و برگزیدگی واصل می‌شود.

دو ویژگی برای این بندگان خاص داشتند؛ یکی «اولی ایدی» یعنی توانمند و قدرتمند و ید توانا بودند و دومی «ابصار» یعنی بصیرت داشتند؛ بصیرت در نظر و قدرت در عمل داشتند. بر چه اساس از این دو ویژگی برخوردار بودند؟، در آیه بعد در مقام تعلیل بیان می‌کند؛ زیرا که این بندگان خودمان را خالص گردانیدیم؛ طبق نظر مفسیرین محترم خالص شدن اینها بخاطر صفت خالص محض و به علت نعت یکپارچه است که لفظ «خالصه» به آن طرف اشاره دارد. آن صفت محض و یکپارچه که به صورت عطف بیان یا بدل ذکر شده و سرتاسر وجود اینها را گرفته است، چیست؟، آن ذکر و یاد «دار» و آخرت است نه دنیا که معبر و گذرگاه است و نه دار و مکان ابدی انسان. این یاد آخرت باعث متصف شدن این بندگان مخصوص از ویژگی خالص شدن می‌شود. این آیه شریفه خیلی عمیق و الهام بخش و سرنوشت ساز و از معجزات قرآن کریم است. چون بحث سیاست و قدرت با «اولی الایدی» ارتباط پیدا می‌کند و بحث تصحیح و درست شدن نگرش و معرفت انسان با «الابصار» «بصیرت در نظر» ارتباط پیدا می‌کند؛ اشاره صریح آیه شریفه به همین مطلب است که همیشه ذکر دار و آخرت‌اندیشی هم می‌تواند انسان را قدرت بدهد و عزم و توانمندی پیدا کند و هم از سوی دیگر به انسان بصیرت و نگرش درست عنایت کند. [ر.ک: محیطی، نقش آموزه معاد در بازسازی علوم انسانی دستوری، صص 62-66؛ مصباح یزدی، نقد و بررسی مکاتب اخلاقی، صص 238-239 و 339-341؛ معلمی، مبانی و معیارهای اخلاق، صص 171-178؛ معلمی، فلسفه اخلاق، صص 117-124 و 173-188؛ عالمی، رابطه دین و اخلاق، صص 251-250؛ امیر خواص (و دیگران)، فلسفه اخلاق، صص 145-148 و 166-173. برای مطالعه بیشتر ر.ک. جاناناتان برگ، پی‌ریزی اخلاق بر مبنای دین، نقد و نظر، ش 13-14، صص 205، 212 و 305؛ محمد رضایی، مقاله فلسفه اخلاق از دیدگاه استاد مطهری، مجله قیاسات، شماره 30 و 31، صص 33-53؛ هادی صادقی، حسن معلمی و محمود فتعلی، مقاله دین و اخلاق (اقتراح)، مجله قیاسات، صص 2-9؛ دبیری، احمد، اخلاق و دین، مجله صباح، شماره 11 و 12؛ حسن معلمی، فلسفه اخلاق، صص 176-177؛ ساجدی، دین و دنیای مدرن، عصر نیاز؛ ساجدی، مقاله مناسبات دین و اخلاق، معرفت اخلاقی، شماره 7، صص 52-53؛ صادقی، کلام جدید، صص 268؛ ویلیام کی فرانکنا، فلسفه اخلاق، صص 220-225].

این تعبیر قرآنی که قدرت در عمل «اولی الایدی» و بصیرت در نظر «الابصار» را باهم آورده است، پیام مهم برای انسانیت دارد؛ اینکه سعادت و رستگاری اخروی انسان در گرو جمع این دو امر است یعنی دارای قدرت در عمل و بصیرت در نظر باهم همراه باشد. قدرت در عمل یعنی نظام سیاسی آخرت اندیش و بصیرت در نظر یعنی جهان بینی و نظام فکری و نظام ارزشی آخرت اندیش باشد. قدرت در عمل باشد و بصیرت در نظر نباشد، آنوقت در نتیجه نظام دنیاگروی و فردگروی و سودگروی لیبرالیسم و نظام سیکولاریزم و نظام های امثال آن شکل می گیرند و نتیجه این نوع نظام ها هم سعادت انسان حتی سعادت دنیوی هم نخواهد بود. اگر بصیرت در نظر باشد و قدرت در عمل نباشد، بازهم راهی جایی نخواهد رسید. لذا آنچه برای انسان سعادت ابدی و خیر حقیقی تأمین می کند و دنیا و آخرت انسان را گلستان و سعادت مند می کند، جمع این دو امر یعنی نظام سیاسی و بصیرت نظری انجام می دهد. قرآن کریم تاکید بر یاد اینها دارد و این یاد خالی و ذکر لسانی مراد نیست؛ بلکه سیره این بندگان خاص و بزرگان عالم باید پیدا کنیم و طبق آن عمل کنیم. سیرت این افراد جامع قدرت در عمل و بصیرت در نظر بودند؛ یعنی جامعیت این دو اقدام داشتند و این نتیجه ویژگی و صفت خالص شدن به ذکر فعال و دایمی آخرت بود که از آن بهره مند شدند «إِنَّا أَخْلَصْنَاهُمْ بِخَالِصَةٍ ذِكْرَى الدَّارِ». این امکان ندارد که جامعه ای حتی فرد به خیر و رستگاری و سعادت برسد مگر اینکه در یک جامعه صالح و نظام صالح آخرت اندیش زندگی کند. این دو ویژگی قدرت در عمل و بصیرت در نظر باهم ذکر شده است نه جداگانه و یادآور همین بیان مذکور است. نماد قدرت در عمل، «حاکمیت سیاسی» می شود و نماد بصیرت در نظر هم، «آخرت اندیشی» می شود.

منابع و مآخذ

1. القرآن الکریم؛
2. مصباح یزدی، م. ت. (۱۳۸۷). *نقد و بررسی مکاتب اخلاقی* (تحقیق و نگارش: ا. ح. شریفی، چاپ دوم). قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
3. محیطی اردکان، ح. (۱۳۹۴). *نقش آموزه‌های معاد در بازسازی علوم انسانی دستوری* (چاپ اول). قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
4. مصباح، م. (۱۳۹۴). *بنیاد اخلاق (روشی نو در آموزش فلسفه اخلاق)*. قم المقدسه: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
5. معلمی، ح. (۱۳۸۰). *مبانی و معیارهای اخلاق* (چاپ اول). قم: مرکز نشر پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
6. معلمی، ح. (۱۳۸۴). *فلسفه اخلاق* (چاپ اول). قم: انتشارات مرکز جهانی علوم انسانی.
7. حسینی، ا. (۱۳۹۰). *حکمت سیاسی متعالیه* (چاپ اول). تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
8. مطهری، م. (۱۳۷۵). *فلسفه اخلاق* (چاپ پانزدهم). قم: انتشارات صدرا.
9. عالمی، س. م. (۱۳۸۹). *رابطه دین و اخلاق* (چاپ اول). قم: مؤسسه بوستان کتاب.
10. امیر خواص، و دیگران. (۱۳۸۶). *فلسفه اخلاق* (چاپ دوم). قم المقدسه: نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه‌ها، دفتر نشر معارف.
11. مصباح یزدی، م. ت. (۱۳۸۰). *اخلاق در قرآن* (تحقیق و نگارش: م. ح. اسکندری، چاپ دوم، ج. ۳). قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (قدس سره).
12. مور، ج. ا. (۱۳۶۶). *اخلاق* (چاپ اول)، (مترجم: ا. سعادت). تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی
13. فروید، ز. (۱۳۸۳). *تمدن و ملالت‌های آن* (ترجمه: م. مبشری). تهران: نشر ماهی.
14. کلوسکو، ج. (۱۳۹۳). *تاریخ فلسفه سیاسی (از ماکیاوولی تا منتسکیو)* (ترجمه: خ. دیهیمی، ۳ جلدی، چاپ سوم). تهران: نشر نی.
15. بشریه، ح. (۱۳۸۷). *لیبرالیسم و محافظه‌کاری*. تهران: نشر نی.
16. طوسی، م. ب. ا. (۱۴۱۴ق). *امالی* (چاپ اول). قم: انتشارات دارالثقافه.

17. علی بن جعفر. (۱۴۰۹ق). مسائل علی بن جعفر علیه السلام و مستدرکاتها. مشهد: المؤتمر العالمی للإمام الرضا علیه السلام.
18. طوسی، م. ب. ا. (۱۳۶۴). تهذیب (جلد ۱-۴، ۱۰ جلدی). تهران: دار الکتب الاسلامیه.
19. مجلسی، م. ب. م. ت. (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار (ج. ۱۷، ج. ۶۷، ج. ۸۱). بیروت: مؤسسه الوفاء.
20. عاملی، ش. م. ب. ح. (۱۴۱۲ق). وسائل الشیعه (جلد ۱، ۵، ۶، ۱۰، ۳۰ جلدی). قم: مؤسسه آل البیت علیهم السلام لإحياء التراث.
21. نوری طبرسی، ح. م. ت. (۱۴۰۷ق). مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل (جلد ۱، ۳۰ جلدی). قم: مؤسسه آل البیت علیهم السلام لإحياء التراث.
22. بخاری، م. ا. (۱۴۱۰ق). صحیح بخاری (جلد ۱، ۱۱ جلدی). قاهره: جمهوریة مصر العربیة، وزارة الأوقاف، المجلس الأعلى للشئون الإسلامیة، لجنة إحياء كتب السنة.
23. ابن ماجه. (۱۴۱۸ق). سنن ابن ماجه (جلد ۲، ۶ جلدی). بیروت: لبنان.
24. دار قطنی، ع. ع. (۱۴۲۴ق). سنن الدار قطنی (جلد ۱، ۵ جلدی). بیروت: مؤسسه الرسالہ.
25. متقی هندی، ع. (۱۴۱۹ق). کنز العمال (جلد ۳، ۱۶ جلدی، تصحیح و تنظیم: دمیاطی، م. ع.). بیروت: دار الکتب العلمیة.
26. حجتی، س. م. ب. (۱۳۷۱). آداب تعلیم و تعلم در اسلام (چاپ هفدهم). تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
27. طباطبائی، س. م. ح. (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن (جلد ۱۳). قم: دفتر انتشارات اسلامی.
28. کلینی، م. ی. (۱۴۰۷ق). اصول کافی (جلد ۱، ۲، ۸ جلدی، تحقیق: غفاری، ع. ا. و آخوندی، م.). تهران: دارالکتب الاسلامیة.
29. فیض کاشانی، م. ش. م. (۱۴۱۵ق). تفسیر صافی (جلد ۲، ۳، ۵ جلدی، تصحیح و مقدمه و تعلیق: حسین الاعلمی). تهران: مکتبه الصدر.
30. شهید ثانی، ز. ع. (۱۴۰۹ق). منیة المرید (تصحیح: مختاری، ر.). قم: مکتب الإعلام الإسلامی.
31. مطهری، م. (۱۳۸۲). تعلیم و تربیت در اسلام. تهران: انتشارات صدرا.
32. جوادی آملی، ع. (۱۳۷۸). فطرت در قرآن: تفسیر موضوعی قرآن (جلد ۱۲). قم: نشر اسراء.
33. کانت، ا. (۱۳۶۹). بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق (ترجمه: ح. عنایت و ع. قیصری). تهران: نشر خوارزمی.
34. کاپلستون، ف. ج. (۱۳۸۷). تاریخ فلسفه (از ولف تا کانت) (ترجمه: ا. سعادت و م. بزرگمهر، چاپ چهارم، جلد ۶). تهران: سروش، شرکت انتشارات علمی فرهنگی.

35. کورنر، ش. (۱۳۹۹). *فلسفه کانت* (ترجمه: ع. فولادوند، چاپ پنجم). تهران: نشر خوارزمی.
36. رضایی، م. م. (۱۳۷۹). *تبیین و نقد فلسفه اخلاق کانت*. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
37. ژکس. (۱۳۶۲). *فلسفه اخلاق* (چاپ دوم). تهران: نشر امیر کبیر.
38. فروغی، م. ع. (۱۳۷۶). *سیر حکمت در اروپا* (جلد ۱، چاپ دوم). تهران: انتشارات زوار.
39. برگ، ج. (۱۳۷۶). *پی‌ریزی اخلاق بر مبنای دین* (ترجمه: م. جوادی). *مجله نقد و نظر (اخلاق و دین)*، سال چهارم، شماره‌های ۱ و ۲، ۱۳ و ۱۴.
40. رضایی، م. م. (۱۳۸۳). *فلسفه اخلاق از دیدگاه استاد مطهری* (ره). *مجله قیاسات*، شماره‌های ۳۰ و ۳۱.
41. صادقی، ه. معلمی، ح. و فتعلی، م. (۱۳۸۷). *نسبت دین و اخلاق* (اقتراح). *مجله قیاسات: فصلنامه پژوهشی در حوزه فلسفه دین و کلام جدید*، شماره ۳، پاییز.
42. دبیری، ا. (۱۳۸۲). *اخلاق و دین*. *مجله صباح*، شماره‌های ۱۱ و ۱۲.
43. ساجدی، ا. (۱۳۸۷). *دین و دنیای مدرن* (چاپ اول). قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
44. ساجدی، ا. (۱۳۹۰). *مناسبات دین و اخلاق*. *مجله معرفت اخلاقی*، شماره ۷، سال دوم.
45. صادقی، ه. (۱۳۸۳). *درآمدی بر کلام جدید* (چاپ دوم). تهران: نشر کتاب طه.
46. فرانکنا، و. (۱۳۹۱). *فلسفه اخلاق* (ترجمه: صادقی، ه. چاپ چهارم). تهران: کتاب طه (وابسته به مؤسسه فرهنگی طه).
47. Pouw, N., & Baud, I. (2011). *Local governance and poverty in developing nations*. New York, Routledge.
48. Schmitt, C. (2008). *The Leviathan in the state theory of Thomas Hobbes: Meaning and failure of a political symbol*. University of Chicago Press.

REFERENCES

1. The Holy Quran. (in Arabic)
2. Mesbah Yazdi, M. T. (1387 SH). *Criticism of moral schools* (research and writing: A. H. Sharifi, second edition). Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. (in Persian)
3. Ardakan Mohiti, H. (1394 SH). *The role of the doctrines of resurrection in the reconstruction of human sciences* (first edition). Qom: Publications of Imam Khomeini Educational and Research Institute. (in Persian)
4. Misbah, M. (1394 SH). *Foundation of Ethics (a new method in teaching the philosophy of ethics)*. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute (RA). (in Persian)
5. Moallemi, H. (1380 SH). *Basics and standards of ethics* (first edition). Qom: Islamic Culture and Thought Research Center. (in Persian)
6. Moallemi, H. (1384 SH). *Philosophy of ethics* (first edition). Qom: Publications of the World Center for Human Sciences. (in Persian)
7. Hasani, A. (1390 SH). *Sublime political wisdom* (first edition). Tehran: Islamic Culture and Thought Research Institute Publishing Organization. (in Persian)
8. Motahhari, M (1375 SH). *Moral philosophy* (15th edition). Qom: Sadra Publications. (in Persian)
9. Alemi, S. M. (1389 SH). *The relationship between religion and ethics* (first edition). Qom: Book Garden Institute. (in Persian)
10. Amir Khawas, and others. (1386 SH). *Moral philosophy* (second edition). Qom: Supreme Leader's Representation Institution in Universities, Education Publishing Office. (in Persian)
11. Mesbah Yazdi, M. T. (1380 SH). *Ethics in the Qur'an* (research and writing: M. H. Eskandari, second edition, vol. 3). Qom: Publications of Imam Khomeini Educational and Research Institute. (in Persian)
12. Moore, G. E. (1366 SH). *Ethics* (first edition)., (Translator: A. Saadat). Tehran: Scientific and Cultural Publishing Company (in Persian)
13. Freud , S. (1383 SH). *Civilization and its boredoms* (Translation: M. Mubasheri). Tehran: Nashr e Mahi. (in Persian)
14. Klosko, G. (1393 SH). *History of political philosophy (from Machiavelli to Montesquieu)* (Translation: K. Dehimi, 3 volumes, third edition). Tehran: Ney Publishing. (in Persian)
15. Bashiriyeh, H. (1387 SH). *Liberalism and conservatism*. Tehran: Ney Publishing. (in Persian)
16. Shaykh Tusi, M. b. H. (1414 AH). *Amali* (first edition). Qom: Dar al-Thaqafa Publications. (in Arabic)

17. Ali bin Jafar (1409 AH). *The problems of Ali bin Jafar, peace be upon him, and their explanations*. Mashhad: The International Conference of Imam Reza (peace be upon him). (in Arabic)
18. Shaykh Tusi, M. b. A. (1364 SH). *Tahzib* (volumes 1-4, 10 volumes). Tehran: Dar Ketub al-Islamiyah. (in Arabic)
19. Majlesi, M. B. (1403 AH). *Bihar al-Anwar* (Vol. 17, Vol. 67, Vol. 81). Beirut: Al-Wafa Foundation. (in Arabic)
20. Al-Hurr al-Amili, M. b. H. (1412 AH). *Wasa'il al-Shia* (volumes 1, 5, 6, 10,- 30 volumes). Qom: Al-Bayt Institute, peace be upon them, for the revival of tradition. (in Arabic)
21. Noori Tabarsi, M. H. (1407 AH). *Mustadrak al-Wasā'il wa-mustanbat al-masā'il*. (Volume 1,- 30 volumes). Qom: Al-Bayt Foundation, peace be upon them, for the revival of tradition. (in Arabic)
22. al-Bukhari, M. I. (1410 AH). *Sahih al-Bukhari* (volume 1,- 11 volumes). Cairo: Arab Republic of Egypt, Ministry of Endowments, Supreme Council of Islamic Affairs, Committee for Revival of Books of the Sunnah. (in Arabic)
23. Ibn Majah (1418 AH). *Sunan ibn Majah* (volume 2,- 6 volumes). Beirut: Lebanon. (in Arabic)
24. al-Daraqutni, A.b.U. (1424 AH). *Sunan al-Daraqutni* (volume 1,- 5 volumes). Beirut: Risala Foundation. (in Arabic)
25. Al-Muttaqi al-Hindi, A. (1419 AH). *Kanz al-Ummal* (volume 3,- 16 volumes, edited and edited by: Al-Dimyati, M. U.). Beirut: Dar al-Kutub al-Elmiyyah. (in Arabic)
26. Hojjati, S. M. B. (1371 SH). *Ethical teaching and learning in Islam* (17th edition). Tehran: Farhang Islamic Publishing House. (in Persian)
27. Tabataba'i, S.M.H. (1417 AH). *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an* (Volume 13). Qom: Islamic Publications Office. (in Arabic)
28. al-Kulayni, M.i.Y. (1407 AH). *Usul al-Kafi* (volumes 1 & 2,- 8, research: Ghaffari, A. A. and Akhoundy, M.). Tehran: Darul Kitab al-Islamiyah. (in Arabic)
29. al-Fayḍ al-Kāshānī, M.M. (1415 AH). *Tafsir Safi* (volumes 2, 3,- 5 correction and introduction and suspension: Hossein Al-Alami). Tehran: Sadr Library. (in Arabic)
30. Shahid ath-Thani, Z.J.A. (1409 AH). *Munya al-Murid* (Aspirations of the Disciple), (correction: Mokhtari, R.). Qom: Al-Mahad Al-Islami School. (in Arabic)
31. Motahhari, M. (1382 SH). *Education in Islam*. Tehran: Sadra Publications. (in Persian)

32. Javadi Ameli, A. (1378 SH). *Nature (Fitra or fitrah) in the Qur'an: Thematic Tafsir of the Qur'an* (Volume 12). Qom: Esra Publishing House. (in Persian)
33. Kant, I. (1369 SH). *The Metaphysical Foundation of Ethics* (Translation: Enayat, H. and Gheissari, A.). Tehran: Kharazmi Publishing House. (in Persian)
34. Copleston, F. Ch. (1387 SH). *History of Philosophy (from Wolff to Kant)* (Translation: I. Saadat and M. Bozorgmehr, 4th edition, Volume 6). Tehran: Soroush: Scientific and Cultural Publishing Company. (in Persian)
35. Körner, Stephan. (2019). *Kant's Philosophy* (Translation: Ezzatullah Foladvand, fifth edition). Tehran: Kharazmi Publishing House. (in Persian)
36. Rezaei, M. M. (1379 SH). *Explanation and criticism of Kant's moral philosophy*. Qom: Office of Islamic Propaganda. (in Persian)
37. Jacques (Jax). (1362 SH). *Moral philosophy* (second edition). Tehran: Amir Kabir publishing house. (in Persian)
38. Foroughi, M. A. (1376 SH). *The Evolution of Philosophy in Europe* (volume 1, second edition). Tehran: Zavar Publications. (in Persian)
39. Breck, Jonathan. (1376 SH). *Basing ethics on the basis of religion* (translation: M. Javadi). Naqd wa Nazar Journal (ethics and religion), fourth year, numbers 13 and 14. (in Persian)
40. Rezaei, M. M. (1383 SH). *Moral philosophy from the point of view of Professor Motahhari (RA)*. *QABASAT Journal*, numbers 30 and 31. (in Persian)
41. Sadeghi, H. Moallemi, H. and Fatali, M. (1387 SH). *The relationship between religion and ethics (proposal)*. *QABASAT Journal: Research Quarterly in the field of Philosophy of Religion and New Kalam*, No. 3, Autumn. (in Persian)
42. Dabiri, A. (1382 SH). *Ethics and religion*. Sabah Journal, numbers 11 and 12. (in Persian)
43. Sajedi, A. (1387 SH). *Religion and the modern world* (first edition). Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. (in Persian)
44. Sajedi, A. (1390 SH). *The relationship between religion and ethics*. *Journal of Ethical knowledge*, number 7, second year. (in Persian)
45. Sadeghi, H. (1383 SH). *An introduction to the new word* (second edition). Tehran: Taha book publication. (in Persian)
46. Frankena, W (1391 SH). *Moral philosophy* (translation: Sadeghi, H. 4th edition). Tehran: Taha Book publication (affiliated to Taha Cultural Institute). (in Persian)

47. Pouw, N., & Baud, I. (2011). *Local governance and poverty in developing nations*. New York, Routledge. (in English)
48. Schmitt, C. (2008). *The Leviathan in the state theory of Thomas Hobbes: Meaning and failure of a political symbol*. University of Chicago Press. (in English)