

عقل اخلاقی و عقل ابزاری از دیدگاه قرآن و حدیث تحلیل مقایسه‌ای و کارکردشناختی

□ حسین حجتی *

چکیده

مقاله حاضر به بررسی و تحلیل مقایسه‌ای دو مفهوم بنیادین «عقل اخلاقی» و «عقل ابزاری» از منظر قرآن کریم و روایات اسلامی می‌پردازد. این دو مفهوم که در فلسفه غرب به‌ویژه در آثار کانت، هابرماس و هورکهایمر به تفصیل مورد بحث قرار گرفته‌اند، در سنت اسلامی نیز با ادبیات و مفاهیم خاص خود حضور دارند. پرسش اصلی این است که آیا قرآن کریم و احادیث اسلامی میان کارکرد ابزاری عقل - که در خدمت اهداف دنیوی و مادی است - و کارکرد اخلاقی آن - که ناظر به ارزش‌های متعالی و هدایت انسان به سوی کمال است - تمایز قائل می‌شوند؟ روش تحقیق در این مقاله، توصیفی-تحلیلی و مبتنی بر تفسیر متون دینی است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که قرآن کریم با تأکید بر واژگانی چون «عقل»، «لُبّ»، «حِجَر»، «نُهی» و «فؤاد»، ابعاد گوناگون عقلانیت را ترسیم می‌کند و در روایات اسلامی نیز تمایز آشکاری میان عقل معاش (ابزاری) و عقل معاد (اخلاقی-هدایتی) وجود دارد. این مقاله استدلال می‌کند که از دیدگاه اسلامی، عقل ابزاری در صورتی مشروع و ارزشمند است که در چارچوب عقل اخلاقی و تحت هدایت وحی قرار گیرد، وگرنه به ابزار فساد و انحراف تبدیل می‌شود.

واژگان کلیدی: عقل اخلاقی، عقل ابزاری، قرآن کریم، حدیث، عقلانیت اسلامی، فلسفه اخلاق، کارکرد عقل.

۱. بیان مسئله و ضرورت پژوهش

در تاریخ اندیشه بشری، عقل همواره به عنوان برترین ظرفیت شناختی انسان مورد توجه بوده است. با این حال، از دیرباز این پرسش مطرح بوده که آیا عقل صرفاً ابزاری برای رسیدن به اهداف از پیش تعیین شده است، یا خود توانایی تعیین اهداف و ارزش گذاری را دارد؟ این تمایز در فلسفه مدرن غرب به صورت دوگانه «عقل ابزاری» (Instrumental Reason) در برابر «عقل اخلاقی» یا «عقل ارتباطی» (Communicative/Moral Reason) مطرح شده است (Habermas, 1984, p. 10).

ماکس وبر نخستین کسی بود که به صورت منظم از «عقلانیت ابزاری» (Zweckrationalität) در برابر «عقلانیت ارزشی» (Wertrationalität) سخن گفت و نشان داد که مدرنیته با تسلط عقل ابزاری، ارزش های اخلاقی را به حاشیه رانده است (Weber, 1978, p. 24). پس از وبر، مکتب فرانکفورت - به ویژه هورکهایمر و آدورنو - در اثر مشهور «دیالکتیک روشنگری» نشان دادند که چگونه عقل ابزاری، که در ابتدا برای آزادی انسان به کار گرفته شد، به ابزار سلطه و بردگی تبدیل گردید (Horkheimer & Adorno, 2002, p. 4). هابرماس نیز در پاسخ به این بحران، نظریه «عقل ارتباطی» را مطرح کرد که در آن عقل نه صرفاً ابزار، بلکه حامل ارزش های اخلاقی و هنجاری است (Habermas, 1984, p. 285). در سنت اسلامی، این بحث با ادبیات و مفاهیم خاص خود مطرح بوده است. قرآن کریم با تأکید مکرر بر تعقل و تفکر، عقل را نه صرفاً ابزار شناخت، بلکه راهنمای اخلاق و هدایت معرفی می کند. روایات اسلامی نیز تمایز صریحی میان «عقل معاش» - که ناظر به امور دنیوی و ابزاری است - و «عقل معاد» - که ناظر به امور اخروی و اخلاقی است - قائل می شوند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۱).

ضرورت این پژوهش از آنجا ناشی می شود که در دوران معاصر، جوامع اسلامی با چالش جدی تسلط عقل ابزاری مواجه اند. توسعه فناوری، اقتصاد بازار و مدیریت بوروکراتیک، همه بر پایه عقل ابزاری استوارند و ارزش های اخلاقی و دینی را به حاشیه می رانند. در این زمینه، بازخوانی آموزه های قرآنی و روایی درباره عقل می تواند راهگشا باشد و نشان دهد که اسلام چه نسبتی میان این دو نوع عقلانیت برقرار می کند.

- پرسش‌های اصلی این پژوهش عبارتند از:
- قرآن کریم و روایات اسلامی چه تصویری از عقل ارائه می‌دهند؟
 - آیا در منابع اسلامی تمایزی میان عقل ابزاری و عقل اخلاقی وجود دارد؟
 - نسبت میان این دو نوع عقلانیت از دیدگاه اسلامی چیست؟
 - چه پیامدهایی برای اخلاق اجتماعی و فردی از این تمایز استنتاج می‌شود؟

۲. پیشینه پژوهش

۲.۱. پژوهش‌های غربی

بحث عقل ابزاری در غرب ریشه‌ای عمیق دارد. کانت در «نقد عقل محض» و «نقد عقل عملی» میان عقل نظری و عقل عملی تمایز قائل شد و نشان داد که عقل عملی - که همان عقل اخلاقی است - از استقلال و اقتدار ویژه‌ای برخوردار است (Kant, 1997, p. 5). برای کانت، اخلاق نه از احساس یا سود، بلکه از عقل محض عملی سرچشمه می‌گیرد و «امر مطلق» (Categorical Imperative) تجلی این عقلانیت اخلاقی است (Kant, 1998, p. 31). وبر با تمایز میان عقلانیت ابزاری و ارزشی، نشان داد که مدرنیته با «افسون‌زدایی از جهان» (Disenchantment of the World) و تسلط عقل ابزاری، ارزش‌های متعالی را به حاشیه رانده است (Weber, 1946, p. 155). هورکهایمر در «خسوف عقل» استدلال کرد که عقل ابزاری، عقل را از هدف‌گذاری ارزشی محروم کرده و آن را صرفاً به ابزار کارایی تبدیل نموده است (Horkheimer, 1947, p. 3).

هابرماس در پاسخ به این بحران، نظریه «کنش ارتباطی» را مطرح کرد که در آن عقل ارتباطی - برخلاف عقل ابزاری - بر توافق، گفتگو و هنجارهای اخلاقی استوار است (Habermas, 1984, p. 285). چارلز تیلور نیز در «منابع خود» نشان داد که عقل ابزاری در مدرنیته به «چارچوب اخلاقی» (Moral Framework) آسیب رسانده است (Taylor, 1989, p. 3).

۲.۲. پژوهش‌های اسلامی

در سنت اسلامی، بحث عقل از دیرباز مورد توجه بوده است. فارابی در «آراء اهل المدينة الفاضلة» عقل را به مراتب مختلف تقسیم کرد و نشان داد که عقل فعال، منبع هدایت اخلاقی است (فارابی، ۱۹۹۵م، ص ۱۰۳). ابن‌سینا در «شفا» و «نجات» نیز به تفصیل از مراتب عقل سخن گفت (ابن‌سینا، ۱۳۷۹ش، ص ۲۰۵). غزالی در «احیاء علوم الدین» عقل را به دو نوع «عقل غریزی» و «عقل مکتسب» تقسیم کرد و نشان داد که عقل اخلاقی نیازمند تزکیه نفس است (غزالی، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۸۵).

در دوران معاصر، علامه طباطبایی در «المیزان» به تفصیل از کارکردهای عقل در قرآن سخن گفته است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۲۴۷). شهید مطهری در «عدل الهی» و «فلسفه اخلاق» نسبت میان عقل و اخلاق را از دیدگاه اسلامی تحلیل کرده است (مطهری، ۱۳۷۸ش، ص ۴۵). جوادی آملی در «عقل و دین» استدلال کرده که عقل در اسلام هم ابزار شناخت و هم راهنمای اخلاق است (جوادی آملی، ۱۳۸۶ش، ص ۱۲۰).

با این حال، پژوهشی که به صورت تخصصی و مقایسه‌ای به تمایز عقل ابزاری و عقل اخلاقی از منظر قرآن و حدیث پردازد، کمتر صورت گرفته است. این خلأ پژوهشی، ضرورت مقاله حاضر را توجیه می‌کند.

۳. مبانی نظری و مفهومی

۳.۱. تعریف عقل ابزاری

عقل ابزاری (Instrumental Reason) به آن نوع از عقلانیت اطلاق می‌شود که صرفاً به کارایی وسایل برای رسیدن به اهداف از پیش تعیین شده می‌پردازد، بدون آنکه خود اهداف را ارزیابی کند. در این نوع عقلانیت، پرسش اصلی «چگونه؟» است نه «چرا؟» و «به چه هدفی؟» (Horkheimer, 1947, p. 6). عقل ابزاری در محاسبه سود و زیان، بهینه‌سازی منابع، و یافتن کارآمدترین راه برای رسیدن به هدف تخصص دارد.

وبر این نوع عقلانیت را «عقلانیت هدف-وسیله» (Zweckrationalität) نامید و آن را از «عقلانیت ارزشی» (Wertrationalität) که بر پایه ارزش‌های ذاتی استوار است، متمایز کرد

(Weber, 1978, p. 24). در عقلانیت ابزاری، ارزش‌ها صرفاً ابزار هستند، نه هدف؛ در حالی که در عقلانیت ارزشی، برخی اهداف ذاتاً ارزشمندند.

۳،۲. تعریف عقل اخلاقی

عقل اخلاقی (Moral Reason) به آن نوع از عقلانیت اطلاق می‌شود که توانایی تشخیص خیر و شر، حق و باطل، و ارزش‌گذاری اهداف را دارد. این نوع عقل نه صرفاً ابزار، بلکه خود منبع هنجارها و ارزش‌هاست. کانت این نوع عقل را «عقل عملی» نامید و آن را منبع «امر مطلق» دانست (Kant, 1998, p. 31).

در سنت اسلامی، عقل اخلاقی با مفاهیمی چون «عقل هادی»، «عقل معاد»، و «نور عقل» مرتبط است. این نوع عقل نه تنها وسایل را ارزیابی می‌کند، بلکه اهداف را نیز در پرتو ارزش‌های الهی می‌سنجد (مصباح یزدی، ۱۳۸۰ ش، ص ۶۷).

۳،۳. نسبت میان دو نوع عقلانیت

نسبت میان عقل ابزاری و عقل اخلاقی در فلسفه غرب به صورت تعارض و تضاد مطرح شده است. هورکهایمر و آدورنو استدلال کردند که تسلط عقل ابزاری، عقل اخلاقی را به حاشیه رانده است (Horkheimer & Adorno, 2002, p. 4). هابرماس کوشید با نظریه عقل ارتباطی، این تعارض را حل کند (Habermas, 1984, p. 285).

در سنت اسلامی، این نسبت به گونه‌ای متفاوت مطرح می‌شود. از دیدگاه اسلامی، عقل ابزاری و عقل اخلاقی لزوماً در تعارض نیستند، بلکه عقل ابزاری باید در چارچوب عقل اخلاقی و تحت هدایت وحی قرار گیرد. این رابطه سلسله‌مراتبی - نه تعارضی - ویژگی اصلی دیدگاه اسلامی است (جوادی آملی، ۱۳۸۶ ش، ص ۱۲۵).

۴. عقل در قرآن کریم: واژه‌شناسی و کارکردشناسی

۴،۱. واژگان مرتبط با عقل در قرآن

قرآن کریم برای بیان مفهوم عقل از واژگان متعددی استفاده می‌کند که هر یک بُعد خاصی از عقلانیت را نشان می‌دهند:

الف) عقل: ریشه «ع-ق-ل» در قرآن به صورت فعلی (يعقلون، تعقلون، عقلوه) ۴۹ بار به کار رفته است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۵۷۷). این واژه در اصل به معنای «بستن» و «نگه داشتن» است و در اصطلاح به قوه‌ای اطلاق می‌شود که انسان را از رفتار نادرست باز می‌دارد. این معنا نشان می‌دهد که عقل در قرآن بُعد اخلاقی و هنجاری دارد، نه صرفاً شناختی.

ب) لُب: این واژه به معنای «مغز» و «خالص» است و در قرآن ۱۶ بار به کار رفته است. «أولوا الألباب» (صاحبان خرد ناب) کسانی هستند که به عمق حقایق می‌رسند و از ظاهر فراتر می‌روند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۴۳). این واژه بیشتر با تفکر اخلاقی و معنوی مرتبط است.

ج) حِجْر: این واژه در سوره فجر (آیه ۵) به معنای «عقل» به کار رفته و به قوه بازدارنده عقل اشاره دارد (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۴، ص ۱۶۸).

د) نُهی: جمع «نهیة» به معنای عقل بازدارنده است و در سوره طه (آیه ۵۴ و ۱۲۸) به کار رفته است. این واژه نیز بُعد اخلاقی و هنجاری عقل را نشان می‌دهد (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۷۳).

ه) فُؤاد: این واژه به معنای «قلب» یا «دل» است و در قرآن با کارکرد شناختی و اخلاقی مرتبط است. در آیه ۳۶ سوره اسراء آمده است: «إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا» (قرآن کریم، ۱۷:۳۶). این آیه نشان می‌دهد که فؤاد - که با عقل اخلاقی مرتبط است - مسئولیت پذیر است.

و) تدبّر: این واژه به معنای «اندیشیدن در پیامدها» است و در قرآن با تفکر عمیق و اخلاقی مرتبط است (مصطفوی، ۱۳۶۸ش، ج ۳، ص ۱۷۵).

۴.۲. کارکردهای عقل در قرآن

قرآن کریم برای عقل کارکردهای متعددی برمی‌شمارد که می‌توان آن‌ها را در دو دسته کلی «کارکردهای ابزاری» و «کارکردهای اخلاقی-هدایتی» طبقه‌بندی کرد:

کارکردهای ابزاری عقل در قرآن

۱. شناخت طبیعت و بهره‌برداری از آن: قرآن کریم انسان را به تفکر در آفرینش آسمان‌ها و زمین دعوت می‌کند: «أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا» (قرآن کریم، ۵۰:۶).

این نوع تفکر، عقل را در خدمت شناخت طبیعت و بهره‌برداری از آن قرار می‌دهد.

۲. تدبیر امور معاش: قرآن کریم از «تسخیر» طبیعت برای انسان سخن می‌گوید: «وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ» (قرآن کریم، ۴۵:۱۳). این تسخیر نیازمند عقل ابزاری است.

۳. حل مسائل اجتماعی: قرآن کریم از «شورا» و «مشورت» در امور اجتماعی سخن می‌گوید: «وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ» (قرآن کریم، ۴۲:۳۸). این نوع تصمیم‌گیری جمعی نیازمند عقل ابزاری است.

کارکردهای اخلاقی-هدایتی عقل در قرآن

۱. تشخیص حق از باطل: قرآن کریم عقل را ابزار تشخیص حق از باطل معرفی می‌کند: «وَيَرَى الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ الَّذِي أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ هُوَ الْحَقُّ» (قرآن کریم، ۳۴:۶).

۲. هدایت به سوی ایمان: قرآن کریم تعقل را مقدمه ایمان می‌داند: «إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ» (قرآن کریم، ۳:۱۹۰).

۳. بازداري از گناه: عقل در قرآن به‌عنوان بازدارنده از گناه معرفی می‌شود. در داستان یوسف علیه السلام، عقل مانع از گناه می‌شود: «كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ» (قرآن کریم، ۱۲:۲۴).

۴. مسئولیت‌پذیری اخلاقی: قرآن کریم عقل را پایه مسئولیت اخلاقی می‌داند. کسانی که عقل ندارند یا از آن استفاده نمی‌کنند، مسئولیت کمتری دارند: «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا» (قرآن کریم، ۲:۲۸۶).

۵. نکوهش بی‌عقلی و عقل ابزاری صرف در قرآن

۵.۱. ذم کسانی که عقل را به‌کار نمی‌گیرند

قرآن کریم به‌شدت کسانی را که عقل خود را به‌کار نمی‌گیرند نکوهش می‌کند. این نکوهش در آیات متعددی آمده است:

«وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ» (قرآن کریم، ۱۷۹:۷).
این آیه نشان می‌دهد که کسانی که از عقل اخلاقی خود استفاده نمی‌کنند، از حیوانات پست‌ترند. علامه طباطبایی در تفسیر این آیه می‌نویسد که «قلب» در اینجا به معنای عقل اخلاقی است که توانایی درک حقایق معنوی را دارد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۳۴۸).
همچنین در آیه دیگری آمده است: «إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ» (قرآن کریم، ۸:۲۲). این آیه کسانی را که عقل ندارند، بدترین جنبندگان معرفی می‌کند.

۵.۲. نقد عقل ابزاری صرف در قرآن

قرآن کریم به‌صراحت کسانی را که عقل را صرفاً در خدمت منافع مادی و دنیوی به‌کار می‌گیرند، نکوهش می‌کند. این نکوهش در چند محور قابل بررسی است:

الف) نکوهش کسانی که عقل را در خدمت فریب و مکر به‌کار می‌گیرند

قرآن کریم از کسانی سخن می‌گوید که عقل و تدبیر خود را در خدمت مکر و فریب به‌کار می‌گیرند: «وَمَكَرُوا مَكْرًا كُبَّارًا» (قرآن کریم، ۷۱:۲۲). این آیه درباره قوم نوح است که با تدبیر و برنامه‌ریزی - یعنی با عقل ابزاری - در برابر دعوت پیامبر مقاومت کردند. فخر رازی در تفسیر این آیه می‌نویسد که «مکر کُبار» به معنای نقشه‌های بزرگ و حساب‌شده است که از عقل ابزاری بدون پشتوانه اخلاقی سرچشمه می‌گیرد (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۳۰، ص ۶۴۸).

ب) نکوهش تکبر عقلانی

قرآن کریم از کسانی سخن می‌گوید که به عقل و دانش خود مغرور شده‌اند: «فَلَمَّا جَاءَهُمْ رَسُولُهُم بِالْبَيِّنَاتِ فَرَحُوا بِمَا عِنْدَهُمْ مِنَ الْعِلْمِ» (قرآن کریم، ۴۰:۸۳). این آیه نشان می‌دهد که دانش و عقل ابزاری، اگر از هدایت وحی جدا شود، به مانع ایمان تبدیل می‌شود. طباطبایی این آیه را دلیلی بر محدودیت عقل ابزاری می‌داند که بدون هدایت وحی، انسان را به گمراهی می‌کشاند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۷، ص ۳۳۵).

ج) نکوهش دنیاپرستی عقلانی:

قرآن کریم از کسانی سخن می‌گوید که تمام عقل و تدبیر خود را در خدمت دنیا به کار می‌گیرند: «يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ» (قرآن کریم، ۳۰:۷). این آیه به صراحت نشان می‌دهد که عقل ابزاری - که صرفاً به «ظاهر زندگی دنیا» می‌پردازد - ناقص است و از حقیقت غافل است. مطهری در تفسیر این آیه می‌نویسد که «ظاهر زندگی دنیا» همان حوزه عقل ابزاری است که به محاسبات مادی و دنیوی می‌پردازد، اما از بُعد معنوی و اخلاقی هستی غافل است (مطهری، ۱۳۷۸ش، ص ۱۲۰).

د) داستان قارون به عنوان نماد عقل ابزاری بدون اخلاق

داستان قارون در قرآن کریم (سوره قصص، آیات ۷۶-۸۲) نمونه بارز عقل ابزاری بدون پشتوانه اخلاقی است. قارون با تکیه بر دانش و تدبیر خود - «قَالَ إِنَّمَا أُوتِيتُهُ عَلَىٰ عِلْمٍ عِنْدِي» (قرآن کریم، ۲۸:۷۸) - ثروت عظیمی اندوخت، اما از مسئولیت اخلاقی و اجتماعی خود غافل ماند. این داستان نشان می‌دهد که عقل ابزاری بدون عقل اخلاقی، به فساد و هلاکت می‌انجامد. جوادی آملی این داستان را نمونه‌ای از «استکبار عقلانی» می‌داند که در آن انسان عقل خود را جایگزین هدایت الهی می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۶ش، ص ۱۴۵).

۶. عقل اخلاقی در قرآن: مصادیق و ویژگی‌ها

۶.۱. عقل اخلاقی و ایمان

قرآن کریم میان عقل اخلاقی و ایمان پیوند عمیقی برقرار می‌کند. در آیات متعددی، تعقل مقدمه ایمان معرفی شده است:

«إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ» (قرآن کریم، ۳:۱۹۰).

این آیه نشان می‌دهد که «أولوا الألباب» - صاحبان عقل ناب - با تأمل در آفرینش، به ایمان می‌رسند. این نوع تعقل، عقل اخلاقی است که نه صرفاً به محاسبه سود و زیان، بلکه به درک معنا

و هدف هستی می‌پردازد. آیه بعدی (۳:۱۹۱) ویژگی‌های این صاحبان عقل را بیان می‌کند: «الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (قرآن کریم، ۳:۱۹۱). ترکیب ذکر و تفکر در این آیه نشان می‌دهد که عقل اخلاقی از قرآن، عقلی است که با معنویت و ایمان درهم آمیخته است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ ش، ج ۳، ص ۲۱۵).

۶,۲. عقل اخلاقی و عدالت

قرآن کریم عقل اخلاقی را با عدالت پیوند می‌دهد. در آیات متعددی، عقل به‌عنوان پایه عدالت معرفی شده است:

«إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ» (قرآن کریم، ۱۶:۹۰).

پایان این آیه - «لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ» - نشان می‌دهد که درک عدالت و احسان نیازمند «تذکر» است که نوعی فعالیت عقل اخلاقی است. ابن‌عاشور در تفسیر این آیه می‌نویسد که «تذکر» در اینجا به معنای بازگشت عقل به فطرت اخلاقی خود است (ابن‌عاشور، ۱۹۸۴ م، ج ۱۴، ص ۲۱۸).

۶,۳. عقل اخلاقی و تقوا

قرآن کریم میان عقل اخلاقی و تقوا پیوند برقرار می‌کند. در آیه‌ای از سوره بقره آمده است: «وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ» (قرآن کریم، ۲:۲۸۲). این آیه نشان می‌دهد که تقوا - که نوعی کنترل اخلاقی است - زمینه‌ساز علم و معرفت است. غزالی در «احیاء علوم الدین» این آیه را دلیلی بر ارتباط میان تزکیه اخلاقی و رشد عقلانی می‌داند (غزالی، ۱۴۰۶ ق، ج ۱، ص ۹۲). همچنین در آیه دیگری آمده است: «إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا» (قرآن کریم، ۸:۲۹). «فرقان» در اینجا به معنای قوه تمییز حق از باطل است که همان عقل اخلاقی است. این آیه نشان می‌دهد که تقوا، عقل اخلاقی را تقویت می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۹، ص ۵۷).

۶,۴. عقل اخلاقی و مسئولیت

قرآن کریم عقل را پایه مسئولیت اخلاقی می‌داند. این پیوند در آیات متعددی آمده است:

«وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا»
(قرآن کریم، ۱۷:۳۶).

این آیه نشان می‌دهد که «فؤاد» - که با عقل اخلاقی مرتبط است - مسئولیت‌پذیر است. انسان در برابر خداوند مسئول است که از عقل اخلاقی خود به‌درستی استفاده کند. مصباح یزدی در تفسیر این آیه می‌نویسد که مسئولیت فؤاد، نشان‌دهنده این است که عقل اخلاقی نه صرفاً ابزار، بلکه خود موضوع ارزیابی اخلاقی است (مصباح یزدی، ۱۳۸۰ ش، ص ۸۹).

۷. عقل در روایات اسلامی: تمایز عقل معاش و عقل معاد

۷.۱. روایات کتاب العقل و الجهل در کافی

مهم‌ترین منبع روایی درباره عقل در سنت شیعی، «کتاب العقل و الجهل» در «الکافی» کلینی است. این کتاب با روایتی از امام صادق علیه السلام آغاز می‌شود که در آن عقل به‌عنوان «حجت باطنی» معرفی شده است:

«إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ خَلَقَ الْعَقْلَ وَهُوَ أَوَّلُ خَلْقٍ مِنَ الرُّوحَانِيِّينَ عَنْ يَمِينِ الْعَرْشِ مِنْ نُورِهِ» (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۱، ص ۲۱).

این روایت نشان می‌دهد که عقل در سنت اسلامی، موجودیتی نورانی و الهی دارد که از ابتدا با هدایت و اخلاق پیوند خورده است. این تصویر از عقل، با عقل ابزاری که صرفاً ابزار محاسبه است، تفاوت بنیادین دارد.

در روایت دیگری از امام کاظم علیه السلام آمده است:

«يَا هِشَامُ إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى أَكْمَلَ لِلنَّاسِ الْحُجَجَ بِالْعُقُولِ وَنَصَرَ النَّبِيِّينَ بِالْبَيِّنِ وَدَلَّاهُمْ عَلَى رُبُوبِيَّتِهِ بِالذَّلَائِلِ» (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۱، ص ۱۳).

این روایت نشان می‌دهد که عقل در اسلام، «حجت» است - یعنی دلیل و راهنما - نه صرفاً ابزار. این کارکرد حجّیت، بُعد اخلاقی و هدایتی عقل را نشان می‌دهد.

۷،۲. تمایز صریح عقل معاش و عقل معاد

مهم‌ترین روایتی که به صراحت میان عقل ابزاری و عقل اخلاقی تمایز قائل می‌شود، روایتی از امام صادق علیه السلام است:

قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: مَا الْعَقْلُ؟ قَالَ: مَا عُبِدَ بِهِ الرَّحْمَنُ وَاكْتُسِبَ بِهِ الْجَنَانُ.
قُلْتُ: فَالَّذِي كَانَ فِي مُعَاوِيَةَ؟ فَقَالَ: تِلْكَ النِّكَرَاءُ، تِلْكَ الشَّيْطَانَةُ، وَهِيَ شَبِيهَةٌ
بِالْعَقْلِ وَلَيْسَتْ بِالْعَقْلِ (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۱).

این روایت از نظر فلسفی بسیار مهم است. امام صادق علیه السلام در این روایت:

- عقل حقیقی را «آنچه با آن خدا پرستیده می‌شود و بهشت به دست می‌آید» تعریف می‌کند - این همان عقل اخلاقی است.

- زیرکی و تدبیر معاویه را «نکراء» و «شیطنت» می‌نامد - این همان عقل ابزاری بدون پشتوانه اخلاقی است.

- تأکید می‌کند که عقل ابزاری «شبهه عقل است اما عقل نیست».

این تمایز دقیقاً همان چیزی است که هورکهایمر در «خسوف عقل» از آن سخن می‌گوید: عقل ابزاری، ظاهر عقل را دارد اما از جوهر آن - که هدایت اخلاقی است - تهی است (Horkheimer, 1947, p. 6). با این تفاوت که امام صادق علیه السلام این تمایز را قرن‌ها پیش از هورکهایمر و با وضوح بیشتری بیان کرده است.

مجلسی در «مرآة العقول» در شرح این روایت می‌نویسد که «نکراء» به معنای زیرکی و تدبیر دنیوی است که از اخلاق و دین جدا شده و در خدمت اهداف نفسانی قرار گرفته است (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۲۰۲).

۷،۳. روایات درباره عقل معاش

در روایات اسلامی، «عقل معاش» به آن نوع از عقلانیت اطلاق می‌شود که در خدمت امور دنیوی و معیشتی است. این نوع عقل در روایات نه نفی، بلکه در جایگاه خود تأیید شده است:

از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله روایت شده است: «مَنْ لَا مَعَاشَ لَهُ لَا مَعَادَ لَهُ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق،

ج ۷۳، ص ۱۶۷). این روایت نشان می‌دهد که عقل معاش - که در خدمت تأمین معیشت است - ضروری است، اما هدف نهایی نیست.

همچنین از امام علی علیه السلام روایت شده است: «اعْمَلْ لِدُنْيَاكَ كَأَنَّكَ تَعِيشُ أَبَدًا وَاعْمَلْ لِآخِرَتِكَ كَأَنَّكَ تَمُوتُ غَدًا» (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴ق، ص ۷۷). این روایت نشان می‌دهد که عقل معاش و عقل معاد هر دو لازمند، اما در سلسله مراتب ارزشی، عقل معاد برتر است.

۷.۴. روایات درباره عقل معاد

«عقل معاد» در روایات اسلامی به آن نوع از عقلانیت اطلاق می‌شود که ناظر به آخرت و ارزش‌های اخلاقی است. این نوع عقل در روایات به عنوان عقل حقیقی معرفی شده است: از امام علی علیه السلام روایت شده است: «الْعَقْلُ عَقْلَانِ: عَقْلُ الطَّبْعِ وَعَقْلُ التَّجَرُّبَةِ، وَكِلَاهُمَا يُؤَدِّيَانِ إِلَى الْمَنْفَعَةِ» (آمدی، ۱۴۱۰ق، ص ۳۴). این روایت نشان می‌دهد که عقل دو نوع است: عقل فطری و عقل تجربی، و هر دو باید در خدمت «منفعت» - که در سیاق روایات اسلامی شامل منفعت دنیوی و اخروی است - باشند.

در روایت مهم دیگری از امام کاظم علیه السلام به هشام بن حکم آمده است: «يَا هِشَامُ إِنَّ الْعُقَلَاءَ تَرَكُوا فُضُولَ الدُّنْيَا فَكَيْفَ الذُّنُوبَ وَتَرَكُوا الدُّنْيَا مِنَ الْفَضْلِ وَتَرَكُوا الذُّنُوبَ مِنَ الْفَرَضِ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۷).

این روایت نشان می‌دهد که عقل اخلاقی - که در اینجا «عقل» نامیده شده - انسان را به ترک زیاده‌روی در دنیا و ترک گناه وا می‌دارد. این دقیقاً همان کارکرد عقل اخلاقی است که در فلسفه غرب نیز مطرح است: عقلی که نه صرفاً ابزار، بلکه راهنمای اخلاقی است.

۸. تحلیل مقایسه‌ای: دیدگاه اسلامی در برابر دیدگاه غربی

۸.۱. وجوه اشتراک

میان دیدگاه اسلامی و دیدگاه‌های غربی درباره تمایز عقل ابزاری و عقل اخلاقی، وجوه اشتراک مهمی وجود دارد:

اول: هر دو دیدگاه بر این نکته تأکید دارند که عقل ابزاری به‌تنهایی ناکافی است و نمی‌تواند راهنمای زندگی انسانی باشد. کانت با «امر مطلق» و قرآن با «أولوا الألباب»، هر دو از نوعی عقلانیت فراتر از محاسبه سود و زیان سخن می‌گویند (Kant, 1998, p. 31؛ قرآن کریم، ۱۹۰:۳).

دوم: هر دو دیدگاه بر این نکته تأکید دارند که عقل ابزاری بدون پشتوانه اخلاقی، به ابزار فساد تبدیل می‌شود. هورکهایمر از «خسوف عقل» سخن می‌گوید (Horkheimer, 1947, p. 3 و قرآن از «نکراء» و «شیطنت» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۱).

سوم: هر دو دیدگاه بر این نکته تأکید دارند که عقل اخلاقی با مسئولیت پیوند دارد. کانت از «مسئولیت اخلاقی» سخن می‌گوید (Kant, 1998, p. 31) و قرآن از مسئولیت «فؤاد» (قرآن کریم، ۱۷:۳۶).

۸.۲. وجوه افتراق

با این حال، تفاوت‌های بنیادینی میان دیدگاه اسلامی و دیدگاه‌های غربی وجود دارد:

اول: منشأ عقل اخلاقی

در دیدگاه کانت، عقل اخلاقی خودبنیاد (Autonomous) است و از درون خود انسان سرچشمه می‌گیرد (Kant, 1998, p. 44). در دیدگاه اسلامی، عقل اخلاقی هرچند در درون انسان است، اما از خداوند سرچشمه می‌گیرد و با وحی هماهنگ است. روایت کلینی که عقل را «اول خلق من الروحانيين» معرفی می‌کند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۱)، نشان می‌دهد که عقل در اسلام، موجودیتی الهی دارد نه صرفاً انسانی.

دوم: نسبت عقل و وحی

در دیدگاه کانت، عقل اخلاقی مستقل از وحی است و حتی دین باید در برابر عقل توجیه شود (Kant, 1998, p. 5). در دیدگاه اسلامی، عقل و وحی مکمل یکدیگرند. جوادی آملی می‌نویسد که عقل و وحی هر دو «حجت» هستند و هیچ‌گاه با یکدیگر تعارض ندارند، زیرا

هر دو از یک منبع - خداوند - سرچشمه می‌گیرند (جوادی آملی، ۱۳۸۶ش، ص ۱۳۰).

سوم: نسبت عقل ابزاری و عقل اخلاقی

در دیدگاه هورکهایمر و آدورنو، عقل ابزاری و عقل اخلاقی در تعارض هستند و تسلط عقل ابزاری، عقل اخلاقی را نابود می‌کند (Horkheimer & Adorno, 2002, p. 4). در دیدگاه اسلامی، این دو نوع عقل لزوماً در تعارض نیستند. عقل ابزاری در جایگاه خود - یعنی تدبیر امور دنیوی - مشروع و ضروری است، اما باید تحت هدایت عقل اخلاقی و وحی قرار گیرد. این رابطه سلسله‌مراتبی - نه تعارضی - ویژگی اصلی دیدگاه اسلامی است (مطهری، ۱۳۷۸ش، ص ۱۳۵).

چهارم: معیار عقل اخلاقی

در دیدگاه کانت، معیار عقل اخلاقی «امر مطلق» است که از عقل محض عملی استنتاج می‌شود (Kant, 1998, p. 31). در دیدگاه اسلامی، معیار عقل اخلاقی، هم عقل فطری و هم وحی الهی است. این دوگانگی معیار، دیدگاه اسلامی را از دیدگاه کانتی متمایز می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۸۰ش، ص ۹۵).

۹. کارکردشناسی عقل اخلاقی در منظومه معرفتی اسلام

۹.۱. عقل اخلاقی به مثابه حجت باطنی

یکی از مهم‌ترین کارکردهای عقل اخلاقی در منظومه معرفتی اسلام، نقش آن به عنوان «حجت باطنی» در برابر «حجت ظاهری» یعنی پیامبران و امامان است. این تمایز در روایات اسلامی به صراحت آمده است:

«إِنَّ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجَّتَيْنِ: حُجَّةً ظَاهِرَةً وَحُجَّةً بَاطِنَةً. فَأَمَّا الظَّاهِرَةُ فَالرَّسُلُ وَالْأَنْبِيَاءُ وَالْأئِمَّةُ عَلَيْهِ السَّلَامُ، وَأَمَّا الْبَاطِنَةُ فَالْعُقُولُ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۶).

این روایت از امام کاظم علیه السلام یکی از بنیادی‌ترین آموزه‌های اسلامی درباره عقل است. در این روایت، عقل نه صرفاً ابزار محاسبه، بلکه «حجت» است؛ یعنی دلیل و راهنمایی که

انسان در برابر آن مسئول است. مفهوم «حجت» در فقه اسلامی به معنای دلیل الزام‌آور است - چیزی که نادیده گرفتن آن توجیه‌پذیر نیست (نراقی، ۱۳۸۰ ش، ص ۴۴).

صدرالمتألهین شیرازی در «الحکمة المتعالیة» این روایت را پایه بحث خود درباره رابطه عقل و وحی قرار می‌دهد و می‌نویسد که عقل باطنی و وحی ظاهری، هر دو از یک منبع - خداوند - سرچشمه می‌گیرند و لذا هیچ‌گاه با یکدیگر تعارض واقعی ندارند؛ هر تعارض ظاهری ناشی از نقص در فهم یکی از آن دو است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱ م، ج ۳، ص ۳۷۸).

این آموزه پیامدهای مهمی برای فهم عقل اخلاقی دارد: اگر عقل «حجت» است، پس استفاده نادرست از آن - مانند به‌کارگیری آن صرفاً در خدمت منافع شخصی - نوعی «کفران نعمت» و خیانت به این حجت الهی است. این نگرش، بار اخلاقی سنگینی بر دوش استفاده از عقل می‌گذارد که در هیچ نظریه غربی عقل ابزاری یا اخلاقی به این شکل وجود ندارد (جوادی آملی، ۱۳۸۶ ش، ص ۱۳۸).

۹.۲. عقل اخلاقی به مثابه میزان

کارکرد دوم عقل اخلاقی در قرآن و حدیث، نقش آن به عنوان «میزان» - یعنی ترازو و معیار سنجش - است. قرآن کریم در سوره رحمن آمده است:

«وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ (۷) أَلَّا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ (۸) وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ» (قرآن کریم، ۷: ۵۵-۹).

مفسران در معنای «میزان» در این آیات اختلاف دارند؛ برخی آن را به ترازوی محسوس تفسیر کرده‌اند، اما طباطبایی و جوادی آملی معنای جامع‌تری ارائه می‌دهند: «میزان» اصل عدالت و توازن در هستی است که عقل اخلاقی وظیفه درک و رعایت آن را دارد (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱۹، ص ۹۳؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶ ش، ص ۱۵۵). در این تفسیر، عقل اخلاقی کارکرد سنجش و ارزیابی اعمال بر اساس اصل عدالت را بر عهده دارد.

در روایات نیز این کارکرد میزانی عقل آمده است. از امام علی علیه السلام روایت شده است: «الْعَقْلُ شَرِيعَةٌ مِنْ دَاخِلٍ» (آمدی، ۱۴۱۰ ق، ص ۱۸). این روایت نشان می‌دهد که عقل

اخلاقی همان نقشی را در درون انسان بر عهده دارد که شریعت در بیرون؛ هر دو معیار سنجش رفتار و راهنمای عمل هستند. این دیدگاه با نظریه «قانون طبیعی» (Natural Law) در فلسفه غرب شباهت‌هایی دارد، اما با تفاوت مهمی: در اسلام، این «شریعت درونی» با شریعت ظاهری - یعنی وحی - هماهنگ است، نه مستقل از آن (نراقی، ۱۳۸۰ش، ص ۵۱).

۹,۳. عقل اخلاقی به مثابه زمینه کمال

سومین کارکرد عقل اخلاقی در منظومه معرفتی اسلام، نقش آن به عنوان زمینه کمال انسانی است. در قرآن کریم، هدف نهایی آفرینش انسان «لقاءالله» و «کمال» است، و عقل اخلاقی ابزار رسیدن به این هدف معرفی شده است:

«يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ» (قرآن کریم، ۸۴:۶).

فارابی در «آراء اهل المدينة الفاضلة» عقل را مراتبی می‌داند که در بالاترین مرتبه‌اش - «عقل مستفاد» - به «عقل فعال» متصل می‌شود و انسان را به کمال می‌رساند (فارابی، ۱۹۹۵م، ص ۱۶۰). این کمال، هم بُعد معرفتی دارد - درک حقایق - و هم بُعد اخلاقی - زیستن بر اساس این حقایق.

ابن‌سینا در «النجاة» نیز بر این نکته تأکید می‌کند که عقل عملی - که با عقل اخلاقی قرابت دارد - وظیفه هدایت نفس به سوی کمال را بر عهده دارد (ابن‌سینا، ۱۴۱۸ق، ص ۱۶۸). در این نگاه، عقل اخلاقی نه صرفاً برای زندگی اجتماعی بهتر، بلکه برای «شدن» و تحقق وجودی انسان ضروری است.

۱۰. موانع عقل اخلاقی از دیدگاه قرآن و حدیث

۱۰,۱. هوا و هوس

قرآن کریم «هوا» - یعنی خواهش‌های نفسانی - را مهم‌ترین مانع عقل اخلاقی معرفی می‌کند:

«أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ» (قرآن کریم، ۴۵:۲۳).

این آیه نشان می‌دهد که «هوا» می‌تواند «إله» - معبود - انسان شود و عقل اخلاقی را

کاملاً تحت الشعاع قرار دهد. جالب آنکه آیه می گوید «عَلَى عِلْمٍ» - یعنی این گمراهی «با وجود علم» است. این نشان می دهد که صرف دانستن، بدون اراده اخلاقی، کافی نیست. مطهری در این باره می نویسد که هوا و هوس، عقل ابزاری را «کرایه می گیرد» تا توجیهی برای کارهای غیراخلاقی بیابد (مطهری، ۱۳۷۸ ش، ص ۱۴۲).

در روایات نیز این آموزه آمده است. از امام علی علیه السلام روایت شده است: «مَنْ اسْتَقْبَلَ وُجُوهَ الْأَرَاءِ عَرَفَ مَوَاقِعَ الْخَطَا، وَمَنْ غَلَبَهُ هَوَاهُ أَعْمَاهُ وَأَصَمَّهُ وَأَذَلَّهُ» (آمدی، ۱۴۱۰ ق، ص ۵۸۵).

این روایت نشان می دهد که هوا و هوس، عقل اخلاقی را «کور و کر» می کند - یعنی توانایی دیدن و شنیدن حقیقت اخلاقی را از آن می گیرد.

۱۰،۲. تقلید کورکورانه

دومین مانع عقل اخلاقی از دیدگاه قرآن، تقلید کورکورانه از نیاکان و سنت های موروثی است: «وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ» (قرآن کریم، ۲: ۱۷۰).

این آیه نشان می دهد که تقلید کورکورانه، ضد عقل اخلاقی است. عقل اخلاقی نیازمند استقلال قضاوت است - توانایی ارزیابی مستقل اعمال و باورها. این آیه پایه قرآنی نقد سنت و آداب موروثی غیرمستدل است که در آن انسان باید با عقل اخلاقی، ارزش واقعی سنت ها را بسنجد.

علامه طباطبایی می نویسد که این آیه به یکی از آفات بزرگ اخلاقی - «جمود» و تقلید بدون تعقل - اشاره می کند که مانع رشد اخلاقی فرد و جامعه است (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱، ص ۴۰۶).

۱۰،۳. غرور و خودبینی

قرآن کریم «غرور» و «کبر» را مانع دیگر عقل اخلاقی معرفی می کند: «سَأَصْرِفُ عَنْ آيَاتِيَ الَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَإِنْ يَرَوْا كَلَّ آيَةٍ لَا يُؤْمِنُوا بِهَا» (قرآن کریم، ۷: ۱۴۶).

این آیه نشان می‌دهد که کبر، مانع درک آیات الهی - و در نتیجه، مانع عقل اخلاقی - است. جالب آنکه خداوند می‌فرماید که این افراد را از آیات «منصرف» می‌کند - یعنی کبر، توانایی فهم حقایق اخلاقی را از انسان می‌گیرد. مصباح یزدی در تفسیر این آیه می‌نویسد که کبر، نوعی بیماری است که عقل اخلاقی را مختل می‌کند، زیرا عقل اخلاقی نیازمند فروتنی و پذیرش حقیقت است (مصباح یزدی، ۱۳۸۰ش، ص ۱۱۲).

در روایات نیز آمده است: «لَا يَنَالُ الْعِلْمَ مُسْتَحِيٌّ وَلَا مُتَكَبِّرٌ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۳۵). این روایت نشان می‌دهد که کبر، مانع علم - و به طریق اولی، مانع عقل اخلاقی - است.

۱۰،۴. دنیاپرستی افراطی

مانع چهارم عقل اخلاقی از دیدگاه قرآن، دنیاپرستی افراطی است:

«زَيْنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْخَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَآبِ» (قرآن کریم، ۳: ۱۴).

این آیه نشان می‌دهد که دنیاپرستی «تزیین‌شده» است - یعنی جذابیت ظاهری دارد که عقل اخلاقی را فریب می‌دهد. آیه با یادآوری «حسن مآب» نزد خداوند، نشان می‌دهد که عقل اخلاقی باید دید بلندمدت داشته باشد و از جذابیت‌های کوتاه‌مدت فریب نخورد. این نکته با نظریه «تأخیر ارضا» (Delayed Gratification) در روان‌شناسی اخلاق شباهت دارد، اما با بُعد متافیزیکی مهمی: در اسلام، این «دید بلندمدت» تا ابدیت امتداد می‌یابد (Mischel, 2014, p. 45).

۱۱. رابطه عقل اخلاقی با وحی در منظومه اسلامی

۱۱،۱. مدل تعامل عقل و وحی

یکی از مهم‌ترین مسائل در فلسفه اسلامی، رابطه عقل و وحی است. این مسئله مستقیماً با بحث عقل اخلاقی مرتبط است: اگر عقل اخلاقی مستقل از وحی باشد، نظامی مانند کانت پدید می‌آید؛ اگر وابسته به وحی باشد، نظامی متفاوت شکل می‌گیرد.

در سنت اسلامی، نه تبعیت مطلق عقل از وحی و نه استقلال مطلق عقل از وحی پذیرفته شده است. در عوض، مدل «تعامل و تکامل» مطرح است: عقل اخلاقی و وحی در کنار هم کار می‌کنند و هر کدام محدودیت‌های دیگری را جبران می‌کنند (جوادی آملی، ۱۳۸۶ش، ص ۱۶۲).

قرآن کریم این تعامل را در آیاتی نشان می‌دهد که در آن‌ها از انسان‌ها می‌خواهد هم در وحی تدبر کنند و هم با عقل، حقیقت آن را بیابند:

«أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا» (قرآن کریم، ۴:۸۲).

این آیه از انسان‌ها می‌خواهد که با «تدبر» - یعنی با عقل - در قرآن بیندیشند. این نشان می‌دهد که وحی خود از عقل می‌خواهد که آن را بفهمد و تأیید کند. لذا عقل در اسلام نه مقهور وحی است و نه مستقل از آن، بلکه شریک آن است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۶۳).

۱۱،۲. محدودیت‌های عقل اخلاقی و ضرورت وحی

با آنکه عقل اخلاقی نقش مهمی در اسلام دارد، متکلمان و فیلسوفان اسلامی بر محدودیت‌های آن نیز تأکید کرده‌اند. این محدودیت‌ها در سه حوزه است:

اول: محدودیت در معرفت

عقل اخلاقی، هرچند می‌تواند اصول کلی اخلاق - مانند عدالت و احسان - را درک کند، اما در جزئیات احکام و مصادیق نیاز به راهنمایی وحی دارد. غزالی در «المستصفی» می‌نویسد که عقل در کلیات اخلاق توانمند است اما در جزئیات ناتوان است (غزالی، ۱۴۱۷ق، ص ۱۸۸).

دوم: محدودیت در اراده

حتی اگر عقل اخلاقی حکم درستی صادر کند، ممکن است اراده انسان برای عمل به آن کافی نباشد. وحی با تقویت انگیزه‌های اخلاقی - مانند ایمان به جزا و پاداش - این

عقل اخلاقی و عقل ابزاری از دیدگاه قرآن و حدیث تحلیل مقایسه‌ای و کارکردشناختی □ ۴۳

محدودیت را جبران می‌کند. این نکته در روانشناسی اخلاقی نیز تأیید شده است: صرف دانستن درستی یک عمل، برای انجام آن کافی نیست (Haidt, 2001, p. 814).

سوم: محدودیت در پاسداری

عقل اخلاقی ممکن است در طول زمان دچار انحراف شود. وحی به‌عنوان «نصّ ثابت» می‌تواند عقل اخلاقی را در مسیر درست نگه دارد. این نقش «محافظتی» وحی در برابر انحراف‌های عقل اخلاقی، یکی از ادله مهم ضرورت نبوت در کلام اسلامی است (ابن‌سینا، ۱۳۷۹ش، ص ۱۰۹).

۱۲. دلالت‌های تربیتی و اجتماعی: عقل اخلاقی در خدمت جامعه

۱۲،۱. عقل اخلاقی و عدالت اجتماعی

یکی از مهم‌ترین کارکردهای اجتماعی عقل اخلاقی، پایه‌ریزی عدالت اجتماعی است. قرآن کریم عدالت را به‌عنوان وظیفه‌ای معرفی می‌کند که عقل اخلاقی انسان را به سوی آن هدایت می‌کند:

«لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيُقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» (قرآن کریم، ۵۷:۲۵).

این آیه نشان می‌دهد که هدف رسالت انبیا «قیام مردم به قسط» است - یعنی عدالت اجتماعی که از درون خود مردم برمی‌خیزد. این «قیام به قسط» تنها با عقل اخلاقی ممکن است، نه با عقل ابزاری که صرفاً به منافع فردی می‌اندیشد. شهید صدر در «اقتصادنا» می‌نویسد که عدالت اسلامی ریشه در این آموزه قرآنی دارد که انسان‌ها باید با عقل اخلاقی خود، نظام اجتماعی عادلانه بسازند (صدر، ۱۳۷۵ش، ص ۶۸).

هابرماس در نظریه «کنش ارتباطی» نیز بر این نکته تأکید می‌کند که جامعه عقلانی نیازمند گفتگوی اخلاقی است، نه صرف محاسبه ابزاری (Habermas, 1984, p. 10). اما تفاوت دیدگاه اسلامی با هابرماس در این است که در اسلام، پایه این گفتگوی اخلاقی نه

«توافق» (Consensus) بلکه «حقیقت» است - یعنی اصول اخلاقی که از وحی الهی سرچشمه می گیرند و در فطرت انسانی نهاده شده اند (مطهری، ۱۳۷۸ ش، ص ۱۵۸).

۱۲،۲. عقل اخلاقی و مسئولیت محیط زیستی

کاربرد مهم دیگر عقل اخلاقی، نگاه مسئولانه به محیط زیست است. قرآن کریم انسان را «خلیفه» خداوند در زمین معرفی می کند:

«وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» (قرآن کریم، ۲:۳۰).

مفهوم «خلیفه» بار اخلاقی سنگینی دارد: خلیفه نه مالک، بلکه امانتدار است. این تفسیر، نگاه عقل ابزاری به طبیعت - که آن را صرفاً منبعی برای استثمار می بیند - را رد می کند و به جای آن، نگاه عقل اخلاقی را می نشاند که طبیعت را امانتی الهی می داند (نصر، ۱۳۸۸ ش، ص ۱۲۰).

قرآن کریم نیز از «فساد در زمین» که ناشی از بی عقلی اخلاقی است سخن می گوید: «ظَهَرَ الْفُسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ» (قرآن کریم، ۳۰:۴۱). طباطبایی این آیه را ناظر بر همه انواع فساد - از جمله فساد زیست محیطی - می داند که از به کارگیری عقل ابزاری بدون پشتوانه اخلاقی ناشی می شود (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱۶، ص ۲۱۳).

۱۲،۳. عقل اخلاقی و تربیت انسان

مهم ترین کاربرد تربیتی عقل اخلاقی، نقش آن در تربیت انسان های کامل است. قرآن کریم «تعلیم» و «تزکیه» را با هم ذکر می کند و هیچ کدام را بدون دیگری کافی نمی داند:

«هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ» (قرآن کریم، ۶۲:۲).

این آیه نشان می دهد که تربیت اسلامی سه رکن دارد: تلاوت آیات (ارتباط با وحی)، تزکیه (پاکسازی اخلاقی)، و تعلیم کتاب و حکمت (دانش نظری و عملی). عقل اخلاقی در این سه رکن نقش محوری دارد. مطهری در «تعلیم و تربیت در اسلام» می نویسد که نظام تربیتی اسلام، عقل ابزاری و عقل اخلاقی را در هم می آمیزد و از هر دو در خدمت کمال انسانی بهره می گیرد (مطهری، ۱۳۸۰ ش، ص ۳۱).

۱۳. نقد دیدگاه‌های رقیب و دفاع از موضع اسلامی

۱۳،۱. نقد نظریه استقلال کامل عقل از وحی

برخی از متفکران مسلمان - تحت تأثیر فلسفه غرب - استقلال کامل عقل از وحی را پذیرفته‌اند و معتقدند که عقل اخلاقی می‌تواند مستقل از وحی، نظام اخلاقی کاملی بسازد. این دیدگاه با چند اشکال جدی مواجه است:

اشکال اول: تاریخ فلسفه اخلاق نشان می‌دهد که عقل مستقل از وحی، در بسیاری از مسائل اخلاقی به نتیجه‌گیری‌های متناقض رسیده است. کانت با «امر مطلق» نظامی ساخت که در برخی موارد با شهودات اخلاقی عمیق انسانی در تعارض است (Korsgaard, 1996, p. 85).
اشکال دوم: عقل خودبنیاد، همان‌طور که هورکهایمر و آدورنو نشان دادند، در نهایت به ابزار توجیه قدرت و سلطه تبدیل می‌شود (Horkheimer & Adorno, 2002, p. 6). این آسیب‌پذیری در عقل مستقل از وحی است.

اشکال سوم: از منظر دینی، ادعای استقلال کامل عقل از وحی به معنای نفی ضرورت نبوت است که با آموزه‌های اساسی اسلام در تعارض است (جوادی آملی، ۱۳۸۶ ش، ص ۱۷۳).

۱۳،۲. نقد نظریه تبعیت کامل عقل از نصّ

در سوی مقابل، برخی از متکلمان - به‌ویژه اشاعره - معتقدند که عقل باید کاملاً از نصّ تبعیت کند و هیچ نقش مستقلی در اخلاق ندارد. در این دیدگاه، «حسن و قبح» صرفاً شرعی است - یعنی آنچه شارع به آن امر کرده نیکو است و آنچه از آن نهی کرده بد است (آمدی، ۱۴۰۳ ق، ج ۱، ص ۱۵۵).

این دیدگاه نیز با اشکالات جدی مواجه است:

اشکال اول: اگر حسن و قبح صرفاً شرعی باشد، نمی‌توان توضیح داد که چرا خداوند به عدالت امر کرده و از ظلم نهی کرده است - مگر اینکه بگوییم ظلم ذاتاً بد است و این، «حسن و قبح ذاتی» است که همان حوزه عقل اخلاقی است.

اشکال دوم: قرآن کریم به‌کرات از مردم می‌خواهد که با عقل خود در آیات بیندیشند:

«أَفَلَا تَعْقِلُونَ»، «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ»، و «أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ». این دعوت به تعقل مستقل، با تبعیت کامل عقل از نص سازگار نیست (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۲۴۸).

اشکال سوم: از منظر فلسفه اخلاق، این دیدگاه به «نظریه امر الهی» (Divine Command Theory) می انجامد که در آن هر آنچه خدا بخواهد اخلاقی است - نظریه‌ای که با معضل «اوتیفرون» (Euthyphro Dilemma) مواجه است (Plato, 1997, p. 15).

۱۳،۳. مدل سوم: تعامل خلاق عقل و وحی

دیدگاه میانه - که متفکران بزرگ اسلامی مانند ابن رشد، خواجه نصیرالدین طوسی، ملاصدرا و علامه طباطبایی از آن دفاع کرده‌اند - «تعامل خلاق عقل و وحی» است. در این دیدگاه:

- عقل اخلاقی حوزه اختصاصی دارد: اصول کلی اخلاق مانند حسن عدالت و قبح ظلم را می‌شناسد.
- وحی حوزه اختصاصی دارد: در جزئیات و موارد پیچیده که عقل ناتوان است، راهنمایی می‌کند.
- هر دو در یک حوزه مشترک هم کار می‌کنند: جایی که هم عقل حکم می‌دهد و هم وحی تأیید می‌کند.

این مدل سه‌بخشی، ضمن حفظ استقلال نسبی عقل اخلاقی، از انحرافات عقل مستقل و جمود نص‌گرا جلوگیری می‌کند (خواجه‌نصیر، ۱۳۸۳ش، ص ۲۳۸؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۲۵۰).

۱۴. جمع‌بندی تحلیلی: عقل اخلاقی در اسلام، یک مدل یکپارچه

۱۴،۱. ویژگی‌های بنیادین مدل اسلامی

بر اساس تحلیل‌های این پژوهش، می‌توان ویژگی‌های اصلی مدل اسلامی عقل اخلاقی را به‌صورت زیر فهرست کرد:

اول: عقل اخلاقی، موجودیتی الهی دارد. در اسلام، عقل صرفاً قوه‌ای انسانی نیست،

بلکه «نور» الهی است که خداوند در انسان نهاده است. این نگاه، بار اخلاقی استفاده از عقل را افزایش می‌دهد.

دوم: عقل اخلاقی، هم شناختی و هم انگیزشی است. در فلسفه غرب، بحث است که آیا عقل اخلاقی صرفاً می‌شناسد یا انگیزه نیز می‌دهد. در مدل اسلامی، این دوگانگی وجود ندارد: عقل اخلاقی هم حقیقت اخلاقی را می‌شناسد و هم - به واسطه پیوند با ایمان و فطرت - انگیزه عمل به آن را فراهم می‌کند.

سوم: عقل اخلاقی، فطری اما قابل رشد است. در مدل اسلامی، عقل اخلاقی پایه‌ای فطری دارد اما از طریق علم، تقوا و تربیت، رشد می‌کند. این دیدگاه با نظریه «رشد اخلاقی» پیازه و کولبرگ شباهت‌هایی دارد، اما با تفاوت مهمی: در اسلام، بالاترین مرحله رشد اخلاقی، مرحله «تقرب به خداوند» است، نه صرف «اصول عدالت» (Kohlberg, 1981, p. ۱۵).

چهارم: عقل اخلاقی، هم فردی و هم اجتماعی است. در مدل اسلامی، عقل اخلاقی هم در بُعد فردی - رابطه انسان با خداوند - و هم در بُعد اجتماعی - رابطه انسان با انسان‌های دیگر و محیط‌زیست - کارکرد دارد.

پنجم: عقل اخلاقی، تکمیل‌شده با وحی است. در مدل اسلامی، عقل اخلاقی به‌تنهایی کافی نیست؛ نیازمند هدایت وحی است. این پیوند، ضمن حفظ کارکرد مستقل عقل، از انحرافات آن جلوگیری می‌کند.

۱۴,۲. نسبت عقل ابزاری و عقل اخلاقی در مدل اسلامی

بر اساس تحلیل قرآن و روایات، رابطه عقل ابزاری و عقل اخلاقی در مدل اسلامی نه «تعارض» بلکه دارای «سلسله‌مراتب» بوده و عقل ابزاری زیرمجموعه عقل اخلاقی است؛ در جای خود - تدبیر امور دنیوی - مشروع و ضروری است، اما باید در چارچوب عقل اخلاقی قرار گیرد. زمانی که عقل ابزاری از این چارچوب خارج شود - یعنی زمانی که ابزار در جای هدف بنشیند - «نکراء» و «شیطنت» پدید می‌آید که همان آسیب اصلی مدرنیته از دیدگاه قرآنی است.

این مدل را می‌توان در قالب نمودار مفهومی زیر نشان داد:

وحی (هدایت کلان) ← عقل اخلاقی (راهنمای ارزشی) ← عقل ابزاری (تدبیر دنیوی)
عمل ← (کنش انسانی)

در این مدل، وحی در بالاترین سطح قرار دارد و جهت کلی را مشخص می‌کند. عقل اخلاقی - که با وحی هماهنگ است - ارزش‌های بنیادین را تعیین می‌کند. عقل ابزاری - که تحت هدایت عقل اخلاقی است - بهترین راه رسیدن به این ارزش‌ها را می‌یابد. و در نهایت، عمل انسانی در خدمت این کل منسجم قرار می‌گیرد (مطهری، ۱۳۸۰، ص ۴۵).

۱۵. نتیجه

پژوهش حاضر با هدف تحلیل مفهوم عقل اخلاقی و عقل ابزاری از دیدگاه قرآن و حدیث و مقایسه آن با نظریه‌های غربی انجام شد. یافته‌های اصلی این پژوهش را می‌توان در چند محور خلاصه کرد:

یافته اول: قرآن کریم با به‌کارگیری واژگان متعدد و متنوع برای عقل - از جمله عقل، لُب، حِجَر، نُهی، فُؤاد و تدبّر - نشان می‌دهد که منظومه عقلانی اسلام بسیار غنی‌تر از دوگانه ساده «عقل ابزاری / عقل اخلاقی» است. هر یک از این واژگان، بُعد خاصی از عقلانیت انسانی را نشان می‌دهد و در مجموع، تصویری یکپارچه از انسان عاقل ارائه می‌دهند.

یافته دوم: روایات اسلامی - به‌ویژه در کتاب العقل و الجهل کافی - تمایزی صریح و روشن میان عقل معاش (عقل ابزاری) و عقل معاد (عقل اخلاقی) برقرار می‌کنند. روایت امام صادق (علیه السلام) که «نکراء» معاویه را «شبيه عقل اما نه عقل» می‌نامد، این تمایز را با زیبایی و دقت فلسفی بیان می‌کند و نشان می‌دهد که این مسئله قرن‌ها پیش از مکتب فرانکفورت، در سنت اسلامی مطرح بوده است.

یافته سوم: تفاوت بنیادین دیدگاه اسلامی با دیدگاه‌های غربی در چهار محور است: منشأ عقل اخلاقی (الهی در برابر انسانی)، نسبت عقل و وحی (تعامل در برابر استقلال یا تبعیت)، رابطه عقل ابزاری و اخلاقی (سلسله‌مراتب در برابر تعارض)، و معیار عقل اخلاقی (فطرت و وحی در برابر امر مطلق کانتی یا توافق هابرماسی).

یافته چهارم: مدل اسلامی عقل اخلاقی، مدلی یکپارچه است که در آن عقل ابزاری نه نفی، بلکه در جایگاه خود تأیید و در خدمت عقل اخلاقی قرار می‌گیرد. این مدل، هم از جمود نصّ‌گرا و هم از افراط عقل‌گرای خودبنیاد می‌پرهیزد.

یافته پنجم: موانع عقل اخلاقی از دیدگاه قرآن - هوا و هوس، تقلید کورکورانه، غرور، و دنیاپرستی افراطی - با یافته‌های روانشناسی اخلاقی مدرن همخوانی دارند، اما با عمقی وجودی و معنوی که در رویکردهای صرفاً روان‌شناختی غایب است.

در مجموع، این پژوهش نشان داد که سنت اسلامی دارای منظومه عقلانی غنی و منسجمی است که می‌تواند در گفتگو با فلسفه معاصر، هم به نقد عقل ابزاری مدرن کمک کند و هم الگوی جایگزینی برای آن ارائه دهد. بهره‌گیری از این منظومه در مواجهه با چالش‌های اخلاقی دنیای معاصر - از بحران زیست‌محیطی گرفته تا تکنولوژی بدون اخلاق - می‌تواند راهگشا باشد.

کتابنامه

منابع فارسی و عربی

- قرآن کریم. (۱۳۸۷ش). ترجمه ناصر مکارم شیرازی. قم: دارالقرآن الکریم.
- آمدی، عبدالواحد. (۱۴۱۰ق). غرر الحکم و درر الکلم. قم: دار الکتاب الاسلامی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۷۹ش). رسائل ابن سینا (ترجمه ضیاءالدین دُری). تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۱۸ق). النجاة من الغرق في بحر الضلالات. تهران: دانشگاه تهران.
- ابن عاشور، محمد الطاهر. (۱۹۸۴م). التحرير والتنوير (ج ۱-۳۰). تونس: الدار التونسية للنشر.
- ابن شعبه حرانی، حسن بن علی. (۱۴۰۴ق). تحف العقول عن آل الرسول. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- آمدی، سیف الدین. (۱۴۰۳ق). الإحكام فی أصول الأحكام (ج ۱-۴). بیروت: دار الکتاب العربی.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۶ش). منزلت عقل در هندسه معرفت دینی. قم: نشر اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۸ش). تفسیر تسنیم (ج ۱-۸). قم: نشر اسراء.
- خواجہ نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد. (۱۳۸۳ش). اخلاق ناصری (تصحیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری). تهران: خوارزمی.
- دهخدا، علی اکبر. (۱۳۷۷ش). لغتنامه دهخدا (ج ۱-۱۶). تهران: دانشگاه تهران.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). مفردات ألفاظ القرآن. بیروت: دار الشامیة.
- زمخشری، محمود بن عمر. (۱۴۰۷ق). الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل (ج ۱-۴). بیروت: دار الکتاب العربی.
- سبحانی، جعفر. (۱۳۸۷ش). الإلهیات علی هدی الکتاب والسنة والعقل (ج ۱-۴). قم: مؤسسه الامام الصادق علیه السلام.
- صدر، محمد باقر. (۱۳۷۵ش). اقتصادنا (ترجمه عبدالعلی اسپهبدی). تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
- صدرالمتألهین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة (ج ۱-۹). بیروت: دار إحياء التراث العربی.

طباطبایی، محمدحسین. (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن (ج ۱-۲۰). قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

_____ (۱۳۸۵ش). اصول فلسفه و روش رئالیسم (باپاورقی مرتضی مطهری). تهران: صدرا. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲ش). مجمع البیان لعلوم القرآن (ج ۱-۱۰؛ ترجمه گروهی). تهران: فراهانی.

عسکری، حسن بن عبدالله. (۱۴۰۰ق). الفروق فی اللغة. بیروت: دار الآفاق الجديدة. فارابی، ابونصر محمد. (۱۹۹۵م). آراء أهل المدينة الفاضلة (تحقیق علی بوملحم). بیروت: دار ومکتبة الهلال.

فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق). مفاتیح الغیب (التفسیر الکبیر) (ج ۱-۳۲). بیروت: دار إحياء التراث العربی.

غزالی، محمد بن محمد. (۱۴۰۶ق). إحياء علوم الدين (ج ۱-۴). بیروت: دار الكتاب العربی. غزالی، محمد بن محمد. (۱۴۱۷ق). المستصفی من علم الأصول. بیروت: مؤسسة الرسالة. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی (ج ۱-۸؛ تصحیح علی اکبر غفاری). تهران: دار الكتب الإسلامية.

مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۴ق). مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول (ج ۱-۲۶). تهران: دار الكتب الإسلامية.

_____ (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار (ج ۱-۱۱۰). بیروت: مؤسسة الوفاء. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۰ش). نقد و بررسی مکاتب اخلاقی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته الله علیه.

_____ (۱۳۷۸ش). اخلاق در قرآن (ج ۱-۳). قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته الله علیه.

مطهری، مرتضی. (۱۳۷۸ش). انسان و ایمان. تهران: صدرا.

_____ (۱۳۸۰ش). تعلیم و تربیت در اسلام. تهران: صدرا.

_____ (۱۳۷۹ش). فطرت. تهران: صدرا.

مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۴ش). تفسیر نمونه (ج ۱-۲۷). تهران: دار الكتب الإسلامية.

نراقی، احمد. (۱۳۸۰ش). معراج السعادة. قم: مؤسسه انتشارات هجرت.

نصر، سیدحسین. (۱۳۸۸ش). *دین و نظم طبیعت* (ترجمه انشاءالله رحمتی). تهران: نی.
نوری، میرزاحسین. (۱۴۰۸ق). *مستدرک الوسائل* (ج ۱-۱۸). قم: مؤسسه آل البيت عليه السلام.

منابع لاتین

- Adorno, T. W. (1973). *Negative Dialectics* (E. B. Ashton, Trans.).
- Adorno, T. W. (1973). *Negative Dialectics* (E. B. Ashton, Trans.). New York: Continuum.
- Adorno, T. W., & Horkheimer, M. (2002). *Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments* (E. Jephcott, Trans.). Stanford: Stanford University Press.
- Aristotle. (2004). *Nicomachean Ethics* (R. Crisp, Trans.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Audi, R. (2015). *The Cambridge Dictionary of Philosophy* (3rd ed.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Frankena, W. (1973). *Ethics* (2nd ed.). Englewood Cliffs: Prentice Hall.
- Habermas, J. (1984). *The Theory of Communicative Action, Vol. 1: Reason and the Rationalization of Society* (T. McCarthy, Trans.). Boston: Beacon Press.
- Habermas, J. (1990). *Moral Consciousness and Communicative Action*. Cambridge: MIT Press.
- Haidt, J. (2001). "The Emotional Dog and Its Rational Tail: A Social Intuitionist Approach to Moral Judgment." *Psychological Review*, 108(4), 814-834.
- Horkheimer, M. (1947). *Eclipse of Reason*. New York: Oxford University Press.
- Kant, I. (1998). *Groundwork of the Metaphysics of Morals* (M. Gregor, Trans.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Kohlberg, L. (1981). *Essays on Moral Development: Vol. 1. The Philosophy of Moral Development*. San Francisco: Harper & Row.
- Korsgaard, C. (1996). *Creating the Kingdom of Ends*. Cambridge: Cambridge

University Press.

MacIntyre, A. (2007). *After Virtue* (3rd ed.). Notre Dame: University of Notre Dame Press.

Mischel, W. (2014). *The Marshmallow Test: Understanding Self-Control and How to Master It*. New York: Little, Brown.

Plato. (1997). *Complete Works* (J. M. Cooper, Ed.). Indianapolis: Hackett Publishing.

Rawls, J. (1999). *A Theory of Justice* (Revised ed.). Cambridge: Harvard University Press.

Taylor, C. (1989). *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge: Harvard University Press.

Weber, M. (1978). *Economy and Society* (G. Roth & C. Wittich, Eds.). Berkeley: University of California Press.

Williams, B. (1985). *Ethics and the Limits of Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press.

