

The moral nature of the Islamic state and the issue of neutrality

Najmeh keikha *

Received: 2021/05/08

Accepted: 2021/08/25


Abstract

the main question of this paper is that what is the nature of the Islamic state and its substantive differences with conventional nations? current research with the method of content analysis of relevant literature tries to answer this question from the political ethics discussion window. in this sense, one of the important differences of the Islamic government with other governments is in its ethical nature. this feature has led the Islamic government not to be impartial in discussing political ethics. the attention of the Islamic government to political morality is from the perspective of Islamic civilization. Quran teachings, philosophy, Mystical and knowledge in Islamic civilization provide a rich source of insight for the government's view of ethics. This kind of view of society and morality has led to a systematic and flexible look at the ethics of the rulers and citizens, in such a way that freedom, tolerance and equality are recommended by education in the face of the citizens. on the one hand, in discussing the ethical criteria of the Islamic state, it was concluded that morality in Islamic civilization has neither integrity nor sovereignty but is defined as religion and reason. on this basis, in a civilization approach, the formation of an Islamic society based on education and morality.

Keywords: Islamic State, Ethics, Neutrality, Islamic Civilization, Moral Transformation

* Assistant Professor of Political Science, Shahid Beheshti University, Tehran.i.r.iran

Najmeh_keikha@yahoo.com

 0000-0002-2156-5778

ماهیت اخلاقی دولت اسلامی و مسئله‌ی بی‌طرفی

نجمه کیخا*

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۲/۱۸

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۶/۰۳

چکیده

پرسش اصلی مقاله‌این است که ماهیت دولت اسلامی و تفاوت ماهوی آن با دول متعارف در چیست؟ پژوهش کنونی با روش تحلیل محتوای متون مرتبط، می‌کوشد به این پرسش از دریچه‌ی بحث اخلاق سیاسی پاسخ دهد. به این معنا که یکی از تفاوت‌های مهم دولت اسلامی با دیگر دولت‌ها در ماهیت اخلاقی آن است. این ویژگی سبب شده است تا دولت اسلامی در بحث اخلاق سیاسی بی‌طرف نباشد و به این امر اهتمام داشته باشد. توجه دولت اسلامی به اخلاق سیاسی از منظر تمدن اسلامی است. آموزه‌های قرآنی، فلسفی، عرفانی و دانشی موجود در تمدن اسلامی، منبع غنی‌ای برای نگاه دولت به اخلاق فراهم ساخته است. این نوع نگاه به جامعه و اخلاق، سبب ایجاد نگاه مراتبی و منعطف به اخلاق حاکمان و شهروندان شده است؛ به‌گونه‌ای که آزادی، مدارا و برابری را در کنار تعلیم و تربیت در مواجهه با شهروندان توصیه می‌نماید. از سویی در بحث معیار اخلاقی دولت اسلامی نتیجه گرفته شد که اخلاق در تمدن اسلامی نه جامعیت و نه حاکمیت دارد، بلکه ذیل دین و عقل تعریف می‌شود. بر این اساس، در یک رویکرد تمدنی، شکل‌گیری جامعه‌ی اسلامی که مبتنی بر تربیت و اخلاق است، یکی از مراحل تحقق تمدن اسلامی است.

واژگان کلیدی: دولت اسلامی، اخلاق، بی‌طرفی، تمدن اسلامی، تحول اخلاقی.

* استادیار علوم سیاسی، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، جمهوری اسلامی ایران.

مقدمه

یکی از تمایزات ماهیت دولت در اندیشه‌ی اسلامی و غیر اسلامی، در جهت‌گیری ارزشی و دامنه‌ی انتظاراتی است که از دولت وجود دارد. دولت باید به‌گونه‌ای برنامه‌ریزی کند که تمام اهتمام شهروندان متوجه دنیای مادی نباشد و آخرتشان نیز آباد شود. آباد شدن آخرت مردم با عمل به دستورات اخلاقی و فقهی اسلام میسر است و اینکه اعتقادات مردم در بستری صحیح شکل بگیرد. تمایز دیگر در نوع تعریف انسان در اسلام است که انتظارات خاصی از دولت را ایجاد می‌کند و ویژگی‌های خاصی برای آن معین می‌سازد. این انسان‌شناسی نوعی هماهنگی میان فرد، جامعه و هستی را پیشنهاد می‌کند. دولت نباید به‌گونه‌ای عمل کند که انجام تعهدات سیاسی و اجتماعی افراد با تکالیف فردی، اخلاقی و دینی آنان در تضاد افتد، به عبارتی، نهادهای سیاسی و اجتماعی جامعه، بایستی همساز با اهداف و برنامه‌های شخصی افراد شکل بگیرند و همدیگر را تقویت کنند. این سازگاری، کلیدواژه‌ی اصلی سیاست اخلاقی است که هگل نیز به‌خوبی آن را طرح کرده بود. (وینسنت، ۱۳۹۹)

تحقق سازواری نهادهای سیاسی و اهداف شهروندان، دولت را نسبت به برنامه‌های اخلاقی و تربیتی جامعه مسئول می‌سازد و تکالیفی بر گردن آن می‌نهد. تهیه و تدوین و نظارت بر امور آموزشی و تربیتی مدارس و دانشگاه‌ها، جهت‌گیری‌های اخلاقی خاص حکومت در سیاست‌گذاری‌های مختلف، برنامه‌های تشویقی و تنبیهی معین، معیارهای خاص استخدام و به‌کارگیری نیروها و تخصیص و بودجه و امکانات جامعه به برنامه‌های خاص، ازجمله‌ی این امور است. در مقابل سیاست اخلاقی یا فضیلت مدار، سیاست بی‌طرفانه وجود دارد که نسبت به خیر و نظریات اخلاقی کلان بی‌طرف است. بر این اساس، برای مقایسه‌ی ماهیت دولت اسلامی با دول متعارف، بایستی نظریات بی‌طرفی دولت را شناخت و سپس ماهیت دولت اسلام را به‌گونه‌ای بیان نمود که مشخص شود چرا دولت اسلامی بی‌طرف نیست. این امر ماهیت اخلاقی دولت اسلامی را بیشتر نشان می‌دهد

و مشخص می‌سازد که چه ظرفیت‌هایی در فلسفه‌ی سیاسی اسلامی در باب دولت وجود دارد که ما را بی‌نیاز از رجوع به بحث بی‌طرفی می‌نماید و یا با بی‌طرفی مخالفت می‌کند. گرچه مسیر عقلانی بشر در ایجاد دولتی اخلاقی و توسعه‌یافته برای تمامی انسان‌ها قابل‌استفاده است و همه در ساختن این مسیر سهیم‌اند، اما هر دولتی از اندوخته‌های تمدنی خاصی بهره می‌برد که بر نوع نگاه وی به هستی تأثیر می‌نهد. در مباحث اخلاق سیاسی نیز این اندوخته‌های تمدنی به کمک ما خواهد آمد. اندوخته‌های حکمی، اخلاقی و عرفانی موجود در تمدن اسلامی در بحث انسان‌شناسی و جامعه‌شناسی در این پژوهش به کار خواهد رفت.

خوشبختانه در باب بی‌طرفی، کتب زیادی به فارسی نوشته یا ترجمه شده است. کمال‌گرایی و بی‌طرفی (رحمت‌اللهی و شیرزاد، ۱۳۹۶) بی‌طرفی در فلسفه سیاسی جان رالز (موسوی، ۱۳۹۶)، بی‌طرفی در فلسفه اخلاق و فلسفه سیاسی (مندوس، ۱۳۹۵)، جان رالز از نگاه مایکل سندل (شاقول، ۱۳۹۷)، برابری و جانبداری (نیگل، ۱۳۹۹) و تعدادی مقاله در شرح و توصیف و نقد بی‌طرفی از جمله‌ی این آثار هستند. نگارنده نیز سال گذشته مقاله‌ای با عنوان نقد بی‌طرفی از نگاه حکمت متعالیه را نوشته و این نقد را بیشتر از جانب بحث آزادی انجام داده است. در حوزه‌ی ارتباط میان ماهیت اخلاقی دولت و بحث تمدن نیز مقالاتی نوشته شده است که از جمله‌ی آن‌ها «ظرفیت سنجی اندیشه‌های اخلاقی در ایجاد نظام ارزشی تمدن نوین اسلامی» (احمدی و محیطی، ۱۳۹۸) و مقاله‌ی «علل ضعف تمدنی و عقب‌ماندگی جوامع اسلامی در اندیشه امام موسی صدر» (لک زایی، ۱۳۹۸) است. پژوهش حاضر ضمن بهره بردن از این آثار، این بحث را از منظر ماهیت اخلاقی دولت اسلامی به بحث می‌نهد و زاویه‌ی جدیدی به این بحث می‌گشاید. بی‌شک این بحث سبب خواهد شد تا با آشنایی با ظرفیت‌ها و توانمندی‌های دولت اسلامی، این نقاط را تقویت نماییم و موارد موردنیاز را نقد و بررسی نماییم تا کج‌تابی‌ها و نواقص آن زدوده شود.

۱. بی‌طرفی در فلسفه‌ی سیاسی غرب

مهم‌ترین بحث در باب بی‌طرفی در فلسفه سیاسی غرب از سوی جان رالز مطرح شده است. هدف اصلی وی از طرح این بحث، لزوم برقراری تکثرگرایی در جوامع چند فرهنگی و مهاجرپذیر غرب و خواست تحقق عدالت در این جوامع است. وجود تکثرگرایی و عدالت اجتماعی دو نیاز مهم در این جوامع است که بایستی نه به‌صورت موقت بلکه به‌صورت دائمی در باب آن اندیشید. تکثرگرایی به این معناست که کرامت و برابری تمامی شهروندان حفظ شود. عدالت اجتماعی نیز مجموعه راه‌کارهایی است که برای تحقق برابری انسان‌ها در توزیع مواهب و خیرات جامعه اتخاذ می‌شود. از آنجاکه برای دستیابی به این دو هدف، نیاز به یک فلسفه‌ی سیاسی است، جان رالز معتقد بود برای تحقق آن‌ها، نباید سراغ تفاسیر کلان از خیر و سعادت انسانی رفت. به اعتقاد وی برداشت‌های اخلاقی و خیر، عام و فراگیرند یعنی گستره‌ی موضوعات آن‌ها وسیع و در نتیجه کاربری آن‌ها نیز وسعت زیادی دارد. چون فراگیر است با هر چه در زندگی انسان ارزشمند است و بر رفتارهای غیرسیاسی ما تأثیر دارد مرتبط است. (رالز، ۱۳۹۲، ص ۲۷۵) بنابراین مسئله‌ی مهم رالز این بوده است که بر نقطه‌ای تمرکز کند که هیچ ابهام و اختلافی در آن نباشد و کاملاً ساده، واضح و مقبول همگان باشد. از این رو پیشنهاد می‌کند که دولت در قبال خیر کاملاً بی‌طرف باشد و موضعی اتخاذ نکند.

بر اساس مطلب فوق، بحث بی‌طرفی دولت در قبال خیرهای کلان مطرح می‌شود؛ حال آنکه دولت اسلامی به لحاظ ماهیت بر اساس خیرات خاصی که دین آن‌ها را معرفی می‌کند رهنمون می‌شود. ادیان مانند دیگر شاخه‌های کمال‌گرایی، در صدند به‌گونه‌ای به افراد آموزش دهند و منابع و امکانات را به‌گونه‌ای در جامعه توزیع نمایند که به افرادی که سبک موردنظر آن‌ها را می‌پذیرند بهره‌ی بیشتری تعلق گیرد. به این ترتیب، افراد بیشتری ترغیب می‌شوند به این سمت حرکت کنند. رالز در لیبرالیسم معتقد است بایستی اعتبار و مشروعیت اصول سیاسی را برای همه‌ی شهروندان توجیه‌پذیر ساخت. به عبارتی از نظر او

تصورات خیر لزوماً توجیه‌گر نیستند، اما اصول سیاسی می‌توانند با توسل به ارزش‌های سیاسی که محکم‌تر از تصورات خیر هستند توجیه‌کننده باشند. سیاست برخلاف برداشت‌های خیر می‌تواند فراتر از همه‌ی تصورات فراگیر بنشیند و همگان درستی و مشروعیت آن را بپذیرند.

درواقع در بحث مشهور دست‌های آلوده نیز با چنین مبحثی مواجهیم. در آنجا نیز بحث می‌شود که مصالح سیاسی دولت‌ها برتر و فراتر از رعایت اصول اخلاقی است و از این رو دولت گاه می‌تواند به راحتی این اصول را کنار نهد. رالز امری فراتر از این را بیان می‌کند؛ از نظر وی دولت در هیچ زمانی نباید سراغ اخلاق برود و باید در این زمینه بی‌طرف باشد. تامس نیگل که یکی از شاگردان بزرگ جان رالز است، سعی می‌کند دیدگاه رالز را تا حدی تعدیل نماید. وی معتقد است به دو شیوه‌ی متفاوت از نظرگاه اخلاق در باب سیاست اندیشیده شده است: نخست مانند فایده‌گرایان و اختیارگرایان معیارهای اخلاقی عامی معین کنیم که بر هر چیزی حتی در موارد پیچیده و خاص نهادهای سیاسی و زندگی سیاسی به کار رود. فایده‌گرایان معتقدند می‌توان براساس ارزش نتایج کلی برای رفاه عمومی همه‌ی اشخاص از حیث بی‌طرفانه ارزیابی درستی از نهادها داشت و اختیارگرایان می‌سنجند که آیا نهادها و اعمال سیاسی، حقوق طبیعی افراد را رعایت می‌کنند یا نه؛ هردوی آن‌ها از قاعده و معیار واحد در اخلاق سخن می‌گویند. معیار واحد اخلاقی سبب می‌شود نوعی بی‌طرفی را در مورد همه‌ی انسان‌ها به کار بندیم. این نظریات که می‌کوشند انسان‌ها را نه به صورت فرد فرد آن‌ها بلکه عناصر یک جمع ببینند، نظریات فارغ از فاعل نیز نامیده می‌شوند. اما نظریات دوگانه انگاری مانند نظریه‌ی جان رالز نیز وجود دارد که معتقدند نهادهای جامعه باید نسبت به منافع همه‌ی افراد بی‌طرف باشند، اما برابری فرصت را برای همه فراهم آورند و با بالا بردن شرایط طبقه‌ی محروم‌تر از نابرابری اجتماعی و اقتصادی بکاهند. (نیگل، ۱۳۹۳، ص ۵۵-۵۷) نیگل خود معتقد به دیدگاهی است که میان فرد و نهادها جمع می‌زند و بیش از رالز توجه به افراد را مهم می‌داند. مایکل

سندل در کنار دیگر جامعه‌گرایان همچون والزر و مکیتایر، معتقد است نه الگوهایی که بر معیاری مطلق برای همه‌ی جوامع تأکید می‌کنند موفق‌اند و نه الگوی رالز. سندل با بی‌طرفی دولت کاملاً مخالف است و بر حفظ هویت گروهی در درون جوامع و پرهیز از یکسان نمودن همه‌ی جوامع تأکید می‌کند. به اعتقاد وی وجود تمایزات و عقاید گوناگون در یک جامعه تعهدات و مسئولیت‌های مختلفی را برای آنان ایجاد می‌کند که گسترش فضیلت را نتیجه می‌دهد، اما بی‌طرف دانستن دولت و رها نمودن شهروندان و تأکید صرف بر آزادی آنان، سبب از دست رفتن انسجام و تعهدات اجتماعی می‌گردد. (شاقول، ۱۳۹۷)

بحث بی‌طرفی سیاسی، ابعاد و زوایای دیگری نیز دارد و در ادامه‌ی مباحث فوق، جان رالز از تقدم حق بر خیر سخن می‌گوید. اما در این نوشته تنها بر بعد ابتدایی استدلال رالز متمرکز می‌شویم که معتقد است نمی‌توان خیرهای فراگیر را بر جامعه حاکم ساخت و تلقی خاصی از بحث خیر ارائه می‌دهد.

۲. مفهوم اخلاق

تعریف ما از اخلاق نیز در بررسی ماهیت دولت، دارای اهمیت است. اگر بخواهیم تعریف اخلاق از دیدگاه تمامی فلاسفه‌ی سیاسی را موردبررسی قرار دهیم، امری ناممکن خواهد بود. اما در دوران معاصر و پس از نگرش‌های پوزیتیویستی و عاطفه‌گرایی و احساس‌گرایی، که نسبت به احکام و داوری‌های اخلاقی شکاک بودند و آن‌ها را جلوه‌ی ذهنی احساسات و عواطف و صدق و کذب برنदार می‌دانستند، فلاسفه‌ی سیاسی مشهوری مانند رالز و نیگل و ... معتقد به واقع‌گرایی اخلاقی و نه ذهنی بودن و شخصی بودن تمام گزاره‌های اخلاقی بودند و نقش شهودات اخلاقی را در حل معضلات مختلف اخلاقی مهم می‌دانستند. آن‌ها معتقد بودند که اخلاق سبب می‌شود از نظرگاه مشترکی به امور بنگریم و ضمن عبور از نظرگاه‌های شخصی به وفاق و اشتراک دست‌یابیم. (نیگل، ۱۳۹۳، ص ۸)

گرچه اخلاق مدنظر اندیشمندان فوق، غالباً اخلاق هنجاری بود که تلاش می‌کرد معیارهایی برای تصمیم‌گیری در مورد مسائل اخلاقی در اختیار ما بگذارد، اما در زمینه‌ی

اخلاق هنجاری، نظر واحدی وجود نداشت. وظیفه‌گرایی، سودگرایی، فضیلت‌گرایی هر یک در پاسخ به سؤالات اصلی اخلاق نظر واحدی نداشتند و در حوزه‌ی فلسفه‌ی سیاسی انشعابات زیادی یافتند. سودگرایان و قراردادگرایان خواهان آزادی افراد و بی‌طرفی دولت در حوزه‌ی سعادت فردی بودند و اخلاق سیاسی را تنها در حوزه‌ی نهادهای سیاسی منحصر می‌دانستند. از این رو با این نقد مواجه‌اند که چرا افراد را به حال خود رها ساخته‌اند و در حوزه‌ی فردی کاملاً بی‌طرف‌اند. از سویی وظیفه‌گرایان مانند کانت، معتقد بودند مسئولیت تک‌تک افراد در جامعه‌ی سیاسی اهمیت دارد و هدف اخلاق، یافتن اصولی در رفتار انسان است تا به ارزش و کرامت ذاتی انسان اهمیت دهد و او را همچون ابزار و شیء نپندارد. این دیدگاه به نظریات قراردادگرایی ختم شد که بر اساس نوعی رضایت و توافق فرضی به تشخیص اصول اخلاقی می‌پردازند و معتقدند این اصول از سوی همگان قابل‌پذیرش است. مهم‌ترین نقد بر قراردادگرایی و وظیفه‌گرایی این است که مبنای مشخصی به افراد برای تصمیم‌گیری‌های جزئی نمی‌دهد و شهودگرایی حاکم بر آن بیش‌ازحد کلی است. ما خواهان تصمیماتی هستیم که در موارد خاص به کم‌کمان بیایند.

نظریه‌ی رقیب وظیفه‌گرایی و فایده‌گرایی، فضیلت‌گرایی است. فضیلت‌ملکه، عادت، کیفیت یا خصلت یا روح است که فرد آن را داراست یا به دنبال آن است. همه‌ی فضایل مستلزم گرایش به انجام اعمال خاص در اوضاع خاص هستند. این نظریه به‌جای عمل اخلاقی و نتیجه‌ی آن بر منش فردی فاعل اخلاقی تأکید می‌کند. مهم‌ترین نقد وارد بر آن نیز این است که نمی‌توان از ویژگی‌های منش هیچ تصویری داشت مگر به‌عنوان ویژگی‌های ملکات و تمایلاتی در اوضاع و احوال خاص و به شیوه‌ای خاص عمل می‌کند (فرانکنا، ۱۳۸۳، ص ۱۴۳-۱۴۵). بنابراین سنجش آن دشوار خواهد بود. چنان‌که به‌طور خلاصه بررسی گردید، نظریات کلان اخلاق در دوره‌ی معاصر، در بحث بی‌طرفی دولت در اخلاق فردی و یا جانبداری از آن اختلاف دارند. گویی نیاز به معیاری برتر داریم که در باب این نظریات به داوری بنشیند.

در فلسفه‌ی سیاسی اسلام نیز شاهد همزیستی نظریات مختلف اخلاقی هستیم. بحث فضیلت‌گرایی در فلسفه‌ی سیاسی اسلام مسیری متفاوت از غرب را پیموده است. از جمله مهم‌ترین تمایزات آن با اندیشه‌ی غرب این است که در تمدن اسلامی فضیلت‌گرایی هیچ‌گاه جدا از تکلیف‌گرایی و فایده‌مندی طرح نشده است. کرول پیتمن که کتابی ارزشمند به نام وظیفه‌گرایی سیاسی را نگاشته است، عقیده دارد تا دوران مدرن بحث وظیفه‌مقوله‌ای مرکزی در تفکر سیاسی نبود بلکه «در زمان‌های پیشین حیات سیاسی تحت اصطلاح‌هایی چون فضیلت تصور می‌شد تا وظیفه. برای مثال یونانیان قدیم فاقد مفهوم مسئولیت اخلاقی فردی بودند که برای ایده وظیفه‌ی خود پذیرفته‌شده ضروری است» (پیتمن، ۱۳۹۰، ص ۱۲) این در حالی است که عنصر وظیفه هیچ‌گاه از حیات سیاسی مسلمین غایب نبوده است. ما جدول فضایل و رذایل اخلاقی را از آموزه‌های و فرهنگ اسلامی اخذ می‌کنیم؛ گذشته از ارزش‌های ذاتی انسان، او را به‌عنوان خلیفه‌الله و دارای روح الهی می‌دانیم و توجه به انسان را نوعی اطاعت و عبادت الهی تلقی می‌کنیم. (فلاح، ۱۴۰۰، ص ۱۳۳-۱۳۴)

احادیث و روایات فراوانی داریم که عدالت و صداقت و امانت را سبب رونق و آبادانی می‌دانند. یعنی سوای ثواب اخروی این امور، به حداکثر رساندن سود عموم مردم از طریق تأمین رفاه و امنیت دنیوی کمک می‌کنند. بحث خیرات عامه و توزیع آن‌ها میان مردم به‌ویژه در فلسفه‌ی سیاسی خواجه‌نصیرالدین طوسی برجسته است. (طوسی، ۱۳۷۸، ص ۳۰۸) اما در کنار وجود هر سه نظریه‌ی اخلاقی در فلسفه‌ی سیاسی اسلام، بحث مهم این است که در درجه‌ی نخست، این سه نظریه معیاری برتر از خود اخلاق و شهودات اخلاقی دارند و سپس اینکه، نظریه‌های مطرح در اخلاق هنجاری، مطابق با درجه‌ی تعالی جامعه قوت و ضعف پیدا می‌کنند و حتی فراتر از مباحث معمول نیز پیش می‌روند.

۲.۲. معیار اخلاق

فلسفه‌ی سیاسی غرب تحولاتی در گذر از فلسفه یونان باستان به مسیحیت و رنسانس و

سپس دوره‌ی مدرن طی نمود. فضیلت‌گرایی سیاسی یونان باستان با فضیلت‌گرایی مسیحیت تقویت گردید اما روند مناسبات میان دولت و کلیسا در طی دوره‌ی قرون وسطی و نهضت اصلاح‌گری پس‌از آن، به جدایی نهاد دین از دولت انجامید. به‌گونه‌ای که دیگر دین معیار تصمیم‌گیری دولت نبود. کانت می‌کوشد عقل انسان را جایگزین مناسبی برای تشخیص امور درست معرفی نماید. شهروندان جامعه بر اساس خرد خود بنیاد خود می‌توانند بر اصول مشخصی با حکومت توافق نمایند. این اصول مطابق دیدگاه کانت ارزش و کرامت ذاتی انسان‌ها را در نظر می‌گیرد و به حقوق تک‌تک آن‌ها اهمیت می‌دهد. به عبارتی در غیاب عنصر دین می‌توان بر عقل تکیه نمود و اصول راهنمای سیاست را به دست آورد. چنان‌که در مطالب قبل گذشت، نظر کانت، رقبا و منتقدینی داشت و نظر واحدی در باب معیار اخلاق در فلسفه‌ی سیاسی غرب پدید نیامد.

در اندیشه‌ی اسلامی، اخلاق در درجه‌ی اول، بر اساس حسن و قبح عقلی، معیاری مستقل از دین دارد و انسان با عقل خود می‌تواند امور خوب و بد را تشخیص دهد و از سوی دیگر اخلاق در کنار اصول عقاید و فقه، یکی از بخش‌های سه‌گانه‌ی دین است و با دو جزء دیگر ارتباط متقابل و تأثیر و تأثری دارد. نیگل معتقد است اگر معیار بودن فرامین الهی به این معناست که «هیچ کاری درست یا نادرست نیست مگر اینکه خداوند اعلان کند»، این سخن موجه نیست. این اعتقاد معقول‌تر است که او این کارها را ممنوع می‌کند چون نادرست‌اند نه این‌که نادرست‌اند چون خدا آن‌ها را ممنوع کرده است. نیگل در واقع بر حسن و قبح عقلی تأکید می‌کند که در دین اسلام پذیرفته شده است، اما وی در ادامه می‌گوید: از سویی، فرامین اخلاقی خداوند «ظاهراً بر ویژگی‌های ذاتی و آثار و نتایج انواع خاصی از رفتار ابتناء دارند و نه بر چیزی بیرون از آن‌ها. ما می‌توانیم ماهیت نادرستی قتل را بدون ارجاع به خدا بفهمیم.» ارجاع به خصایص خداوند مانند علم مطلق، قدرت مطلق و خیرخواهی او در عالم و قواعدی که به‌واسطه‌ی ویژگی‌های ماهیت خداوند، دستور به اطاعت از آن‌ها می‌دهد، می‌تواند به این معنا باشد که خدا این قواعد را به خاطر خصایصی

انتخاب می‌کند که خودشان این قواعد را برحق می‌سازند و خدا دستور به اخلاق متفاوتی نداده است. (نیگل، ۱۳۹۳، ص ۵۴) در این جملات، نیگل از سویی بر ضرورت حسن و قبح عقلی تأکید می‌کند؛ امری که ما نیز به آن اعتقاد داریم. و از سوی دیگر معتقد است که اگر فرامین الهی حکمتی دارند که عقل ما نیز می‌تواند دریابد، دیگر نیازی به دین نیست. به این امر پاسخ‌های مختلفی داده شده است:

دسته اول پاسخ‌هایی است که از منظر نحوه‌ی خاص خلقت انسان داده شده است. یکی از پاسخ‌ها این است که عقل انسان تنها می‌تواند امور جزئی را دریابد و از فهم کلیات امور آگاه نیست. حتی اگر عقل انسان را قادر به فهم حکمت امور بدانیم، هیچ‌گاه عمر انسان برای فهم تمامی امور کافی نیست و این دین است که به صورت میانبر بسیاری از اطلاعاتی که برای انسان دست‌یافتنی نیست، مانند آغاز و انجام انسان، خیر و غایت اصلی انسان را در اختیار می‌نهد. بنابراین دین در تمامی امور جزئی انسان دخالت نمی‌کند. توضیح دیگری که حکمای مسلمان در علت نیاز به دین داده‌اند این است که عقل در میان قوای نفسانی دیگر انسان (شهوت و غضب)، ضعیف است. امیال و خواهش‌های انسان برای زندگی ضروری است، اما همواره میل به افراط و تفریط دارند. عقل نمی‌تواند به‌تنهایی در مقابل خواهش‌های نفس در لذت طلبی و زیاده‌خواهی مقاومت کند. دین برای کمک به عقل آمده است تا عنصری بیرونی نیز بر قوای نفس لگام زند و اعتدال را در انسان پدیدآورد. (امام خمینی، ۱۳۸۱، ص ۳۶۷) بنابراین دین و عقل پشتیبان یکدیگرند و همدیگر را تأیید و حمایت می‌کنند.

اما پاسخ مهم‌تر در باب ارتباط دین و اخلاق این است که اخلاق بخشی از دین است که در کنار امور عقلی و امور فقهی بخشی از دین را سامان می‌دهد. بر این اساس اخلاق در فلسفه‌ی سیاسی اسلام نه بر بخش‌های دیگر دین حاکمیت دارد و نه جامعیت. غالب مشکلاتی که در رابطه‌ی اخلاق و سیاست در بحث‌های اندیشمندان مهمی مانند کانت، ماکس وبر، رالز، مایکل والزر، و ... وجود دارد حاکی از نوعی نگاه مطلق‌گرایانه به اخلاق

است. (کودی، ۱۳۹۵) گویی اخلاق عنصری است ثابت و لایتغیر که به هیچ‌وجه نمی‌توان در دنیای متغیر سیاست آن را به کار بست و بنابراین مصالح سیاسی در عرصه‌ی سیاست اولویت مطلق را دارد. شاید جان رالز نیز در کتاب لیبرالیسم چنین بحثی را مدنظر قرار داده است؛ حال آنکه آنچه در درجه‌ی اول اهمیت قرار دارد عدالت است که مطابق قانون به احقاق حقوق و توزیع امکانات و خیرات عمومی می‌پردازد. در فلسفه‌ی سیاسی اسلام، عدالت که هم با رعایت قوانین فقهی و هم قوانین عرفی جامعه تحقق می‌یابد، مقدم بر اخلاق است؛ بنابراین اخلاق حاکمیت ندارد. غایات نهایی را دین مشخص می‌سازد و اخلاق همگام با دین پیش می‌رود.

اما اخلاق به نوع دیگری نیز بر دین و جامعه تأثیر می‌گذارد. اخلاق به معنای تهذیب و تزکیه‌ی نفس و مراقبه و خودسازی، زمینه‌های فهم بسیاری از امور فلسفی را فراهم می‌سازد. اخلاق‌مداری درجه‌ی وجودی انسان و تحول وجودی او را افزایش می‌دهد و این امر بر سعه‌ی صدر، مدارا و تحمل انسان می‌افزاید. این ویژگی‌ها بر افزایش حساسیت اخلاقی جامعه و اخلاقی‌تر شدن آن خواهد افزود. به اعتقاد بسیاری اندیشمندان همچون آیت‌الله شاه‌آبادی و امام خمینی (ره)، اصول اخلاقی اسلام همچون برادری، درعین‌حال سیاسی نیز هستند و شهروندان خودشان بسیاری از مشکلات و گرفتاری‌های یکدیگر را برطرف می‌سازند. (امام خمینی، ۱۳۷۸، ص ۱۳۱) هم اخلاق مرتبط با فاعل همچون تهذیب و تزکیه و هم اخلاق فارغ از فاعل همچون نوع‌دوستی و احسان به دیگران، هر دو در آموزه‌های اسلامی وجود دارد.

بحث مهم دیگر در باب معیار اخلاق، جایگاه حکمت عملی در فلسفه‌ی سیاسی اسلام است. در مباحث اخلاقی رایج دو نظریه‌ی مهم در باب معیار اخلاق وجود دارد. یک دسته از این نظریات معتقد به یگانه‌انگاری اخلاق هستند. یعنی اخلاق معیاری واحد در حوزه‌ی فردی و اجتماعی ارائه می‌دهد و دیدگاه دیگر معتقد است در حوزه‌ی فردی و سیاسی با دو نوع اخلاق و دو معیار جداگانه سروکار داریم. (نیگل، ۱۳۹۳، ص ۵۵) در اندیشه‌های

اسلامی، اخلاق یگانه انگار است و راه‌حل‌های فردی بر سیاستمداران نیز حاکم است، اما این یگانه انگاری به معنای مطلق بودن و غیر منعطف بودن اخلاق نیست. حکمت عملی به‌عنوان یکی از مؤلفه‌های مهم سیاست و اخلاق که در نظریات فضیلت‌گرا نیز عنصر مهمی محسوب می‌شود، بر اهمیت در نظر گرفتن شرایط و اوضاع متفاوت در تصمیم اخلاقی تأکید می‌کند. یعنی بعد از در نظر گرفتن همه‌ی موازین و نکات مطرح در اخلاق، در آخرین مرحله‌ی تصمیم‌گیری مطابق وضعیت روبرو و شرایط حاکم تصمیم‌گیری می‌شود. حکمت عملی بر تهذیب و خودسازی تصمیم‌گیرندگان در کنار تجربه و مهارت آنان تأکید می‌کند و در پایان، آنچه چنین فردی تصمیم بگیرد درست خواهد بود. امروزه چنین امری تنها بر عهده‌ی یک تصمیم‌گیرنده نشده است بلکه در مبحث اخلاق حرفه‌ای، کمیته‌ای از متخصصان فن در باب راه‌های مختلف حل مسئله به گفت‌وگو می‌نشینند و کدهای متناسب با مسائل سیاسی را تدوین می‌نمایند تا تصمیم‌گیری‌ها اخلاقی‌تر باشند. به نظر می‌رسد ترکیبی از فضیلت‌گرایی، فایده‌گرایی و وظیفه‌گرایی در این روند دخیل باشند.

۲،۳. تحول اخلاقی در تمدن اسلامی

تحول وجودی در اخلاق، مقدمه‌ی بحث دیگر مقاله است که به تحول در جامعه می‌پردازد. بر اساس نظریه‌ی تحول وجودی، هر تحول در ابعاد روانشناسی و جامعه‌شناسی، ریشه در تحولی عمیق‌تر دارد که تحول وجودی نام دارد. این تحولات از زندگی حیوان‌وار انسان در بدو تولد آغاز می‌شود که بدون توجه به آینده و مسئولیتی که انسان دارد تنها به لذت‌طلبی آنی می‌اندیشد. اگر انسان در این مرحله توانست جهش وجودی پیدا کند و به‌غایت اعمال و زندگی خود و به‌طورکلی معنای زندگی در این دنیا هم بیندیشد به مرحله‌ی دوم که زندگی اخلاقی عقلانی است می‌رسد. مهم‌ترین شاخص‌های زندگی اخلاقی عقلانی این است که انسان به‌جز خود به فکر دیگران نیز هست و به جامعه و تکالیف خود در قبال آن نیز می‌اندیشد؛ از سویی لذات آنی را ترک گفته و خردورز می‌شود. اگر بار دیگر انسان

جهش وجودی بیابد و از منشأ تکالیف سؤال نماید به مرحله‌ی سوم که زندگی اخلاقی دینی است می‌رسد که خداوند را منشأ معناداری تکالیف می‌شناسد. طلب رضایت الهی و انجام اعمال عبادی سبب نشاط انسان می‌شود. در جهش وجودی دیگر و در چهارمین مرحله، انسان می‌کوشد نگاه ابزارانگارانه به دین نداشته باشد و بیش از ظاهر، در باطن خود دین‌دار باشد. این تکاپو در تحول باطنی به زندگی ایمانی می‌رسد که به جای عبادت برده وار و کاسب‌کارانه، از روی عشق و محبت به خدا نزدیک می‌شود. (قراملکی، ۱۳۹۸، ص ۳۴۴-۳۴۸) به این چهار مرحله، مراحل تحول وجودی می‌گویند که در ادبیات دینی و عرفانی موجود در تمدن اسلامی، اشعار و نوشته‌های فراوانی در رابطه با آن وجود دارد.

بحث تحول وجودی در آخرین مرحله‌ی خود، در ادبیات مسلمانان، غنای بیشتری نسبت به دیگر مکاتب می‌یابد. در معارف قرآن و امامان شیعی، هستی‌شناسی متمایزی نسبت به دیگر مکاتب فکری وجود دارد که تأثیر زیادی بر نوع نگاه به انسان و جامعه می‌نهد. در این وجود شناسی، تنها از ماهیت پدیده‌ها بحث نمی‌شود، بلکه از نسبت آن‌ها با وجود و عدم نیز صحبت به میان می‌آید. هیچ پدیده‌ای، از جمله انسان به‌خودی‌خود وجود ندارد و در وجودش به غیر خود نیازمند است. این قاعده در مکاتب فلسفی غرب از جمله در فلسفه‌ی یونان موجود نیست. براساس وجود شناسی قرآنی، تنها خداوند حقیقت و واقعیت دارد و دیگر پدیده‌ها وجود خود را از خداوند می‌گیرند. قرآن، انسان را با حیوان مقایسه نمی‌کند تا تعریفش به حیوان ناطق فروکاهد، بلکه با فرشتگان مقایسه می‌کند که انسان در مقایسه‌ی با آن‌ها، همه‌ی اسماء الهی را می‌دانست. انسان تنها موجودی است که هویت او در یک قالب بسته تعریف نشده و می‌تواند حد وجودی خود را بگسلد و درجات مختلف را طی نماید و بر وجود خود بیفزاید. در واقع صفات و اسماء نیکو همچون علم و محبت و ایثار... سعه‌ی وجودی انسان را افزایش می‌دهد و انسان می‌تواند تحول وجودی پیدا کند.

(امامی جمعه، ۱۴۰۰) نظریات وظیفه‌گرا و سودگرا نگاهی به انسان دارند که گویی انسان

هیچ‌گاه تغییر نمی‌کند و در حد همان انسان منفعت‌جو و مقید به تکالیف و وظایف خود باقی می‌ماند.

برخی نویسندگان اخلاق و سیاست در ایران تلاش کرده‌اند، سودگرایی را مرحله‌ای لازم از رشد اخلاقی انسان بدانند که برای رشد و ترقی جامعه نیز ضروری است و پس از طی مراحل از رشد اقتصادی، بار دیگر ادبیات و وظیفه‌گرایانه و فضیلت‌گرایانه را ترویج کنیم. (سروش، ۱۳۸۴، ص ۳۲) اما این تلقی با اندیشه‌های دینی ما سازگار نیست. دین هیچ‌گاه خواستار ترویج سودگرایی نیست، بلکه همیشه بر ترویج فضایل برتر انسانی تأکید می‌کند، اما رونق اقتصادی را زمینه‌ای مهم برای ایجاد بستر رشد فضایل می‌داند و افراد را از تلاش و کوشش برای بهبود زندگی اقتصادی منع نمی‌کند. بنابراین هیچ‌گاه ترویج منفعت‌طلبی اقتصادی در سیاست‌گذاری دولت اسلامی جایی نخواهد داشت، زیرا این امر، تشویق به افراط است و در اخلاق، همیشه باید از افراط و تفریط دوری کرد و جانب اعتدال را گرفت.

اگر بحث تحول و جودی که در سطور فوق طرح گردید درست باشد، همراه با تغییرات گسترده در انسان، در جامعه نیز شاهد تغییر و تحول خواهیم بود و نمی‌توان از یک جامعه و شهروندان ثابت و بدون تغییر سخن گفت. تدبیر این جامعه‌ی متحول در بحث بعدی مطرح می‌شود.

۳. سیاست اخلاقی در فلسفه سیاسی اسلامی

محوریت بحث، توجه به خواست و رضایت اکثریت در اخلاق و سیاست فایده‌گرایانه ایجاد می‌کند بیان شود که سیاست به‌عنوان کارگزار و منتخب افراد جامعه مسئولیت دارد در جهت رضایت انسان‌ها گام بردارد. این رضایت به تعبیر رالز در لیبرالیسم سیاسی تنها با اولویت بخشیدن به امور سیاسی و نه خیرهای خاص افراد میسر است. دولت وظیفه دارد نه فقط به اکثریت (مطابق دیدگاه فایده‌باورانه) بلکه به تک‌تک انسان‌ها (مطابق دیدگاه‌های وظیفه‌گرایانه) نیز توجه نماید. رالز با تحقق برابری فرصت‌ها، آزادی و توجه به اقشار

کم‌بهره به چنین هدفی تحقق می‌دهد. اما افراد در تعیین خیر و سعادت خود به حال خویش رها شده‌اند و دولت مسئولیتی در این زمینه ندارد.

از منظر اندیشه‌های اسلامی، دولت نمی‌تواند در زمینه‌ی خیر و سعادت انسان‌ها بی‌طرف باشد. دولت وظیفه دارد نظام تعلیم و تربیت را به‌گونه‌ای طراحی کند که غایات موردنظر دین را آموزش دهند. حال این دین درجایی که غلبه با مسلمانان است، اسلام می‌باشد و درجایی که پیروان ادیان مختلف زندگی می‌کنند، بر اساس امور مشترک ادیان است. (صدر، ۱۳۹۶، ص ۶۷) فضایل دینی و اخلاقی مهم آموزش داده می‌شود و وظایف و مسئولیت‌های افراد به آن‌ها یادآور می‌شود.

نکته دوم این است که در اندیشه‌ی سیاسی اسلامی، نوعی تدرج و مرحله‌بندی برای رشد جامعه وجود دارد. سیاست متعالیه مربوط به جامعه‌ی متعالیه است و اجباری در پذیرش حکومت دینی نیست مگر با خواست خود مردم. هیچ‌کس از جامعه‌ای که سطح سواد و فرهنگ و به‌طورکلی رشد و توسعه فرهنگی آن پایین است، انتظار تحقق اخلاق سیاسی متعالی را ندارد؛ زیرا کسانی که متولی تحقق اخلاق سیاسی هستند از میان افراد همان جامعه برمی‌خیزند. مدینه‌هایی که تحت عنوان مدن جاهله و ضاله در اندیشه‌ی حکمای اسلامی طرح شده است، مربوط به چنین جوامعی است. نکته‌ی جالب نیز این است که در هرکدام از مدینه‌های جاهله مانند فاسقه و جماعیه و ضروریه، حکمرانان خصلت رایج در آن جامعه را دارند و در ثروت، قدرت، اعتبار و تفاخر اجتماعی و مانند آن سرآمدند؛ زیرا جامعه چنین است و این امر را می‌پسندد. فارابی ویژگی مهم مدینه‌ی فاضله را همکاری همه‌ی مردم در رسیدن به خیر می‌داند، نه این‌که با زور و اجبار سیاستی را بر آن‌ها مسلط سازند. (فارابی، ۱۳۷۹، ص ۲۷۴) تأکید بر تعلیم و تربیت همگانی، بر همین اساس صورت می‌گیرد. چنانکه امام خمینی در وصیت‌نامه‌ی خویش بحث از عمومی نمودن کلاس‌های اخلاق و تهذیب برای مردم می‌کند. (امام خمینی، ۱۳۹۳، ص ۵۲)

در طرحی که آیت‌الله خامنه‌ای در باب مراحل پنج‌گانه‌ی انقلاب اسلامی تنظیم کرده

است. اولین مرحله را پس از اصل پیدایش انقلاب اسلامی، تحقق نظام اسلامی، دومین مرحله را دولت اسلامی، سپس جامعه‌ی اسلامی و در آخر تمدن اسلامی دانسته است. چنان‌که پیداست، مرحله‌ی جامعه اسلامی که در آن افراد جامعه، آمادگی و رضایت کامل را برای تحقق برنامه‌های دینی دارند هنوز فرانسیده است. وی معتقد است که دولت اسلامی، مرحله‌ی سوم از فرآیند تحقق اهداف اسلامی می‌باشد که هم‌اکنون در این مرحله‌ایم و هنوز در تشکیل دولت اسلامی مانده‌ایم و باید در پی تشکیل آن باشیم. (بیانات رهبری، ۱۳۹۱)

با توجه به مطلب فوق، سیاست دینی تا زمانی که جامعه‌ی متعالی شکل نگیرد، تحقق نخواهد یافت. تا زمانی که دولت متعالی شکل نگیرد به جامعه‌ی متعالی هم‌گذار نخواهیم کرد، اما می‌توان گفت با تحقق دولت متعالی به نحوی جامعه‌ی مطلوب نیز تحقق یافته است، زیرا دولت متشکل از افراد جامعه است و نمی‌تواند کاری غیر از خواست جامعه انجام دهد.

در منطق قرآن کریم نیز افراد جامعه به دو قسم رشد یافته و رشدنیافته تقسیم می‌شوند که تعامل با هر یک متفاوت است. اصل در جامعه بر آزادی است تا افراد با طوع و رغبت به قوانین جامعه پایبند بمانند، اما تا زمانی که تعلیم و تربیت درست صورت نگرفته است و همگان با قوانین آشنا نشده‌اند نمی‌توان تنها بر آزادی اصرار ورزید. (کثیری و کیخا، ۱۳۹۹، ص ۶۰) به عبارتی در جامعه با انواع مختلفی از انسان‌ها با درجات و مراتب مختلف رشد اخلاقی مواجهیم. سیاست باید در عین پایبندی به قانون دارای انعطاف باشد و در کنار عدالت، به انصاف نیز بها بدهد. طیفی از روش‌ها برای اداره‌ی جامعه وجود دارد: گفت‌وگوی عمومی و آشنا شدن شهروندان با دیدگاه‌های یکدیگر که در روش‌های امام موسی صدر به‌خوبی مشهود است، دادن فراغت به شهروندان تا در زمینه‌ی مسائل روز و آموزش‌های معنوی فرصت لازم را داشته باشند. این شیوه را شهید بهشتی با تفصیل در کتاب مبانی نظری قانون اساسی مطرح نموده و معتقد است این امر از پیش شرط‌های

جامعه‌ی دموکراتیک و اسلامی است، گردش نخبگان به شیوه‌ی اخلاقی موردنظر امام خمینی که اگر هر فرد احساس نمود مسئولیت او را فرد دیگری بهتر می‌تواند انجام دهد جای خود را به او بدهد (امام خمینی، ۱۳۷۹، ص ۴۴۷) و احساس مسئولیت فردی همه‌ی افراد جامعه در قبال مسائل حساس اجتماعی که نیازمند به نظارت و انتقاد است و واکنش مقتضی و لازم در این زمینه که از سوی آیت‌الله خامنه‌ای مطرح شده است. در کنار همه‌ی این مباحث، مناسک عبادی غالباً به جماعت برگزار می‌شود و مساجد و حسینیه‌ها، مراکزی برای آموزش اخلاق شهروندی است. همه‌ی این امور، تمرین و آموزشی است که شهروندان جامعه را برای پذیرش اخلاق و سیاست مطلوب آماده می‌سازد. در سیاست اخلاقی، اصل بر ایجاد تحول درونی در افراد است و این تحول با آموزش و تربیت و نظارت و بحث و گفت‌وگو و میسر است.

نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر در پاسخ به این پرسش که ماهیت دولت اسلامی در مقایسه با دولت‌های متعارف چیست؟ تلاش نمود تا از طریق بحث اخلاق سیاسی به پاسخ دست یابد. دولت اسلامی ماهیتاً نمی‌تواند نسبت به ابعاد اخلاقی جامعه بی‌طرف بماند. مهم‌ترین علت طرح بحث بی‌طرفی، نبود معیاری واحد برای نظریات خیر کلان و سعادت و در مقابل تکثر راه‌های خیر عنوان شده است و یکی از این خیرات کلان و فراگیر، مکاتب اخلاقی هستند؛ براین اساس، اخلاق در فلسفه‌ی سیاسی اسلامی به بحث نهاده شد. اخلاق در اسلام نه به‌طور مستقل، بلکه ذیل دین تعریف می‌شود و در ارتباط با عقاید و فقه قرار دارد. این ارتباط متقابل سبب شده است مطابق تغییر معرفتی و تجربی در انسان، اخلاق نیز متحول شود. از سوی دیگر، تحول در افراد باعث تحول در جامعه می‌گردد و هر جامعه‌ای اقتضای حکمت عملی و سیاستی متناسب با خود را دارد. با توجه به این حرکت در وجود فرد و جامعه، سیاست نیز متناسب با آن تحول می‌یابد و هر زمانه‌ای اقتضای سیاست و اخلاق متناسب را دارد. معارف تربیتی اسلام در سطوح مختلف در جامعه ارائه شده و تلاش

می‌شود با توسعه‌ی تساهل و آزادی، بستر اخلاقی مناسب برای تربیت افراد فراهم گردد. با تحقق این امر، جامعه‌ی اسلامی با نفی کامل بحث بی‌طرفی تشکیل خواهد شد که خود زمینه‌ای برای نیل به تمدن اسلامی است. به عبارتی تمدن اسلامی بدون توجه به اخلاق تشکیل نخواهد شد و این امر در تضاد کامل با نظریات بی‌طرفی است.

کتابنامه

امام خمینی، روح‌الله (۱۳۷۸)، صحیفه امام، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س).

امام خمینی، روح‌الله (۱۳۷۹)، صحیفه امام، ج ۱۸، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س).

امام خمینی، روح‌الله (۱۳۹۳)، وصیت‌نامه‌ی سیاسی - الهی امام خمینی، تهران، ستاد بزرگداشت حضرت امام خمینی (س) - معاونت فرهنگی، چاپ پنجاه و دوم.

اردبیلی، عبدالغنی (۱۳۸۱)، *تقریرات فلسفی امام خمینی*، ج ۲، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

امامی جمعه، سید مهدی (۱۴۰۰)، *درس گفتارهای تاریخ الهیات در جهان اسلام*، جلسه‌ی پنجم.

پیتمن، کرول (۱۳۹۰)، *وظیفه‌شناسی سیاسی*، ترجمه: محمود راسخ افشار، تهران، پژوهش‌های خامنه‌ای، سید علی (۱۳۹۱)، «فرایند پنج گانه تحقق اهداف انقلاب اسلامی در نگاه رهبر

انقلاب»، <https://khl.ink/f/37528> و mshrgh.ir/159482

سروش، عبدالکریم (۱۳۸۴)، *اخلاق خدایان*، تهران، طرح نو.

شاقول، یوسف (۱۳۹۷)، *جان رالز از نگاه مایکل سندل*، ترجمه: اکرم نوری زاده، قم، دانشگاه مفید (نسخه‌ی فیدیبو)

صدر، سیدموسی (۱۳۹۶)، *گام‌به‌گام با امام*، مجموعه گفتارها و مصاحبه‌ها و مقالات (به اهتمام یعقوب ضاهر، مترجم: جمعی از مترجمان، ج ۱۰، تهران، مؤسسه فرهنگی تحقیقاتی امام موسی صدر.

طوسی، نصیرالدین (۱۳۷۳)، *اخلاق ناصری*، تصحیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، چاپ پنجم، تهران، خوارزمی.

فارابی، محمد بن محمد (۱۳۸۸)، *فصول متنزعه*، ترجمه و شرح حسن ملکشاهی، تهران،

سروش.

فارابی، محمد بن محمد (۱۳۷۹)، *سیاست مدنی*، ترجمه و تحشیه سیدجعفر سجادی، چاپ سوم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات.

فرامرز قراملکی، احد (۱۳۹۸)، *اخلاق حرفه‌ای*، چاپ پانزدهم، قم: انتشارات مجنون. فلاح، رستم (۱۴۰۰)، *جریان شناسی فکری فرهنگی در ایران معاصر (اخلاق کاربردی و حرفه‌ای)*، مؤسسه فرهنگی و هنری آفتاب خرد.

کودی، سی.آ.ج. (۱۳۹۵)، *مساله دست‌های آلوده (دانشنامه فلسفه استنفورد)*، ترجمه: مریم خدادادی، تهران، ققنوس.

کیخا، نجمه و کثیری، میترا (۱۳۹۹)، «نحوه مواجهه با مخالفان در قرآن»، *فصلنامه‌ی سیاست متعالیه*، دوره‌ی هشتم، شماره‌ی ۲۹، ص ۵۵-۷۰.

لک زایی، شریف (۱۳۹۸)، «علل ضعف و عقب‌ماندگی جوامع اسلامی در اندیشه امام موسی صدر»، *فصلنامه‌ی مطالعات بنیادین تمدن نوین اسلامی*، دوره‌ی ۲، شماره‌ی ۱ (پیاپی ۳)، ص ۳۲۸-۳۱۱.

محیطی، حسن و احمدی، حسین (۱۳۹۸)، «ظرفیت سنجی اندیشه‌های اخلاقی در ایجاد نظام ارزشی تمدن نوین اسلامی»، *فصلنامه‌ی مطالعات بنیادین تمدن نوین اسلامی*، دوره‌ی ۲، شماره‌ی ۱ (پیاپی ۳)، ص ۱۲۱-۱۴۶.

مندوس، سوزان (۱۳۹۵)، *بی‌طرفی در فلسفه اخلاق و فلسفه سیاسی*، ترجمه: فاطمه سادات حسینی، قم: مؤسسه فرهنگی طه.

نیگل، تامس (۱۳۹۳)، *اخلاق شناسی*، ترجمه: جواد حیدری، تهران: نگاه معاصر.

نیگل، تامس (۱۳۹۹)، *برابری و جانبداری*، ترجمه: جواد حیدری، تهران: فرهنگ نشر نو.

وینسنت، اندرو (۱۳۹۹)، *نظریه‌های دولت*، ترجمه: حسین بشیریه، تهران، نشر نی، چاپ پانزدهم.