



## مقاله پژوهشی

علی صالحی<sup>۱</sup>

محمد قاسمی شوب<sup>۲</sup>

صفر نصیریان<sup>۳</sup>

مبانی انسان‌شناختی اخلاق در اندیشه شیخ مفید\*

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۶/۰۶ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۶/۱۷

## چکیده

انسان‌شناسی اخلاق یکی از موضوعات جدید و میان‌رشته‌ای است که به تبیین اخلاق بر پایه مبانی انسان‌شناختی و رابطه میان آن دو می‌پردازد. متکلمان اسلامی از گذشته تا کنون، در تبیین رابطه انسان‌شناسی و اخلاق، تلاش‌هایی درخور انجام داده‌اند. شوربختانه امروزه این تلاش‌ها، در معرض فراموشی قرار گرفته است و در نتیجه، هر روز بیش از پیش، شاهد گسترش اخلاق سکولار در جوامع اسلامی با رویکرد انسان‌شناختی تجربی هستیم. بر همین اساس، نویسندگان در پژوهش حاضر بر آن شدند تا با روش توصیفی - تحلیلی به بازخوانی آرای شیخ مفید، یکی از متکلمان برجسته شیعه، در تبیین رابطه انسان‌شناسی و اخلاق بپردازند. براساس پژوهش انجام شده، برخی از مهم‌ترین آراء ایشان در این باره عبارتند از: دو ساحتی بودن انسان، حادث و فانی بودن نفس، نفی جبر و اثبات امر بین‌الامرین، حسن و قبح عقلی افعال، قبح تکلیف ما لایطاق، تقدم استطاعت بر فعل و ملاک بودن نیت برای ارزش‌گذاری فعل اخلاقی.

**واژگان کلیدی:** انسان‌شناسی، اخلاق، امر بین‌الامرین، استطاعت، نیت، شیخ مفید.

۱. دانش‌آموخته دکتری مدرسی معارف اسلامی دانشگاه قرآن و حدیث و دبیر آموزش و پرورش نجف‌آباد (نویسنده مسئول)

Salehi1928@gmail.com

mohammadkonkoor@gmail.com

۲. دانش‌آموخته دکتری علوم قرآن و حدیث، پژوهشگر و مدرس دانشگاه جامع امام حسین ۷

s.nasirian488@cfu.ac.ir

۳. استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه فرهنگیان ارومیه.



## مقدمه

انسان‌شناسی اخلاق یکی از موضوعات میان‌رشته‌ای است که به تبیین رابطه میان انسان‌شناسی و اخلاق می‌پردازد. اگرچه، عنوان انسان‌شناسی اخلاق، از عناوین ابداعی و تازه تأسیس است و از این رو، هر روز توجه پژوهشگران بیشتری را به خود جلب می‌کند، ولی در آثار گذشتگان نیز تبیین رابطه انسان‌شناسی و اخلاق مورد اهتمام بوده و اخلاق بر پایه مبانی انسان‌شناختی تبیین شده است.

انسان از همان ابتدای پیدایش خود به شناخت هستی، توجه داشته است. در این میان، تجربه نشان می‌دهد که پیچیده‌ترین پرسش برای انسان، خود او بوده است که زمانی پای به عرصه هستی می‌گذارد، مدت زمانی از کودکی تا پیری می‌زید و سرانجام به وجه غریبی از این گردونه خارج می‌شود. (ابوطالبی، ۱۹۹۲: گفتار اول، پدیداری اخلاق) از این رو انسان همواره با خود می‌اندیشد که:

از کجا آمده‌ام، آمدنم بهر چه بود      به کجا می‌روم آخر نمایمی وطنم.

این سه پرسش ضمن این که از مهم‌ترین پرسش‌ها در زمینه انسان‌شناسی است، زمینه‌ساز پرسش چهارمی است که در حوزه اخلاق مطرح است و آن این که انسان برای رسیدن به سعادت، چه کارهایی را باید انجام دهد و چه کارهایی را باید ترک کند.

بدیهی است اگر انسان همه ابعاد وجودی و نیازهای بنیادی و متعالی خود را به خوبی نشناسد، به رشد و اصلاح خود قادر نخواهد بود (رضاقلی، ۱۳۹۸: پیشگفتار). از این رو، نظریه‌پردازانی از دوره مدرنیسم مانند نیچه، «تبارشناسی اخلاق» خود را به عنوان تکمله‌ای بر روشن کردن آنچه در «ماورای خیر و شر» گفته است، می‌نگارد. (ابوطالبی، ۱۹۹۲: گفتار اول، پدیداری اخلاق)؛ همان طور که در گذشته، فیلسوفان، علم اخلاق را بر محور قوای سه‌گانه نفس انسان تبیین و تشریح می‌کردند.

بر این اساس، یکی از مسائل مهمی که انسان‌شناسی اخلاق در کنار توصیف هنجارهای اخلاقی جوامع گوناگون، به آنها می‌پردازد، این مسئله است که چگونه مفاهیم، فلسفه‌ها و اندیشه‌ها بر اخلاق اقوام و جوامع تأثیر نهاده است (رضاقلی، ۱۳۹۸: پیشگفتار).



انسان‌شناسی از نظر روش به چهار گونه علمی، عرفانی، فلسفی و دینی تقسیم می‌شود و به ترتیب، با بهره‌گیری از روش تجربی، سیر و سلوک عرفانی، تعقل و اندیشه فلسفی و متون دینی (و حیانی) به مطالعه و بررسی حقیقت انسان می‌پردازد (رجبی، ۱۳۸۶: ۲۴-۲۲؛ خسروپناه و میرزایی، ۱۳۸۹: ۴۳-۴۰).

«انسان‌شناسی» با اصطلاح رایج امروزی، معادل لاتین «Anthropologie»، نخستین بار توسط پیکودلا میراندولا (۱۴۹۴م) در کتاب در باب منزلت آدمی تبلور یافت. این نوع انسان‌شناسی، محصول به‌کارگیری روش تجربی در شناخت انسان است. (دیرکس، ۱۳۸۰: ۲-۱؛ رجبی، ۱۳۸۶: ۱۷؛ خسروپناه، ۱۳۹۲: ۲۲۵). روش فلسفی<sup>۱</sup> نیز بر پایه عقل از حقیقت انسان و توانایی‌ها و ساحت‌های وجودی او بحث می‌کند. در این نوع انسان‌شناسی، حقیقت کلی (مشکل از روح و جسم) انسان که فلاسفه از این حقیقت کلی، به «نفس» تعبیر می‌کنند، مورد بررسی قرار می‌گیرد (رجبی، ۱۳۸۶: ۱۸-۱۷؛ خسروپناه، ۱۳۹۲: ۲۲۳-۲۲۱). عارف در روش عرفانی می‌کوشد از راه شهود درونی به شناخت انسان برسد (رجبی، ۱۳۸۶: ۱۸-۱۷؛ خسروپناه، ۱۳۹۲، ص ۸۷-۸۵). انسان‌شناسی دینی (و حیانی) حقایقی را که با روش‌های دیگر به دست نمی‌آید، به کمک وحی آشکار می‌کند (رجبی، ۱۳۸۶: ۱۹-۲۱).

هر یک از انواع انسان‌شناسی با توجه به روشی که به کار می‌برند، ویژگی خاص خودشان را دارند: انسان‌شناسی علمی (تجربی)، جزئی‌نگر، پسین و ابطال‌پذیر است؛ انسان‌شناسی فلسفی، کلی، پیشین و آزاداندیشه‌ساز است؛ انسان‌شناسی عرفانی، شخصی و غیرقابل انتقال به دیگران است و سرانجام انسان‌شناسی دینی تا جایی که در متون دینی به آنها تصریح شده است، قدسی، چون و چراناپذیر و فراتاریخی است. (رجبی، ۱۳۸۶: ۲۴-۲۲).

در حالی که بیشتر مسائل انسان‌شناسی فلسفی و عرفانی - با وجود خلأها و نکات ضعفی که در برخی از مسائل این دو نوع انسان‌شناسی دیده می‌شود- از گذشته تا کنون، از آبخشور معارف دینی سیراب شده‌اند، ولی انسان‌شناسی تجربی به‌مثابه روشی نوپدید، از نظر ارتباط و همسویی با دین، دچار چالش‌های اساسی است که بخشی از آنها به حوزه اخلاق مربوط است.

آبخشور همه خرده مکاتب امروزی غربی، با وجود شدت و ضعف، مکتب اومانسیسم است. این مکتب از نظر



جهان‌بینی، انسان را به جای خدا نشانده است و بر سرسپردگی و شیفتگی خود پافشاری دارد و از نظر ایدئولوژی، ملاک هر خیر و شر، و مرجع هرگونه ارزش گذاری رفتارهای انسان را، انسان می‌پندارد؛ از این رو، برجسته‌ترین مؤلفه‌های این مکتب، عبارتند از: طبیعت‌گرایی، نسبی‌گرایی، لیبرالیسم (آزادی‌گرایی) و سکولاریسم. (عبدلی و شاکری، ۱۳۹۸: ۳۱۱ - ۳۱۰).

به صورت قهری، نه مکتب او مانسیم و نه خرده مکتب‌های مبتنی بر آن، به هیچ‌وجه در پاسخ‌گویی به پرسش‌های بنیادین انسان، خدامحورانه و متعهدانه عمل نمی‌کنند. همان‌طور که مکاتب انسان‌شناختی مبتنی بر فلسفه و عرفان به دلیل کمبودهایی که دارند، به تنهایی قادر نیستند به معرفی انسان و بایسته‌ها و نابایسته‌های اخلاقی او که متضمن سعادت او باشند، پرداخته و به صورت جامع و روشن به پرسش‌های مدنظر پاسخ دهند. بدین ترتیب، بهترین روش برای پاسخ‌گویی به پرسش‌های پیش‌گفته، شناخت انسان از طریق دین است که به دلیل بهره‌مندی از تعالیم نورانی وحی، از امتیازهایی مانند ايقان و خطاناپذیری، جامعیت، توجه به همه ابعاد انسان از حیث روحی و جسمی، مادی و معنوی، و دنیوی و اخروی برخوردار است.

متکلمان اسلامی از گذشته تاکنون در راستای دفاع از اخلاق اسلامی مبتنی بر شناخت انسان و نیازهای او با تلاش‌های علمی زیادی انجام داده‌اند. بنابراین، لازم است انسان‌شناسی دینی (وحیانی) و عقلانی که در آثار متکلمان اسلامی تبلور یافته است و نقش آن بر اخلاق، پررنگ‌تر از گذشته تبیین گردد.

یکی از متکلمان برجسته شیعه، شیخ مفید است که در چندین اثرش، درباره رابطه انسان و اخلاق با تأکید بر منابع وحیانی، سخن گفته است. آرای وی در این خصوص، درخور توجه است. از آنجاکه بررسی آرای این اندیشمند بزرگ شیعه در موضوع مورد بحث، نقش مهمی در تبیین اخلاق اسلامی با رویکرد انسان‌شناسی دینی دارد و با توجه به این که در دوران جدید، روش‌های انسان‌شناسی دیگر به ویژه انسان‌شناسی تجربی، بیشتر به سمت اخلاق لیبرال و سکولار متمایل شده‌اند، پژوهش حاضر بر آن است با روش تحلیلی توصیفی به تبیین آرای شیخ مفید درباره انسان و کاربست آن در اخلاق که از هر دو جهت، مبتنی بر آموزه‌های وحیانی و عقلانی است، بپردازد و در این راستا، به دو پرسش مهم ذیل پاسخ دهد:



۱. شیخ مفید چه آراییی را دربارهٔ انسان‌شناسی مطرح کرده است؟

۲. وی چگونه این آرا را در دفاع از مسائل اخلاقی اسلام به کار بسته است؟

### ۱. مبانی انسان‌شناختی اخلاق از دیدگاه شیخ مفید

شیخ مفید، در نوشته‌هایش بر اساس مشی کلامی خود، به مبانی انسان‌شناختی متنوعی اشاره کرده است که در این بخش به تبیین مهم‌ترین آنها و همچنین تأثیری که هر یک از این مبانی بر اخلاق بر جای می‌گذارند، اشاره می‌شود.

#### ۱-۱. دوساحتی بودن انسان

با توجه به دیدگاه متکلمان اسلامی و شیخ مفید، انسان صرفاً جسم و ماده نیست، بلکه دارای ساحت مهم‌تر دیگری به نام روح می‌باشد (مفید، ۱۴۱۳، ۷: ۶۰-۵۸). بنابراین با توجه به این دیدگاه، ارزش‌های اخلاقی، در ارزش‌های ظاهری آدمی خلاصه نمی‌شود و پرورش اخلاقی انسان، صرفاً به معنای تنظیم رفتار ظاهری او نخواهد بود، بلکه در تنظیم نظام جامع و سعادت‌بخش اخلاقی که ضامن رشد و تعالی انسان در ابعاد فردی و اجتماعی، و دنیوی و اخروی باشد، توجه به بعد اصیل انسان یعنی روح و ویژگی‌های منبعث از آن، ضرورت قطعی دارد.

#### ۱-۲. حدوث و فنای نفس

شیخ مفید می‌گوید بنا بر دیدگاه فلاسفه غیرمسلمان، نفس یا روح، کون و فساد ندارد، پس از یک سو، ازلی و از سوی دیگر ابدی است. از نظر وی، این دیدگاه فلاسفه، مستلزم تناسخ است به این معنا که نفس با از بین رفتن صورت قبلی، پیوسته در صورت‌های جدیدی قرار می‌گیرد (مفید، ۱۴۱۳، ۵: ۸۸-۸۷).

نخستین جهت بحث دربارهٔ ماهیت نفس یا روح از نگاه شیخ مفید، جهت حدوث آن است. وی نفس را به معنای مصطلح حدوث، حادث می‌داند؛ یعنی از نظر وی، وجود نفس، ازلی نیست و آغازی در زمان دارد. بنابراین، این که روح انسان از ازل از بدنی به بدن دیگر منتقل شده باشد و در چرخهٔ این تناسخ به بدن فعلی رسیده باشد، باطل می‌گردد (همان: ۸۸).

شیخ مفید از نظر معنای اخص حدوث و در مقایسه با حدوث بدن، نفس یا روح را حادث می‌داند. از نظر وی، حدوث نفس، توأم با حدوث جسم است نه قبل از آن، بنابراین نفس پیش از بدن خلق نشده است، بلکه همزمان با آن



خلق شده است. این نظریه برخلاف نظریه شیخ صدوق است که مستند به برخی اخبار واحد، عقیده دارد خدا ارواح انسان‌ها را دو هزار سال پیش از بدن آنها آفریده است و در عالم اظله میان ایشان پیوند برادری برقرار شده است؛ از این رو، ارواحی که در آنجا با یکدیگر آشنا شده‌اند، به هم خو می‌گیرند و ارواحی که یکدیگر را نمی‌شناسند، با هم اختلاف پیدا می‌کنند (مفید، ۱۴۱۳، ۵: ۸۷ - ۸۰).

شیخ مفید در رد این اخبار، استدلال می‌کند که اگر واقعاً ارواح پیش از بدن خلق شده بودند و در عالم ذر حضور داشتند، در حالی که از عقل و فهم برخوردار بودند، باید از آن آگاهی می‌داشتیم و در صورت فراموشی، پس از یادآوری، آن را به خاطر می‌آوردیم، مانند اینکه اگر کسی یک سال در شهری مانند بغداد اقامت کند و سپس به شهر دیگری کوچ کند، خاطره آنجا را فراموش نمی‌کند و اگر هم فراموش کند، با یادآوری، خاطره آن دوباره در ذهنش زنده می‌گردد (همان: ۸۷ - ۸۵).

از نظر شیخ مفید، عدم اعتقاد به حدوث نفس به معنای مصطلح آن؛ یعنی اعتقاد به ازلی بودن آن، مستلزم تناسخ باطل است؛ زیرا کسانی که به تناسخ معتقدند، با وجود اعتقاد به اصل وجود جزا برای انسان، برای او جزایی در همین عالم از طریق تناسخ قائل هستند. بنابراین، زندگی الان نفس ازلی، جزای زندگی گذشته وی بوده است و به این نحو که نفس از طریق انتقال‌های پیاپی در صورت‌های مختلف از گذشته تا به الان به جزای نیک و بد اعمال خود رسیده است و بعد از این نیز این چرخه همین طور ادامه می‌یابد (همان: ۸۸ - ۸۷). این نظر در نقطه مقابل نظریه غایت‌گرایانه اخلاق اسلامی که معتقد به وجود جزای اعمال در آخرت است، می‌باشد.

عدم اعتقاد به حدوث نفس به معنای دوم؛ یعنی اعتقاد به خلقت روح قبل از جسم، مستلزم آن است که در کنار اختیار انسان، عوامل دیگری را نیز در افعال اخلاقی او ملاک قرار دهیم و شیخ مفید این استلزام را نمی‌پذیرد. از این رو، به هیچ عاملی پیشینی که در اعمال اخلاقی انسان تأثیرگذار باشد، به نحوی که به تنوع انسان‌ها از نظر خوبی و بدی از نظر پیشینی منجر شود، غیر از عامل استعداد که همراه با خلقت توأمان جسم و روح آفریده شده است، معتقد نیست. بر این اساس وی تنها عامل تأثیرگذار در اخلاق انسان را عامل اختیار می‌داند (همان: ۴۷).

جهت دیگر بحث درباره ماهیت نفس آن است که شیخ مفید، برخلاف نظر فلاسفه، به فنا و فساد نفس معتقد



است. به اعتقاد او، بقای نفس، به مثل ازلی بودن آن، مستلزم تناسخ باطل است (همان: ۸۸). همچنین وی درباره اثبات فنا و عدم بقای نفس به این آیه از قرآن نیز تمسک کرده است که می‌فرماید: «كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَيَبْقَى وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْعَرْشِ وَالْإِكْرَامِ» (الرحمن/ ۲۶-۲۷؛ مفید، ۱۴۱۳، ۵: ۸۷).

درباره این دیدگاه شیخ مفید، باید گفت که منظور وی از فساد نفس، فساد مطلق آن نیست؛ زیرا این امر از نظر عقل محال است. آن طور که از عبارات وی در این باره به دست می‌آید، منظور او فساد نفس از نظر حیات بعد مرگ است. این تفسیر از کلام وی وجیه‌تر است؛ زیرا وی فنای نفس را در برابر تناسخ آن قرار داده است (همان: ۶۰)، بنابراین مقصود وی آن است که نفس بعد از فنای جسم، ویژگی حیات را از دست می‌دهد، مگر موارد استثناء؛ یعنی مؤمنان محض و کافران محض که امکان ادامه حیات آنان در قالب جسم مثالی در برزخ وجود دارد (همان: ۹۳-۸۸). این سخن شیخ مفید در بیان استثناء که به نظر می‌رسد مستلزم تخصیص اکثر می‌باشد، از دو جهت قابل توجیه است. جهت اول آن که بیشتر افراد انسان پس از مرگ در دو گروه استثنای قرار ندارند؛ یعنی مؤمن محض و یا کافر محض نیستند، بلکه از نوع متوسطین در ایمان هستند که حیات آنها از بین رفته و در حالت عدم هوشیاری قرار می‌گیرند. جهت دوم این که پس از برزخ، با نفخه اول قیامت، همه انسان‌ها، حتی همه جانداران، بالأخره حیات خود را از دست می‌دهند و دوباره در نفخه دوم آن را بازمی‌یابند، بنابراین اصل اولی درباره حیات انسان بعد از مرگ، عدم حیات اوست و بر این اساس تناسخ نیز باطل است.

نفی تناسخ، تأثیر اخلاقی بسزایی در افعال اخلاقی انسان از نگاه غایت شناختی دارد؛ زیرا با اعتقاد به تناسخ و رسیدن انسان به جزای اعمال در این دنیا که گنجایش مکافات اعمال خوب و بد را ندارد، انگیزه کافی برای انسان، جهت تعیین یا تغییر نوع رفتار اخلاقی فراهم نمی‌کند.

یکی از نتایج اخلاقی اعتقاد به حدوث نفس (به معنای دوم) از دیدگاه شیخ مفید، تنگ کردن مفهوم و مصداق فطرت است. بر این اساس، وی فطرت را به معنای خلقت و استعداد برشمرده است؛ از این رو به هیچ نوع شناخت فطری و بالفعل قبل از تولد انسان معتقد نیست (همان: ۶۰).

اگرچه این نظر شیخ مفید، با روایات فراوانی در دو باب فطرت و طینت انسان که بر تأثیر نسبی آن دو بر اخلاق



قائل هستند، در تقابل است، ولی نکته قابل تأمل آن است که حتی با فرض اعتقاد به وجود فطرت بالفعل قبل از تولد انسان و تأثیر آن بر اخلاق، باز این تأثیر، به گونه‌ای نیست که بتوان برای آن سهم مشخص و ثابتی در کنار عامل اصلی اختیار در نظر گرفت. در واقع، انسان‌ها به هر میزان که به شکوفایی فطرت خود توجه دارند، به همان میزان، از حیات اخلاقی بیشتری برخوردار می‌شوند.

### ۳-۱. نفی جبر و اثبات نظریه امر بین‌الامرین

یکی دیگر از مسائل بنیادین انسان‌شناختی که با افعال اخلاقی انسان رابطه دارد، مسئله جبر و تفویض است. بدون شک شناسایی فاعل حقیقی افعال به‌ویژه گناهان و شریایی که از او صادر می‌شود، از اساسی‌ترین و مشکل‌ترین مباحث علم کلام است. بر این اساس، افعال اخلاقی انسان و انتساب آنها به انسان یا خدا می‌تواند خاستگاه بحث جبر و اختیار باشد.

از دیدگاه شیخ مفید، معنای جبر، اضطراب به سوی فعل به وسیله قهر و غلبه است و حقیقت آن ایجاد فعل در خلق است، بدون این‌که قدرتی برای دفع آن داشته باشند و یا بتوانند مانع وجود آن فعل شوند. تفویض نیز به این معناست که هر گونه محذور و مانع در انجام افعال از مردم برداشته شود، به طوری که هر عملی را خواستند به راحتی انجام دهند. بر این اساس، وی مانند دیگر متکلمان شیعی، انسان را حقیقتاً فاعل افعال خویش می‌داند، اگرچه با توجه به فراهم شدن قدرت و دیگر امکانات انجام فعل از سوی خداوند، نمی‌توان نقش مؤثر خداوند در افعال بندگان را نادیده گرفت. در نتیجه از دیدگاه وی، نه نظریه جبر محض صحیح است و نه نظریه تفویض و اختیار محض، بلکه نظریه درست در این زمینه، همان امر بین‌الامرین است که اهل بیت<sup>ع</sup> مطرح کرده‌اند (همان: ۴۷).

از دیدگاه شیخ مفید، نظریه امر بین‌الامرین به این معناست که خدای تعالی مردم را بر انجام افعال خود قادر و توانا کرد و آنها را در انجام اعمال خویش قدرت بخشید، ولی در عین حال حدود و مرزها و چارچوبی برای ایشان در انجام اعمال قرار داد و آنان را به وسیله تشویق و یا تهدید، به اعمال نیک امر و از اعمال زشت نهی کرد. پس این‌که خداوند مردم را بر انجام اعمال متمکن کرد، به معنای نفی جبر مطلق است؛ چنان‌که امر و نهی او منع از برخی اعمال، بدان معناست که تفویض مطلق در کار نیست (همان).





امروزه، بحث جبر و اختیار، در قالبِ موجبیت اخلاقی مطرح می‌شود که در برابر آزادی اخلاقی قرار دارد. تبیین نظریه موجبیت اخلاقی از آن جهت دارای اهمیت است که لوازم و نتایج آن در حوزه‌های مختلف اخلاقی مانند مسئولیت اخلاقی، تکلیف و نسبت اراده انسان با اراده خداوند تأثیر خواهد گذاشت. البته برای شناخت نظریه موجبیت اخلاقی، باید نظریه موجبیت علی را شناخت.

موجبیت علی یعنی هر حادثه‌ای علتی دارد. بنابراین این نظریه در اصل، نظریه‌ای درباره اخلاق هنجاری نیست، بلکه آموزه‌ای درباره علیت عام است، اما لوازم این نظریه در اخلاق کاربرد دارد. پرسشی که بر اساس این نظریه مطرح می‌شود آن است که آیا اعمال اخلاقی انسان، به علتی خارج از انسان مربوط است، یا وابسته به خود انسان می‌باشد؟ به تعبیر دیگر آیا موجبیت علی بر اعمال انسان حاکم است یا انسان، اختیار دارد؟ بر اساس پاسخ‌هایی که این پرسش داده شده است، سه نظریه را می‌توان مطرح کرد:

### الف - موجبیت علی افراطی

این دیدگاه که با جبرگرایی در اعمال اخلاقی انسان موافقت دارد، بر آن است که هر چیزی در جهان از جمله گزینش و رفتار انسان، ناشی از علتی است. به این معنا هر رفتار اخلاقی، علتی دارد؛ خواه این علت، درونی و یا برخاسته از محیط پیرامونی باشد (فرانکنا، ۱۳۸۹: ۱۵۸). چالش اساسی موجبیت علی، این است که آزادی انتخاب، یک امر توهمی بیش نیست و این توهم ناشی از جهل افراد به علل انتخاب‌شان است و در نتیجه، در رابطه با اعمال انسان، نمی‌توان از ستایش یا نکوهش اخلاقی و با الزام اخلاقی سخن گفت (پالمر، ۱۳۸۸: ۲۶۳). این نظریه آشکارا با نظریه امر بین الامرین ناسازگار است؛ ازاین‌رو، از دیدگاه شیخ مفید، قابل قبول نیست.

### ب - اختیارگرایی

این نظریه، در نقطه مقابل موجبیت علی، بیان می‌کند انسان تنها زمانی یک فاعل مختار خواهد بود که با انتخاب در رفتارهای خود، اعم از صواب و خطا مواجه باشد. اختیارگرایان، نقش علیت عام در رفتارهای اخلاقی انسان را انکار می‌کنند و بر این اساس، رفتار انسان را غیرقابل پیش‌بینی می‌دانند. (پالمر، ۱۳۸۸: ۲۷۲ - ۲۶۸) بنابراین، مانند نظریه



موجبت علی، نظریه اختیارگرایی نیز، با نظریه صحیح و معتدل «لَا جَبْرَ وَلَا تَقْوِیَصَ وَ لَکِنَ أَمْرٌ بَیْنَ الْأَمْرَیْنِ» (کلینی، ۱۴۰۷، ۱: ۱۶۰) در تقابل است و طبعاً شیخ مفید آن را نیز نمی‌پذیرد.

### ج - موجبت‌گرایی معتدل

براساس نظریه موجبت‌گرایی معتدل، هر دو نظریه قبلی مردود است. از دیدگاه مدافعان این نظریه، نه علت داشتن اعمال انسان، مستلزم نفی اختیار است و نه آزادانه عمل کردن انسان، به معنای نفی هر گونه علیتی درباره اعمال اوست. در واقع به دلیل اینکه به طور غالب، هیچ گونه فشار بیرونی بر انسان در انجام اعمالش وارد نمی‌شود و او صرفاً بر اساس امیال درونی خود دست به انتخاب می‌زند، می‌توان گفت اعمال انسان از آن جهت که امیال درونی وی، جزو علل اعمالش به‌شمار می‌آید، با موجبت‌علی سازگار بوده و از آن جهت که امیال خود انسان در فعل اخلاقی وی مؤثر واقع می‌شود، با اختیارگرایی سازگار است. (پالمر، ۱۳۸۸: ۲۷۷)

نظریه اخیر، با دیدگاه متکلمان اسلامی هماهنگ است؛ زیرا آنها اصل علیت را در افعال اخلاقی می‌پذیرند، ولی با ضرورت و حتمیت آن موافق نیستند. متکلمان اسلامی معتقدند تحقق علیت عام، به معنای تحقق علیت تامه نیست؛ از این رو اختیار انسان در کنار علم، شوق و دیگر مقدمات انجام فعل، به عنوان علت فعل اثرگذار است. (حلی، ۱۴۱۹: ۳۰۸) شیخ مفید نیز ضمن اعتقاد به اصل زمینه‌ساز بودن علل مقدماتی از سوی خداوند، فعل اخلاقی را مخلوق خود انسان به‌شمار آورده و آدمی را در برابر آنها مسئول می‌داند. (مفید، ۱۴۱۳، ۵: ۴۷) این دیدگاه با موجبت‌گرایی معتدل، سازگاری دارد.

### ۴-۱. حسن و قبح عقلی افعال

شیخ مفید معتقد است، افعال دو گونه‌اند: اول آنچه که از نظر عقل، ممنوع است و آن چیزی است که عقل آن را تبیح کرده و انسان را از آن دور می‌کند؛ مانند ظلم، سفاهت و عبث. دوم آنچه که عقل در بیان حکم آن توقف می‌کند و در این باره از دلیل سمعی کمک می‌گیرد. این گونه اخیر، مختص به عادات و شرایع است (مفید، ۱۴۱۳، ۵: ۱۲۰).

به نظر وی در نوع اول افعال انسان، عقل، شیوه و کیفیت استدلال به حکم این گونه افعال اخلاقی را به مکلف تنبیه می‌دهد. (مفید، ۱۴۱۳، ۴: ۴۴) بر این اساس، شیخ مفید، دست‌کم در برخی از افعال اخلاقی، به حسن و قبح عقلی



معتقد است؛ چنان که از نظر وی، عقل می‌تواند انجام‌دهنده عمل خوب را تحسین نموده و مرتکب عمل بد را تقبیح کند؛ چنان که شرع این کار را انجام می‌دهد. همچنین از دیدگاه وی، میان حُسن و قبیح عقلی و شرعی، ملازمه وجود دارد؛ بنابراین شارع نه قبیح عقلی را تحسین می‌کند و نه حَسَن عقلی را تقبیح می‌کند. (مفید، ۱۴۱۳، ۶: ۸۵)

بدین ترتیب، شیخ مفید با تکیه بر حُسن و قُبُح ذاتی برخی افعال و اذعان به ادراک آن توسط عقل، عقل را در کنار شرع، به عنوان یکی از منابع معرفتی در حوزه اخلاق بر شمرده است و این نکته می‌تواند رویکرد فضیلت‌گروانه شیخ به اخلاق را نشان دهد. بر این اساس، دیدگاه وی از اشکالاتی مانند توجه نکردن به منش و خصلت‌های درونی انسان که از سوی فضیلت‌گروان به همه اقسام رفتارگرایی اعم از وظیفه‌گروی قاعده‌نگر و عمل‌نگر و نیز غایت‌گروی وارد شده است، (پالمر، ۱۳۸۸: ۲۲۲) مبراست.

#### ۱-۵. قبح تکلیف مالایطاق

شیخ مفید معتقد است تکلیف به کارهای خارج از طاقت آدمی قبیح است؛ از این رو، از خداوند حکیم چنین تکلیفی صادر نمی‌گردد (مفید، ۱۴۱۳، ۶: ۴۷ و ۱۳۲). بنابراین، با توجه به شرایط عامه تکلیف مانند قدرت، علم به تکلیف، عقل، در اختیار داشتن ابزار مورد نیاز برای انجام تکلیف و فقدان موانع، تکلیف به اموری که فاقد این شرایط هستند، از نظر عقلی قبیح است و خداوند آن را انجام نمی‌دهد (شریف مرتضی، ۱۴۱۱: ۱۲۱).

افزون بر این که از منظر عقل، تکلیف به مالایطاق، تکلیف به امر محال است و تکلیف به امر محال، به جهت این که مکلف نمی‌تواند آن را انجام دهد، بی‌فایده است. در قرآن نیز تکلیف به مالایطاق نفی شده است، چنانکه خداوند می‌فرماید: «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا» (بقره/ ۲۸۶)؛ «خداوند هیچ کس را تکلیف نمی‌کند مگر به اندازه وسع و توانایی اش». همچنین بر اساس برخی روایات، خداوند در مورد اموری که مالایطاق هستند، از بندگان رفع تکلیف کرده است (صدوق، ۱۳۷۸: ۳۵۳).

قُبُح تکلیف مالایطاق در کبرای قیاسات اخلاقی قرار می‌گیرد و بر این اساس، هر فعل اخلاقی که مالایطاق باشد، غیرالزام‌آور خواهد بود. بدین ترتیب، یکی از ملاک‌های صحت هر نظریه اخلاقی، عدم تجویز تکلیف خارج از طاقت انسان بوده و هر نظریه اخلاقی که تکلیف مالایطاق را تجویز کند، غیرقابل قبول خواهد بود.



## ۱-۶. تقدم استطاعت بر فعل

متکلمان شرایطی را درباره مکلف مطرح کرده‌اند که در صورت محقق شدن آنها می‌توان انسان را مکلف فرض نمود و در غیر این صورت، تکلیف او بیهوده و قبیح خواهد بود. آن شرایط عبارتند از: قدرت بر انجام فعل، علم یا تمکن علم، بلوغ عقلی، در اختیار داشتن ابزار مورد نیاز برای انجام تکلیف، فقدان مانع برای انجام تکلیف و برخورداری از میل یا نفرت، و لذت یا رنج (شریف مرتضی، ۱۴۱۱: ۱۲۱).

با تحقق این شرایط، می‌توان گفت که انسان، مستطیع می‌شود و در صورت نبود هر یک از این شرایط، انسان از استطاعت خارج می‌گردد. استطاعت تکلیف از مباحث مهمی است که متکلمان از دو جهت به بررسی آن می‌پردازند که در ادامه هر یک از این دو جهت تبیین می‌شود.

شیخ مفید مانند معتزله و متکلمان امامیه، به استطاعت قبل از فعل قائل است؛ اگرچه از دیدگاه وی، تنها شرط استطاعت، قدرت و سلامتی خود شخص است، نه بیش از آن (مفید، ۱۴۱۳، ۵: ۶۳). در نقطه مقابل، دیدگاه اشاعره قرار دارد. از دیدگاه اشاعره فعل صادرشده از انسان دارای سه ویژگی اتقان فعل<sup>۲</sup>، استطاعت بر فعل و اراده متعلق به امر ممکن است. آنان معتقدند اتقان فعل، خارج از ذات انسان است و قدرت بر فعل نیز اگر بگوییم از سوی خداوند و انسان هر دو می‌باشد، مستلزم اجتماع دو مؤثر در وجود واحد است و امری محال می‌باشد. در این میان، اراده که به یکی از امور ممکن تعلق می‌گیرد، در اختیار بنده است. بر این اساس، آنان بر این باورند که خداوند در بنده، فعل و استطاعت را می‌آفریند و بنده از طریق اراده، هر طور که بخواهد در آن تصرف کرده و در نتیجه آن را متوجه فعل خیر یا شر کرده و ثواب یا عقاب را کسب می‌کند (باقلانی، ۱۹۴۷: ۷۰).

خداوند در قرآن می‌فرماید: «سَيَجْلِبُونَ بِاللَّهِ لَوْ اسْتَطَعْنَا لَخَرَجْنَا مَعَكُمْ» (توبه/۴۲): «به زودی (منافقان) به خداوند قسم خواهند خوردند که قطعاً اگر می‌توانستیم با شما خارج می‌شدیم». شیخ مفید در اثبات استطاعت قبل از فعل به این آیه تمسک می‌کند (مفید، ۱۴۱۳، ۵: ۶۴). آیه یادشده مربوط به منافقینی است که از شرکت در غزوه تبوک خودداری کردند و همراه پیامبر<sup>۹</sup> نرفتند و گفتند اگر استطاعت خروج همراه پیامبر<sup>۹</sup> را داشتند، همراه او خارج می‌شدند، ولی خداوند آنها را تکذیب کرده و دروغگو خواند (حویزی، ۱۴۱۵، ۲: ۲۲۲). این آیه نشان می‌دهد که



منافقان استطاعت خروج همراه پیامبر<sup>۹</sup> را داشتند، ولی خارج نشدند.

در آیه یادشده دو دلالت مهم وجود دارد. اول این بر اساس آیه، استطاعت نسبت به فعل، تقدم دارد؛ زیرا خداوند منافقان را تکذیب کرده و می‌فرماید که آنها در این سخن‌شان که «استطاعت نداشتیم»، دروغگو و کاذب هستند. این بدان معناست که آنها قبل از فعل خروج، استطاعت آن را داشتند، ولی خارج نشدند و این به معنای تقدم استطاعت بر فعل است. دوم این که مفهوم استطاعت، رفع موانع بیرونی مانند مسائل اقتصادی و اجتماعی را نیز دربرمی‌گیرد؛ زیرا در ابتدای همین آیه، به این نکته اشاره شده است که بهانه منافقان برای عدم استطاعت، محبت به مال و منال دنیا بوده است که امری مذموم می‌باشد (توبه/ ۴۲) چنان که بر اساس آیاتی دیگر، بهانه‌های دیگری می‌آورند، مانند این که خانواده و ناموس‌شان بی‌پشت و پناه است (احزاب/ ۱۳).

روایاتی نیز ناظر به استطاعت پیش از فعل وجود دارد. به‌عنوان مثال، امام صادق<sup>۷</sup> می‌فرماید: «بنده، فاعل و متحرک نیست، مگر به استطاعتی که از ناحیه خداوند به همراه اوست. خداوند فقط بعد از استطاعت بنده، او را تکلیف می‌کند و او مکلف به فعلی نیست، مگر این که مستطیع باشد» (صدوق، ۱۳۷۸: ۳۴۵).

در روایات دیگری، عباراتی مانند «الإستطاعة قبل الفعل» یا «فلا يكون العبدُ آخذاً و لا تاركاً إلا بالإستطاعة متقدمة قبل الأمر والنهي» به کار رفته است (همان) که نشان‌دهنده تقدم استطاعت بر فعل می‌باشند. البته، در مقابل این نوع روایات، روایات دیگری هستند که استطاعت مستقل از خداوند را نفی می‌کنند. در این روایات، عباراتی همانند «إن زَعَمْتَ أَنَّكَ مِنْ دُونِ اللَّهِ تَسْتَطِيعُ فَقَدْ ادَّعَيْتَ الرُّبُوبِيَّةَ» به کار رفته است (همان).

بر این اساس می‌توان گفت شیخ مفید در بحث استطاعت به روایات دسته اول که بر استطاعت پیش از فعل دلالت می‌کنند، متمایل است. قول شیخ به استطاعت پیش از فعل، با دیدگاه دیگر وی درباره شامل نبودن اراده تکوینی خداوند نسبت به افعال اختیاری انسان، کاملاً سازگاری دارد؛ زیرا از نظر وی، برخلاف دیدگاه عموم متکلمان امامی مدرسه کوفه، مشیت الهی در اعمال انسان دخیل نیست و فاعل افعال انسان تنها خود انسان است (مفید، ۱۴۱۳، ۵: ۴۶-۵۳).

بر این اساس، می‌توان گفت شیخ مفید چون افعال اختیاری انسان را دربردارنده مشیت خداوند نمی‌داند،



نمی‌تواند در بحث استطاعت به استطاعت همراه فعل قائل شود و ناگزیر است مطابق پیش‌فرض کلامی خود، از میان روایات مختلفی که درباره استطاعت وارد شده است، روایاتی را برگزیند که به استطاعت پیش از فعل ناظر باشند. البته به نظر می‌رسد برخلاف نظر وی، استطاعت حین فعل با اختیار انسان منافاتی ندارد؛ زیرا استطاعت حین فعل مانند استطاعت پیش از فعل، به خود انسان مربوط است و در هر دو حالت، مشیت خداوند بدان معناست که وی زمینه‌های تحقق فعل را فراهم می‌کند. از سوی دیگر، وجود روایات ناظر به استطاعت همراه با فعل، بهترین شاهد برای اثبات دربردارندگی اراده مشیت خداوند نسبت به افعال اختیاری آدمی است، بنابراین اگر می‌بینیم با وجود فراهم شدن همه اسباب برای تحقق یک فعل اخلاقی از سوی فاعل آن، موانع عدیده‌ای ظهور و بروز می‌کنند و مانع از تحقق آن فعل چه از جنبه مثبت و یا منفی می‌شوند، همه اینها با مشیت الهی در ارتباط است. در همین راستا امیرالمومنین<sup>۷</sup> می‌فرماید: «عَرَفْتُ اللّهَ بِفَسْخِ الْعَزَائِمِ» (مجلسی، ۱۴۰۴، ۱۲: ۶۱؛ همان، ۵۸: ۴۰)؛ «با از بین رفتن‌ها تصمیم‌ها خدا را شناختم».

روایت اخیر نشان می‌دهد استطاعت انسان به عواملی بستگی دارد که از سوی خداوند متعال تقدیر می‌شود، بنابراین قدرت بدنی انسان به تنهایی موجب استطاعت او نیست. بدین ترتیب با وجود پذیرش این که استطاعت، گاهی مقدم بر فعل است، گاهی نیز استطاعت همراه با فعل است و تا زمانی که فعل به تحقق قطعی نرسیده است، امکان عدم استطاعت بنده بر اساس تقدیر الهی وجود دارد. از این‌رو در روایات بسیاری سفارش شده است به دعا اهمیت دهید که قضای (تقدیر حتمی) الهی را دفع می‌کند. (کلینی، ۱۴۰۷، ۲: ۴۶۹-۴۷۰؛ ابن‌شعبه حرانی، ۱۴۰۴: ۱۱۰)

## ۷-۱. نیت ملاک ارزش‌گذاری اخلاق

جسم‌انگاری انسان با دیدگاه‌های رفتارگرایانه در اخلاق هنجاری نزدیکی بیشتری دارد؛ از این‌رو، در نگرش جسم‌انگاران از انسان، ارزش‌گذاری اخلاق، بر اساس افعال ظاهری انسان تعیین می‌گردد و پرورش اخلاقی انسان به معنای تنظیم رفتار ظاهری آدمی، هیچ ارتباطی با رفتارهای باطنی مانند نیت و اخلاص پیدا نمی‌کند.

در هر دو شاخه اصلی دیدگاه‌های رفتارگرایانه در تبیین اخلاق؛ یعنی غایت‌انگاری و وظیفه‌گرایی، این نوع ارزش‌گذاری اخلاقی با اندک تفاوتی دیده می‌شود. دسته اول عمل اخلاقی را به‌طور انحصاری ناظر به نتایج یک عمل



تعریف می‌کند و دسته دوم بار د این انحصار، در کنار نتایج، خصوصیات دیگری مانند توازن و اعتدال را برای اخلاقی شدن یک عمل مطرح می‌نماید. اما نقطه اشتراک هر دو دسته، اهمیت به رفتار و عملکرد ظاهری افراد، فارغ از ملکات درونی آنهاست. (فرانکنا، ۱۳۸۹: ۸۳-۴۵).

این در حالی است که بر اساس دیدگاه متکلمان اسلامی مانند شیخ مفید که در آیات و روایات ریشه دارد، انسان صرفاً جسم و ماده نیست، بلکه دارای دو ساحت جسم و روح می‌باشد (مفید، ۱۴۱۳، ۷: ۶۰-۵۸). براساس این دیدگاه، ارزش‌گذاری اخلاق، در افعال ظاهری آدمی منحصر نیست؛ از این رو، در نظام اخلاقی اسلام، بر نقش باطن و نیت در استحقاق جزا و پاداش تأکیدی ویژه شده است.

بر اساس برخی روایات، هماهنگی ظاهر و باطن از شرایط اصلی ایمان است؛ چنان که رسول خدا<sup>۹</sup> می‌فرماید: «هر کس ظاهر او نیکوتر از باطنش باشد، پس او حقیقتاً دشمن من است و هر که ظاهرش با باطنش برابر باشد، مؤمن حقیقی است و هر کس باطن او نیکوتر از ظاهرش باشد، دوست حقیقی خدا است. (شعیری، [بی تا]: ۱۸۰). بنابراین، رشد و تعالی ایمان انسان و به تبع، افعال اخلاق او، بر نیت خالص متوقف است؛ چنان که براساس دیدگاه قرآن، هر کس بر اساس ساختار درونی خود عمل می‌کند: «قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ» (اسراء/ ۸۴) برخی روایات، ریشه و ملاک ارزشمندی نیت را این آیه قرآن معرفی کرده‌اند. (کلینی، ۱۴۰۷، ۲: ۱۶) پیامبر<sup>۹</sup> نیز در حدیث مشهوری می‌فرماید: «إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ۶۷: ۱۸۹) همچنین، در حدیث دیگری به همین مضمون، آمده است: «نِيَّةُ الْمُؤْمِنِ خَيْرٌ مِنْ عَمَلِهِ» (برقی، ۱۳۷۱، ۲: ۳۳۱).

افزون بر این، شیخ مفید، خود، چندین روایات درباره نیت نقل کرده است (مفید، ۱۴۱۳، ۱۲: ۸۸، ۹۳، ۲۴۲ و ۲۴۴؛ همان، ۱۳: ۶۶، ۹۷، ۱۴۷ و ۳۲۲) که در ادامه به دو مورد از این آن‌ها اشاره می‌شود:

امام صادق<sup>۷</sup> می‌فرماید: «إِنَّمَا قَدَّرَ اللَّهُ عَوْنَ الْعِبَادِ عَلَىٰ قَدْرِ نِيَّاتِهِمْ فَمَنْ صَحَّ نِيَّتُهُ تَمَّ عَوْنُ اللَّهِ لَهُ وَ مَنْ قَصُرَتْ نِيَّتُهُ قَصُرَ عَنْهُ الْعَوْنُ بِقَدْرِ الَّذِي قَصَرَ»؛ «به درستی که خداوند بر پایه نیت، به بندگانش یاری می‌رساند، بنابراین کسی که نیت درستی داشته باشد، خداوند او را یاری و کسی که در نیت اش قصور داشته باشد، به میزان قصورش از یاری خداوند بی بهره خواهد بود (مفید، ۱۴۱۳، ۱۳: ۶۶).



همچنین آن حضرت در پاسخ پرسشی درباره علت عدم استجابت دعای برخی بندگان، فرمود: «إِذَا دَعَا اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ لِغَيْرِ نِيَّةٍ وَ إِخْلَاصٍ لَمْ يُسْتَجَبْ لَهُ» (مفید، ۱۴۱۳، ۱۲: ۲۴۲)؛ «به درستی که برخی اوقات، بنده، خداوند عز و جل را بدون نیت راست و اخلاص می‌خواند؛ از این رو، دعایش مستجاب نمی‌شود.

این که شیخ مفید خود روایاتی درباره نیت، نقل کرده است، اعتقادش به نقش آن در ارزش‌گذاری افعال اخلاقی انسان را نشان می‌دهد. بنابراین، شیخ مفید همانند بسیاری از متکلمان اسلامی، نیت را جزئی جدایی‌ناپذیر از عمل اخلاقی به‌شمار می‌آید. از این رو، می‌توان گفت که وی به رویکرد فضیلت‌گروی معطوف به ملکات نفسانی گرایش دارد؛ زیرا فضیلت‌گروان معتقدند قانون اخلاقی باید به صورت «چنین باش» بیان شود، نه به صورت «چنین کن». (فرانکنا، ۱۳۸۹: ۱۴۰) براین اساس می‌توان گفت تقدم درون بر برون و ارزش بر رفتار از مهم‌ترین شاخصه‌های فضیلت‌گروی است (همان: ۸۰).





## نتیجه گیری

شیخ مفید یکی از متکلمان برجسته اسلامی است که در آثار خود به تبیین مبانی انسان‌شناختی و رابطه آن با اخلاق پرداخته است. مهم‌ترین دیدگاه‌های وی در این باره عبارتند از: شیخ مفید به دوساحتی بودن انسان و برخوردی اش از روح و جسم معتقد است؛ از این رو بر اساس دیدگاه وی، ارزش‌گذاری اخلاقی رفتارهای انسان، بر پایه افعال ظاهری او نیست. شیخ مفید انسان را نه ازلی و نه ابدی می‌داند، بلکه آن را حادث و فانی برمی‌شمارد. بر این اساس، وی نه تنها حادث بودن انسان به معنای مصطلح را -در برابر ازلی بودن او- نفی می‌کند، بلکه حادث بودن نفس قبل از جسم را نیز قبول ندارد. همچنین از دیدگاه وی، نفس انسان مانند جسم او فانی است، البته منظور از فنای نفس از دیدگاه او ممکن است اشعار به فنای حیات نفس باشد، نه فنای ذات نفس که از دیدگاه فلاسفه غیر ممکن است. شیخ مفید از آن جهت ازلی بودن و ابدی بودن نفس را نمی‌پذیرد که افزون بر این که مستلزم تناسخ باطل و نفی تناسخ است، تأثیر اخلاقی بسزایی در افعال اخلاقی انسان از نگاه غایت‌شناختی دارد؛ زیرا اعتقاد به تناسخ، انگیزه کافی و قوی برای اخلاقی بودن در همه ابعاد انسانی را ایجاد نمی‌کند. دیدگاه شیخ در حوزه جبر و اختیار، پذیرش نظریه امر بین الامرین است. این نظریه، از یک سو در برابر نظریه موجبت (جبرگرایی) اخلاقی قرار دارد که برای آزادی انسان ارجحی قائل نیست و از سوی دیگر در برابر اختیار مطلق قرار دارد که زمینه‌سازی اراده خدا برای تحقق فعل اخلاقی را نمی‌پذیرد. به تعبیر دیگر می‌توان گفت که نظریه امر بین الامرین، همان موجبت‌گرایی معتدل است که با قائل شدن به اختیار انسان در گزینش و عمل اخلاقی، شرایط لازم برای مسئولیت‌پذیری اخلاقی او را فراهم می‌کند. شیخ مفید، به حسن و قبح عقلی افعال نیز قائل است و بر این اساس، تشخیص خوب و بد بودن برخی از افعال اخلاقی، مانند عدالت و ظلم را بر پایه عقل می‌داند. این دیدگاه با رویکرد فضیلت‌گرایی در اخلاق، سازگار است. وی با اعتقاد به قبح تکلیف مالایطاق، مسیری هموار برای ورود به حوزه اخلاق مشخص می‌کند. از این منظر، قبح تکلیف مالایطاق، در حوزه نظریات اخلاقی، به عنوان یکی از معیارهای صحت یک نظریه اخلاقی است و در حوزه تشخیص خوب و بد افعال اخلاقی، به عنوان کبرای قیاس به کار گرفته می‌شود. از منظر شیخ مفید وی استطاعت انسان پیش از انجام فعل، یکی از شرایط اخلاقی بودن یک فعل است. شیخ مفید به نقش باطن در شکوفایی عمل قائل بوده و شرط درست بودن عمل را تبت الهی می‌داند. از این نگاه نیز، وی به رویکرد فضیلت‌گرایی نزدیک است که تقدم درون بر برون و ارزش بر رفتار از مهم‌ترین شاخصه‌های آن است.



## پی‌نوشت‌ها

۱. امروزه در غرب انسان‌شناسی فلسفی معنای دیگری پیدا کرده است؛ زیرا فلسفه به معنای به‌کارگیری هر ابزاری است که در جهت فهم مسائل عقلی کمک می‌کند. بدین ترتیب فلسفه، با رویکرد تجربی عجین شده است و انسان‌شناسی فلسفی هم از این مسئله تأثیر پذیرفته است.
۲. اتقان فعل به معنای محکم کاری و انجام فعل بر مدار مصلحت است. (فیض کاشانی، ۱۳۶۶: ۱۱۳) از نظر اشاعره اتقان فعل صرفاً از طرف خدا آفریده می‌شود؛ زیرا او نسبت به مصلحت بندگان اطلاع دارد. (باقلانی، ۱۹۴۷: ۷۰).



## منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم
۲. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی (۱۴۰۴ ق)، تحف العقول، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۳. ابوطالبی، حمید (۱۳۹۲)، انسان شناسی اخلاق، تهران، کویر.
۴. باقلانی، محمد بن طیب (۱۹۴۷)، التمهید فی الرد علی الملحده المعطله و الراضه و الخوارج و المعتزله، قاهره: چاپ محمود محمد خضیری.
۵. برقی، احمد بن محمد بن خالد (۱۳۷۱ ق)، المحاسن، قم: دارالکتب الإسلامیه.
۶. پالمر، مایکل (۱۳۸۸)، مسائل اخلاقی، ترجمه علیرضا آل بویه، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت).
۷. حلی، ابو منصور حسن بن یوسف بن المطهر (۱۴۱۹ ق)، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تحقیق حسن حسن زاده الاملی، الطبعة الثانية، قم: مؤسسة النشر الاسلامی.
۸. حویزی، عبدعلی بن جمعه (۱۴۱۵ ق)، تفسیر نور الثقلین، تصحیح سید هاشم رسولی محلاتی، قم: اسماعیلیان.
۹. خسرو پناه، عبدالحسین (۱۳۸۹)، «چیستی انسان شناسی»، انسان پژوهی دینی، شماره ۲۴، پاییز وزمستان، صص ۳۵-۵۶.
۱۰. خسرو پناه، عبدالحسین (۱۳۹۲)، انسان شناسی اسلامی، قم: نشر معارف.
۱۱. دیرکس، هانس (۱۳۸۰)، انسان شناسی فلسفی، ترجمه محمد رضا بهشتی، تهران: هرمس.
۱۲. رجبی، محمود (۱۳۸۶)، انسان شناسی، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۱۳. رضاقلی، محمود (۱۳۹۸)، کتاب انسان شناسی و فلسفه اخلاق (گذشته و آینده انسان)، بی نا، بی جا.
۱۴. شریف مرتضی، علی بن الحسین (۱۴۱۱ ق)، الذخیره فی علم الکلام، تحقیق احمد حسینی، قم: مؤسسو نشر اسلامی.
۱۵. شعیری، محمد بن محمد [بی تا]، جامع الاخبار، نجف: مطبعة حیدریه.
۱۶. صدوق، محمد بن علی بن بابویه (۱۳۷۸ ق)، التوحید، قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۷. فرانکنا، ویلیام کی (۱۳۸۹)، فلسفه اخلاق، ترجمه هادی صادقی، قم: نشر طه.
۱۸. فیض کاشانی، ملامحسن (۱۳۶۶)، اصول المعارف، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.



مبانی انسان شناختی اخلاق در اندیشه شیخ مفید

۱۹. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ ق)، الکافی، تهران: دارالکتب الإسلامية.
۲۰. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ ق)، بحارالانوار الجامعة لدرر الاخبار الانمة الاطهار(ع)، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۲۱. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی (۱۴۰۴ ق)، مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، تهران، دارالکتب الإسلامية.
۲۲. مفید، أبو عبد الله محمد بن محمد بن نعمان (۱۴۱۳ ق)، مصنفات الشيخ المفید؛ اوائل المقالات، جلد های ۴، ۵، ۶، ۷ و ۱۲ قم: المؤتمر العالمی لالفیة الشيخ المفید.