



Virtue Theory of Muslim Philosophers in Governance: A Political–Legal Foundation for Legal Obligations

Fatemeh Rajaei

Associate Professor, Department of Fiqh and Foundations of Islamic Law, Faculty of Theology and Islamic Studies, Hakim Sabzevari University, Sabzevar, Iran.

Mostafa Momeni (corresponding author)

Associate Professor, Department of Islamic Studies, Sabzevar University of Medical Sciences, Sabzevar, Iran.

Email: momenim@ums.ac.ir

Ali Jalini

PhD in Philosophy of Law, Lecturer and Researcher, Hakim Sabzevari University, Sabzevar, Iran.

Abstract

In contemporary normative theories, ethical foundations are often employed as the basis for developing political and legal theories. Within the legal sphere, such theories provide the legitimacy and validity of positive law. Nevertheless, no independent study has yet sought to extract the foundational concepts and principles of a normative ethical-political-legal theory from the virtue-based doctrines of Muslim philosophers. This article proposes a normative theory of virtue jurisprudence as the basis for the legitimacy of legal exercises of authority and legal interventions within society. According to the assumptions of this study, this normative theory begins with virtue ethics and, through the mediating concepts of political virtue theory, arrives at the general principles of virtue jurisprudence. The primary sources of the study are the ethical theories of Muslim philosophers, particularly al-Fārābī, Avicenna, and Mullā Ṣadrā. The research employs an analytical method based on inference from rational principles. The findings indicate that the fundamental concepts of virtue ethics in the domains of philosophical anthropology and axiology—such as happiness, human perfection, and virtue—can, through political notions including the virtuous city, civic happiness, and the promotion of virtues and vices, as well as directly through concepts such as the promotion of the common good, the removal of harms, and the protection of life and property, provide a coherent foundation for the formulation of foundational legal principles.

Keywords: virtue jurisprudence, virtue ethics, virtue, theories of law, legal obligations, human perfection





سال 58 - شماره 1 - شماره پیاپی 116 - بهار و تابستان 1405، ص 252 - 227	HomePage: https://jphilosophy.um.ac.ir/
شاپا چاپی 2008-9112	شاپا الکترونیکی 2538-4171
تاریخ دریافت: 1404/1/4	تاریخ بازنگری: 1404/7/27
نوع مقاله: پژوهشی	DOI: 10.22067/epk.2025.92780.1429
	تاریخ پذیرش: 1404/8/21

فضیلت‌گرایی فیلسوفان مسلمان در سیاست مدُن؛ مبنایی سیاسی - حقوقی برای الزامات قانونی

فاطمه رجائی

دانشیار، گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه حکیم سبزواری، سبزوار، ایران

مصطفی مؤمنی

دانشیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه علوم پزشکی سبزوار، سبزوار، ایران (نویسنده مسؤل)

علی جلینی

دکترای فلسفه حقوق، مدرس و پژوهشگر دانشگاه حکیم سبزواری، سبزوار، ایران

Esfad2003@yahoo.com

چکیده

امروزه در برخی از نظریات هنجاری، بنیان‌های فکری در فلسفه اخلاق، به‌عنوان مبنایی برای طرح نظریه سیاسی - حقوقی به شمار می‌روند. این نظریات در ساحت حقوق، تأمین‌کننده مشروعیت و اعتبار قواعد حقوق موضوعه هستند. اما هنوز پژوهشی مستقل برای استخراج مفاهیم و مبانی اولیه نظریه هنجاری اخلاقی - حقوقی - سیاسی در نظریات فضیلت از دیدگاه فیلسوفان اسلامی صورت نگرفته است. مقصود از این مقاله طرح نظریه هنجاری «فضیلت‌گرایی حقوقی»¹ به‌عنوان مبنای مشروعیت تصرفات و مداخلات حقوقی در جامعه است. نظریه هنجاری فضیلت مطابق مفروضات اساسی این پژوهش از «فضیلت‌گرایی اخلاقی»² شروع شده و با واسطه‌گری مفاهیم «فضیلت‌گرایی سیاسی» به تعیین اصول کلی فضیلت‌گرایی حقوقی به انجام خواهد رسید. منبع اصلی پژوهش نیز فضیلت‌گرایی اخلاقی مبتنی بر تفکرات و مبانی فیلسوفان اسلامی همچون فارابی، ابن سینا و ملاصدرا است؛ روش پژوهش حاضر نیز روش تحلیلی و سیر استنتاج از قواعد عقلی است. از دیدگاه این پژوهش معرفت‌های اساسی فضیلت‌گرایی در بعد انسان‌شناختی و ارزش‌شناختی؛ مانند سعادت، تعالی و فضیلت باواسطه مفاهیم سیاسی مانند مدینه فاضله، سعادت مدنی و گسترش فضائل و رذائل و همچنین مستقیماً ظرفیت تنظیم و تدوین قواعد بنیادین حقوقی بر اساس مفاهیمی مانند گسترش خیرات، ازاله شرور و محافظت از نفوس و اموال را دارا هستند.

واژگان کلیدی: نظریه قانون فضیلت‌محور، اخلاق فضیلت‌محور، فضیلت، نظریه‌های قانون، الزامات قانونی، تعالی.

1. virtue jurisprudence.

2. virtue ethics.

مقدمه

فضیلت‌گرایی یکی از مهم‌ترین نظریات هنجاری فلسفه اخلاق، فلسفه حقوق و فلسفه سیاسی به شمار می‌رود. بعضی از نظریات هنجاری با طرح اندیشه‌های بنیادین انسان‌شناختی و ارزش‌شناختی و سپس استنتاج در فلسفه سیاسی و قدرت اجتماعی، با روش‌شناسی ویژه خود به طرح مفاهیم و اصول بنیادین حقوقی زده‌اند. منفعت‌گرایی با ایده مرکزی «منفعت و سود» و فضیلت‌گرایی با ایده مرکزی «تعالی و سعادت» دو نظریه هنجاری درباره مبانی اعتبار گزاره‌های اخلاقی و مبانی مشروعیت در احکام و قواعد حقوقی و سیاسی، از مهم‌ترین این نظریات هنجاری به شمار می‌روند.¹

از این دو زمینه علمی اما برخی از مهم‌ترین فیلسوفان مسلمان مانند فارابی، ابن سینا، خواجه نصیرالدین طوسی و ملاصدرا، فضیلت‌گرایی را به‌عنوان فلسفه اجتماعی و مبنای الزامات سیاسی - حقوقی خویش بسط داده‌اند.

مبنایی‌ترین ساحت نظریات هنجاری فضیلت‌گرایی، موضوع فلسفه اخلاق فضیلت است. فلسفه اخلاق فضیلت شامل مفاهیم بنیادین انسان‌شناختی و ارزش‌شناختی فضیلت‌گرایان است. ایشان در این بعد از نظریات فضیلت‌گرایی معرفت‌های بنیانی در مورد حقیقت و واقعیت نفس انسان، لزوم و بایستگی عقلی سعادت، سعادت ابدی و دائمی، فضائل و رذائل، خیرات و شرور، لذت و درد و همچنین ابعاد مختلف نفس مانند بعد مجرد عقلانی و بعد بدن مادی آن بیان کرده‌اند. فضیلت‌گرایان با تمام تفاوت‌ها سعی داشته‌اند این مفاهیم بنیادین در مورد انسان را به‌نحوی طرح نمایند که بتواند مبنایی اساسی برای تصرفات اجتماعی (سیاسی - حقوقی) باشد. در این زمینه باید به آثار متعدد فارابی مانند آراء اهل المدینه الفاضله، السياسات المدنيه، فی الاجتماعات المدنيه، جوامع السياسيه، فصول المدنی، تحصیل السعاده، وصایا یعم نفع‌ها، تلخیص النوامیس، کتاب المله، فلسفه افلاطون رجوع نمود.² سایرین فیلسوفان اسلامی مانند ابن سینا و ملاصدرا نیز بحث‌های مرتبط با فضیلت‌گرایی را به‌صورت پراکنده، در کتب مختلف ذکر کرده‌اند.³

مدینه فاضله مفهوم سیاسی است که واسطه بین مبانی انسان‌شناسی و ارزش‌شناسی فضیلت‌گرایان با فلسفه الزامات و مداخلات حقوقی ایشان شده است. مدینه فاضله محل سعادت واقعی و حقیقی انسان است. سعادت واقعی انسان نیز مستلزم ترویج فضائل و ازاله شرور در اجتماع است؛ بنابراین حاکم سیاسی

1. Solum. "Virtue Jurisprudence A Virtue-Centred Theory of Judging", 178-180.

2. رک. داوری اردکانی، فارابی، 100-120.

3. رک. انرک، «فضیلت‌گرایی ابن سینا»، 25-44؛ هو، «نظریه اخلاقی ملاصدرا»، 27-56.

به منظور تحقق سعادت تام انسانی در مدینه فاضله می تواند مداخلات حقوقی بر مبنای گسترش فضائل و ازاله رذائل در جامعه داشته باشد. در این صورت دیگر منفعت به عنوان یگانه اصل اساسی حقوقی به شمار نخواهد آمد؛ بدین صورت ایشان این مفاهیم را به عنوان فلسفه سیاست و قدرت در اجتماع و همچنین فلسفه الزامات حقوقی مطرح نموده اند.^۱

پژوهش حاضر پرسش خود را با استفاده از روش شناسی تحلیل متن و تحلیل فلسفی مشخصاً در دو محور ذیل بیان می دارد:

الف. مفاهیم اساسی و بنیادین «فضیلت گرایی سیاسی» که واسطه مبانی انسان شناسی و فلسفه الزامات حقوق شده است از دیدگاه فیلسوفان مسلمان کدام اند؟

ب. اصول حقوقی که فضیلت گرایان اسلامی به عنوان مبنای مشروعیت مداخلات حقوقی به آن دست یافته اند چه هستند؟

به نظر می رسد مفاهیمی مانند تعالی اجتماعی، لزوم و بایستگی سعادت، سعادت اخروی، مدینه فاضله، فضائل و رذائل و همچنین مفهوم خیرات عمومی در اندیشه های سیاسی فضیلت گرایی اسلامی، آنها را به مفاهیم حقوقی مانند عدالت اجتماعی، وجوب مواجهه قانونی با رذائل و شرور و همچنین وجوب و الزام قانونی موجبات و مقدمات برخی امور مانند بقا نفس، نسل و مال رسانده است.

پیشینه پژوهش

پژوهش های مرتبط با موضوع «فضیلت گرایی حقوقی و قانونی» را می توان به سه دسته تقسیم کنیم:

۱. دسته اول پژوهش ها در زمینه فضیلت گرایی اخلاقی فیلسوفان مسلمان است. تطبیق نظریات اخلاقی حوزه علمی علامه طباطبایی با فضیلت گرایی مک اینتایر (پایان نامه)، فضیلت گرایی از دیدگاه فیض کاشانی و مک اینتایر (پایان نامه)، «نظریه اخلاقی ملاصدرا» (۱۳۹۳)، «تأثیر مبانی وجودشناختی و مابعدالطبیعی ملاصدرا در حل بعضی مسائل بنیادین اخلاق» (۱۳۹۲)، «رابطه سعادت و فضیلت از دیدگاه ارسطو و فارابی»، «فضیلت گرایی ابن سینا»، «بررسی و مقایسه فضیلت گرایی ابن مسکویه و مایکل اسلوات»، «بازخوانی نظریه اخلاقی ملاصدرا با تکیه بر فضیلت گرایی معاصر»، «تبیین وحیانی از اخلاق فضیلت به روایت قرآن کریم» و... این دسته از پژوهش ها به دلالت های نظریه هنجاری فضیلت گرایی در ساحت حقوق و الزامات قانونی توجه نداشته اند.

۱. ر.ک. فارابی، تحصیل السعاده (الأعمال الفلسفية)، ۱۴۱۳؛ فارابی، فصول منتریه، ۱۳۶۴.

2. دسته دوم، پژوهش‌های اخیر معاصر فضیلت‌گرایی اروپایی و آمریکایی در بازخوانی مدرن آراء فلاسفه اخلاق یونان باستان مانند سقراط، افلاطون و ارسطو است. این دست از پژوهش‌ها «بازگشت به فضیلت‌گرایی» نامیده شده‌اند. مایکل استوکر در کتاب توهمات نظریات مدرن اخلاقی،¹ فلیپا فوت² در مجموعه مقالات خود تحت عنوان فضیلت و ردیلت که در سال 1978 به چاپ رسید. سدیر مک‌اینتریر در کتاب‌های وظیفه فلسفه،³ اخلاق و سیاست،⁴ خدا، فلسفه، دانشگاه‌ها،⁵ و رای فضیلت و سه نسخه رقیب از اخلاق به تبیین بازخوانی خود از فضیلت‌گرایی پرداخته است. پل ریکور و استنلی هوراس نیز فضائل و ردائل را با مبنای مدرن تبیین کرده‌اند. راجر کریپ و مایکل اسلوت نیز در مجموعه مقالات تحت عنوان «اخلاق فضیلت» به بازخوانی فضیلت‌گرایی پرداخته‌اند. جولیا آناس نیز در کتاب سعادت و فضیلت⁶ بر لزوم بازگشت به فضائل در اجتماع تأکید کرده است. همه این پژوهش‌ها نیز به بازخوانی فضیلت‌گرایی اخلاقی در فضای مدرن و پست‌مدرن پرداخته‌اند.

3. دسته سوم تحقیقات را می‌توان اندک مقالاتی دانست که در سنت فلسفه حقوق غربی مستقیماً به این موضوع پرداخته‌اند. پژوهشگرانی مانند لارنس بی اسلوم⁷ در مجموعه مقالاتی⁸ به اقتضانات فضیلت‌گرایی در حقوق و نهادهای قضایی پرداخته است. امیلیا آمایا در کتاب قانون، فضیلت و عدالت⁹ و رابین وست در کتاب فلسفه حقوق هنجاری¹⁰ نظریات هنجاری را در حوزه الزامات حقوقی تبیین نموده است. پژوهشگران متعددی نیز در کتاب ارسطو و فلسفه قانون؛ نظریه، کاربست و عدالت¹¹ به بازخوانی نظریه ارسطو در زمینه قانون و الزامات قانونی پرداخته‌اند.

در این پژوهش به سبب انباشتگی و تمرکز پژوهش‌های سابق بر فضیلت‌گرایی اخلاقی و وجود خلأ نظری در زمینه فضیلت‌گرایی سیاسی و به‌ویژه فضیلت‌گرایی حقوقی، می‌خواهیم اصول و مفاهیم اساسی یک نظریه هنجاری سیاسی - حقوقی از دیدگاه فیلسوفان اسلامی را تبیین کنیم؛ پژوهش حاضر در گام

1. Stocker, Michael. *The Schizophrenia of Modern Ethical Theories*. 1976.

2. *Virtues and Vices*, 1978.

3. مجموعه مقالات، جلد ۱، انتشارات دانشگاه کبریج.

4. مجموعه مقالات، جلد ۲، انتشارات دانشگاه کبریج.

5. *کرپده تاریخچه سنت فلسفی کاتولیک*، انتشارات رومن و لیتل‌فیلد.

6. *The Morality of Happiness*.

7. Lawrence B. Solum.

8. *The Aretaic Turn in Constitutional Theory*.

9. *Law, Virtue and Justice*.

10. *Normative Jurisprudence an introduction*.

11. Liesbeth Huppes-Cluysenaer Nuno M.M.S. Coelho Editors. *Aristotle and The Philosophy of Law: Theory, Practice and Justice*.

نخست به شناسایی مفاهیم مرتبط پرداخته و گام بعد با مفروض گرفتن مبانی انسان‌شناسی فضیلت‌گرایی (ساحت فلسفه اخلاق)، از طریق شناسایی مفاهیم واسط در «فضیلت‌گرایی سیاسی» به شناسایی اصول و مفاهیم بنیادین حقوقی (که مبنای مشروعیت الزامات قواعد حقوقی هستند) از دیدگاه فیلسوفان مسلمان می‌پردازیم.

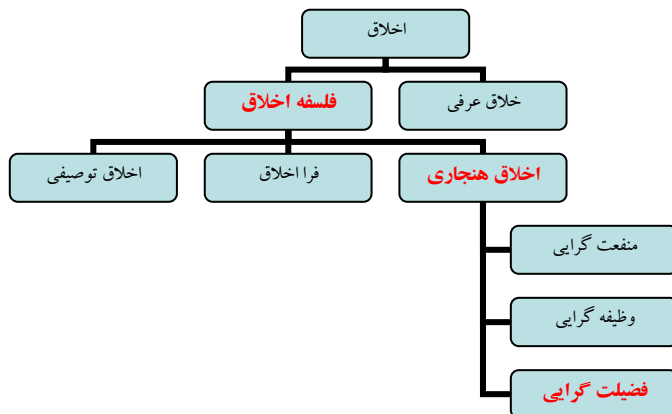
1- مفهوم‌شناسی

1-1- اخلاق هنجاری¹

منظور از مباحث اخلاق هنجاری، نظریات بزرگ و پر دامنه‌ای هستند که موضع اصلی آنها پیرامون اصول و مبانی مشروعیت و اعتبار اخلاق است. در این نوع از پژوهش‌ها اندیشمندان در صددند اصول و قواعد حاکم بر افعال اخلاقی، نظام و سیستم اخلاقی را تبیین کنند. فضیلت‌گرایی، منفعت‌گرایی و وظیفه‌گرایی سه نظریه مهم اخلاق هنجاری هستند.²

1-2- فضیلت‌گرایی اخلاقی

فضیلت‌گرایی اخلاق، مبنای اساسی ارزش‌های اخلاقی را تعالی انسان و ایجاد ملکه فضائل و دوری از رذائل می‌دانند. برخلاف سایر نظریات مانند پیامدگرایان که نتیجه فعل را معیار فعل اخلاقی می‌دانند و یا وظیفه‌گرایان که انطباق فعل را با قواعد اخلاقی معیار اخلاقی بودن آن می‌دانند.³ فضیلت‌گرایان را می‌توان به صورت کلی به فضیلت‌گرایان واقع‌گرا و فضیلت‌گرایان عمل‌گرا تقسیم نمود.



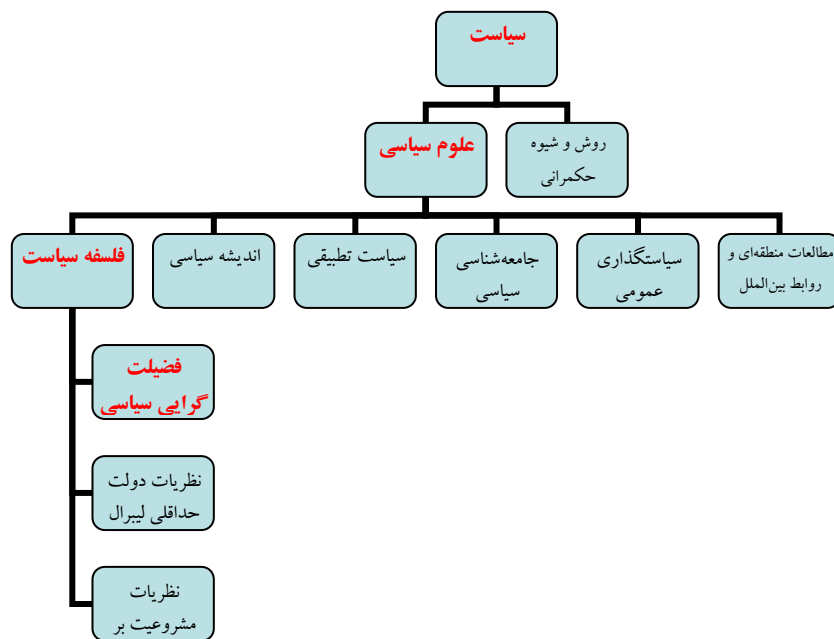
1-3- فضیلت‌گرایی سیاسی

1. Normative.

2. خواص و دیگران، فلسفه اخلاق، 19-21.

3. <https://plato.stanford.edu/entries/ethics-virtue>.

یکی از نظریات مهم سنتی در فلسفه سیاسی، فضیلت‌گرایی سیاسی است. در واقع با تبیین مبنای مشروعیت سیاسی و ماهیت دولت و مداخلات دولت و تبیین مفاهیم اساسی مشروعیت‌بخش به دولت، نظریه فضیلت‌گرایی سعی در تنظیم فلسفه سیاسی و همچنین تدوین مبنای مشروعیت نموده است.



1-4- حقوق هنجاری¹

فلسفه حقوق هنجاری مبنای مشروعیت قواعد حقوقی را مهیا می‌کنند. فلسفه حقوق هنجاری اهداف و ماهیت کلی قانون که الزام و اجبار آن را توسط دولت‌ها موجه و مشروع می‌کند، موردنظر قرار داده است. به طور مثال این پرسش‌ها که هدف و نتیجه قانون چیست؟ مبنای اخلاقی و سیاسی قانون چیست؟ متعلق به فلسفه حقوق هنجاری است.²

1-5- فضیلت‌گرایی حقوقی

دسته‌ای از نظریات فلسفه حقوق هنجاری هستند که مبنای مشروعیت قوانین و مداخلات حقوقی را رفاه، نظم، حاکمیت صرف قانون ندانسته و تعالی و سعادت را به‌عنوان اصلی‌ترین غایت قانون مطرح کرده‌اند. ترویج فضائل در اجتماع و دوری از رذائل را به‌عنوان لوازم مهم اجتماعی برای رسیدن انسان به

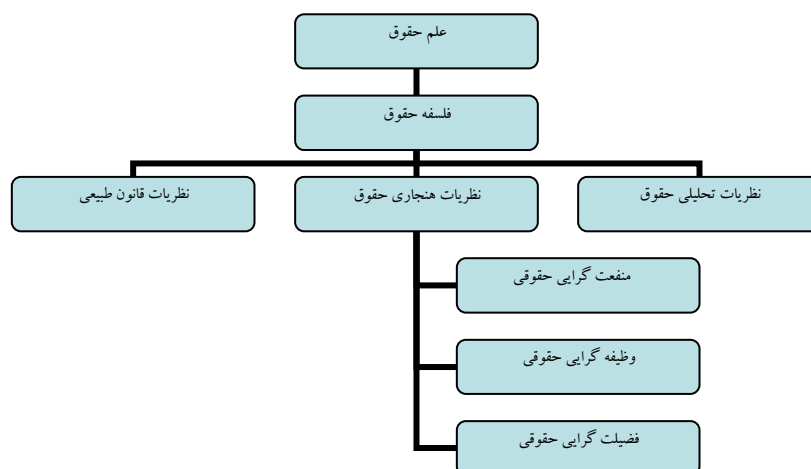
1. Normative jurisprudence.

2. Twining, *General Jurisprudence: Understanding Law from a Global Perspective*, 122 – 172.

سعادت قلمداد نموده‌اند و بر خیرات عمومی و ازاله شرور از اجتماع تأکید ورزیده‌اند. این نظریات حقوق را بر اخلاق فضیلت بنا نهاده‌اند. لارنس بی اسلوم^۱ در مجموعه مقالاتی این بخش از فضیلت‌گرایی را مورد پژوهش گسترده قرار داده که در مقالات «The Aretaic Turn in Constitutional Theory»، «VirtueJurisprudence An Aretaic»، «virtue jurisprudence la virtue centered theory» «Theory of Law» نگاشته است.

1-6- مشروعیت حقوقی

منظور از مشروعیت مداخلات حقوقی، موجه بودن عقلی این مداخلات است. مطابق روش‌شناسی فلسفه حقوق، منظور از مشروعیت اسناد حکم به شارع یا فهم صحیح متن و نصوص دینی نیست، بلکه منظور از مشروعیت اعتبار عقلی قواعد حقوقی است. قواعدی که الزامات و مداخلات اجتماعی که همراه با ضمانت اجرایی اجبار و الزام دولتی این قواعد است. اگر چه در مباحث فقهی حقوق منظور از مشروعیت اعتبار سندی و فهم نصوص مرتبط است. اما در فلسفه حقوق اسلامی به دنبال مبنای عقلی مداخلات و الزامات حقوقی خواهیم بود.^۲



2- پیشینه نظری

1. Lawrence B. Solum.

2. رک. لکت‌نیا، فلسفه نظام حقوق زن، 66 - 86.

2-1- دو رویکرد اصلی و رقیب در نظریات هنجاری حقوق

فضیلت‌گرایی و منفعت‌گرایی دو نظریه رقیب یکدیگر در بافت نظریات هنجاری حقوق هستند. در رویکرد فضیلت (virtue) و تعالی انسانی به‌عنوان بن‌مایه اخلاق قرار گرفته است. این رویکرد با تمرکز بر صفات و تعالی انسان در مقابل رویکرد پیامدگرا (consequentialism) که بر پیامدهای افعال اخلاقی تأکید دارند، قرار گرفته است. در این میان مؤثرترین نظریات فلسفه حقوق هنجاری همان فضیلت‌گرایی و منفعت‌گرایی محسوب می‌شوند که مفاهیم آنها را به اختصار توضیح خواهیم داد:

الف. منفعت‌گرایی

یک فعل اخلاقی از آن جهت که دارای پیامد خوب مانند به زیستن باشد مورد توجه منفعت‌گرایان به‌عنوان شاخه‌ای از پیامدگرایان خواهد بود درحالی که از دیدگاه وظیفه‌گرایان به این دلیل که مطابق با قواعد و احکام اخلاقی مانند «با دیگران چنان رفتار کن که می‌پسندی با تو رفتار شود»¹ سازگاری دارد و اما در اخلاق فضیلت‌محور یک فعل به‌خاطر اینکه بازگشت به صفات نفسانی مانند سخاوت یا کرامت دارد، اخلاقی تلقی می‌گردد. رویکردهای حقوقی این دو نظریه نیز در تناسب با اهداف آنها خواهد بود. اخلاق منفعت‌گرایی هدف از قانون را تأمین رفاه و منفعت عمومی حداکثری را به‌عنوان دال مرکزی نظریه حقوقی خودش قرار داده است، درحالی که وظیفه‌گرایان تبعیت از قواعد و قوانین اخلاقی را به‌عنوان امتداد نظریات قانونی خویش مورد نظر قرار داده‌اند. منفعت‌گرایان² از آن جهت فعل را دارای حسن اخلاقی می‌دانند که در مقایسه با دیگر افعال از بهترین پیامد برخوردار باشد.

ب. فضیلت‌گرایی

نظریه فضیلت‌گرایی در فلسفه سیاسی و فلسفه اخلاق، به‌عنوان یک نظریه جایگزین در حال مطرح شدن است. نظریه فضیلت‌گرایی به‌عنوان مهم‌ترین موج فلسفه اخلاق معاصر (با نگاهی به مقالات و رساله‌های دکتری فیلسوفان اخلاق درباره فضیلت‌گرایی اخلاقی می‌توان این اقبال عمومی به فضیلت‌گرایی اخلاقی را مشاهده نمود) مورد توجه صاحب نظران این حوزه قرار گرفته است. باین حال وضعیت در نظریه‌های قانونی عکس فضای فلسفه اخلاق است؛ هرچون نفوذ دو فلسفه اخلاق سودگرایانه و وظیفه‌گرایانه موجب توجه اندک نظریه‌پردازان به فضیلت‌گرایی قانونی شده است.³

سقراط مردم را به زندگی فضیلت‌مندانه دعوت می‌نمود و فضائل را به‌جای هر هدف دیگری در زندگی

1. "Do unto others as you would be done by".

2. Utilitarianism.

3. Solum, "Theory, The Aretaic Turn in Constitutional", 17-18.

اجتماعی مطرح نمود. سقراط فضائل را مهم‌ترین ویژگی زندگی افراد می‌دانست که در رأس تمامی آنها فضائل مربوط به عقلانیت و خرد بود.¹ در اندیشه او دانایی همان سعادت بود و جهل مستلزم گمراهی بود. اکنون برای اینکه انسان‌ها کار خوب واقعی را انجام دهند و به فضیلت دست یابند، تنها راه این است که به کار خوب واقعی معرفت یابند.²

افلاطون در هر دو کتاب جمهور و قانون خودش سعادت را هدف شهروندان تعریف نموده است. در دو کتاب رسیدن به سعادت را فقط در صورت فضیلت‌مند شدن شهروندان ممکن دانسته است. وی هدف اصلی مگنسیا (شهر قانون) را نیز همین سعادت در سایه زندگی فضیلت‌مندانه معین نموده است. او فضیلت را محور انسجام‌بخش قانون معرفی نموده است.³ فضیلت صرف رفتار فضیلت‌مندانه نیست، بلکه این رفتار باید از تعالی و صفات و ملکات برخاسته باشد. هدف از قانون و آموزش در مگنسیا، سعادت شهروندان از رفتار فضیلت‌مندانه است.

ارسطو تبیین خویش از فضائل را بر تبیینی مبتنی بر مابعدالطبیعه درباره خیر بشری مبتنی کرده است و بر طبق آن آرمان‌های رایج زندگی فضیلت‌مندانه را منظم ساخته و معیارهایی برای متمایز ساختن فضائل حقیقی ارائه داده است.⁴ ارسطو فضایل نفس را به فضایل اخلاقی (Moral virtues)، و فضائل عقلانی (Intellectual virtues) تقسیم کرده است. از نظر ارسطو فضایل عقلانی به ایستمه یا معرفت علمی، تخته یا فن، زنوس یا عقل شهودی، سوفیا یا حکمت، فرونسیس یا حکمت عملی تقسیم کرده است.⁵

2-2- مبانی فضیلت‌گرایی اخلاقی در اندیشه فیلسوفان اجتماعی اسلامی

الف. فارابی

سعادت در اندیشه فارابی مطلوب و خیر بذاته است و مقصدی بالاتر از آن برای بشر نیست. تعریف سعادت در اندیشه فارابی صیورورت و تحول نفس در کمال وجودی خود است، تا بدان‌جا که در قوام خود محتاج ماده نبوده باشد و از موجودات مادی مفارق و مبرا گردد. فضائل نظری، فضائل فکری، فضائل خلقی و صناعات عملی از مقومات سعادت جسمی و روحی اجتماعی است. او هدف مدینه فاضله را سعادت می‌داند و سعادت را نیز به فضائل معرفتی مانند علم به سبب اول و حقایق مجرد آسمانی می‌داند و

1. <http://www.kevandjv.org/philosophy/Socrates.pdf>

2. ر.ک. افلاطونی، «فقد فیلیا فوت بر عقلانیت عملی کانت»، 24-1.

3. Virtue and Law in Plato by Julia Annas.

4. Justice and the Laws in Aristotle's Ethics.

5. ر.ک. افلاطونی، «فقد فیلیا فوت بر عقلانیت عملی کانت»، 1395.

ازسوی دیگر وجود فضائل خلقی و فکری را نیز امری ضروری در تحقق سعادت می‌داند. در اندیشه فارابی غایت دولت سعادت و فضیلت اجتماع است؛ بنابراین رئیس اول در مدینه فاضله شخصی است که خود حد اعلای فضیلت یعنی شناخت سبب اول و حقایق مجرد و همچنین مفارقت از ماده و جسم و مبرا بودن از خلایق را درک کرده باشد. وی در امتداد فلسفه فضیلت خویش دولت، قانون و ساختارهای حقوقی - قضایی را مطرح می‌کند که مسئله اصلی این نگاشته است.¹

ب. ابن سینا

ابن سینا فضائل را به خلقی و نطقی تقسیم می‌کند. حکمت، تعقل، کیاست، ذکاوت، و تیزهوشی از فضائل نطقی (عقلی) هستند و عفت، شجاعت، سخاوت، و عدالت از فضائل خلقی هستند. از دیدگاه ابن سینا فضائل مانند قوای نفس به چهار دسته تقسیم می‌شوند؛ حکمت فضیلت قوه ناطقه، عفت فضیلت قوه شهویه، شجاعت فضیلت قوه غضبیه و عدالت فضیلت حاصل از مجموع همه آنهاست و هر کدام نیز فضائلی به‌عنوان فروعات را شامل هستند. در مقابل جهل را بزرگ‌ترین رذیلت انسانی دانسته است. او نیز به اعتدال ارسطویی معتقد است و عدالت را حاصل اعتدال میان تمام قوای انسانی می‌داند. از دیدگاه او فضیلت امری شخصی نبوده، بلکه همانند اسلاف خود معالجه امراض نفسانی و رذائل اخلاقی و پرورش فضائل و عقلا نیت را بر عهده حاکمیت‌ها می‌داند؛ اخلاق پدیده‌ای فردی نیست و وظیفه اصلاح نفس صرفاً بر عهده خود شخص نیست؛ بلکه اجتماع و حاکمیت باید در جهت فضیلت مردم و ملت خویش تلاش نماید.²

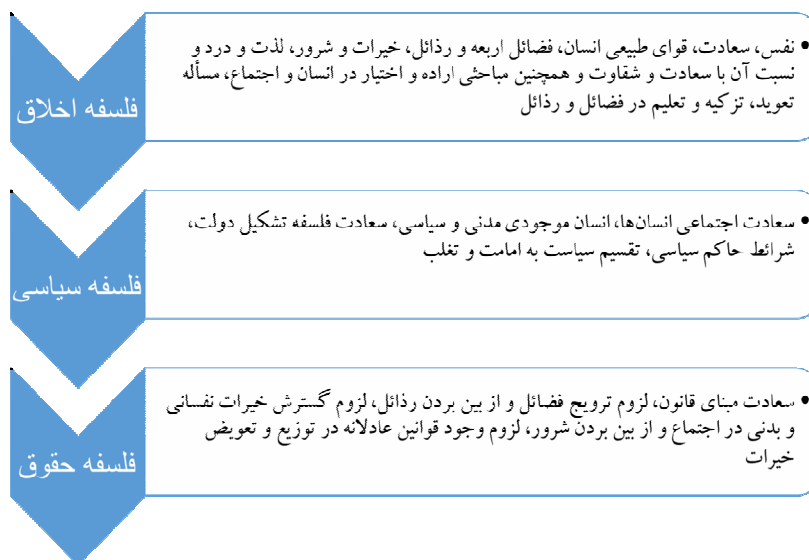
ج. ملاصدرا

از نگاه صدرا همان‌گونه که ایجاد جسم مادی، در تحقق نفس دخیل است، بقای جسم مادی و نسل انسان، و همچنین بقای منافع انسان برای تأمین سعادت اخروی، لازم و ضروری است. توجه ملاصدرا به خیرات مادی، به واسطه مبنای او در اهمیت بدن برای نفس است. در واقع، ملاصدرا بدن مادی را جدای از نفس ندانسته و سعادت اخروی و حقیقی نفس را کاملاً مترتب بر وجود سعادت و برخورداری نفس از نعمت‌های مادی دانسته است؛ او برخلاف مادی‌گرایان، تمام نعمت‌های خداوند برای نفس را در جهت سعادت حقیقی مرتبط با بُعد مجرد و غیرمادی نفس، یعنی همان معرفت به خداوند و رسیدن به خیر اعلی و وجود بی‌نهایت الهی دانسته است. تمام الزامات قوانین، در جهت سعادت مرتبط با نفس انسانی است که

1. رک. فارابی، آراء اهل مدینه الفاضله، 1995؛ فارابی، فصول مترتبه، 1364.

2. رک. اترک، «فضیلت‌گرایی ابن سینا»، 44-25.

دارای مراتب مختلف و حقیقت واحده است.^۱



2-3- بررسی مفاهیم بنیادین فضیلت‌گرایی سیاسی - حقوقی فیلسوفان مسلمان

2-3-1- فضیلت‌گرایی سیاسی فیلسوفان اسلامی

دولت در تحقق نظریه فضیلت‌گرایی می‌تواند نقش ایجابی و سلبی داشته باشد. نقش سلبی بدین معنا که نظام حقوقی نباید قاعده‌ای را وضع کند که موجب رذیلت باشد و در جنبه اثباتی می‌توان گفت نظام حقوقی باید به گونه‌ای باشد که مسیر برای تحقق قواعد اخلاقی فراهم کند. دولت باید «نظم و امنیت مقید به فضائل اخلاقی» را برقرار کند.^۲ مطابق نظریات وظیفه دولت در برابر اخلاق و فضیلت‌گرایی با دو حالت مواجه است:

دیدگاه نخست: دولت نسبت به اخلاق وظیفه دارد؛ اما این وظیفه در حد زمینه‌سازی و بستر رشد فضائل اخلاقی که حاصل انتخاب آزاد افراد جامعه در فضای آزاد است که دولت فراهم آورده است. دیدگاه دوم: دولت علاوه بر اینکه نقش بسترسازی برای رشد اخلاق، وظیفه دارد برای تحقق فضائل اخلاقی در جامعه و رسیدن انسان‌ها به کمال، مداخله کند و با وضع قواعد حقوقی زمینه اجرای قواعد اخلاقی را فراهم آورد یا در مواردی برای نهادینه‌شدن اخلاق، با رعایت ضوابطی به آنها الزام کند.^۳ در

۱. شیرازی، المبدأ و المعاد، 305-308؛ هو، الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية، 366.

۲. لکنتی، فلسفه نظام حقوق زن، 389.

۳. لکنتی، فلسفه نظام حقوق زن، 389.

دیدگاه نخست مفهوم «نظم و امنیت مقید به فضائل اخلاقی» و در دیدگاه بعدی «گسترش فضائل» مستقلاً مفهوم اساسی در نظام سیاسی محسوب شده که مبنای مداخلات مشروع حقوقی خواهد شد؛ این مفاهیم واسط در نظام سیاسی ما را به اصول اساسی فضیلت‌گرایی حقوقی خواهد رساند. با تعیین یافتن نظریه فضیلت‌گرایی حقوقی مبنای مشروعیت مداخلات حقوقی تا حدودی تبیین خواهد گشت.

1-2-3-1- فضیلت‌گرایی سیاسی فارابی

از دیدگاه فارابی خیر و کمال غایی و همچنین سعادت برای بشر فقط در مدینه (اجتماع سیاسی) رخ می‌دهد. تحقق سعادت امری اجتماعی است و در گرو تحقق مدینه فاضله است. تحقق خیر امری اختیاری و بالارده است و همچنین نیل به شری نیز امری اختیاری و ارادی است. ممکن است که مدینه اراده خود را برای نیل و رسیدن به امور شر قرار دهد و همچنین امکان دارد یک مدینه اراده و اشتیاق خویش را برای رسیدن به خیر و سعادت قرار دهد.

مدینه فاضله در حقیقت شهری است که هدف خود از اجتماع را همکاری و مشارکت در امور خیری قرار داده که به وسیله آنها سعادت حقیقی اتفاق خواهد افتاد. اگر همکاری و مشارکت در امور خیر در سطح مدینه (اجتماع، سیاست و قانون) اتفاق نیفتد و فقط در ساحت جامعه و اجتماع باشد، دیگر مدینه فاضله نخواهد بود و صرفاً اجتماع فاضل نام می‌گیرد. همچنین اگر تلاش و مشارکت در سطح امت یا معموره باشد آن امت یا معموره فاضله خواهند بود.¹

سعادت عقلانی و اخلاقی به عنوان مبنای مشروعیت‌بخش به قدرت سیاسی از سویی تعیین‌کننده شرائط و ساختار سیاسی و حاکمیتی نیز است؛ فارابی در این راستا اقسام حاکمان سیاسی مشروع را در هر می تبیین می‌کند که در رأس آن رئیس اول و پس از آن به ترتیب رؤسای افاضل، ریاست سنت و رؤسای سنت از مشروعیت سیاسی برخوردار هستند. رئیس اول شخصی است که حکمت و تعقل تام و قدرت اقناع اندیشه‌ها و عقول و همچنین قدرت بر جهاد بدنی در او وجود دارد؛ رئیس اول در سایر آثار فارابی القابی چون واضع النوامیس، ملک مطلق، امام و... معرفی شده است.² فارابی رئیس اول را چنین توصیف می‌کند.

«كان هذا الانسان هو الذي يوحى إليه. فيكون الله، عز وجل، يوحى إليه بتوسط العقل الفعال، فيكون ما يفيض من الله، تبارك وتعالى، إلى العقل الفعال يفيضه العقل الفعال إلى عقله المنفعل بتوسط العقل

1. فارابی آراء اهل مدینه الفاضله، 113.

2. «أحدهم الملك في الحقيقة و هو الرئيس الأول و هو الذي تجتمع فيه ست شرائط: الحكمة و التعقل التام و جودة الإقناع و جودة التخيل و القدرة على الجهاد بدنه، و ألا يكون في بدنه شيء يعوقه عن مراوأة الأشياء الجهادية».

المستفاد، ثم إلى قوته المتخيلة. فيكون بما يفيض منه إلى عقله المنفعل حكيمًا فيلسوفًا و متعقلًا على التمام و بما يفيض منه إلى قوته المتخيلة نبيا منذرا بما سيكون و مخبرا بما هو الآن (عن) الجزئيات، بوجود يعقل فيه الإلهي. و هذا الانسان هو في أكمل مراتب الانسانية و في أعلى درجات السعادة».¹

چنین شخصی که دارای چنین شرائطی باشد از دیدگاه فارابی عین قانون است و سیره، افعال و گفتار او از مشروعیت و حجیت برخوردار است؛ رأی و نظر چنین حاکمی هر چه که باشد و بر هر چه تعلق بگیرد از مشروعیت و حجیت قانونی و حقوقی برخوردار است.

«و هذا الانسان هو الذي يقف على كل فعل يمكن أن يبلغ به السعادة. فهذا أول شرائط الرئيس. ثم أن يكون له مع ذلك قدرة بلسانه على جودة التخیل بالقول لكل ما يعلمه، و قدرة على جودة الارشاد إلى السعادة، و إلى الأعمال التي بها تبلغ السعادة، و أن يكون له مع ذلك جودة ثبات ببدنه لمباشرة أعمال الجزئيات».²

فارابی در مقابل مدینه فاضله اجتماعات دیگری را می‌شمرد که هدف آن‌ها از حکمرانی و تدبیر شهرها را امری غیر از سعادت حقیقی و واقعی انسان دانسته‌اند. آنها عظمت، تکریم و کرامت، سلطه، اجرای اوامر و نواهی حاکمیتی و تمکین قوانین از سوی شهروندان (به‌عنوان مقصود بالذات نه وسیله برای رسیدن به سعادت) و تمجید و تعظیم شهروندان نسبت به حاکمیت پنداشته‌اند. برخی کرامت و جلالت را هدف حاکمیت قرار داده‌اند و انجام افعال خیر اجتماعی و همچنین عدل و احسان به شهروندان را وسیله‌ای برای رسیدن به کرامت و بزرگی حاکمیت قرار داده‌اند.³ قانون و سنن اجتماعی توسط حاکمیت و در جهت ایجاد و شکل‌دهی اهداف سیاسی وضع می‌گردد. به تفاوت اهداف و غایات سیاسی قوانین و سنن اجتماعی نیز متغیر خواهند بود.

تفاوت غایات در مدن مختلف، باعث تفاوت در مبنای قوانین این مدن خواهد شد. مدینه جاهله جامعه سیاسی است که سعادت را نمی‌شناسند و بسیار دور از ذهنیت اجتماعی آنهاست. در صورت ارشاد و راهنمایی هم فهم و اعتقادی نسبت به آن پیدا نمی‌کنند. این مدینه و جامعه سیاسی تنها خیرات ظاهری را خیر دانسته‌اند و این خیرات را به‌عنوان غایات اجتماعی سیاسی قرار داده‌اند. خیراتی مانند سلامت جسمانی، آسایش و رفاه، لذات و تفریحات جسمانی، تکریم و تعظیم اجتماعی از جمله غایات اجتماعی مدینه جاهله هستند؛ از این دیدگاه سعادت کامل اجتماع این خیرات و شقاوت نیز فقدان این خیرات است.

1. فارابی، *آراء اهل مدینه الفاضله*، 121.

2. فارابی، *آراء اهل مدینه الفاضله*، 121.

3. فارابی، *فصول منتریه*، 47.

آفاتی مانند مرض، فقر، محرومیت از لذات، تحقیر اجتماعی معنای شقاوت خواهند بود. مدینه فاضله رسیدن به خیر و سعادت را از طریق تعاون اجتماع و اتفاق اهل جامعه در آراء و انظار و همچنین سعی در جهت بروز و ظهور خیرات اجتماعی و شکوفایی اخلاق فاضله در اجتماع از اهمیت برخوردار است. در این راستا حاکمیت می‌تواند از ابزاری به نام قانون استفاده کند؛ اما این مسئولیت منحصر به استفاده از ابزار قانون نیست، ایجاد فضائل نظری و همچنین ایجاد فضائل خلقی و صناعات عملی از جمله مهم‌ترین وظایف دولت در امر تعلیم و تربیت است؛ تعلیم به معنای ایجاد فضائل نظری در اجتماع است و تأدیب ایجاد فضائل اخلاقی و صناعات عملی اجتماعی است:

«والتعلیم هو ایجاد الفضائل النظرية في الأمم والمدن، والتأديب هو طریق ایجاد الفضائل الخلقية و الصناعات العملية في الأمم و التعلیم هو بقول فقط، و التأديب هو أن تعود الأمم والمدنيون الأفعال الكائنة عن الملكات العملية و بأن تنهض عزائمهم نحو فعلها، و أن تصير تلك و أفعالها مستولية على نفوسهم»¹. فارابی در ترویج فضائل دو روش مستقیم و غیرمستقیم را در پیش گرفته است. روش مستقیم روشی است که قانون بدون واسطه مردم را امر به فضائل و از رذائل نهی می‌کند؛ روش غیرمستقیم مانند ترویج فضائل از طریق آموزش و پرورش و همچنین بسترسازی اجتماعی صورت خواهد گرفت. همچنین باید در نظر داشت قانون از نظر فارابی کاملاً مرتبط با نوع سیاست دارای متغیر است. سیاست در مدینه فاضله مقتضی وضع قوانین مرتبط با فضائل و ازاله شرور است و در سایر مدن مانند متغلبه و کرامیه ماهیت قانون در نسبت‌ها و مناسبات سیاسی و اجتماعی آنها هویت و تشخیص پیدا می‌کند.

در اندیشه فارابی «تحقق سعادت»، «ترویج فضائل و دفع رذائل»، «گسترش خیرات و ازاله شرور» و «عدالت»، مهم‌ترین مؤلفه‌ها و مفاهیم واسطه در نظام سیاسی هستند که مبنای مشروعیت مداخلات حقوقی را فراهم ساخته‌اند. جامعه‌ای که فضائل نظری در آن رشد پیدا کرده و انگیزه‌های صحیح نیز در آن تربیت یافته باشند با اراده به دنبال تحقق خیرات و دوری از شرور باشد، مدینه فاضله خواهد بود.

2-3-1-2- فضیلت‌گرایی سیاسی ابن سینا

ابن سینا نیز انسان را موجودی اجتماعی دانسته است. او جامعه را شامل طبقات مختلف دانسته است که هر کدام منفعتی برای جامعه خواهند داشت؛ تعطیل این منافع و همچنین معطل ماندن افراد در اجتماع ضد مقاصد و غایات تشکیل اجتماع است. ابن سینا فضائل، خیرات و مصالحی را برای حفظ جامعه ضروری تلقی کرده است و از این رو تقنین و تشریع سیاسی - حقوقی این خیرات و در مقابل ممنوعیت و

1. فارابی، الاعمال الفلسفی، 165.

پیگیری قانونی اعمال و رفتاری را که موجب ضرر به این خیرات و منافع است را لازم دانسته است. ابن سینا سیاست را به سیاست جیده و سیاست اشرار تقسیم می‌کند. در سیاست جیده و فضیلت‌گرا حاکمان و سیاست‌مداران از فضلا و صاحبان اخلاق هستند. در این نوع از اداره اجتماع افاضل توانایی این را دارند که مردم را جزء نیکان و صالحان قرار دهند. آنها می‌توانند مردم را بر کارهای خیر عادت دهند و با ترویج امور خیر و تعوید مردم بر خیرات، سیاست خود را مقید به خیرات اجتماعی اجرا کنند. در مقابل صاحبان سیاست اشرار و اصحاب تغلب در سیاست مردم را با تعوید بر امور شر جامعه را بر اساس شر اداره می‌کنند. ابن سینا لزوم ترویج فضائل در جامعه توسط قدرت و سیاست چنین بیان می‌کند:

«أصحاب السياسات الجيدة و أفاضل الناس فانهم يجعلون أهل المدن أخیارا بما يعودونهم من أفعال الخير و كذلك أصحاب السياسات الردية و المتغلبون على المدن يجعلون أهلها أشرارا بما يعودونهم من أفعال الشر... و الرذائل الإفراطية تجتنب لضررها في المصالح الإنسانية، و التفریطية لضررها في المدينة».¹

ابن سینا در تنظیم دستورالعمل‌های اساسی برای سیاست‌گذاران، ترویج و تعوید مردم به خیرات و اموراتی که ارکان جامعه را حفظ می‌کند و مصالح دنیوی را در حد اعتدال برای مردم تأمین می‌کند و موجب سعادت اخروی نیز می‌گردد، این‌گونه بیان می‌دارد:

«و يجب أن يكون السان يسرّ أيضا في الأخلاق و العادات سننا تدعو إلى العدالة التي هي الوساطة، و الوساطة تطلب في الأخلاق و العادات بجهتين: فأما ما فيها من كسر غلبه القوى، فلأجل زكاء النفس خاصة، و استفادتها الهيئة الاستعلانية، و أن يكون تخلصها من البدن تخلصا نقيّا».²

دوری از رذائل افراطی و تفریطی مفهومی دیگر از فلسفه اخلاق است که ابن سینا آن را در نظام حقوقی و مداخلات حاکمیتی مورد استفاده قرار داده است.

«و كذلك يجب أن يكون في المعاملات معاملات يشترط فيها الإمام، و هي المعاملات التي تؤدي إلى ابتناء أركان المدينة، مثل المناكحات و المشاركات الكلية. ثم يجب أن يفرض أيضا في المعاملات المؤدية إلى الأخذ و الإعطاء سننا تمنع وقوع الغرر و الحيف، و أن يحرم المعاملات التي فيها غرر، و التي تتغير فيها الأعواض قبل الفراغ من الإيفاء و الاستيفاء؛ كالصرف، و النسيئة، و غير ذلك، و أن يسن على الناس معاونة الناس و الذب عنهم و وقاية أموالهم و أنفسهم، من غير أن يغرم متبرع فيما يلحق تبرّعه».³

1. ابن سینا، فی العهد (الرسائل فی الحکمة و الطبیعیات)، 147.

2. ابن سینا، الإلهیات من کتاب الشفاء، 506.

3. ابن سینا، الإلهیات من کتاب الشفاء، 506.

2-3-1-3- فضیلت‌گرایی سیاسی ملاصدرا

ملاصدرا فلسفه نبوت را رساندن اجتماع از مقام و ویژگی‌های حیوانی به ساحت ملکوتی و ویژگی‌های مجردات و مفارقات از عالم ماده دانسته است. نبی با الزام شریعت و دستورات شرعی مانند طاعات و عبادات در جهت تعوید مردم بر خیرات و دوری از رذائل مرتبط با شئون بدنی انسان‌ها را به سمت سعادت ابدی یعنی رسیدن به جنبه‌ها ملکوتی انسانی رهنمون می‌سازد. او این‌گونه بیان می‌کند:

«فهذا النبي يجب أن يلزم الخلاق في شرعه الطاعات والعبادات ليسوقهم بالتعويد عن مقام الحيوانية إلى مقام الملكية، فإن الأنبياء رؤوس القوافل. فالنبي لا بد أن يكون آخذاً من الله ومتعلماً من لدنه معطياً لعباده و هادياً لهم، فهو واسطة بين العالمين، سمعاً من جانب ولساناً إلى جانب؛ وهكذا حال سفراء الله إلى عباده وشفعائه يوم تناده. فلقلب النبي بابان مفتوحان: باب مفتوح إلى عالم الملكوت، وهو عالم اللوح المحفوظ و منشأ الملائكة العلمية والعملية، و باب مفتوح إلى القوة المدركة، ليطلع ما في الحواس ليطلع على سوانح مهمات الخلق.»¹

ملاصدرا نسبت بین نبوت و سیاست را نیز مانند نسبت جسد به روح دانسته است. جسد و جسم مادی بدون روح، امری جیفه، بدون غرض، رشد و تکامل و خالی از حیات است. سیاست و قدرت نیز اگر در اختیار اغراض و اهداف نبوت قرار گیرد، حیات، غرض و تکامل پیدا می‌کند و در غیر این صورت، مانند جسمی بدون روح خواهد بود. او البته بین نبوت و سیاست، تفاوت قائل است. سیاست در نگاه ملاصدرا، غیر از نبوت است که اگر اغراض و اهداف شریعت در آن جریان داشته باشد، دارای حیات است.

«اعلم، أن نسبة «النّبوة» إلى «الشريعة» كنسبة الروح إلى الجسد الذي فيه الروح، و«السياسة» المجردة عن الشرع كجسد لا روح فيه. وقد ظن قوم من المتفلسفة أنه لا فرق بين الشريعة والسياسة؛ وبين أفلاطون الإلهي فساد قولهم في كتاب النواميس، وأوضح الفرق بينهما بالفعل والانفعال. وأما الفرق من جهة الفعل، فأفعال السياسة جزئية ناقصة مستبقة مستكملة بالشريعة، وأفعال الشريعة كلية تامة غير محوجة إلى السياسة.»²

دنیا و وجود مادی و جسمانی انسان همانا صرفاً منزلی از منازل سیر الی الله است. نفس انسانی نیز مسافر الی الله است. در این سفر انسان از ویژگی‌های بدنی (هیولایی و مادی و جسمانی و نباتی و شهبانی و احساسی و تخیلی و توهمی) و حیوانی به صفات انسانی و الهی و ملکوتی که به سمت تقرب الی الله است سیر می‌کند. انسان در این سیر باید از مراحل مختلف عبور کند تا به منزل ابدی و مطلوب حقیقی

1. شیرازی، المظاهر الإلهية في أسرار العلوم الكلاية، 146.

2. شیرازی، المظاهر الإلهية في أسرار العلوم الكلاية، 148.

ملاقات با خداوند و تحقق اسماء و صفات الهی در درون خود برسند. اجتماع نفوس انسان‌ها در سیر به سمت مبدأ هستی؛ یعنی خداوند متعال هستند. انبیا در این سیر رؤسای این قافله هستند که با تنظیم قواعد در واقع اقتضائات سیر الی الله را مشخص می‌کنند. فلسفه حاکمیت بر مردم در واقع همان سیر جامعه در جهت قرب ساحت قدس الهی است. مشروعیت حکومت بر مردم و سیاست تحقق این امر اخلاقی در اجتماع است.

«وقوافل النفوس السائرة إلى الله متعاقبة بعضها قريب وبعضها بعيد وبعضها واقفة وبعضها راجعة وبعضها سريع السير مقبلاً ومدبراً وبعضها بطيء السير كذلك على حسب ما جرى حكمته تعالى في القضاء والقدر في حق عباده والأنبياء (ص) رؤساء القوافل وأمراء المسافرين والأبدان مراكب المسافرين ولا بد من تربية المركب وتأديبه وتهذيبه ليتم السفر».¹

2-3-2- فضیلت‌گرایی حقوقی فیلسوفان مسلمان

مطابق مبانی فضیلت‌گرایی قوانین (اعم از قوانین اخلاقی، حقوقی و سیاسی) باید در جهت فضیلت‌مند شدن شهروندان وضع گردند. قوانین از آن جهت اهمیت دارند که خود را با این مبانی فضیلت‌گرایی مانند سعادت، فضیلت و تعالی انسان ارتباط دهند. یعنی ماهیت قانون باید در ارتباط با مبانی و اصول فضیلت‌گرایی وضع گردند. قانون در این صورت ابزاری نه صرفاً برای مفاهیم برآمد از فضیلت‌گرایی همچون خرد، عدالت، شجاع به عنوان مفاهیم کاربردی بلکه در ارتباط با مبانی انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی نظریه فضیلت‌گرایی مطرح خواهند بود. مباحث مرتبط با قانون، عدالت، جرم و جزا را در بخش بعد مورد بحث و بررسی قرار خواهیم داد.²

2-3-2-1- فضیلت‌گرایی حقوقی فارابی

تحقق فضائل و در رأس همه آنها عدالت و ازاله و رفع رذائل و شرور در جامعه به عنوان مفهوم مرکزی و اصل زرین نظریه فضیلت‌گرایی مهم‌ترین مفهوم سیاسی است که در ساحت حقوق اقتضائات معین و مشخصی دارد. عدالت اصل عمومی است که باید از سوی واضعین قوانین و حاکمیت مورد توجه قرار گیرد. حاکمیت باید در مرحله نخست با برقراری عدالت توزیعی به تقسیم خیرات عمومی اجتماع مانند سلامت، اموال و دارایی‌ها، کرامت و عزت بر اساس اهلیت شهروندان پردازد. جایگاه‌های اجتماعی نیز خیرات عمومی جامعه هستند که حاکمیت فضیلت‌گرا با توجه به اصل زرین عدالت باید بر اساس استتھال³

1. همان.

2. عدالت هم بنابر نظریه دخالت مستقیم قانون و دولت در رشد فضائل منبئی برای استخراج و استنباط قواعد حقوقی می‌تواند باشد و هم بنابر نظریه دخالت غیر مستقیم دولت در رشد فضائل اخلاقی و شکوفایی استعدادهای انسانی به عنوان مؤلفه بسترساز رشد و تعالی اخلاق در اجتماع تلقی خواهد شد.

3. عدالت در این سیستم به معنای صرف مساوات و برابری نیست، اما کاملاً بدون توجه به برابری هم نمی‌توان عدالت را معنا نمود. مبنای استحقاق افراد در این منظومه استتھال یا همان اهلیت

و همچنین مساوات در جامعه برقرار کند.

«العدل [أولاً يكون] في قسمة الخيرات المشتركة التي لأهل / المدينة على جميعهم. ثم من بعد ذلك في حفظ ما قسّم عليهم. و تلك الخيرات هي السلامة و الأموال و الكرامة و المراتب و سائر الخيرات التي يمكن أن يشتركوا فيها. فإنّ لكل واحد من أهل المدينة قسطاً من هذه الخيرات مساوياً لاستهاله».¹

هر گونه بی‌عدالتی به معنای اعطای بیشتر یا کمتر از استحقاق، برای اجتماع مضر است. اعطای بیشتر از استحقاق ظلم و جور در حق کل جامعه یا به تعبیر فارابی کل مدینه است و اعطای کمتر از استهال و استحقاق ظلم و جور به فرد خواهد بود. البته در شرایطی این نوع هم ظلم به مدینه یا کل جامعه محسوب می‌گردد.²

مرتبه دوم عدالت، عدالت تعویضی است. عدالت تعویضی به معنای برابری بین داده و ستانده در ارتباطات حقوقی اجتماع است. به این معنا که در قابل هر گونه نقل و انتقال اموال و منافع و خدمات در میان شهروندان بین داده و ستانده باید عدالت به معنای برابری در ارزش برقرار باشد. این تبیین عقلی مبنایی برای مشروعیت احکام حقوقی در ارتباط با معاملات در جامعه خواهد بود.

حاکمیت پس از توزیع عادلانه خیرات و اموال، وظیفه حفظ اموال اشخاص را دارد؛ یعنی باید قوانینی وضع و اجرا کند که اموال شهروندان از تسلط و مالکیت ایشان خارج نگردد و در صورت خارج شدن این خروج از ملکیت یا تسلط به صورت ضرری نبوده باشد.³

2-3-2- فضیلت‌گرایی حقوقی ابن سینا

ابن سینا مقدمات رسیدن به طرح سیاسی و حقوقی را این‌گونه مرتب نموده است. سیاست‌گذاران وظیفه دارند با تقنین و الزام مردم به قانون امورات مرتبط به ارکان جامعه را حفظ کنند. حاکمان در مدینه فاضله باید شرور و رذائل را دفع و خیرات و فضائل را گسترش دهند. ابن سینا این امور را در موارد ذیل تبیین می‌کند.

1. لزوم اشتغال انسان‌ها به وظایف اجتماعی: کار از امور خیر مشترک و عمومی است که همه افراد اجتماع باید از آن برخوردار باشند. در شهر و مدینه فاضله نباید کسی بدون تعریف و تحدید شغل و کار

برای خیرات اجتماعی هستند. اما بسترسازی برای استیصال عمومی توسط تعلیم و تربیت اجتماعی و همچنین توانمندسازی اقشار ضعیف امکان پذیر است. البته مفهوم استیصال را می‌توان بر دو اساس تفسیر کرد. تفسیر اول رسیدن خیرات بیشتر به نیازمندان و اقشار کثیرخوردار در جهت عدالت اجتماعی است و تفسیر دوم به معنای قرار دادن امکانات بر اساس مصلحت و بقای امکانات است.

1. فارابی، فصول منتهی، 71.

2. «فقطه عن ذلك و زیاده علیه جور. أمّا نقصه لجور علیه، و أمّا زیاده جور علی أهل المدینة و عسی أن يكون نقصه أيضاً جوراً علی أهل المدینة».

3. ر. ک. فارابی، فصول منتهی، 69-71.

باشد. تمام افراد که در تشکیل جامعه مدنی سهم هستند باید دارای منفعتی برای اجتماع باشند. بطالت و تعطیل افراد در مدینه فاضله امری ممنوع است. اگر کسی در جامعه راه تعطیل و بطالت را در پی گرفت باید برای او مسیر زندگی مانند دیگر افراد که تلاش و کوشش اجتماعی انجام می‌دهند مهیا نباشد.¹

2. لزوم برقراری مالیات برای مصالح عمومی: شهر به خاطر وجود مخارج عمومی مشترک باید دارای اموال عمومی باشد. تأمین مخارج شهر نیازمند وجود مالی مشترک و عمومی است که در بعضی از موارد از سود تجار و کشاورزان و از جرایم و همچنین غنائم به دست می‌آید. این مال به‌عنوان پشتوانه تأمین مصالح مشترک و خیرات عمومی در اجتماع مورد استفاده قرار می‌گیرد.²

3. ممنوعیت روابط مالی مضر و همچنین شغل‌های مضر برای مؤلفه‌های مبنایی اقتصاد جامعه: ارتباطات مالی در اجتماع باید بر اساس مناسبات و نقل و انتقالات قانونی و دارای ارزش اقتصادی باشد. پول باید در ازاء مصالح و منافع مشخص قرار گیرد و در غیر این صورت موجب فساد در شهر خواهد شد. عواملی مانند قمار و ربا که انتقال اموال در ازاء عوض مشخص و ارزشمندی صورت نمی‌گیرد از جمله عوامل فساد در اقتصاد شهر هستند. اموری مانند دزدی، زورگیری، روابط مالی مبتنی بر فساد اخلاقی در مدینه فاضله ممنوع است.³

4. لزوم تقنین و تشریع ازدواج و ممنوعیت امور متضاد با آن: در مدینه و شهر مهم‌ترین امری که باید در ارتباط با آن قانون‌گذاری شود امر مهم ازدواج است. ازدواج و تشکیل خانواده که موجب بقای نسل و هزاران فایده عمومی و فردی است باید در جامعه به‌صورت قانون مورد توجه قرار گیرد. ازدواج به‌عنوان مهم‌ترین خیر عمومی در جامعه مبنای وجود بسیاری از فضائل از جمله ایمان به خدا و شریعت است.⁴

2-3-2- فضیلت‌گرایی حقوقی ملاصدرا

انسان‌ها در قرب و بعد الهی و استعدادها و ملکوتی بسیار متفاوت هستند. همه آنها در درجه قرب و بعد، وقوف و رجوع، ثبوت و تزلزل، سرعت و کندی چه در جهت صعود و چه در جهت سقوط یکسان نیستند؛ بنابراین قضاو قدر الهی انبیا و اولیای الهی رؤسای این اجتماع در سیر و مسافرت الی الله هستند و ابدان این اجتماع مراکب مسافران الی الله هستند. در این سفر امراء و رؤسا چاره‌ای جز تربیت مرکب (ابدان و امورات متعلق به آن) و تأدیب و تهذیب آن به غایت اتمام و اکمال سفر ندارند.⁵

1. ابن سینا، *الإنهيات من كتاب الشفاء*، 496-499.

2. ابن سینا، *الإنهيات من كتاب الشفاء*، 496-499.

ابن سینا، *الإنهيات من كتاب الشفاء*، ۴۹۶.

4. ابن سینا، *الإنهيات من كتاب الشفاء*، 496-499.

5. ملاصدرا، *الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية*، 361.

خداوند از این رو مسکن و خوراک و پوشاک و غیر این‌ها از لوازم حیات دنیوی را برای بقای بدن دنیوی قرار داده است. در انسان نیز به وسیله شهوت انگیزه زندگی، خوردن، نوشیدن، راحت و به وسیله غضب قوه دفاع از زندگی را آفریده است. اسباب دیگر زندگی همچون کشاورزی و اجرای قنوت و ساخت ساختمان و توزیع و خدمتگزاران و را برای بقای انسان در درون همه انسان‌ها بلااستثنا قرار داده است. غایت از خلق همه این‌ها سوق جمیع مردم به جوار رحمت الهی و مسافرت انفسی به سمت اسماء و صفات الهی بوده است و این امکانات مادی جهت حفظ و بقای مراکب نفسی انسان‌ها است. در این مسیر برقراری قانون، نظم و عدالت برای اجتماع و حاکمیت فضیلت‌گرا امری ضروری است.¹

از سوی دیگر خداوند برای جلب منافع کلی و دفع مضرات حب ذات و حب نفس را در درون انسان‌ها قرار داده است. از این رو انسان‌ها به بقای خود هر چند با وجود هلاک دیگران راضی هستند؛ به همین دلیل اگر امور اجتماعی مانند عدالت، قسط و قانون و حکومت و سیاستی که توان برقراری نظم و عدالت اجتماعی را برقرار سازد رها گردد و به خود مردم واگذار شود، قتل و غارت و نزاع اجتماع را از سلوک الی الله و کسب اخلاق فاضله و دفع رذائل مشغول می‌کند و زمینه را برای نسیان ذکر الهی در جامعه فراهم می‌آورد.

«و الإنسان كما مر غلب عليه حب التفرد والتغلب وإن انجر إلى هلاك غيره فلو ترك الأمر في الأفراد سدى من غير سياسة عادلة وحكومة آمرة زاجرة في التقسيمات والتخصيصات لتشاوشوا وتقاتلوا وشغلهم ذلك عن السلوك والعبودية وأنساهم ذكر الله».²

بنابراین بر واضع شریعت واجب است که قوانین و حدود مشخص و معینی در جهت اموال، عقود معاوضات و معاملاتی مانند نکاح، دین، تجارت و تقسیم ارث و عوامل ایجاب نفقه و توزیع غنائم و صدقات وضع نماید. خداوند در جهت زمینه‌سازی جریان اخلاق باید عدالت را در احکام اجتماعی اسلام بر مردم واجب کند تا زمینه برای پرورش استعدادهای انسانی و الهی در جامعه آماده شود.

سه اصل اولیه در وضع قواعد و قوانین الزام‌آور حقوقی

ایشان حدود را در ارتباط با سه هدف شریعت دانسته است. این سه هدف را شاید بتوان سه اصل مهم در نظریه حقوقی ملاصدرا دانست؛ سه اصلی که منشأ اعتبار و مشروعیت وضع قوانین و قواعد الزام‌آور حقوقی در شریعت شده‌اند.

1. ملاصدرا، الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، 361.

2. ملاصدرا، الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، 368.

الف. هدف اول، وضع مجازات قصاص و دیات برای پیشگیری از نابودی بدن و تن انسان است. «وَأَمَّا قِتَالُ أَهْلِ الْبَغْيِ فَلَمَّا يَظْهَرُ مِنَ الْاضْطِرَابِ بِسَبَبِ انْسِلَالِ الْمَارْقِينَ عَنْ ضَبْطِ السِّيَاسَةِ الدِّينِيَّةِ الَّتِي يَتَوَلَّاهَا حَارِسُ السَّالِكِينَ إِلَى جَوَارِ اللَّهِ وَكَافِلِ الْمُحَقِّقِينَ نَائِباً عَنْ رَسُولِ رَبِّ الْعَالَمِينَ لِيَحْفَظَ [لِحَفْظِ] حُدُودِ اللَّهِ وَالْأَحْكَامِ مِنَ الْحَلَالِ وَالْحَرَامِ. وَأَمَّا الْقَصَاصُ وَالْذِّيَّاتُ فَدَفْعاً لِلْمَعْيِ فِي إِهْلَاكِ الْأَنْفُسِ وَالْأَطْرَافِ».¹

ج. هدف دوم، حفظ اموال عمومی است که به وسیله قوانینی مانند حدّ سرقت و حدود راهزنی، مشخص شده است.

«وَأَمَّا حَدُّ السَّرْقَةِ وَقَطْعُ الطَّرِيقِ فَدَفْعاً لِمَا يَسْتَهْلِكُ الْأَمْوَالَ الَّتِي هِيَ أَسْبَابُ الْمَعَاشِ».²

د. هدف بعدی، حفظ نسل است که با حدود و مجازات‌هایی مانند حدّ زنا و لواط، مشخص شده است.

«وَأَمَّا حَدُّ الزَّنا وَاللَّوْاطِ وَالْقَذْفِ فَدَفْعاً لِمَا يَشُوْشُ أَمْرَ النَّسْلِ وَالْأَنْسَابِ».³

این احکام و حدود، اگرچه در بعضی از موارد به‌عنوان حفظ منافع بدن مادی است، اما چون خداوند متعال واضع این قوانین است، عمل و اجرای این قوانین، امثال امر الهی است، موجب تقرب و تعالی اجتماع نیز خواهد شد؛ ضمن اینکه با اجرای این قوانین و پیشگیری از وقوع جرم در جامعه، ثبات و آرامش که لازمه رشد و کمال و تقرب به‌سوی خداوند است نیز تأمین خواهد شد. از همه مهم‌تر اینکه مطابق با مبنای ملاصدرا، اضرار به جسم، به‌عنوان مرکب روح یا مرتبه نازله نفس، منجر به از بین رفتن استعداد رشد حقیقی و واقعی نفس خواهد شد؛ از اینرو فضیلت‌گرایی ملاصدرا در فلسفه اخلاق در طرح‌ریزی این احکام و قواعد حقوقی او موثر بوده است.

«فَإِنَّ الْغَرَضَ فِي الْخَلْقَةِ سِيَاقُ الْجَمْعِ إِلَى جَوَارِ اللَّهِ تَعَالَى وَمَحَلُّ كَرَامَتِهِ، لَشُمُولِ عَاطِفَتِهِ وَعُمُومِ رَحْمَتِهِ لِلْكَلِّ، فَلَوْ تَرَكَ الْأَمْرَ فِي الْأَفْرَادِ سَدَى وَ مِنْ غَيْرِ تَعْرِيفِ قَانُونِ مُضْبُوطِ فِي التَّقْسِيمَاتِ وَ التَّخْصِیصَاتِ، لَتَهَارَشُوا وَ تَقَاتَلُوا، وَ شَغَلَهُمْ ذَلِكَ عَنْ سُلُوكِ الطَّرِيقِ وَ السَّيْرِ إِلَى الْخَلْقِ، بَلْ أَفْضَى لَهُمْ إِلَى الْإِفْسَادِ».⁴

نتیجه‌گیری

1. ملاصدرا، الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، 368.

2. ملاصدرا، الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، 368.

3. ملاصدرا، الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، 368.

4. شیرازی، المبدأ و المعاد، ۵۰۶.

فضیلت‌گرایی به‌عنوان نظریه‌ای فلسفی بر مبنای معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی، تعالی انسان را به عنوان هدفی برای سیاست و حقوق قرار داده است. این هدف در سیاست و حقوق اقتضائات معتنا بهی داشته که تبیین آنها منجر به نظریه‌پردازی دولت فضیلت‌گرا در مقابل نسخه‌های مخالف با مبانی دولت لیبرال خواهد شد.

فلاسفه اسلامی نیز در تبیین نظریه‌های اجتماعی خویش متوجه مبانی تشکیل مدینه سیاسی و اجتماعی دارای هدفی غیر از رفاه و امور مادی بوده‌اند و در نظریه‌پردازی خویش از دولت‌شهر آرمانی خویش ابتدا انسان، سعادت و فضائل او را تعریف کرده‌اند و در مرحله بعد سیاست و مدینه سیاسی فضیلت‌گرا را امری ضروری برای سعادت انسان دانسته‌اند و با استفاده از مبانی مشروعیت نظام سیاسی و مفاهیم اساسی آن به طراحی نظام حقوقی یا حداقل مبانی اساسی نظام حقوقی فضیلت‌گرا همت گماشته‌اند. این نظام حقوقی در سه بعد دولت، قانون و نظام قضایی مفاهیم جدیدی طرح کرده است. در این مبنا دولت اگر چه باید آزادی برای افراد در فضیلت‌مند شدن را در نظر بگیرد، اما فضیلت را به عنوان قیدی ذاتی در برقراری نظم و قانون ملاحظه می‌کند. رویه‌های قضایی فضیلت‌محور نیز به‌طورکلی روش قضاتی فضیلت‌محور برای اجرای عدالت هستند.

فارابی اولین فیلسوف مسلمان است که از پایگاه فضیلت‌گرایی، سیاست و حقوق را تدوین نموده است. نتایج وی در سیاست ضرورت تشکیل مدینه سیاسی فاضله است. از نظر وی تشکیل مدینه فاضله سیاسی از طریق گسترش فضائل و از بین بردن رذائل توسط حاکمیت امکان‌پذیر است. ابن سینا نیز سیاست فاضله را در برابر تعوید مردم بر خیرات و فضائل و دوری شرور و رذائل متعهد دانسته و فلسفه سیاست و حقوق را بر این امر مبتنی دانسته است و در حقوق نتیجه گرفته که بر حاکمیت لازم است تا شرور و موانع تحقق خیرات اجتماعی را از لحاظ حقوقی جرم‌انگاری و ممنوع اعلام کنند.

نسخه فضیلت‌گرایی ملاصدرا اما مستقیماً در ارتباط با قرب و بعد اجتماع انسان‌ها از حق تعالی تبیین شده است. ملاصدرا مبتنی بر لزوم تقرب اجتماع به ساحت قدس الهی تحقق فضائل و خیرات را در اجتماع برای حاکمیت لازم دانسته و شرور و رذائل مانند ظلم و ناامنی و فساد را ممنوع دانسته است. او فلسفه قصاص و دیات را حفظ حیات، حدود و تعزیرات را حفظ اموال و نسل دانسته است. ملاصدرا تمام این امور را در راستای برقراری نظم و عدالت و در راستای تحقق ذکرالله و تقرب اجتماعی به‌سوی خداوند تبیین کرده است.

بنابراین می‌توان نتیجه گرفت فضیلت‌گرایی با نسخه فیلسوفان مسلمان همچون فارابی، ابن سینا و ملاصدرا توان تبیین فلسفه الزامات حقوقی را دارا است. این مهم البته نیازمند تبیین روش‌شناسی کشف

قواعد حقوقی در این نظریه هنجاری است. این نظریه هنجاری می‌تواند مبنایی برای تصرفات اجتماعی حاکمیت اسلامی و همچنین الزامات حقوقی و فقهی در جامعه اسلامی در برابر فلسفه لیبرالیسم و حقوق منفعت‌گرایانه قرار گیرد.

منابع

- ابن سینا. الإلهيات من كتاب الشفاء. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، 1376.
- ابن مسکویه. الحکمة الخالدة. تهران: دانشگاه تهران، 1358.
- ابن سینا. فی العهد (الرسائل فی الحکمة و الطبیعیات). مصر: دار العرب، 1326.
- اترک. حسین. «سودگرایی اخلاقی». فصلنامه نقد و نظر. ش. 37-38 (1384)، 265-300.
- اترک. حسین. «فضیلت‌گرایی ابن سینا». پژوهشنامه اخلاق. ش. 24 (1393)، 25-44.
- اترک. حسین. «نظریه اخلاقی ملاصدرا». آئینه معرفت. ش. 39 (1393)، 28-58.
- افلاطونی، حسین. «نقد فیلیپا فوت بر عقلانیت عملی کانت». حکمت معاصر، ش. 4 (1395)، 1-24.
- بهارنژاد، زکریا. «فضیلت از دیدگاه فارابی». آئینه معرفت، ش. 3 (1392)، 117-146.
- پارسانیا. حکمت حکومت. قم: نی، 1376.
- حبیبی. «بررسی و مقایسه فضیلت‌گرایی ابن مسکویه و مایکل اسلوت». حکمت معاصر، ش. 1 (1396)، 55-72.
- حقیقت، صادق. حقوق بشر در اسلام. قم: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، 1387.
- حکمت‌نیا، محمود. حقوق زنان. قم: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، 1386.
- حکمت‌نیا، محمود. فلسفه نظام حقوق زن. قم: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، 1397.
- خواجه نصیرالدین طوسی. اخلاق ناصری. تهران: انتشارات خوارزمی، 1356.
- خواص، امیر و دیگران. فلسفه/اخلاق. قم: دفتر نشر معارف، ۱۳۸۵.
- داوری اردکانی، رضا. فارابی. تهران: طرح نو، 1374.
- رضانژاد، حسین. مشاهد الألوهية. قم: آیت اشراق، 1387.
- شیرازی، صدرالدین. الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، قم: مکتبة المصطفوی، 1368 ه. ش.
- شیرازی، صدرالدین. الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة. تهران: مرکز نشر دانشگاهی، 1360.
- شیرازی، صدرالدین. المبدأ و المعاد. تهران: انجمن فلسفه ایران، 1354.
- شیرازی، صدرالدین. المظاهر الإلهیة فی أسرار العلوم الکمالیة. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدر، 1378.
- شیرازی، صدرالدین. تفسیر القرآن الکریم. قم: نشر بیدار، 1366.
- شیرازی، صدرالدین. تفسیر القرآن الکریم. قم: نشر بیدار، 1366.

رجائی و دیگران؛ فضیلت‌گرایی فیلسوفان مسلمان در سیاست مدّن؛ مبنایی سیاسی-حقوقی برای ... / 251

شیرازی، صدرالدین. شرح أصول الكافي، تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی. موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، 1360.

فارابی. آراء اهل مدینه الفاضله. بیروت: دار و مكتبة الهلال، 1995.

فارابی. الجمع بین رأی الحکیمین. تهران: مكتبة الزهراء، 1405.

فارابی. تحصيل السعادة (الأعمال الفلسفية). بیروت: دار المناهل، 1413.

فارابی. فصول منتزعة. تهران: مكتبة الزهراء، 1364.

ملاصدرا. الشواهد الربوبية فی المناهج السلوكی. تهران: مركز نشر دانشگاهی، 1360.

Foot, P. "Virtues and Vices". *Moral Philosophy*. University of California Press, 1978.

MacIntyre, A. *After Virtue: A Study in Moral Theory*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007.

Solum, L. B. "Theory, The Aretaic Turn in Constitutional". *Brooklyn Law Review*, Vol. 70, 2004.

Solum, L. B. "Virtue Jurisprudence A Virtue-Centred Theory of Judging". *Metaphilosophy*. (2003): 178-213.

Twining, William. *General Jurisprudence: Understanding Law from a Global Perspective*, Cambridge University Press, 2009.

West, R. *Normative Jurisprudence*. Cambridge University Press, 2011.

Transliterated Bibliography

Aflātūnī, Ḥamidīh va Majīd Mulā Yūsufī. "Naqd Philippa Foot bar 'Aqlānīyat 'Amālī Kant". *Ḥikmat Mu'āshir*, no. 4 (2017/1395): 1-24.

Atrak, Ḥusayn. "Fazīlatgirāyī Ibn Sīnā". *Pazhūhishnāmīh-yi Akhlāq*, no. 24 (2015/1393): 25-44.

Atrak, Ḥusayn. "Nazāriyih-yi Akhlāqī Mulāṣadrā". *Āyīnīh-yi Ma'rīfat*, no. 39(2015/1393): 28-58.

Atrak, Ḥusayn. "Sūdgirāyī Akhlāqī". *Falsafah Naqd va Nazar*. No. 37-38 (2006/1384): 265-300.

Bahārnīzhād, Zakariyā. "Fazīlat az Dīdgāh Fārābī". *Āyīnīh-yi Ma'rīfat*. No. 3 (2014/1392): 117-146.

Dāwarī Ardakānī, Rīdā. *Fārābī*. Tehran: Tarḥ-i Naū, 1996/1374.

Fārābī. *al-Jam' Bayna Ra'y al-Ḥakīmāyn*, Tehran: Maktaba al-Zahrā, 1985/1405.

Fārābī. *al-Taḥṣīl al-Sa'āda (al-A'māl al-Falsafīya)*. Beirut: Dār al-Manāhil, 1993/1413.

Fārābī. *Ārā' Ahl al-Madīnah al-Fāḍilah*. Beirut: Dār wa Maktaba al-Hilāl, 1995/1373.

Fārābī. *Fuṣūl Muntaza'a*. Tehran: Maktaba al-Zahrā, 1985/1364.

Ḥabībī. "Barrisī va Muqāysih-yi Fazīlatgirāyī Ibn Miskawayh va Michael Slote". *Ḥikmat Mu'āshir*, no. 1 (2018/1396): 55-72.

Ḥikmatnīyā, Maḥmūd. *Falsafah Niẓām Ḥuqūq Zan*. Qum: Sāzimān Intishārāt Pazhūhishgāh Farhang va Andīshih-yi Islāmī, 2019/1397.

Ḥikmatnīyā, Maḥmūd. *Huqūq Zanān*. Qum: Sāzimān Intishārāt Pazhūhishgāh Farhang va Andīshih-yi Islāmī, 2008/1386.

Ḥuqūq, Sadiq. *Huqūq Bashar dar Islām*. Qum: Sāzimān Intishārāt Pazhūhishgāh Farhang va Andīshih-yi Islāmī, 2009/1387.

Ibn Miskawayh, *al-Ḥikma al-Khālida*. Tehran: University of Tehran, 1980/1358.

Ibn Sīnā, *al-Ilāhiyyāt min Kitāb al-Shifā'*. Qum: Daftar Tablighāt-i Islāmī Ḥawzah 'Ilmiyah Qum, 1998/1376.

Ibn Sīnā. *fi al-'Ahd (al-Rasā'l fi al-Ḥikma wa al-Ṭabrīyyāt)*, Cairo: Dār al-'Arab, 1908/1326.

Khwājah Naṣīr al-Dīn Ṭūsī. *Akhlāq Nāṣirī*. Tehran: Intishārāt-i Khvārazmī, 1977/1356.

Mulāṣadrā, *al-Shawāhid al-Rubūbiyah fi Manāhij al-Sulūkiyah*. Tehran: Markaz-i Nashr-i Dānishgāhī. 1982/1360.

Pārsāniyā. *Hikmat Hukumat*. Qum: Niy, 1998/1376.

Rizānizhād, Ḥusayn. *Mashāhid al-Ulūhiyyāh*. Qum: Āyāt Ishrāq, 2009/1387.

Shīrāzī, Ṣadr al-Dīn. *al-Ḥikma al-Muta'aliya fi al-Asfār al-'Aqliya al-Arba'a*. Qum: Maktaba al-Muṣṭafavī, 1990/1368.

Shīrāzī, Ṣadr al-Dīn. *al-Mabda' wa al-Ma'ād*. Tehran: Anjuman Falsafah-yi Irān, 1976/1354.

Shīrāzī, Ṣadr al-Dīn. *al-Mazāhir al-Ilāhiyah fi Asrār al-'Ulūm al-Kamāliyah*. Tehran: Bunyād Hikmat Islāmī Ṣadrā, 1999/1378.

Shīrāzī, Ṣadr al-Dīn. *al-Shawāhid al-Rubūbiyah fi Manāhij al-Sulūkiyah*. Tehran: Markaz-i Nashr-i Dānishgāhī, 1982/1360.

Shīrāzī, Ṣadr al-Dīn. *Sharḥ Uṣūl al-Kāfi*. Tehran: Vizārat Farhan va Āmūzish 'Ālī, Mū'assisah-yi Muṭālī'āt va Taḥqīqāt Farhangī, 1982/1360.

Shīrāzī, Ṣadr al-Dīn. *Tafsīr al-Qurān al-Karīm*. Qum: Nashr Bidār, 1988/1366.