



Islamic Maaref University

Scientific Journal

## PAZHUHESH NAME-E AKHLAQ

Vol. 18, Summer 2025, No. 68

### Conflict or Unity? An Analysis of the Duality of Religion and Morality in Contemporary Discourse

Mohammad Sarbakhshi<sup>1</sup> \ Ali Reza Kermani<sup>2</sup>

1. Associate Professor, Department of Philosophy, Imam Khomeini Education and Research Institute, Qom, Iran.  
*msarbakhshi@gmail.com*
2. Associate Professor, Department of Mysticism, Imam Khomeini Education and Research Institute, Qom, Iran.  
*kermania59@yahoo.com*

Abstract Info	Abstract
<b>Article Type:</b> Research Article	The central problem of this research is that the recent emergence of views advocating for the “separation of morality from religion” in public discourse has highlighted the necessity of a fundamental investigation into this relationship. Aiming to critique the theoretical foundations of the separatist discourse and provide an alternative framework, this article addresses the issue using a descriptive-analytical method and an ontological approach. The findings show that the duality of religion and morality is a “pseudo-problem” rooted in conceptual error and negligence regarding their unity within the existential realm. In contrast to this view, the theory of the “Existential Unity of Religion and Morality” is explained as an alternative framework. According to this theory, religion is the conscious and directed form of the same existential morality (the human perfecting process). This unity makes the separation of the two impossible and their conflict meaningless, decreeing an intrinsic and synergistic link between them.
<b>Received:</b> 2025/01/31	
<b>Accepted:</b> 2025/06/10	
<b>Keywords</b>	Religion, Morality, Piety ( <i>Taqwa</i> ), Social Etiquette, Panahian, Moral Philosophy, Value System.
<b>Cite this article:</b>	Sarbakhshi, Mohammad & Ali Reza Kermani (2025). Conflict or Unity? An Analysis of the Duality of Religion and Morality in Contemporary Discourse. <i>Pazhuhesh Name-E Akhlaq</i> . 18 (2). 177-200. DOI: ??
<b>DOI:</b>	
<b>Publisher:</b>	Islamic Maaref University, Qom, Iran.

## تقابل أم وحدة؟ تحليلٌ للثنائية بين الدين والأخلاق في الخطاب المعاصر

محمد سربخشي<sup>١</sup> / علي رضا كرمانی<sup>٢</sup>

١. أستاذ مشارك، قسم الفلسفة، المؤسسة التعليمية والبحثية للإمام الخميني (ع)، قم، إيران.

*msarbakhshi@gmail.com*

٢. أستاذ مشارك، قسم العرفان، المؤسسة التعليمية والبحثية للإمام الخميني (ع)، قم، إيران.

*kermania59@yahoo.com*

معلومات المادة	ملخص البحث
نوع المقال: بحث	تتناول هذه الدراسة قضيةً محوريةً تتمثل في تزايد الطروحات الحديثة الداعية إلى "فصل الأخلاق عن الدين" في الخطاب العام، بما يستدعي إعادة النظر في الأساس الوجودي للعلاقة بينهما. يهدف البحث إلى نقد الأسس النظرية للاتجاه الانفصالي وتقديم إطارٍ بديلٍ من منظورٍ وجودي، معتمداً المنهج الوصفي - التحليلي. وتظهر النتائج أنّ الثنائية بين الدين والأخلاق إنما هي "قضية مزيفة"، تنبع من خطأً مفهوميًا وإغفالٍ للوحدة الوجودية بينهما. ويقابل ذلك طرح "نظرية الوحدة الوجودية بين الدين والأخلاق" التي تبين أنّ الدين يشكل الصورة الواعية والموجهة للأخلاق الوجودية، أي لمسار تكامل الإنسان نحو الكمال. وعلى ضوء ذلك تغدو محاولة الفصل بينهما أمرًا مستحيلًا، ويستبين أنّ العلاقة بين الدين والأخلاق علاقة ذاتية وتكاملية لا تقابلية.
تاريخ الاستلام: ١٤٤٥/٠٧/٠٢	
تاريخ القبول: ١٤٤٥/١١/١٣	
الألفاظ المفتاحية	الدين، الأخلاق، التقوى، حُسن المعاشرة، بناهيان، فلسفة الأخلاق، النظام القيمي.
الاقتباس:	سربخشي، محمد و علي رضا كرمانی (١٤٤٧). تقابل أم وحدة؟ تحليلٌ للثنائية بين الدين والأخلاق في الخطاب المعاصر. مجلة علمية النشرة الاخلاقية. ١٨ (٢). ٢٠٠ - ١٧٧. DOI: ??
رمز DOI:	??
الناشر:	جامعة المعارف الإسلامية، قم، إيران.



دانشگاه معارف اسلامی

# پژوهش‌های علمی پژوهش‌نامه اخلاق

سال ۱۸، تابستان ۱۴۰۴، شماره ۶۸

## تقابل یا وحدت؟ تحلیلی بر دوگانگی دین و اخلاق در گفتمان معاصر

محمد سربخشی<sup>۱</sup> / علی‌رضا کرمانی<sup>۲</sup>

۱. دانشیار، گروه فلسفه، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، قم، ایران.

*msarbakhshi@gmail.com*

۲. دانشیار، گروه عرفان، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، قم، ایران.

*kermania59@yahoo.com*

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: پژوهشی (۲۰۰ - ۱۷۷)	مسئله اصلی این پژوهش آن است که اخیراً طرح دیدگاه‌هایی مبنی بر «تفکیک اخلاق از دین» در گفتمان عمومی ضرورت واکاوی بنیادین این نسبت را نمایان ساخته است. این مقاله، با هدف نقد مبانی نظری گفتمان جدایی‌انگار و ارائه چهارچوبی جایگزین، با روشی توصیفی - تحلیلی و رویکردی وجودشناختی به این مسئله می‌پردازد. یافته‌ها نشان می‌دهد که دوگانه دین و اخلاق یک «شبه‌مسئله» است که ریشه در خطای مفهومی و غفلت از وحدت این دو در ساحت وجودی دارد. در مقابل این نگاه، نظریه «وحدت وجودی دین و اخلاق» به‌عنوان چهارچوب بدیل تبیین می‌شود که بر اساس آن، دین صورت آگاهانه و جهت‌یافته همان اخلاق وجودی (فرایند استکمالی انسان) است. این وحدت، جداسازی این دو را ناممکن و تقابل آنها را بی‌معنا می‌سازد و به پیوندی ذاتی و هم‌افزا میان آنها حکم می‌کند.
تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۱۲	دین، اخلاق، تقوا، حسن معاشرت، پناهیان، فلسفه اخلاق، نظام ارزشی.
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۳/۲۰	سربخشی، محمد و علی رضا کرمانی (۱۴۰۴). تقابل یا وحدت؟ تحلیلی بر دوگانگی دین و اخلاق در گفتمان معاصر. پژوهشنامه اخلاق، ۱۸ (۲). ۱۷۷ - ۲۰۰. DOI: ??
واژگان کلیدی	??
استناد:	دانشگاه معارف اسلامی، قم، ایران.
کد DOI:	??
ناشر:	دانشگاه معارف اسلامی، قم، ایران.

## طرح مسئله

نسبت میان دین و اخلاق یکی از بنیادین‌ترین و دیرپاترین پرسش‌ها در تاریخ اندیشه بشری است. در سنت اسلامی، این دو حوزه همواره چنان در هم تنیده بوده‌اند که تفکیک آنها دشوار می‌نمود. ادیان الهی خود را داعیه‌دار تعالی اخلاقی معرفی کرده‌اند و بخش عظیمی از متون مقدس به تبیین فضائل و ردائل اختصاص یافته است. با این حال، در دوران معاصر، شاهد ظهور و برجستگی گفتمان‌هایی هستیم که نه تنها بر تمایز، بلکه بر امکان «تقابل» میان این دو ساحت تأکید می‌ورزند. این مسئله زمانی اهمیت مضاعف می‌یابد که چنین دیدگاه‌هایی از حوزه مباحث صرفاً نظری خارج شود و چهره‌های دینی اثرگذار آن را به بدنه جامعه دین‌داران تزریق کنند. یکی از نمونه‌های این جریان فکری در فضای امروز ایران دیدگاه‌هایی است حجت‌الاسلام علیرضا پناهیان مطرح کرده است. ایشان، با تفکیک مفاهیمی چون «تقوا» و «سعی دینی» از «اخلاق» (به معنای ملکات نفسانی)، این ایده را به صورت مکرر ترویج کرده است که ارزش‌های اخلاقی متعارف نه تنها هدف غایی دین نیستند، بلکه می‌توانند همچون رقیب یا حتی آفتی در مسیر تحقق تکالیف الهی عمل کنند. در این منظر، دین‌داری اصیل گاه ایجاب می‌کند که فرد برای رسیدن به مرتبه‌ای بالاتر از کمال، یک صفت اخلاقی تحسین‌شده مانند «مهربانی» یا «تواضع» را به نفع یک «تکلیف» قاطعانه کنار بگذارد (پناهیان، ۱۴۰۲). این رویکرد پرسش‌های بنیادینی را در ذهن مخاطب دین‌دار برمی‌انگیزد و او را با این چالش مواجه می‌سازد که آیا میان التزام به اخلاق و تعهد به دین شکاف یا تعارضی وجود دارد؟ اهمیت پرداختن به این مسئله از دو جهت کلیدی است:

**نخست**، در سطح اجتماعی و فرهنگی، این گفتمان در خلأ عمل نمی‌کند، بلکه خود را در میان یک دوقطبی ملموس و جهانی می‌یابد: در یک سو، جریان‌هایی نظیر تفکر سلفی قرار دارند که به نام پایبندی به دیانت، اصول بنیادین اخلاقی همچون عدالت و رأفت را به حاشیه می‌رانند و در سوی دیگر، موج فزاینده اخلاق‌گرایی سکولار قرار دارد که با ترویج مفاهیمی چون «انسانیت مستقل از دین»، اخلاق را به‌عنوان معیاری مستقل برای نقد دین به کار می‌گیرد. این دوقطبی جهانی در فضای فکری ایران معاصر نیز بازتابی عمیق یافته است؛ جایی که از یک طرف متفکرانی به نقد اخلاق دینی پرداخته‌اند و از طرف دیگر، حکمایی درصدد تبیین پیوند وثیق این دو برآمده‌اند. در چنین بستر پرچالشی، ارائه تصویری از «دین غیر اخلاقی» از سوی یک گفتمان دینی عملاً می‌تواند به تضعیف مضاعف جایگاه دین در جامعه منجر شود؛

**دوم**، در سطح نظری و فلسفی، این دیدگاه ما را وامی‌دارد به بازاندیشی در تعاریف بنیادین خود از دین و اخلاق بپردازیم. آیا تقابل مطرح‌شده یک تعارض واقعی و گریزناپذیر است یا ریشه در یک خطای مفهومی در تعریف این دو حقیقت دارد؟

بنابراین، این مقاله در پی آن است که مبانی نظری «گفتمان تقابل‌انگار» را به صورت دقیق واکاوی و نقد کند. پرسش محوری پژوهش این است: آیا دوگانه «تکلیف دینی» و «فضیلت اخلاقی» یک دوگانه اصیل و مبتنی بر منابع اسلامی و براهین عقلی است یا حاصل تقلیل‌گرایی در تعریف مفاهیم و نادیده گرفتن وحدت ساختاری و غایی این دو ساحت است؟ برای پاسخ به این پرسش، مقاله با روشی توصیفی - تحلیلی، ابتدا به صورت‌بندی دقیق ادعاهای این گفتمان با تمرکز بر دیدگاه‌های آقای پناهیان به‌عنوان یک «مطالعه موردی»<sup>۱</sup> شاخص می‌پردازد. سپس، با تکیه بر مبانی فلسفه اخلاق اسلامی و تحلیل متون دینی، این مبانی را نقد می‌کند و نشان می‌دهد که چگونه چنین تقابلی بر یک فهم ناقص از مفهوم «فضیلت» و «دین» استوار است. درنهایت، مقاله، به‌عنوان راه‌حل، چهارچوب نظری جایگزینی مبتنی بر «وحدت این‌همانی دین و اخلاق» را ارائه خواهد داد که در آن، اخلاق نه میوه یا ابزار دین، بلکه تحقق عینی و صورت خارجی همان حقیقت دین (تسلیم) است.

نوآوری این پژوهش در عبور از نقد صرف و ارائه یک الگوی ایجابی و منسجم است که ظرفیت حل تعارض‌های ظاهری و بازسازی یک رابطه هم‌افزا میان این دو حوزه را داراست. در این راستا، لازم است بر یک نکته روش‌شناختی کلیدی تأکید شود: این پژوهش بنا ندارد نشان دهد که گفتمان موردنقد با مصادیق بدیهی و مورداجماع اخلاقی مخالف است؛ زیرا چنین رویکردی نزاع را در سطح مصادیق و نمونه‌ها نگه می‌دارد و از پرداختن به ریشه اصلی اختلاف، یعنی عدم اشتراک در تعاریف بنیادین، غافل می‌ماند. مسئله اصلی این مقاله آن است که چهارچوب نظری و تعریفی که در گفتمان تقابل‌انگار از دین و اخلاق ارائه می‌شود ذاتاً تقابل‌زا و دوگانه‌ساز است. بنابراین، نقد ما نه بر سر نتایج جزئی یا مصادیق مورداختلاف، بلکه بر سر مقدمات معیوب و تعاریف تقلیل‌گرایانه‌ای است که ناگزیر به نتیجه «تعارض» ختم می‌شوند. این پژوهش نشان خواهد داد که با ارتقای تعریف این دو مفهوم به سطح وجودشناختی، تقابل ادعایی خودبه‌خود موضوعیتش را از دست می‌دهد.

### چهارچوب مفهومی و تحدید محل نزاع

نزاع ظاهری میان «دین» و «اخلاق»، بیش از آنکه تقابل دو حقیقت عینی باشد، ریشه در عدم توافق بر سر تعاریف و مهم‌تر از آن، غفلت از سطح تحلیل بنیادین دارد. برای عبور از این دوگانگی کاذب، باید ابتدا یک تمایز کلیدی را روشن ساخت: تمایز میان «علم اخلاق» به‌عنوان دانشی مفهومی و «حقیقت وجودی اخلاق» به‌عنوان یک واقعیت عینی. علم اخلاق مانند نقشه است؛ اما حقیقت اخلاق واقعیت

عینی آن در عالم خارج است. گفتمان تقابلی‌انگار، با حبس شدن در سطح تحلیل «نقشه» و مفاهیم، از واقعیتِ «سفر اخلاقی» غافل مانده و به اشتباه، تعارض میان مفاهیم را به تعارض میان حقایق تسری داده است. برای تبیین این موضوع، باید ابتدا جایگاه رویکرد خود را در میان مکاتب اصلی فلسفه اخلاق مشخص کنیم. مکاتب غربی عمدتاً بر سه محور متمرکزند: نتیجه‌گرایی (تمرکز بر پیامد فعل)، وظیفه‌گرایی (تمرکز بر خود فعل و قانون حاکم بر آن) و فضیلت‌گرایی (تمرکز بر شاکله و ملکات فاعل). رویکرد این مقاله، ضمن قرابت با فضیلت‌گرایی، با اتخاذ یک منظر وجودشناختی<sup>۱</sup> ملهم از حکمت صدرایی، از آن فراتر می‌رود. ما اخلاق را نه صرفاً مجموعه‌ای از فضائل و ملکات (که محصول و اثر حرکت هستند)، بلکه خود «فرایند شدن وجودی» و سیورورت استکمالی انسان تعریف می‌کنیم. این تعریف بنیادی‌تر است، زیرا به خود حقیقت حرکت می‌پردازد، نه آثار آن؛ جامع‌تر است، زیرا وحدت ذاتی «باطن» و «ظاهر» را در یک فرایند واحد تبیین می‌کند؛ و نهایتاً با غایت دین سازگارتر است، زیرا دین نیز در جوهر خود برنامه‌ای برای «شدن» است، نه اندوختن صفات ایستا (سربخشی، بی‌تا؛ فصل اول).

این بازنگری وجودشناختی باید درباره «دین» نیز اعمال شود. دین، در مدل‌های آموزشی رایج، غالباً به سه بُعد تحلیلی «عقاید»، «اخلاق» و «احکام» تقسیم می‌شود. این تقسیم‌بندی که فی‌نفسه ابزاری مفید برای تفکیک مفهومی است، هرگاه با نگاهی جزء‌انگار و مکانیکی همراه شود، این خطر را در پی دارد که حقیقت یکپارچه دین را به جزایری منفک تقلیل دهد و زمینه را برای تصور تقابل میان این حوزه‌ها فراهم سازد. رویکرد این پژوهش، در مقابل این نگاه تقلیل‌گرا، بر وحدت وجودی این ابعاد تأکید دارد و دین را در جوهر آن، یعنی «تسلیم فعال و جوهرساز»، تعریف می‌کند. با کنار هم نهادن این دو تعریف وجودشناختی، فرضیه اصلی مقاله آشکار می‌شود: اگر اخلاق «فرایند شدن وجودی انسان به سوی کمال» باشد، و دین نیز «تسلیم جوهرسازی باشد که این فرایند شدن را محقق می‌کند»، این دو، دو حقیقت مجزا نیستند که رابطه‌شان را بسنجیم، بلکه دو وجه از یک حقیقت واحدند: دین صورت آگاهانه و جهت‌یافته همان اخلاق وجودی است و اخلاق تحقق عینی و تجلی بیرونی همان تسلیم دینی. بنابراین، «تقابل دین و اخلاق» یک شبه‌مسئله است که از یک خطای مقوله‌ای نشئت می‌گیرد. این خطا عبارت است از تحلیل مفاهیم در سطح پدیداری و غفلت از وحدت این‌همانی آنها در ساحت وجودی. براین اساس، نقدهای ما درباره دیدگاه تقابلی‌انگار نیز نه بر مصادیق، بلکه بر همین مقدمات معیوب این گفتمان متمرکز خواهد بود.

## پیشینه پژوهش

برای فهم دقیق ابعاد مناقشه معاصر درباره نسبت دین و اخلاق و جایگاه این پژوهش، لازم است پیشینه بحث در دو سطح واکاوی شود: نخست ریشه‌های تاریخی - کلامی آن در سنت اسلامی و غربی، و دوم نقشه فکری جریان‌های فعال در ایران معاصر.

بحث بر سر نسبت دین و اخلاق دارای پیشینه‌ای به قدمت خود اندیشه اسلامی است. از سده‌های نخست، جریان اصلی تفکر اسلامی اخلاق را نه امری حاشیه‌ای، بلکه جزء ذاتی و هدف غایی دین تلقی کرده است. این نگاه ریشه در متون بنیادین دینی دارد. قرآن کریم مملو از تکریم فضائل اخلاقی است و پیامبر گرامی اسلام ﷺ فلسفه بعثت خود را به کمال رساندن همین مکارم معرفی کرده‌اند: «إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتُمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ» (مجلسی، ۱۴۰۳ ق: ۶۸ / ۳۷۳). این پیوند ذاتی در آثار حکمای بزرگ مسلمان به صورت یک اصل مسلم فلسفی تبیین شده است. بزرگانی چون خواجه نصیرالدین طوسی اخلاق را حاصل تربیت انبیا می‌دانستند (طوسی، ۱۴۱۳ ق: ۳۰)، صدرالمتألهین رشد اخلاقی را از مقاصد اساسی بعثت برمی‌شمرد (ملا صدرا، ۱۳۶۶: ۱ / ۳۹۴) و علامه طباطبایی «تزکیه» قرآنی را به معنای رشد انسان از طریق اکتساب ملکات فاضله تفسیر می‌کرد (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۹ / ۲۶۵). البته در کنار این جریان اصلی، همواره گرایش‌های حاشیه‌ای نیز وجود داشته‌اند؛ از ظاهرگرایانی چون خوارج که به نام شریعت اخلاق را نادیده انگاشتند تا برخی گرایش‌های باطنی که به نام اخلاق از شریعت فاصله گرفتند.

در جهان غرب نیز این مسئله مسیری پرفرازونشیب داشته است. پس از حاکمیت نظریه «امر الهی» در قرون وسطا، فیلسوفان روشنگری همچون کانت<sup>۱</sup> کوشیدند اخلاق را بر پایه عقل خودبنیاد و مستقل از دین بنا نهند (کانت، ۱۳۹۴: ۸۸ - ۸۰). این تلاش برای استقلال به شکل‌گیری مکاتب مهمی انجامید، اما همواره با این چالش بنیادین روبه‌رو بود که آیا اخلاق منهای خدا می‌تواند از ضمانت اجرایی و معنای غایی برخوردار باشد؛ پرسشی که در عبارت مشهور منسوب به داستایوفسکی<sup>۲</sup> تبلور یافته است: «اگر خدا نباشد، همه چیز مجاز است» (سارتر، ۱۳۶۱: ۳۶ - ۳۴).

این مناقشه تاریخی در فضای فکری معاصر ایران به شکل‌گیری سه جریان فکری عمده انجامیده است که هر یک تبیین متفاوتی از نسبت میان دین و اخلاق ارائه می‌دهند. ترسیم این نقشه برای مشخص کردن جایگاه دقیق این پژوهش ضروری است.

جریان نخست بر استقلال اخلاق از دین تأکید می‌ورزد. نقطه عزیمت مشترک در این جریان باور به

1. Immanuel Kant.

2. Fyodor Mikhailovich Dostoevsky.

استقلال معرفتی عقل در کشف اصول اخلاقی است، اما این ایده خود به دو شاخه اصلی منشعب می‌شود: شاخه اول را که می‌توان آن را «استقلال انتقادی» نامید روشنفکران دینی (نظیر سروش و فنایی) نمایندگی می‌کنند. این گروه از اخلاق مستقل به‌عنوان یک ابزار هرمنوتیکی و معیاری فرادینی برای نقد و پالایش فهم‌های بشری از شریعت استفاده می‌کنند تا دین را از درون اصلاح کنند (فنایی، ۱۳۸۴)؛ اما شاخه دوم، که می‌توان آن را «استقلال تأسیسی» نام نهاد و با پروژه «عقلانیت و معنویت» مصطفی ملکیان شناخته می‌شود، گامی فراتر می‌نهد و به جای اصلاح دین، پروژه تأسیس یک اخلاق سکولار و کاملاً خودبنیاد را دنبال می‌کند که برای تحقق، نیازی به دین ندارد (ملکیان، ۱۳۸۱).

جریان فکری دوم، که موضع تاریخی و غالب حکمای مسلمان و جریان کلامی عدلیه است، بر تعامل و وابستگی معرفت‌شناختی دین و اخلاق استوار است. این دیدگاه، ضمن پذیرش حسن و قبح ذاتی و عقلی افعال، معتقد است وحی، به‌عنوان مکمل عقل و کاشفی معصوم، هم مصادیق پیچیده اخلاقی را آشکار می‌سازد و هم انگیزش لازم برای عمل را فراهم می‌آورد. در دوران معاصر، یکی از منسجم‌ترین تقریرها از این جریان را آیت‌الله مصباح یزدی ارائه داده و با محور قرار دادن «قرب الهی» به‌عنوان غایت نهایی، چهارچوبی واقع‌گرایانه و غایت‌شناختی برای تبیین این وابستگی معرفتی عرضه کرده است (مصباح یزدی، ۱۳۹۱).

در مقابل این دو جریان، رویکرد مختار این پژوهش قرار دارد که می‌توان آن را «وحدت هستی‌شناختی» نامید. این پژوهش، با عبور از سطح تحلیل دو جریان پیشین که عمدتاً معرفت‌شناختی<sup>۱</sup> هستند و به این می‌پردازند که چگونه اخلاق را می‌شناسیم یا چه رابطه‌ای با دین دارد، مسئله را به سطح بنیادین هستی‌شناسی<sup>۲</sup> منتقل می‌کند. ما در اینجا نه از «تعامل» یا «وابستگی» دو حوزه مجزا، بلکه از «وحدت این‌همانی» یک حقیقت واحد سخن می‌گوییم. در این نگاه، اگر اخلاق «فرایند شدن وجودی انسان به سوی کمال» باشد، و دین نیز «تسلیم آگاهانه و جوهرسازی باشد که این فرایند شدن را محقق می‌کند»، این دو، دو نام برای یک حقیقت واحدند: دین صورت آگاهانه و جهت‌یافته همان اخلاق وجودی است و اخلاق تحقق عینی همان تسلیم دینی. بنابراین، تمایز اصلی این پژوهش در تغییر سطح تحلیل از معرفت‌شناسی به هستی‌شناسی است که در نتیجه آن، «رابطه» به «وحدت» تبدیل می‌شود و تقابل مطرح‌شده در گفتمان موردنقد به یک «شبه‌مسئله» فروکاسته می‌شود.

## تحلیل و نقد گفتمان تقابل‌انگار

پس از آنکه در بخش‌های پیشین، چهارچوب مفهومی مختار خود مبنی بر ساحت وجودشناختی دین و

1. Epistemological.

2. Ontological.

اخلاق را تبیین و موقعیت این بحث را در پیشینه پژوهش مشخص کردیم، اکنون زمان آن فرارسیده است که به صورت مستقیم به واکاوی و تحلیل «گفتمان تقابل‌انگار» بپردازیم. این بخش، به‌عنوان مطالعه موردی این پژوهش، بر دیدگاه‌های حجت‌الاسلام علیرضا پناهیان به‌عنوان یکی از اثرگذارترین مروجان این گفتمان در فضای عمومی ایران معاصر تمرکز خواهد کرد. رویکرد ما در این بخش دوم‌مرحله‌ای خواهد بود: نخست به صورت‌بندی دقیق و مستند مؤلفه‌های اصلی این دیدگاه می‌پردازیم و سپس، تحلیل و نقد ساختاری آن در نسبت با جریان‌های فکری مشابه را در دستور کار قرار خواهیم داد.

### ۱. صورت‌بندی دیدگاه تقابل‌انگار: تحلیل مؤلفه‌های اصلی

روشن است که پیش از ورود به هرگونه نقد، انصاف علمی ایجاب می‌کند که رئوس اصلی دیدگاه مورد‌بحث به صورت شفاف و نظام‌مند ارائه شود. بر همین اساس، می‌گوییم گفتمان تقابل‌انگار بر چند پایه و ادعای کلیدی استوار است. با بررسی سخنرانی‌های آقای پناهیان، می‌توان محورهای اصلی این دیدگاه را در این موارد خلاصه و صورت‌بندی کرد:

ظرفیت تقابلی اخلاق در برابر دین: ادعای بنیادین و محوری این گفتمان آن است که اخلاق (که عمدتاً به ملکات و صفات نفسانی متعارف مانند مهربانی، تواضع و حیا تعریف می‌شود) این ظرفیت را دارد که در نقطه مقابل دین و تکلیف الهی قرار گیرد و به ابزاری برای سرپیچی از امر خداوند تبدیل شود؛ نفی هدف غایی بودن اخلاق برای دین: بر اساس این دیدگاه، دین اساساً برای اخلاقی کردن انسان‌ها نیامده است. استدلال می‌شود که بسیاری از صفات اخلاقی نیکو (مانند وفاداری یا حیا) می‌توانند به صورت غریزی یا ژنتیکی نیز در انسان یا حتی حیوانات وجود داشته باشند. اگر هدف دین صرفاً تحقق این صفات بود، وجود آنها فرد را از دین بی‌نیاز می‌کرد؛ جایگزینی مفهوم «سعی» به جای «اخلاق»: به‌عنوان جایگزین، مطرح می‌شود که هدف غایی دین، نه برخورداری از صفات خوب، بلکه «سعی» و «مبارزه با نفس» برای اطاعت از امر الهی است. این «سعی» گاهی ایجاب می‌کند که فرد، برای رسیدن به مرتبه‌ای بالاتر از کمال، آگاهانه برخلاف یک صفت اخلاقی متعارف (مانند دل‌رحمی بیجا) عمل کند؛

تفکیک مفهومی «تقوا» از «اخلاق»: در این چهارچوب، «تقوا» یک مفهوم متمایز و برتر از «اخلاق» است. رفتارهای پیچیده و مبتنی بر مصلحت اولیای دین (مانند قاطعیت امیرالمؤمنین علیه السلام) در برابر متجاوزان) نه از «اخلاق» ایشان، بلکه از «تقوای» ایشان نشئت می‌گیرد. تقوا در اینجا به معنای قدرت تشخیص وظیفه در زمان مناسب و فریب نخوردن از خوبی‌های ظاهری و سطحی تعریف می‌شود؛ تقلیل معنای «اخلاق» در متون دینی: ادعا می‌شود که واژه «اخلاق» در روایات و به‌خصوص در آیه

شریفه «وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ»، نه به معنای مصطلح آن در علم اخلاق (یعنی ملکات راسخ نفسانی)، بلکه صرفاً به معنای «حسن معاشرت» و آداب اجتماعی محدود است؛

استناد به موارد تاریخی به‌عنوان شاهد تقابل: وقایع تاریخی متعددی مانند اعتراض برخی صحابه به پیامبر ﷺ در نحوه تقسیم غنائم، عملکرد ابوموسی اشعری در ماجرای حکمیت یا دل‌رحمی بیجای برخی افراد در برابر دشمنان، همگی، به‌عنوان مصادیقی از «سوءاستفاده از اخلاق در برابر دین» و ترجیح دادن یک صفت اخلاقی بر تکلیف الهی تفسیر می‌شوند (پناهیان، ۱۴۰۲).

## ۲. تحلیل تطبیقی: یک هم‌گرایی ساختاری در رویکردهای تقابلی‌انگار

آنچه تحلیل این دیدگاه را از یک نقد ساده فراتر می‌برد و به یک آسیب‌شناسی جریانی تبدیل می‌کند شباهت ساختاری و روش‌شناختی آن با دیدگاه برخی روشنفکران دینی منتقد، مانند آقای ابوالقاسم فنایی، است. هرچند این دو جریان از منظر گرایش‌های سیاسی و نتایج نهایی در دو قطب کاملاً مخالف قرار دارند، هر دو بر یک پیش‌فرض روش‌شناختی مشترک استوارند: ایجاد دوگانگی میان دین و اخلاق بر اساس تعریفی خاص و تحدیدشده از هر یک. به نظر می‌رسد هر دو جریان فکری ابتدا اخلاق را به یکی از ابعاد آن (مثلاً ملکات نفسانی) تقلیل، و سپس آن را در برابر مفهومی دیگر قرار می‌دهند. آقای پناهیان، همان‌طور که دیدیم، اخلاق را به «ملکات نفسانی صرف» و گاه صفات غریزی تقلیل می‌دهد تا آن را در برابر مفاهیمی چون «سعی» و «تقوا»ی دینی قرار دهد و آقای فنایی، با انتقاد از فرهنگ رایج مسلمین، آنان را متهم می‌کند که اخلاق را صرفاً به «صفات و ملکات نفسانی» فروکاسته‌اند و از «فعل اخلاقی» و نتایج آن غفلت کرده‌اند (فنایی، ۱۳۸۴: ۵۹ - ۵۱).

تفاوت نهایی در این است که آقای فنایی در این تقابل ساختگی جانب «اخلاق» را می‌گیرد و آن را ترازویی برای سنجش و نقد دین معرفی می‌کند، درحالی‌که آقای پناهیان جانب «دین» (البته به تفسیر خاص خود) را می‌گیرد و آن را برتر و حاکم بر اخلاق می‌نشاند. این هم‌گرایی ناخواسته نشان می‌دهد که مسئله اصلی، نه صرفاً یک اختلاف‌نظر جزئی، بلکه یک «خطای ساختاری» در فهم نسبت این دو مفهوم است. ایجاد چنین دوگانه‌ای، صرف‌نظر از اینکه درنهایت کدام طرف را برتر بدانیم، می‌تواند به چالش‌های نظری و عملی قابل‌توجهی برای هر دو ساحت منجر شود. در جهان امروز، اگر مخاطب میان یک «دین غیراخلاقی» و یک «اخلاق مستقل از دین» مخیر شود، احتمال انتخاب گزینه دوم و روی‌گردانی از دین بسیار بیشتر است. اینجاست که خطر چنین گفتمان‌هایی، حتی با نیت خالصانه دفاع از دین، آشکارتر می‌شود.

### ۳. نقد و ارزیابی مبانی گفتمان تقابل‌انگار

پس از صورت‌بندی دیدگاه تقابل‌انگار، اکنون به نقد مبانی آن می‌پردازیم. همان‌طور که در چهارچوب مفهومی اشاره شد، نقد ما متوجه این نیست که چرا این گفتمان مصادیق غیراخلاقی را تشخیص نمی‌دهد، بلکه متمرکز بر این است که چگونه مقدمات تحلیلی و تعاریف تقلیل‌گرایانه آن منطقیاً به خلق یک دوگانه کاذب میان دین و اخلاق می‌انجامد. در واقع، اگر ما مقدمه اصلی این گفتمان، یعنی «فروکاستن اخلاق به ملکات و صفات نفسانی جدا از فعل حکیمانه»، را بپذیریم، نتیجه‌گیری مبنی بر امکان تقابل آن با «تکلیف دینی» چندان دور از ذهن نخواهد بود. خطای اصلی، نه در نتیجه‌گیری از آن مقدمه، بلکه در خود آن مقدمه معیوب است. در ادامه، نشان خواهیم داد که چگونه این خطای بنیادین در تعریف، خود را در لایه‌های مختلف این گفتمان (از فهم فلسفه بعثت تا تعریف تقوا) بازتولید می‌کند.

#### یک. نادیده گرفتن مرکزیت اخلاق در فلسفه بعثت

نخستین و شاید بنیادی‌ترین لغزش معرفتی گفتمان تقابل‌انگار در خود تعریف «دین» و «غایت» آن نهفته است. این گفتمان، با مقدمه قرار دادن یک تعریف فروکاست‌گرایانه از دین به‌عنوان مجموعه‌ای از احکام و تکالیف، به‌طور منطقی به این نتیجه می‌رسد که اخلاق امری ثانوی، حاشیه‌ای یا حتی ابزاری برای تحقق آن تکالیف است. در واقع، اگر بپذیریم که جوهر دین صرفاً انجام یک سری مناسک و وظایف عبادی است، جایگاه اخلاق به‌عنوان «غایت نهایی» دین خودبه‌خود متزلزل می‌شود.

نقد ما دقیقاً بر همین مقدمه معیوب متمرکز است. رجوع به نصوص بنیادین اسلامی نشان می‌دهد که این تعریف از غایت دین با فلسفه بعثت در تضاد قرار دارد. صریح‌ترین گواه بر این مدعا حدیث شریف نبوی است که می‌فرماید: «إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ (مجلسی، ۱۴۰۳ ق: ۶۸ / ۳۷۳)؛ همانا من تنها برای به کمال رساندن فضائل اخلاقی مبعوث شدم». اهمیت این بیان در آن است که پیامبر گرامی اسلام ﷺ فلسفه رسالت خود را نه «برقراری احکام» یا «تأسیس مناسک»، بلکه «به کمال رساندن فضائل اخلاقی» معرفی می‌کنند. این حدیث، که مضمون آن به تواتر معنوی در جوامع معتبر حدیثی (ر.ک: حر عاملی، ۱۳۷۴: ۱۲ / ۱۷۳؛ کلینی، ۱۴۰۷ ق: ۲ / ۵۶) تکرار شده است، رابطه میان تکالیف و اخلاق را معکوس می‌کند: این تکالیف و عبادات هستند که به ابزارها و تمرین‌هایی برای تحقق آن غایت متعالی (اخلاق) تبدیل می‌شوند. نماز اگر به نهدی از «فحشا و منکر» (که اوج بی‌اخلاقی است) نینجامد، از روح خود تهی است. این همان نگاهی است که در سنت حکمی اسلامی، از خواجه نصیر تا ملاصدرا و علامه طباطبایی (ر.ک: طوسی، ۱۴۱۳ ق: ۳۰؛ ملا صدرا، ۱۳۶۶: ۱ / ۳۹۴؛ طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۹ / ۲۶۵)، ریشه دوانده است و بر محوریت تزکیه و رشد اخلاقی به‌عنوان مقصد دین تأکید ورزیده‌اند.

علاوه بر این، نکته کلیدی در فعل «اتمام» (کامل کردن) نهفته است. این فعل نشان می‌دهد که رسالت پیامبر ﷺ، نه «تأسیس» یک نظام اخلاقی از صفر، بلکه «تکمیل، تعمیق و جهت‌دهی الهی» به بنای اخلاقی‌ای است که پایه‌های آن توسط عقل و فطرت انسانی شناخته شده است. این اصل مقدمه دیگر گفتمان تقابل‌انگار، یعنی دوگانه‌سازی میان «اخلاق عقلانی» و «تکلیف دینی»، را نیز از اساس بی‌موضوع می‌سازد. بنابراین، به حاشیه رانده شدن اخلاق در آن گفتمان یک کشف جدید نیست، بلکه نتیجه منطقی یک تعریف اولیه و ناقص از خودِ دین است.

### دو. دوگانه فضیلت و تکلیف نتیجه منطقی یک تعریف ناقص

نادیده گرفتن غایت اخلاقی دین (خطای اول) به‌طور طبیعی به خطای دوم در تعریف «موضوع» اخلاق منجر می‌شود؛ زیرا وقتی اخلاق از جایگاه «غایت» خلع شود، ناگزیر به یک «مؤلفه» یا «ابزار» در کنار سایر مؤلفه‌ها تقلیل می‌یابد. نقطه عزیمت گفتمان تقابل‌انگار برای ایجاد تعارض همین تقلیل‌گرایی در تعریف اخلاق است. این رویکرد اخلاق را به «ملکات و صفات نفسانی صرف» فرومی‌کاهد؛ یعنی فضائلی همچون مهربانی یا شجاعت را به‌عنوان کیفیات درونی، انتزاعی و ایستا در نظر می‌گیرد تا بتواند متعاقباً این «حالات درونی» را در برابر «تکلیف» و «امر الهی» قرار دهد.

باید اذعان کرد که اگر اخلاق را چنین تعریف کنیم، قرار دادن آن در برابر «تکلیف» و «امر الهی» کاملاً ممکن و حتی منطقی به نظر می‌رسد. در این صورت، یک «مهربانی» خام و بی‌بصیرت می‌تواند دقیقاً در برابر یک «تکلیف قاطعانه» قرار گیرد؛ اما خطای بنیادین در همین تعریف اولیه و ناقص از فضیلت نهفته است. در یک نظام اخلاقی اصیل (چه در حکمت اسلامی و چه در عقل سلیم)، یک صفت، صرفاً به دلیل وجود در باطن، «فضیلت» نام نمی‌گیرد، بلکه باید از دو صافی عبور کند تا به «فضیلت حقیقی» تبدیل شود:

شرط اول عبور از ساحت درون و تجلی در «فعل اختیاری» است. فضیلت اخلاقی یک کیفیت انتزاعی نیست، بلکه یک توانمندی واقعی و جهت‌دار است که ارزش و اصالت خود را در مقام عمل نشان می‌دهد. کسی که ادعای «سخاوت» دارد، اما هرگز مال خود را نمی‌بخشد در واقع سخی نیست و فردی که مدعی «شجاعت» است، اما همواره از مواجهه با خطر می‌گریزد شجاع خوانده نمی‌شود. این همان پیوندی است که قرآن کریم همواره بر آن تأکید دارد و تقریباً در تمام موارد «ایمان» (باور قلبی و ویژگی درونی) را با «عمل صالح» (تجلی بیرونی) قرین می‌سازد (برای نمونه ر.ک: کهف / ۱۰۷؛ عصر / ۳؛ صف / ۳ - ۲)؛

شرط دوم، که حتی از شرط اول عمیق‌تر است، آن است که این فعل بروز یافته باید در چهارچوب «حکمت» و مبتنی بر اصل «عدالت» صورت پذیرد. در فلسفه اخلاق اسلامی، که عمیقاً متأثر از حکمت

و تعالیم وحیانی است، یک صفت یا فعل به خودی خود و در خلأ فضیلت محسوب نمی‌شود، بلکه ارزش آن همواره در نسبت با «حق» و بر اساس معیار بنیادین عدالت سنجیده می‌شود؛ عدالتی که در معنای عمیق فلسفی آن چیزی نیست جز «وَضْعُ كُلِّ شَيْءٍ فِي مَوْضِعِهِ»؛ یعنی قرار دادن هر چیز در جایگاه شایسته و بایسته خود. بر مبنای همین اصل بنیادین است که مفهوم «اعتدال» به‌عنوان یک نتیجه منطقی و یک شاخص عملی معنا می‌یابد. حکمای بزرگی چون خواجه نصیرالدین طوسی، هنگامی که شرط فضیلت را قرار گرفتن آن در «حد وسط» میان افراط و تفریط می‌دانند (طوسی، ۱۴۱۳ ق: ۹۵ و ۱۱۲؛ ملا صدرا، ۱۳۶۶: ۱ / ۴۲۲ - ۴۲۰)، درحقیقت، مشغول توصیف تجلی عملی اصل عدالت‌اند؛ زیرا «جایگاه شایسته» یک فعل همان نقطه اعتدالی است که نه به زیاده‌روی (افراط) می‌گراید و نه به کوتاهی (تفریط). براین اساس، مهربانی یا رأفتی که «در جای خود» به کار نرود (یعنی عادلانه نباشد) و به پایمال شدن «حق» یا ترویج «ظلم» بینجامد دیگر فضیلت «رحمت» نیست، بلکه ردیلت «ساده‌لوحی»، «ضعف نفس» یا «بی‌بصیرتی» است. با این تعریف صحیح و دومرحله‌ای از فضیلت، دوگانه ساختگی «فضیلت» در برابر «تکلیف» فرومی‌ریزد؛ زیرا تکلیف دینی چیزی جز فراخوان به انجام «فعل عادلانه و حکیمانه» نیست و فضیلت اخلاقی نیز همان شاکله باطنی و نیروی محرکه‌ای است که انسان را به انجام همان فعل قادر می‌سازد. بنابراین، تقابلی که در گفتمان موردنقد مطرح می‌شود، درحقیقت، تقابل یک «فضیلت واقعی» با یک «تکلیف دینی» نیست، بلکه تقابل یک «فضیلت‌نمای نابجا و غیرعادلانه» با یک «تکلیف حکیمانه و مبتنی بر مصلحت» است.

تحلیل موارد تاریخی که به‌عنوان شاهد این مدعا ذکر می‌شوند این مغالطه در تعریف را به‌خوبی آشکار می‌کند. ابوموسی اشعری یا خوارج نمونه‌های «غلبه اخلاق بر دین» نبودند؛ مسئله آنها دقیقاً «فقدان یک نظام اخلاقی جامع» بود. بحران آنها نه داشتن فضیلت مهربانی یا صلح‌جویی، بلکه نداشتن فضائل کلیدی و راهبردی همچون «بصیرت» و «شجاعت» در دفاع از حق، و مهم‌تر از همه، «حکمت عملی» در تشخیص اولویت‌ها بود. آنچه در وجود آنها غایب بود همان فضیلت مادر است که دین از آن با عنوان «تقوا» در معنای عمیق و ایجابی‌اش یاد می‌کند؛ تقوایی که ثمره‌اش «فرقان» (قدرت تشخیص حق از باطل) است. بنابراین، داستان ابوموسی اشعری نه نمونه‌ای از تقابل اخلاق و دین، بلکه نمونه‌ای تراژیک از فروپاشی نظام اخلاقی یک فرد به دلیل فقدان همین تقوای بصیرت‌بخش است. این شواهد، درواقع، ادعای گفتمان تقابل‌انگار را نقض می‌کنند و به بهترین شکل نشان می‌دهند که یک فضیلت تنها و جداافتاده از حکمت نه تنها فضیلت نیست، بلکه می‌تواند خود به بستری برای بزرگ‌ترین ردائل تبدیل شود.

## سه. تحلیل انتقادی مفهوم «سعی» و فروکاستن اخلاق به ابزار

خطاهای پیشین در تعریف «غایت» و «موضوع» اخلاق یک خلأ نظری بزرگ ایجاد می‌کند: اگر هدف دین تعالی اخلاقی نیست و خود اخلاق نیز صرفاً یک کیفیت درونی و ناقص است، غایت نهایی دین و مقصد حرکت انسان چیست؟ گفتمان تقابلی‌انگار برای پر کردن این خلأ به‌طور منطقی به سراغ یک مفهوم جایگزین می‌رود: مفهوم «سعی» و تلاش وجودی. اینجاست که «سعی» به‌عنوان هدف اصلی معرفی می‌شود و اخلاق به ابزاری برای آن تقلیل می‌یابد.

باید اذعان کرد که در چهارچوب یک نظام فکری، که از ابتدا اخلاق را از جایگاه غایی خلع کرده، این جایگزینی کاملاً منطقی است. اگر فضائل کیفیاتی ایستا و بالقوه مانع‌شونده باشند (چنان‌که در مبنای دوم فرض شد)، طبیعی است که «پویایی» و «حرکت» (سعی) به‌عنوان یک اصل برتر و مستقل در نظر گرفته شود و آن فضائل، در بهترین حالت، ابزارهای این حرکت و گاهی موانع آن تلقی شوند. اما خطای بنیادین در همین جداسازی «حرکت» از «مقصد» نهفته است. این رویکرد مانند ستایش از «دویدن» بدون مشخص کردن «مقصد» است؛ چنین دویدنی بی‌هدف، سرگردان و حتی خطرناک است. «سعی» موردنظر دین تلاشی بی‌جهت و کور نیست. قرآن کریم آنجا که می‌فرماید: «وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى» (نجم / ۳۹) مقصد و محتوای این تلاش را مفروض گرفته است. پرسش این است: مقصد این سعی چیست؟ خود قرآن پاسخ می‌دهد. خداوند، پس از یازده قسم در سوره شمس، فلاح و رستگاری را در گرو یک چیز می‌داند: «قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا» (شمس / ۹). «تزکیه»، به گواهی مفسران بزرگ (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۹ / ۲۶۵)، چیزی جز پاک کردن نفس از رذائل و آراستن آن به فضائل اخلاقی نیست. بنابراین، «سعی» ارزشمند همان کوششی است که محتوای آن «تزکیه نفس»، «کسب تقوا» و «اقامه عدل» است. درحقیقت، مجاهدت اخلاقی محتوا و مصداق عینی «سعی» است، نه ابزاری در عرض یا در مقابل آن.

اینجاست که قیاس‌های تقلیل‌گرایانه با غرایز حیوانی (مانند وفاداری سگ) نیز ماهیت مغالطه‌آمیز خود را نشان می‌دهد. این قیاس‌ها تنها به این دلیل ممکن به نظر می‌رسند که پیشاپیش فضیلت انسانی را از گوهر آن، یعنی «آگاهی»، «اختیار» و «عقلانیت»، تهی کرده‌ایم. ارزش اخلاق انسانی دقیقاً در همین ماهیت اکتسابی و آگاهانه آن است؛ و به همین دلیل، پیامبر ﷺ هدف بعثت خود را نه «خلق»، که «اتمام» مکارم اخلاق معرفی می‌کنند (حر عاملی، ۱۳۷۴: ۱۲ / ۱۷۳)؛ یعنی به کمال رساندن همان استعدادی که با عقل و فطرت آغاز شده است و جهت‌دهی الهی به آن.

خطرناک‌ترین پیامد این تعریف از «سعی» بی‌محتوا آنجاست که ادعا می‌شود گاهی برای تحقق آن

باید یک فضیلت اخلاقی را زیر پا گذاشت. این ادعا حاصل نادیده گرفتن نقش فضیلت مادر، یعنی «حکمت عملی»، است. در یک نظام اخلاقی یکپارچه، فضائل در تعارض با یکدیگر نیستند، بلکه این «حکمت» است که در هر موقعیت تشخیص می‌دهد کدام فعل مصداق برتر فضیلت است. اقدام جراح در شکافتن بدن بیمار نفی «رحمت» نیست، بلکه عین رحمت حکیمانه است. قاطعیت امیرالمؤمنین علیه السلام در برابر متجاوز نفی «عدالت» ایشان نیست، بلکه تجلی عدالت در جایگاه صحیح آن است. بنابراین، تقابلی که تصویر می‌شود تقابل «سعی» با «اخلاق» نیست، بلکه تقابل یک «سعی» بی‌جهت و کور با یک «فضیلت» جداافتاده از حکمت است. جدا کردن «سعی» از محتوای اخلاقی‌اش آن را از معنا تهی، و راه را برای توجیه هر عملی به نام «مبارزه» و «تلاش» باز می‌کند. این نتیجه منطقی و خطرناکِ همان گسست اولیه در نظام فکری تقابل‌انگار است.

#### چهار. ایجاد دوگانه کاذب میان «تقوا» و «اخلاق» (مغالطه تفکیک امر واحد)

این خطا نقطه اوج و نتیجه منطقی تمام خطاهای پیشین است. پس از آنکه «اخلاق» از غایت بودن ساقط و «سعی» بی‌محتوا جایگزین آن شد، گفتمان تقابل‌انگار برای توجیه رفتارهای پیچیده اولیای دین نیازمند خلق یک مفهوم موازی و برتر است. اینجاست که «تقوا»، به‌عنوان قدرتی پیچیده برای تشخیص تکلیف، در برابر «اخلاق ساده» قرار می‌گیرد. این دوگانه‌سازی محصول منطقی یک تقلیل‌گرایی دوگانه است: فروکاستن «اخلاق» به صفات پراکنده و فروکاستن «تقوا» به ابزار تشخیص وظیفه. نقد بنیادین این است که آنچه این گفتمان «تقوا» (قدرت تشخیص پیچیده) می‌نامد درحقیقت همان «حکمت عملی» است که قلب تپنده یک نظام اخلاقی جامع است، نه امری بیرونی و حاکم بر آن. در یک نظام اخلاقی اصیل، این «حکمت» است که تعیین می‌کند مهربانی در کجا فضیلت و در کجا رذیلت است. از سوی دیگر، این رویکرد مفهوم قرآنی «تقوا» را نیز از جایگاه واقعی خود خلع می‌کند. تقوا در منطق قرآن و در کلام حکمایی چون علامه طباطبایی و شهید مطهری یک محاسبه‌گر ذهنی نیست، بلکه آن ملکه نفسانی ریشه‌دار و حالت «خودنگهداری» درونی است که زمینه رشد تمام فضائل را فراهم می‌آورد. علامه طباطبایی ذیل آیه «إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا» (انفال / ۲۹) تأکید می‌کند که تقوا علت است و «فرقان» (قدرت تشخیص) معلول و ثمره آن است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۹ / ۵۶). شهید مطهری نیز، با تعریف تقوا به «ایمنی معنوی»، آن را نه محدودیت، بلکه نیروی حافظ و ضامن بقای فضائل اخلاقی می‌داند (مطهری، ۱۳۷۲: ۲۳ / ۱۶۰ - ۱۵۸).

بنابراین، تقوا و اخلاق در تقابل یا در عرض هم نیستند، بلکه رابطه‌ای طولی و بنیادین دارند. تقوا ریشه است و مانند خاک حاصل‌خیزی است که اخلاق حکیمانه از آن می‌روید. اخلاق بدون تقوا به عادات

بی‌روح فرومی‌ریزد و تقوای بدون تجلی در مکارم اخلاق یک ادعای بی‌اثر است. جدا کردن این دو و ستایش یکی به قیمت نفی دیگری مانند جدا کردن ریشه از میوه است؛ یک خطای ساختاری که کل فهم ما از نظام تربیتی اسلام را مخدوش می‌سازد.

### پنج. تقلیل معنای «اخلاق» در متون دینی (مغالطه تفسیر گزینشی)

پیش‌فرض‌های نظری یک نظام فکری به‌طور گریزناپذیری بر روش تفسیری آن نیز اثر می‌گذارد. گفتمانی که از ابتدا حقیقت دین و اخلاق را جدا فرض کرده، برای حفظ انسجام خود ناگزیر است شواهد صریح متون دینی در ستایش از «اخلاق» را نیز بازتفسیر و تضعیف کند. این خطای تفسیری در این ادعا متمرکز می‌شود که واژه «خُلُق» در قرآن و روایات، نه به معنای مصطلح (نظام فضائل)، بلکه صرفاً به معنای «حسن معاشرت» به کار رفته است. این ادعا به لحاظ منطقی قابل پیش‌بینی است. اگر اخلاق یک امر حاشیه‌ای باشد، طبیعی است که ستایش بزرگ خداوند از پیامبرش ﷺ در آیه «وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ» (قلم / ۴) نیز باید به امری در همان سطح، یعنی آداب اجتماعی، فروکاسته شود؛ اما این تفسیر با عظمت وصف الهی و با ریشه‌شناسی خودِ واژه ناسازگار است: «خُلُق» در ادبیات عرب به معنای «شاکله درونی» و سرشت ریشه‌داری است که منشأ تمام رفتارهاست، در مقابل «خُلُق» که به صورت ظاهری اطلاق می‌شود. بنابراین، «خُلُق عظیم» اشاره به آن حقیقت وجودی جامع و باصلابتی دارد که فضائلی چون عدالت، حکمت، شجاعت و رحمت از آن می‌جوشد (ر.ک: ملا صدرا، ۱۳۶۶: ۴۲۱ - ۴۲۰). حسن معاشرت میوه آن درخت تنومند است، نه خود درخت.

این معنای عمیق در روایاتی که «حسن خلق» را سنگین‌ترین عمل در ترازوی اعمال معرفی می‌کنند (کلینی، ۱۴۰۷ ق: ۲ / ۹۹) خود را بهتر نشان می‌دهد. پذیرش اینکه صرفاً «خوش‌برخوردی» از جهاد و عبادات بزرگ سنگین‌تر باشد معقول نیست. این سنگینی تنها زمانی قابل درک است که «حسن خلق» را به معنای جامع آن، یعنی «تخلق به اخلاق الهی» و تجلی مجموعه فضائل، بدانیم. بنابراین، تلاش برای بازتفسیر واژگان کلیدی یک کشف لغوی جدید نیست، بلکه پیامد منطقی و ضروری همان پیش‌فرض اولیه مبنی بر جدایی دین و اخلاق است. این رویکرد، برای توجیه گسست نظری خود، ناچار به ایجاد یک گسست معنایی در متون دینی است و درنهایت، به جدا کردن پوسته از مغز و میوه از ریشه می‌انجامد.

### شش. مصادره به مطلوب در تحلیل تاریخی (مغالطه شواهد یک‌جانبه)

پیامدهای این گسست نظری تنها در عالم انتزاع باقی نمی‌ماند و خود را در تحلیل‌های تاریخی نیز نمایان می‌سازد. دستگاه تحلیلی گفتمان تقابلی‌انگار، به دلیل پذیرش پیش‌فرض جدایی ماهوی دین و اخلاق، در

مواجهه با پیچیدگی‌های تاریخ صدر اسلام دچار یک «چالش تبیینی» می‌شود. این رویکرد ناچار است شواهد تاریخی را در قالب دوگانه از پیش تعیین شده خود تفسیر کند که گاه به نتایجی ناسازگار با مبانی عقلی می‌انجامد. نمونه بارز این بن‌بست تحلیلی در بازخوانی شخصیت ابن‌ملجم مرادی قابل ردیابی است. در قرائت تقابلی‌انگار، گاه ویژگی‌هایی نظیر زهد، کثرت عبادت و تهجد او به‌عنوان نمادهایی از «تدین» یا «اخلاق فردی» قلمداد می‌شود که در نهایت در برابر «ولایت» یا «حکم الهی» قرار گرفته‌اند. اما نقد ما متوجه همین پیش‌فرض تعریفی است. اگر اخلاق را نه صرفاً مجموعه‌ای از رفتارهای صوری یا ملکات خنثی، بلکه نظامی مبتنی بر «حکمت عملی» و «عدالت» بدانیم، اساساً نمی‌توان کنشگری مانند ابن‌ملجم را در دایره اخلاق (حتی در معنای ناقص آن) تحلیل کرد. اخلاقی که فاقد «بصیرت» و «تشخیص موقعیت» باشد اساساً فضیلت نیست تا بتواند در کفه مقابل دین قرار گیرد، بلکه تصویری مخدوش از فضیلت و پوسته‌ای از «عصیبت جاهلانه» است. بنابراین، فاجعه ابن‌ملجم شاهدی بر تقابل «اخلاق (یا زهد) با دین» نیست، بلکه برعکس، مؤیدی تاریخی بر نظریه وحدت است که نشان می‌دهد چگونه «دین‌داری تهی‌شده از عقلانیت و اخلاق»، نه تنها دین‌داری نیست، بلکه به ضد خود تبدیل می‌شود و بزرگ‌ترین جنایت تاریخ را رقم می‌زند. ناتوانی گفتمان رقیب در تحلیل ماهیت انحراف ابن‌ملجم ریشه در همین تعریف تقلیل‌گرایانه از مفاهیم بنیادین دین و اخلاق دارد.

نمونه دیگر استناد به سیره پیامبر ﷺ در تقسیم غنائم به‌عنوان یک «عمل خلاف اخلاق» است. این ادعا نیز ریشه در تقلیل‌گرایی در تعریف عدالت دارد. فروکاستن عدالت به «تساوی مکانیکی» به جای معنای عمیق آن یعنی «وضع کل شیء فی موضعه» (قرار دادن هر چیز در جایگاه شایسته‌اش). عمل پیامبر اکرم ﷺ، نه «ضد اخلاق»، بلکه تبلور عالی‌ترین و دشوارترین سطح اخلاق، یعنی «حکمت عملی» در مقام حاکمیت، بود. ایشان، با در نظر گرفتن «مصلحت کلان امت» و تألیف قلوب، عین عدالت را اجرا کردند. پاسخ شدیدالحن ایشان به معترض، «وای بر تو! اگر من عدالت نورزم، چه کسی عدالت خواهد ورزید؟» (طبرسی، ۱۳۷۳: ۵ / ۶۳)، خود گواه بر این است که ایشان در حال بازتعریف و اجرای معنای حقیقی عدالت بودند، نه نقض آن.

در یک جمع‌بندی کلی، بحران تمام شخصیت‌های تاریخی مورد استناد (از خوارج تا ابوموسی اشعری)، نه «اتصاف به فضائل اخلاقی»، بلکه «فقدان حکمت عملی» بود. مشکل آنها بحران «اخلاق در برابر دین» نبود، بلکه بحران «فهم و اجرای دین بدون حکمت» بود. این شواهد هنگامی که به‌درستی و بدون پیش‌فرض‌های معیوب تحلیل شوند، خود به قوی‌ترین ادله بر ضرورت وحدت و درهم‌تنیدگی دین، عقلانیت و اخلاق تبدیل می‌شوند.

### ارائه چهارچوب جایگزین: نظریه «وحدت وجودی دین و اخلاق»

پس از بررسی و نقد مبانی «گفتمان تقابل‌انگار»، اکنون نوبت به ارائه و تبیین چهارچوب جایگزینی می‌رسد که نه تنها قادر به حل تعارض‌های ظاهری است، بلکه تصویری منسجم، عقلانی و مبتنی بر منابع اصیل از نسبت دین و اخلاق ارائه می‌دهد. این چهارچوب، که ریشه در مبانی فلسفی حکمت متعالیه و تحلیل وجودشناختی مفاهیم دارد، «نظریه وحدت وجودی دین و اخلاق» نامیده می‌شود. این نظریه دعوی تقابل را نه با انکار شواهد جزئی، بلکه با یک جابه‌جایی در سطح تحلیل، یعنی گذار از سطح «مفهومی - آموزشی» به سطح «وجودی - تحقیقی»، حل می‌کند. براین اساس، دین و اخلاق دو حقیقت مجزا نیستند که رابطه آنها را بسنجیم، بلکه دو نام برای یک حقیقت واحد در مقام تحقق عینی‌اند. این نظریه بر سه اصل درهم‌تنیده و مکمل استوار است:

#### ۱. اصل وحدت غایی و ماهوی: بازتعریف رابطه

خطای بنیادین گفتمان تقابل‌انگار فرض «غیریت» و دوگانگی ماهوی میان دین و اخلاق و سپس تلاش برای تعیین رابطه میان آن دو است. نظریه وحدت این پیش‌فرض را از ریشه به چالش می‌کشد. بر اساس این اصل، دین در جوهر خود «تسلیم فعال و جوهرساز در برابر حقیقت مطلق» و اخلاق در اصیل‌ترین معنایش «فرایند شدن و حرکت اختیاری انسان به سوی کمال نهایی» است. این بازتعریف وجودشناختی ابداعی نیست، بلکه ریشه در مبانی عمیق حکمت متعالیه دارد که بر وحدت صفات وجود با آن و نیز اصالت آن تأکید می‌کند. با نگاهی به کلمات ملاصدرا معلوم می‌شود وی نیز این نگاه را تأیید و گفتمان تقابل‌انگار را انکار می‌کند. ملاصدرا در شرح اصول کافی، در تبیین ساختار مقامات سلوکی، عملاً دین و اخلاق را در هم می‌تند و یک حقیقت واحد با ارکان مشترک می‌بیند. وی می‌گوید:

اعلم ان الشکر من جملة مقامات الدین، وکل واحد من مقامات الدین ومحاسن اخلاق السالکین الی الله کالایمان والعدالة والرضاء والتوکل والرجاء والخوف وغيرها منتظم من ثلاثة ارکان: علم وحال وعمل (ملا صدرا، ۱۳۶۶: ۱ / ۴۲۶).

این عبارت کلیدی نشان می‌دهد که از منظر صدرا، دین و اخلاق دو ماهیت جدا از هم نیستند که بخواهیم رابطه‌شان را کشف کنیم. او، با قرار دادن «ایمان» (امری ظاهراً دینی) در کنار «عدالت» (امری ظاهراً اخلاقی) و تبیین ساختار سه‌گانه واحد (علم، حال، عمل) برای هر دو، عملاً هرگونه مرز ماهوی میان آنها را برمی‌دارد. بنابراین، این عبارت ملاصدرا صرفاً یک شاهد مثال نیست، بلکه تجلی متنی یک اصل عمیق‌تر در حکمت متعالیه، یعنی «وحدت علم و عمل»، است. بر مبنای اصل «اصالت وجود»، باور

درونی (آنچه دین نامیده می‌شود) از تحقق خارجی‌اش (آنچه اخلاق خوانده می‌شود) انفکاک‌ناپذیر است. این دو، نه دو ماهیت مجزا که در پی کشف رابطه‌شان باشیم، بلکه دو وجه از یک حقیقت واحد و جوهری هستند که در مسیر کمال‌یابی انسان عینیت می‌یابند (همان: ۴۲۲ - ۴۲۰).

ساختار سه‌گانه‌ای که در عبارات پیشین به آن اشاره شد صرفاً یک دسته‌بندی فنی در حاشیه آثار صدرا نیست، بلکه می‌توان گفت شالوده و بنیان کل پروژه فکری و سلوکی اوست که در مقدمه شاهکارش، *الأسفار الأربعة*، به مثابه یک مانیفست شخصی و روش‌شناختی تبیین می‌شود. او در آنجا سعادت حقیقی انسان را نه در علم نظری صرف و نه در عمل بدون معرفت، بلکه در «الاتصال بالمعقولات و مجاورة الباری» (اتصال به معقولات و هم‌جواری با خداوند) می‌داند؛ غایتی واحد که تنها از طریق پیوندی ناگسستنی میان «العلوم والمعارف» (دانش‌ها و معارف) و «العمل والعبادة القلبية والبدنية» (عمل و عبادت قلبی و بدنی) حاصل می‌شود. ملاصدرا این وحدت را با روایت تجربه زیسته خود به اوج می‌رساند.

او اقرار می‌کند که پس از سال‌ها غرق شدن در بحث‌های جدلی و نظری بی‌حاصل، تنها با روی آوردن به انزوا و «طول مجاهدات» بود که حجاب‌ها کنار رفت و آنچه پیش‌تر با برهان عقلی می‌دانست، اکنون «بالشهود والعیان» مشاهده می‌کند. این اعتراف صریح نشان می‌دهد که از دیدگاه او، «عمل» و تهذیب اخلاقی (که از طریق مجاهده و طهارت نفس حاصل می‌شود)، نه مقدمه‌ای بیرونی برای علم، بلکه شرط تحقق و عینیت یافتن علم حقیقی است (ملا صدرا، ۱۳۶۸: ۱ / ۸ - ۲). بر مبنای اصل «اصالت وجود»، باور درونی (آنچه دین نامیده می‌شود) از تحقق خارجی‌اش (آنچه اخلاق خوانده می‌شود) انفکاک‌ناپذیر است. این دو، نه دو ماهیت مجزا، بلکه دو وجه از یک حقیقت واحد و جوهری هستند که در مسیر کمال‌یابی انسان عینیت می‌یابند.

این وحدت در ماهیت، که از کلام ملاصدرا استنتاج شد، به‌طور منطقی به وحدت در غایت نیز منجر می‌شود. با این تعاریف وجودشناختی، روشن می‌شود که غایت دین (قرب الهی) و غایت اخلاق (کمال نفس) دو مقصد متفاوت نیستند، بلکه دو اعتبار و دو نام برای یک حقیقت واحدند: کمال یافتن نفس چیزی جز مرتبه‌ای از قرب یافتن به مبدأ کمال مطلق نیست. شاهد این وحدت غایی را می‌توان در قلب متون دینی و در تحلیل پیوند ناگسستنی «ایمان» و «عمل صالح» به‌وضوح مشاهده کرد: «عمل صالح» در واقع چیزی جز نام دینی همان «فرایند اخلاقی شدن» و تحقق فضائل نیست. وقتی قرآن کریم تحقق جوهری «ایمان» را مشروط و منوط به همراهی با «عمل صالح» می‌کند، در حال ترسیم یک مسیر واحد است. علامه طباطبایی نیز با تأکید بر اینکه عمل صالح، نه معلول منفک از ایمان، بلکه تحقق عینی و لازمه انفکاک‌ناپذیر آن است، بر همین نکته صحنه می‌گذارد؛ به‌گونه‌ای که ایمان بدون عمل صالح یک

ادعای اسمی، تهی و فاقد حقیقت خارجی است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱ / ۱۹۳، ۲۱۶ و ۲۵۸). بنابراین، منطبق قرآن این است که راه رسیدن به غایت «دین» (قرب الهی) دقیقاً همان راه رسیدن به غایت «اخلاق» (کمال نفس) است. این دو یک مسیر بیشتر ندارند و آن «عمل صالح» است. این همان حقیقتی است که در حدیث نبوی مشهور، «إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ» (حر عاملی، ۱۳۷۴: ۱۲ / ۱۷۳)، به اوج خود می‌رسد؛ حدیثی که نشان می‌دهد کل پروژه بعثت و جوهر دین در به کمال رساندن فضائل اخلاقی تعریف می‌شود و این دو غایت کاملاً بر هم منطبق‌اند.

این نگاه وحدت‌انگار در اندیشه متفکران معاصر چون شهید مطهری به اوج تحلیل خود می‌رسد. او، با استناد به همین هدف غایی بعثت، «پاکیزه کردن روح مردم» و «تمام مکارم اخلاق» را امری خدشه‌ناپذیر و فلسفه وجودی دین می‌داند (مطهری، ۱۳۷۲: ۲۳ / ۷۳۳) و اخلاق را در چنان جایگاه رفیعی قرار می‌دهد که در کنار ایمان و عقیده، «به خاطر آن، از دنیا و ما فیها باید گذشت» (همان: ۷۳۱). از این رو، این پیوند برای او یک پیوند ساختاری و ماهوی است؛ تا جایی که با اشاره به «حساسیت خارق‌العاده» اسلام به اخلاق، تأکید می‌کند که تضعیف این بُعد به معنای تزلزل در اساس خود دین‌داری است (همان: ۱۵ / ۸۲۰). این وحدت در نگاه او صرفاً نظری نیست، بلکه یک حقیقت سیستمی و عینی است. مطهری، با رد قاطع هرگونه تفکیک میان ساحت‌های دین، اثبات می‌کند که تحقق عدالت اجتماعی (امری عملی) شرط لازم برای تعالی اخلاق و عقاید است و تصور جدایی این حساب‌ها را تصور باطل و خیال محال می‌خواند (همان: ۲۳ / ۷۳۵ - ۷۳۴).

با این تعریف، پرسش از «تقدم دین بر اخلاق» به همان اندازه بی‌معناست که پرسیم «آیا آتش بر حرارت مقدم است؟» تقدم فرع بر «غیریت» است و در اینجا با وحدت در مصداق خارجی روبه‌رو هستیم: دین‌دار شدن، در عالم واقع، چیزی جز فرایند «اخلاقی شدن» نیست.

## ۲. اصل تلفیق نظام‌مند منابع معرفت: تعریف «اخلاق و حیانی - عقلانی»

اما محتوای این نظام واحد اخلاقی - دینی چگونه شناخته می‌شود؟ نظریه وحدت در پاسخ به این پرسش، از تفکیک یا التقاط صرف منابع پرهیز می‌کند و یک معماری معرفت‌شناختی منسجم و طولی را ارائه می‌دهد که در آن هر لایه بر پایه لایه پیشین بنا می‌شود و آن را به کمال می‌رساند. این معماری بر شالوده‌ای استوار به نام «عقل عملی» بنا می‌شود. این همان اصلی است که متکلمان امامیه و معتزله از آن تحت عنوان «مستقلات عقلیه» و قاعده ذاتی «حُسن و قبح عقلی» یاد کرده‌اند (مجلسی، بی‌تا: ۱۶ - ۱۵). نیز ر.ک: سبحانی، ۱۴۲۰ ق). بر این اساس، عقل، به‌عنوان قوه ذاتی و مشترک میان تمام انسان‌ها، نقطه عزیمت هرگونه فهم اخلاقی است و اصول بنیادین و انکارناپذیر مانند نیکی عدالت و زشتی ظلم را

به صورت مستقل درک می‌کند. این لایه «زمین مشترک» و بستر گفتگوی تمام انسان‌هاست و به همین دلیل، پیش‌فرض ضروری برای خودِ دعوت وحیانی محسوب می‌شود؛ چنان‌که اگر عقل به صورت پیشینی خوبیِ صداقت را درک نکند، دعوت صادقانه پیامبران از اساس بی‌معنا خواهد بود.

اما این فونداسیون به‌تنهایی برای ساختن یک بنای متعالی کافی نیست. اینجاست که لایه دوم، یعنی «وحی»، به‌عنوان نقشه مهندسی الهی، بر این شالوده عقلانی استوار می‌شود. وحی عقل را تخریب یا نفی نمی‌کند، بلکه آن را تکمیل می‌کند و جهت‌مند و بارور می‌سازد. این همان کارکردی است که فلاسفه در بحث «ضرورت نبوت» به آن پرداخته‌اند (ملا صدرا، ۱۳۶۳: ۴۷۹). وحی، اولاً، مصادیق پیچیده را روشن می‌سازد (ارشاد العقل)؛ ثانیاً، در مقام تراحم ارزش‌ها، قطب‌نمای اولویت‌سنجی را به دست می‌دهد؛ و ثالثاً، با تعریف غایات متعالی همچون لقاءالله، افق دید عقل را از محاسبات روزمره فراتر می‌برد و به کل بنا معنایی غایی می‌بخشد.

این معماری معرفت‌شناختی، که در آن وحی نقشه و راهنمای عقل است، یک پرسش بنیادین را برمی‌انگیزد. پرسش این است که چگونه این حقایق نظری و این نقشه الهی از ساحت ذهن و استدلال به ساحت یقین قلبی و تحقق عینی منتقل می‌شود؟ پاسخ به این پرسش در دل حکمت متعالیه و در تجربه زیسته ملاصدرا نهفته است. او در مقدمه *اسفار* تصریح می‌کند که پس از سال‌ها جدل نظری، تنها با روی آوردن به «طول مجاهدات» بود که توانست آنچه را پیش‌تر با «برهان» می‌دانست، با «شهود و عیان» مشاهده کند. این اعتراف نشان می‌دهد که در نظام فکری او، «عمل اخلاقی» و تهذیب نفس، نه صرفاً محصول معرفت، بلکه شرط ضروری برای تبدیل «علم‌الیقین» به «عین‌الیقین» و پل گذار از نظر به تحقق است (ملا صدرا، ۱۳۶۸: ۱ / ۸ - ۲).

با این حال، حتی بهترین نقشه نیز تا زمانی که ساخته نشود، یک حقیقت انتزاعی است. اینجاست که لایه سوم و نهایی، یعنی «سیره معصومان علیهم‌السلام»، به‌عنوان الگوی کامل و «تحقق عینی» آن معماری، وارد میدان می‌شود. سیره صرفاً یک منبع در کنار دو منبع دیگر نیست، بلکه تجلی خارجی و به تعبیر شهید مطهری، صورت تجسم‌یافته «انسان کامل» است که در او تمام حقایق نظری دین و اخلاق به فعلیت رسیده است (مطهری، ۱۳۷۲: ۱۶ / ۲۴۲، ۱۷ / ۳۸۲ و ۲۶ / ۳۱۳). سیره به ما نشان می‌دهد که چگونه فونداسیون عقل و نقشه وحی در عمل به «رفتار حکیمانه» تبدیل می‌شوند. از این‌روست که در تفکر شیعی، امام «قرآن ناطق» نامیده می‌شود؛ زیرا او معیار نهایی برای فهم صحیح دین و اخلاق و پل میان ساحت نظر و ساحت عمل است.

### ۳. اصل حاکمیت «حکمت عملی»: راه‌حل تراحمات

نقطه کور و کاستی بنیادین گفتمان تقابل‌انگار نادیده گرفتن مفهوم کلیدی «حکمت عملی» در سنت

فلسفه اخلاق اسلامی است. این گفتمان، با طرح مثال‌هایی از تعارض (مانند قاطعیت امام در برابر مهربانی متعارف)، «اخلاق» را در برابر «دین» قرار می‌دهد؛ حال آنکه مشکل اصلی در این مثال‌ها تقابل دو فضیلت با یکدیگر است، نه تقابل اخلاق با دین. صدرالمتألهین برای تبیین اینکه چرا اخلاق یک سیستم یکپارچه است و نمی‌توان فضائل را از هم جدا کرد یا یکی را به بهانه دیگری ناقص اجرا کرد تمثیلی شگرف از طبابت به کار می‌برد:

فكما ان الاعتدال فی مزاج البدن اعنى الصحة والسلامة انما يتحقق ويستمر اذا زالت الامراض كلها عن البدن، فكذلك الامراض القلبية وهى الاخلاق الذميمة كثيرة ولا يحصل السلامة والصحة الا بزوال كلها... فكذلك حسن الخلق بالضم الذي به النجاة من العذاب الاخرى انما يحصل بحسن الاخلاق كلها دون البعض، فان ذمائم الاخلاق بعضها ينجر الى البعض (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۱ / ۴۱۹).

همان‌طور که اعتدال در مزاج بدن (یعنی سلامتی) تنها زمانی محقق و پایدار می‌شود که تمام بیماری‌ها از بدن رخت بریندند، بیماری‌های قلبی (یعنی اخلاق ناپسند) نیز بسیارند و سلامت و صحت [روح] جز با زوال همه آنها حاصل نمی‌شود. ... همچنین، «حُسن خُلُق» (شخصیت نیکو)، که مایه نجات از عذاب اخروی است، تنها با نیکو بودن همه اخلاق حاصل می‌شود، نه برخی از آنها؛ چراکه برخی اخلاق ناپسند به برخی دیگر سرایت می‌کند.

این کلمات ملاصدرا شاه‌کلید است. او با این تمثیل نشان می‌دهد که فضائل اخلاقی ابزارهای جدا از هم در یک جعبه‌ابزار نیستند که بتوان یکی را به‌دلخواه برداشت و دیگری را وانهاد، بلکه همچون اعضای یک بدن زنده، سیستمی کاملاً بهم‌پیوسته و ارگانیک هستند؛ همان‌طور که وجود بیماری در یک عضو سلامت کل بدن را به خطر می‌اندازد، وجود یک رذیله اخلاقی (مانند قساوت به جای قاطعیت) کل سیستم فضائل را بیمار و از اعتدال خارج می‌کند. اینجاست که نقش «حکمت عملی» به‌عنوان «طیب روح» آشکار می‌شود. وظیفه حکمت صرفاً انتخاب بین شجاعت و مهربانی نیست، بلکه حفظ این «سلامت مطلقه» و «اعتدال مزاج روحانی» است. حکمت، به تعبیر امروزی، «الگوریتم حاکم» بر سایر فضائل است که با در نظر گرفتن تمامیت سیستم، تعادل را برقرار می‌کند و اجازه نمی‌دهد فضیلت، با افراط یا تفریط، به رذیله تبدیل شود و کل منظومه اخلاقی را مختل سازد.

حال، نظریه وحدت گامی فراتر می‌نهد و این مفهوم کلیدی فلسفی را به مفهوم محوری قرآنی پیوند می‌زند: «تقوا». تقوا در این چهارچوب، نه یک مفهوم در برابر اخلاق، بلکه عین همین حکمت عملی است که با «نیت الهی» و «بصیرت خداآگاهانه» آمیخته شده است (مطهری، ۱۳۷۲: ۲۳ / ۴۴۱).

این ادعا صرفاً یک تحلیل مفهومی نیست، بلکه مستظهر به متن قرآن کریم است. خداوند به صراحت میوه و نتیجه مستقیم تقوا را «فرقان»، یعنی قدرت تشخیص حق از باطل، معرفی می‌کند: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا» (انفال / ۲۹). این «فرقان» همان کارکرد حکمت عملی در تشخیص مصداق صحیح در مقام عمل است. بنابراین، انسان باتقوا (متقی) انسانی است که به واسطه اتصال به منبع علم الهی، به عالی‌ترین سطح از حکمت عملی دست یافته است. با این چهارچوب، تمام مثال‌های نقض‌نمای گفتمان تقابل‌انگار معنایی معکوس پیدا می‌کنند. قاطعیت امیرالمؤمنین علیه السلام در برابر پیمان‌شکنان، نه عملی «ضد اخلاقی» برای تحقق یک «تکلیف دینی»، بلکه تحقق عالی‌ترین سطح اخلاق است؛ یعنی به‌کارگیری فضیلت «عدالت» و «قاطعیت» در جای خود به امر فضیلت‌برتر، یعنی «حکمت الهی» (تقوا). این همان چیزی است که ایشان در خطبه متقین *نهج البلاغه* به‌عنوان ویژگی انسان باتقوا توصیف می‌کنند و تعادل میان نرمی و قاطعیت، و عمل بر اساس بصیرت را از ویژگی‌های متقین برمی‌شمرند (*نهج البلاغه*: خطبه ۱۹۳). درمقابل، قاطعیت حضرت در فاجعه خوارج نیز، نه شاهی بر تقابل دین و اخلاق، که دقیقاً شاهی بر بحران «فقدان حکمت در دین‌داری» است. مشکل خوارج دین‌داری زیاد نبود؛ مشکلشان دین‌داری «بدون حکمت» و «بدون فرقان» بود. آنها به ظواهر تکالیف (مثل نماز شب و تلاوت قرآن) چسبیدند، اما فاقد آن بصیرت و حکمت عملی بودند که بتوانند عدالت واقعی را در موقعیت پیچیده سیاسی تشخیص دهند. بنابراین، نظریه وحدت، با محوریت دادن به حکمت یا تقوا، نه تنها تعارض‌های ظاهری را حل می‌کند، بلکه یک معیار دقیق برای آسیب‌شناسی دین‌داری‌های منحرف نیز ارائه می‌دهد.

## نتیجه

این پژوهش با هدف واکاوی و نقد «گفتمان تقابل‌انگار» میان دین و اخلاق در اندیشه اسلامی معاصر آغاز شد. در گام نخست، با صورت‌بندی دقیق مدعیات این گفتمان، مشخص شد که این رویکرد بر شش محور اصلی استوار است که مهم‌ترین آنها نفی هدف بودن اخلاق برای دین و جایگزینی آن با مفاهیمی چون «سعی» و «تقوا» بود. در گام دوم، مبانی نظری این گفتمان در پنج حوزه نقد، و نشان داده شد که این رویکرد در فهم هدف بعثت (که «اتمام» مکارم اخلاق است و نه تأسیس آن)، در ایجاد دوگانه کاذب میان فضیلت و تکلیف (درحالی‌که فضیلت در بستر فعل اختیاری معنا دار است)، در تقلیل معنای «سعی» به تلاش صرف (و نادیده گرفتن جهت آن یعنی تزکیه)، در تحریف معنای «خلق عظیم» به حسن معاشرت صرف، و در تحلیل نادرست شواهد تاریخی (که فقدان حکمت عملی را به تقابل اخلاق و دین

تفسیر می‌کند) دچار خطاهای بنیادین است. در گام سوم و به‌عنوان دستاورد اصلی پژوهش، یک چهارچوب جایگزین تحت عنوان نظریه «وحدت وجودی دین و اخلاق» ارائه شد. این نظریه بر سه اصل استوار است: ۱. وحدت ماهوی و غایی که دین را تحقق عینی اخلاق می‌داند و بحث تقدم را منتفی می‌سازد؛ ۲. تلفیق نظام‌مند منابع معرفت که رابطه طولی میان عقل، وحی و سیره را تبیین می‌کند؛ و ۳. حاکمیت حکمت عملی که تقوا را به مثابه صورت متعالی و بصیرتمند نظام اخلاقی بازتعریف می‌کند و راه‌حل تراحمات ظاهری را ارائه می‌دهد.

درنهایت، این تحقیق نشان می‌دهد که جداسازی دین و اخلاق نه‌تنها فاقد پشتوانه متقن در مبانی اسلامی است، بلکه به پیامدهای زیان‌باری چون ترویج دین‌داری قشری، مشروعیت‌بخشی به افراط‌گرایی و تضعیف سرمایه اجتماعی جامعه دینی می‌انجامد. امید است این پژوهش، با ارتقای بحث از سطح خطابی به یک تحلیل مفهومی و وجودی، گامی در جهت ترویج گفتمانی باشد که بر پیوند ذاتی و ناگسستگی «ایمان به خدا» و «کرامت انسان» تأکید دارد.

## منابع و مأخذ

- قرآن کریم.
- نهج البلاغه (۱۴۱۴ ق). تحقیق صبحی صالح. قم: هجرت.
- پناهیان، علیرضا (فروردین ۱۴۰۲). سخنرانی سحرهای ماه رمضان در برنامه ماه من، شبکه سه سیما. بازبینی شده از: <http://panahian.ir/post/7623>، به‌خصوص جلسه مربوط به هفتم فروردین.
- حر عاملی، محمد بن حسن (۱۳۷۴). *وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة*. قم: مؤسسه آل‌البیت.
- سارتر، جان پل (۱۳۶۱). *اگزستانسیالیسم و اصالت بشر*. ترجمه مصطفی رحیمی. تهران: مروارید.
- سبحانی، جعفر (۱۴۲۰ ق). *رسالة فی التحسین و التقیح العقلین*. قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
- شیرازی (ملا صدرا)، صدرالدین محمد بن ابراهیم (۱۳۶۳). *مفاتیح الغیب*. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- شیرازی (ملا صدرا)، صدرالدین محمد بن ابراهیم (۱۳۶۶). *شرح اصول الکافی*. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شیرازی (ملا صدرا)، صدرالدین محمد بن ابراهیم (۱۳۶۸). *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*. قم: مکتبه المصطفوی.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۹۰). *المیزان فی تفسیر القرآن*. بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.

- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۳). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*. تهران: ناصر خسرو.
- طوسی، محمد بن محمد (۱۴۱۳ق). *اخلاق ناصری*. تهران: علمیه اسلامیة.
- فنایی، ابوالقاسم (۱۳۸۴). *دین در ترازوی اخلاق*. تهران: صراط.
- کانت، ا. (۱۳۹۴). *بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق*. ترجمه ح. عنایت و ع. قیصری. تهران: امیرکبیر.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). *الکافی*. تهران: دار الکتب الاسلامیة.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). *بحار الانوار*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- مجلسی، محمدباقر (بی تا). *حق الیقین*. بی جا: انتشارات اسلامیة.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱). *فلسفه اخلاق*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۲). *مجموعه آثار*. قم: صدرا.
- ملکیان، مصطفی (۱۳۸۱). *راهی به رهایی: جستارهایی در باب عقلانیت و معنویت*. تهران: نگاه معاصر.

