

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

فصلنامه علمی ـ پژوهشی تحقیقات بنیادین علوم انسانی در چهارچوب رسالت‌های مجمع عالی علوم انسانی اسلامی منتشر می‌شود.
سال ۱۰ / شماره ۲ / شماره پیاپی ۳۵ / تابستان ۱۴۰۳

صاحب امتیاز و مدیر مسئول: عطاءالله رفیعی آتانی
سردبیر: احمدحسین شریفی
جانشین سردبیر: سید محمدتقی موحد ابطحی
مدیر اجرایی و بازبین نهایی: سید مهدی موسوی
ویراستار: حمیدرضا عرفانی‌فر
صفحه‌آرا و طراح جلد: اعظم یزدلی
اعضای هیئت تحریریه به ترتیب حروف الفبا: سعید بهشتی (استاد گروه فلسفه تعلیم و تربیت اسلامی دانشگاه علامه طباطبایی. تهران. ایران.)، سید محمدرضا تقوی (استاد گروه روانشناسی بالینی دانشگاه شیراز. شیراز. ایران.)، عطاءالله رفیعی آتانی (استادیار گروه اقتصاد دانشگاه علم و صنعت ایران. تهران. ایران.)، احمدحسین شریفی (استاد گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره). قم. ایران.)، نجف لک‌زایی (استاد گروه علوم سیاسی دانشگاه باقرالعلوم(ع). قم. ایران.)، سید حسین میرمعزی (دانشیار گروه اقتصاد اسلامی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی. قم. ایران.)، حسن آقانظری (استاد گروه اقتصاد اسلامی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه. قم. ایران.)
اعضای مشورتی هیئت تحریریه: حسین بستان (دانشیار گروه جامعه‌شناسی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه. قم. ایران.)، سید احسان رفیعی علوی (دانشیار گروه فقه مضاف دانشگاه باقرالعلوم(ع). قم. ایران.)، محمد کاویانی آرانی (دانشیار گروه روان‌شناسی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه. قم. ایران.)، محمدجواد نوروزی (استاد گروه علوم سیاسی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره))، جاوید اقبال (استاد دانشگاه اسلامی علیگر. هند.)، طلال عتریسی (استاد دانشگاه بیروت. لبنان.)

نشانی دفتر فصلنامه:
تهران: بلوار ارتش (شرق به غرب)، بعد از متروی شهید محلاتی، نرسیده به "شمیران سنتر"، پلاک ۷۹، مجتمع کاسپین، طبقه اول، واحد۲، "مؤسسه گفتمان پیشرفت"
کد پستی: ۱۹۵۵۷۵۳۷۴۷
تلفن: ۰۲۱-۲۲۴۷۷۳۸۸
قیمت: ۲۰۰/۰۰۰ تومان
نشانی اینترنتی: frh.sccsr.ac.ir **پست الکترونیک:** frh@sccsr.ac.ir

ISSN: 2476-745X
E-ISSN: 2783-1418

فصلنامه تحقیقات بنیادین علوم انسانی به استناد ماده واحده مصوب مورخ ۱۳۸۷/۰۳/۲۱ شورای عالی انقلاب فرهنگی و براساس مصوبه ۵۸۵ مورخ ۱۳۸۷/۰۶/۲۴ شورای عالی حوزه های علمیه، در جلسه مورخ ۱۳۹۹/۰۳/۲۰ شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی حوزه از شماره ۱۵ به بعد حائز رتبه علمی ـ پژوهشی شد. رتبه علمی ـ پژوهشی این فصلنامه با درجه «ب» در تاریخ ۱۴۰۳/۰۵/۱۳ تمدید شده است.

ـ مقالات و مطالب منتشرشده در فصلنامه تحقیقات بنیادین علوم انسانی، لزوماً بیان دیدگاه‌های فصلنامه نیست.
ـ فصلنامه تحقیقات بنیادین علوم انسانی در تلخیص و ویرایش مقالات آزاد است.
ـ نقل مطالب و تصاویر با ذکر مأخذ بلامانع است.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]



| سال ۱۰ | شماره ۲ | شماره پیاپی ۳۵ | تابستان ۱۴۰۳ |

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

بسمه تعالی

فصلنامه تحقیقات بنیادین علوم انسانی به منظور تمهید مقدمات تحول علوم انسانی و دست‌یابی به علوم انسانی اسلامی که در اسناد بالادستی ایران اسلامی بر آن تأکید شده است، در محورهای زیر از مقالات پژوهشی اساتید و پژوهشگران حوزه و دانشگاه و دانشجویان تحصیلات تکمیلی استقبال می‌کند:
۱) ارزیابی مبانی فلسفی و روش‌شناسی علوم انسانی موجود؛ ۲) ارائه مبانی فلسفی و کلامی علوم انسانی اسلامی؛ ۳) سیاست‌پژوهی تحول علوم انسانی؛ ۴) اقتصاد علوم انسانی؛ ۵) آینده‌پژوهی علوم انسانی؛ ۶) نقد نظریه‌های بنیادین علوم انسانی موجود و ۷) ارائه نظریه‌های بنیادین در ارتباط با علوم انسانی بومی و اسلامی.
لطفاً به هنگام تنظیم مقالات موارد ذیل رعایت شود:

شرایط اولیه پذیرش مقاله

- مقالات ارسالی به فصلنامه تحقیقات بنیادین علوم انسانی نباید قبلاً در جای دیگری ارائه یا منتشر شده و یا هم‌زمان جهت انتشار به همایش‌ها یا نشریات دیگر ارسال شده باشند.
- نویسنده باید مقاله را از طریق سامانه بارگذاری کند. به مقالات ارسالی از طریق ایمیل ترتیب اثر داده نخواهد شد.

قالب و موضوع مقالات مورد پذیرش

مقالات باید در یکی از قالب‌های: پژوهشی (تحلیل، تطبیق، نقد) یا نقطه‌نظر (دیدگاه مستدل و تحلیلی نویسنده پیرامون یک مسئله خاص) باشد. مجله از پذیرش مقالات مروری صرف، گردآوری و گزارشی و ترجمه معذور است.

حجم مقاله

تعداد واژگان مقاله (با احتساب فهرست منابع): بین ۴۵۰۰ تا ۷۵۰۰ واژه
تعداد کلیدواژه‌ها: ۵ تا ۸ کلیدواژه
تعداد واژگان چکیده: ۱۵۰ تا ۲۵۰ واژه

نحوه درج مشخصات فردی نویسندگان

- تعداد نویسندگان مقالات نباید بیش از سه نفر باشد.
- وابستگی سازمانی نویسندگان باید دقیق و مطابق با یکی از الگوهای ذیل در فایل word درج شود.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

○ **اعضای هیئت‌علمی**

رتبه علمی (مربی، استادیار، دانشیار، استاد)، گروه، دانشگاه، شهر، کشور، پست الکترونیکی

○ **دانشجویان**

دانشجوی (کارشناسی، کارشناسی ارشد، دکتری) رشته تحصیلی، دانشگاه، شهر، کشور، پست الکترونیکی

○ **افراد و محققان آزاد**

مقطع تحصیلی (کارشناسی، کارشناسی ارشد، دکتری) رشته تحصیلی، سازمان محل خدمت، شهر، کشور، پست الکترونیکی

○ **طلاب**

سطح (دو، سه، چهار)، رشته تحصیلی، حوزه علمیه/ مدرسه علمیه، شهر، کشور، پست الکترونیکی.

- نویسنده مسئول در آثاری که بیش از یک نویسنده دارند باید حتماً مشخص باشد. عبارت (نویسنده مسئول) جلوی نام نویسنده موردنظر درج شود.
- فرستنده مقاله به‌عنوان نویسنده مسئول در نظر گرفته می‌شود و کلیه مکاتبات و اطلاع‌رسانی‌های بعدی با وی صورت می‌گیرد.

ساختار مقاله

بدنه مقاله باید به ترتیب شامل بخش‌های ذیل باشد:

۱. عنوان مقاله که لازم است اولاً مسئله‌محور باشد و ثانیاً، گویای محتوای مقاله باشد.

۲. نام و نام خانوادگی نویسنده یا نویسندگان

۳. چکیده: چکیده باید در عین اختصار، بیانگر مسئله اصلی پژوهش، روش پژوهش و یافته‌ها و نتایج پژوهش باشد.

۴. مقدمه: [شامل تعریف مسئله، پیشینهٔ اجمالی پژوهش، ضرورت و اهمیت طرح، جنبهٔ نوآوری بحث، سؤالات اصلی و فرعی و مفاهیم کلیدی مقاله باشد. در یک مقالهٔ علمی پژوهشی نویسنده در بخش مقدماتی مقاله لازم است دست‌کم پاسخ چهار سؤال را به‌صورت ضمنی بیان کند: چه می‌خواهم بنویسم؟ (تبیین مسئله). چرا می‌خواهم بنویسم؟ (اهمیت و ضرورت پرداختن به آن مسئله). چگونه می‌خواهم بنویسم؟ (روش پژوهش) و بر اساس چه بنیانی می‌خواهم بنویسم؟ (پیش‌فرض‌ها یا اصول موضوعه تحقیق)].

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

۵. بدنـــهٔ اصلی مقاله: (این بخش با توجه به مســـئله‌ای که در هر مقالـــه‌ای موردبحث قرار می‌گیرد می‌تواند متفاوت باشـــد؛ اما به‌طورکلی می‌توان گفت، مناسب است نویسندگان مقالات علمی پژوهشـــی در نظر داشته باشند که در این بخش لازم است: اولاً، مدعای خود را به‌صورتی شفاف بیان کنند. ثانیاً، دلایل اثبات مدعی و شواهد و قرائن آن را به‌وضوح و در شکلی منطقی و منسجم بیان کنند و ثالثاً، نقدهای وارد شده به دلایل یا مدعا را پاسخ دهند.

۶. نتیجه‌گیری: یکی از بخش‌های مهم هر مقاله‌ای بخش نتیجه‌گیری آن اســـت. نویســـنده در این بخش لازم است ضمن بیان واضح یافته‌های تحقیق، مشخص کند که چه نتیجه یا نتایج علمی، عملی، سیاستی، فردی، اجتماعی و امثال آن از مقاله تدوین شده انتظار می‌رود.

۷. کتاب‌نامه

درج پانویس، ارجاعات درون متن و کتاب‌نامه

*** روش استناد دهی: APA

درج پانویس

* از اشاره مستقیم / غیرمستقیم به نام نویسنده / نویسندگان مقاله در متن یا پاورقی خودداری شود.
* اسامی خاص و اصطلاحات لاتین و ارجاعات توضیحی در پانویس ذکر شود.
* از نقل‌قول‌های مســـتقیم و طولانی پرهیز شود (لازم است حتماً در مقاله مشخص باشد کدام بخش از متن، نقل‌قول مستقیم است).
* نقل‌قول‌هـــای مســـتقیم حداکثر تا ۴۰ کلمـــه در درون علامت نقل‌قول " " و بیـــش از آن به‌صورت تورفتگی نوشته شود.

ارجاعات درون متن

* ارجاع به یک آیه از سوره قرآن: (بقره: ۵)
* ارجاع به نهج‌البلاغه: (نهج‌البلاغه: خطبه، ۵۰)
* به‌هیچ‌وجه ارجاعی در پانویس درج نشود.
* اطلاعات کامل ارجاعات درون متن حتماً باید در بخش کتاب‌نامه مقاله نیز درج شود.
* اســـتناد درون متن، داخل پرانتز، شامل (نام خانوادگی نویســـنده/ نویسندگان، سال انتشار، حرف ج

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

شماره جلد: حرف ص شماره صفحه).
درصورتی‌که از چند صفحه پیاپی استفاده شده باشد، به‌صورت مثلاً: صص ۲۵-۲۳ درج خواهد شد. (اعداد از چپ به راست نوشته شود).
مثال: (مطهری، ۱۳۷۱، ج ۱۳: ص ۳۵۲)
* برای تاریخ‌های قمری و میلادی به ترتیب از حروف ق و م استفاده شود. ۱۳۴۰ ق / ۱۹۹۸ م
* درصورتی‌که از یک نویسنده در یک سال، دو اثر منتشر شده و در متن مورد استناد قرار گرفته باشد، پس از ذکر سال انتشار با حروف (الف و ب) برای منابع فارسی یا (a, b) برای منابع انگلیسی از هم متمایز شوند.
* اگر منبع مورد استناد، دو یا سه نویسنده داشت، نام خانوادگی هر سه باید ذکر شود.
* اگر تعداد نویسنده‌ها بیش از سه نفر باشد، تنها نام خانوادگی نویسنده اول ذکر شده و پس از آن از عبارت «و دیگران» استفاده شود.
* اگر در متن به بیش از یک منبع استناد شده باشد، با نقطه‌ویرگول؛ از هم جدا می‌شوند.

کتاب‌نامه (فهرست منابع پایانی)

*** قرآن و نهج‌البلاغه به ترتیب در ابتدای کتاب‌نامه درج‌شده و در ردیف الفبایی قرار نمی‌گیرند.
* در بخش References که منابع به انگلیسی درج می‌شوند، نام خانوادگی نویسنده به‌صورت کامل، اما از نام نویسنده، صرفاً حرف اول درج می‌شود. مثال: Alston, W
* برای تاریخ‌های قمری و میلادی به ترتیب از حروف ق و م استفاده شود. ۱۳۴۰ ق / ۱۹۹۸ م
* منابعی که در این بخش درج می‌شوند، حتماً باید در متن استفاده شده باشند(منابعی که صرفاً برای مطالعه و آگاهی بیشتر مخاطب در متن معرفی شده‌اند و در متن به آن‌ها ارجاع داده نشده، نباید در بخش کتابخانه درج شوند).
* نظم منابع باید براساس الفبای نام خانوادگی نویسندگان باشد.

نحوه ارجاع به مقالات

* نام خانوادگی، نام. سال انتشار. «عنوان مقاله». عنوان مجله (به‌صورت Bold). عدد دوره (عدد شماره). عدد صفحات آغازین و پایانی مقاله.
* برای درج عنوان مجله، نیازی به درج واژه‌های نشریه، مجله، فصلنامه، دو فصلنامه، ماهنامه نیست.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

مثال: پارسانیا، حمید؛ اژدری‌زاده، حسین. ۱۳۹۰. «تعین اجتماعی معرفت در نهج‌البلاغه». **اسلام و علوم اجتماعی**. شماره ۶. صص ۴۹-۷.

نحوهٔ ارجاع به کتاب

* برای آثار فاقد محل نشر، ناشر و تاریخ نشر به ترتیب عبارت «بی‌جا»، «بی‌نا» و «بی‌تا» درج شود.

* نام خانوادگی، نام. سال انتشار. عنوان کتاب (به‌صورت Bold). ج (شماره جلد). چ (شماره چاپ). مترجم/ ویراستار/ گردآورنده: نام و نام خانوادگی. محل نشر: ناشر.

مثال: کنوبلاخ، هوبرت. ۱۳۹۰. **مبانی جامعه‌شناسی معرفت**. ترجمه کرامت‌الله راسخ. تهران: نشر نی.

نحوهٔ ارجاع به یک مقاله از مجموعه مقالات

* نام خانوادگی، نام (نویسندگان مقاله). سال انتشار. «عنوان مقاله». عنوان مجموعه مقاله (به شکل Bold). (ج شماره جلد). (چاپ شماره چاپ) (مترجم/ ویراستار/ گردآورنده: نام و نام خانوادگی). محل نشر: ناشر، ص (درج شماره صفحات مقاله در مجموعه مقاله).

نحوهٔ ارجاع به یک منبع الکترونیکی

* نام خانوادگی، نام (پدیدآورندگان). سال انتشار. «عنوان مطلب». تاریخ انتشار. نام پایگاه اطلاعاتی. درج لینک مستقیم مطلب الکترونیکی.

مثال: خامنه‌ای، سیدعلی. ۱۳۷۶. «بیانات مقام معظم رهبری در دیدار رئیس‌جمهور و هیئت‌وزیران به مناسبت آغاز هفته دولت». ۱۳۷۶/۶/۲.

www.leader.ir/fa/speech/1466/www.leader.ir

جداول، نمودارها و تصاویر

- فایل تصاویر مقاله با کیفیت بالا ضمیمه‌ی مقاله شود (ارسال تصاویر پس از پذیرش مقاله و قبل از صفحه‌آرایی، از طریق ایمیل فصلنامه).
- لازم است جداول و نمودارهای مقاله قابلیت ویرایش داشته باشد و به‌صورت عکس ارسال نشود.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

فهرست مطالب

۱۱ **تحول مفهوم دولت و بازتاب آن در دگردیسی روش‌های متعارف بودجه‌ریزی (رهیافتی برای نظام بودجه‌ریزی در ایران با رویکرد اسلامی)**
سیدمحمدعلی موسوی

۴۷ **نظریه شخصیت توحیدی مبتنی بر روش تحلیل محتوای نصوص دینی و نظریه‌پردازی قیاسی**
سیدعلی مرعشی

۸۵ **نقش مشاوران فلسفی در مدیریت منابع انسانی: چهارچوب نظری و کاربردهای عملی**
رضا دلاوری

۱۱۷ **مبانی فلسفی و زبان‌شناختی تعامل قرآن با فرهنگ زمانه از نگاه مستشرقان و اندیشمندان مسلمان**
لیلا رمضان‌نیا سماکوش، محمد شریفی، سیدقاسم حسینی

۱۳۹ **ارزیابی نظریهٔ «آنارشیسم فلسفی» برپایهٔ دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی**
سیدمحمدهادی مقدسی، مهدی امیدی

۱۶۷ **«توصیف فربه» به‌مثابه یک روش کیفی**
محمد مبینی شورستانی، سیدهاشم موسوی، محمدامین کنعانی، هادی نوری

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

مقاله علمی پژوهشی تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۴/۲۱ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۵/۱۶

ارزیابی نظریهٔ «آنارشیسم فلسفی» برپایهٔ دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی

سیدمحمدهادی مقدسی *

نویسندهٔ مسئول، استادیار گروه فلسفه‌های مضاف، مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، تهران

s.moghadasi@iki.ac.ir

مهدی امیدی

دانشیار گروه علوم سیاسی مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، تهران

omidimah@gmail.com

چکیده

آنارشیسم در بیشتر موارد با عنوان نظریه‌ای سیاسی شناخته می‌شود و فیلسوفان مسلمانی مانند آیت‌الله مصباح یزدی آن را از زاویهٔ مفروضه‌های سیاسی، بررسی و ارزیابی کرده‌اند؛ بااین‌حال، این جنبش در مغرب‌زمین به‌مثابهٔ یک نظریهٔ فلسفی، مفروضه‌های خاص و هوادارانی جدی دارد. هرچند آیت‌الله مصباح یزدی آن را یک نظریهٔ فلسفی ندانسته‌اند، منظومهٔ فلسفی ایشان ظرفیت ویژه‌ای برای ارزیابی نظریهٔ آنارشیسم فلسفی دارد. در این مقاله که به روش تحلیل و تفسیر نگاشته شده است، آنارشیسم فلسفی براساس دو روایت حداکثری «رابرت پل ولف» و حداقلی «جان سیمونز» توصیف و تحلیل شده و سپس بر پایهٔ دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی ارزیابی شده است. آنارشیسم فلسفی تعارض «اقتدار دولت» با «اختیار فرد» را طرح کرده و با جانب‌داری از خصلت خودمختاری انسان‌ها با هرگونه اقتدار و الزام سیاسی مخالفت می‌کند. برپایهٔ دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی که الزام اخلاقی را براساس ضرورت بالقیاس توجیه می‌کند، می‌توان سازواری خودمختاری فردی با مراجع اقتدار بیرونی را نتیجه گرفت؛ درحقیقت الزام‌ها برپایهٔ غایاتشان، مسبوق به اختیار پیشینی هستند؛ بدین منظور لازم است رابطهٔ الزام اخلاقی و الزام سیاسی از منظر ایشان بررسی شود. همچنین در پایان مقاله، دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی در ارزیابی آنارشیسم فلسفی با دیدگاه‌های برخی دانشوران غربی مقایسه شده است.

واژگان کلیدی: آنارشیسم فلسفی، الزام سیاسی، اقتدار، اختیار، ضرورت بالقیاس، آیت‌الله مصباح یزدی.

https://orcid.org/0000-0001-9109-8928

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

مقدمه

در فضای فکری- سیاسی ایران، در بیشتر موارد آنارشیسم[1] با آموزهٔ دولت‌ستیزی[2] شناخته می‌شود و انتقادهای اندیشمندان کشور بر آن نیز وابسته به چنین دریافت ذهنی از این جنبش است؛ ازاین‌رو پاسخ‌های متفکران و فیلسوفان ایرانی به آنارشیسم، صبغه‌ای سیاسی دارد. در ارزیابی آیت‌الله مصباح یزدی از آنارشیسم سیاسی، از گزاره‌هایی مانند ریشه‌داری حکومت در واقعیت‌های زندگی اجتماعی انسان‌ها (مصباح یزدی ۱۳۹۱ د، ج ۲: ۳۷) و غیرواقع‌بینانه بودن تکامل افراد استفاده شده است؛ تا حدی که به حکومت نیازمند نباشند (مصباح یزدی ۱۳۸۲، ج ۲: ۲۰).

بااین‌حال آنارشیسم تنها یک نظریهٔ سیاسی و یکی از مکاتب سیاسی نیست، بلکه در سایر شاخه‌های علمی نیز مدنظر اندیشمندان قرار گرفته است. ویلیام جیمز[3] نظریهٔ فلسفی پراگماتیستی خویش را گونه‌ای از نظریه‌های آنارشیستی معرفی می‌کند. در فلسفهٔ علم نیز نظریهٔ «ضد روش»[4] از پل فایرابند[5] از آنارشیسم بهره گرفته است. وی اساساً علم را یک فعالیت آنارشیستی می‌دانست که از قانون‌مندی و نظم‌محوری فاصله می‌گیرد. مایه‌هایی از آنارشیسم در پساساختارگرایی،[6] پست‌مدرنیسم[7] و فلسفه قاره‌ای[8] نیز وجود دارد. چنین نظریه‌هایی ذات‌گرایی[9] را تحقیر و نظام‌های اقتداری را انکار می‌کنند (Fiala 2018).

1. Anarchism.
2. Anti-Statism.
3. William James.
4. Against Method.
5. Paul Feyerabend.
6. Post-Structuralism.
7. Post-Modernism.
8. Continental Philosophy.
9. Essentialism.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

یکی از رویکردهای به‌نسبت کم نام و نشان در گروه نظریه‌های آنارشیستی، «آنارشیسم فلسفی»[1] است. در میان همهٔ نحله‌های آنارشیستی، آنارشیسم فلسفی سخت‌ترین استدلال‌ها برای انکار اقتدار سیاسی را از زاویهٔ مخالفت آن با اختیار و خودمختاری انسان‌ها ارائه می‌کند؛ ازاین‌رو از سایر نحله‌های آنارشیستی که بیشتر بر کنش‌های ویژه‌ای به‌منظور نفی حکومت‌ها تأکید می‌کنند، متمایز می‌شود. آنارشیست‌های فلسفی، آنارشیسم فلسفی را بالاتر از آنارشیسم سیاسی می‌دانند و معماهای طرح‌شده توسط خودشان را بسیار عمیق توصیف می‌کنند که مفاهیم سنتی اقتدار و الزام را به چالش کشانده است (ibid).

بر پایهٔ درک سیاسی از آنارشیسم، این ایده در دستیابی به نام و نشان و اعتباری ژرف ناکام مانده است و هیچ حرکت یا سامان سیاسی برجسته‌ای را نمی‌توان نام برد که بدان وابسته باشد، اما در تحلیل برخی دانشوران چنین چیزی به آنارشیسم آشکار ارتباط می‌یابد، نه آنارشیسم پنهان که حتی در لایه‌های زیرین برخی نظریه‌ها و مکاتب سیاسی مشهور مانند لیبرالیسم و سوسیالیسم ریشه دوانیده است (مردی‌ها ۱۳۸۳، ۸۵). در سابقهٔ تاریخی جغرافیای فکری-سیاسی ایرانی و اسلامی، آنارشیسم هیچ‌گاه جایگاهی درخور نام نیافته است و جز نام برخی همچون «ابوبکر اصم» که از متکلمان صدر اسلام بود و ضرورت حکومت و حاکمان را در بعضی شرایط انکار می‌کرد (البحرانی ۱۴۱۷، ٤٤-٤٣)، نام چهره دیگری را نمی‌توان یافت که از افکاری شبیه آنچه آنارشیسم شناخته می‌شود، طرفداری کند؛ با این وصف، امروزه آنارشیسم در گوشه و کنار گفتمان‌های اجتماعی و سیاسی ایران و همچنین برخی جوامع اسلامی خود را نشان می‌دهد و از فضای شبه‌ناکارآمد موجود برای ترویج افکار خود استفاده می‌کند. افزون بر ناکارآمدی‌های سیاسی و مدیریتی، خشونت‌های صورت‌گرفته با بهانه‌های دینی در سرزمین‌های اسلامی، از زمینه‌های مهم در

1. Philosophical Anarchism.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

هواداری آنارشیسم در جوامع اسلامی است.[1]

گفتنی است آنارشیسم فلسفی نامی آشنا برای فیلسوفان مسلمان در دورهٔ معاصر ازجمله آیت‌الله مصباح یزدی نیست و آنان بخشی از اندیشه‌ورزی خود را تنها به یکی از رویکردهای آنارشیستی یعنی آنارشیسم سیاسی با ذکر نام اختصاص داده‌اند، اما به نظر می‌آید آیت‌الله مصباح یزدی مسئلهٔ آنارشیسم فلسفی را بدون ذکر نام از چندین زاویه بررسی کرده است که یکی از آن‌ها انگارهٔ «آزادبودن انسان مدرن از تکلیف» است (مصباح یزدی ۱۳۹۱ الف، ۷۱). از زاویهٔ دیگر، ایشان ناسازگاری مختاربودن انسان با تبعیت او از احکام الزام‌آور را بررسی کرده است (همان، ۷۶). بدون تردید چنین گزاره‌هایی با نظریهٔ آنارشیسم فلسفی هم‌خوانی بسیاری دارند و اگرچه ایشان نامی از آنارشیسم فلسفی نمی‌برند، دست‌کم مسئلهٔ تعارض الزام و اختیار را در الزام‌های اخلاقی موردنظر داشته‌اند (مصباح یزدی ۱۳۹٤، ۳٤)؛ ازاین‌رو با تکیه بر دیدگاه ایشان در فلسفهٔ اخلاق می‌توان ناسازگاری الزام سیاسی با خودمختاری افراد را جست‌وجو کرد.

دربارهٔ آنارشیسم فلسفی در ادبیات علمی و پژوهشی ایران، اثری که مستقل به این مقوله مربوط باشد، وجود ندارد و آنارشیسم فلسفی همواره بخشی از پژوهش‌های مربوط به آنارشیسم و الزام سیاسی را شامل می‌شود. عبدالرحمن عالم (۱۳۸۳) در مقالهٔ خود و مهدی امیدی (۱۳۹۰) در پژوهش خود اشاره‌ای به دیدگاه رابرت پل ولف یکی از آنارشیست‌های فلسفی دارند و هیچ ارزیابی انتقادی از آنارشیسم فلسفی ارائه نکرده‌اند. در

۱. اطلاعات مربوط به آنارشیسم در ایران را می‌توان از دو سایت اینترنتی «عصر آنارشیسم» و «ایرانارشیسم» ردیابی کرد. پایش اطلاعات سایت‌های آنارشیستی این نکته را می‌رساند که آنارشیسم در برخی کشورهای اسلامی مانند افغانستان در حال جذب و یارگیری است. در این سایت‌ها نام شبه‌حزب و دسته‌هایی مانند حزب ایرانارشیسم و اتحادیهٔ آنارشیست‌های ایران و افغانستان مشاهده می‌شود. به‌هرحال، سطح فکری و اصول نظری ارائه‌شده در بحث‌های نظری آنارشیست‌های ایران، بسیار نازل است و با آنارشیسم فلسفی فاصلهٔ بسیاری دارد. از گزاره‌های پرکاربرد در گفته‌های آنان، مطلق‌بودن آزادی است و اینکه «من در تمام عرصه‌ها حد و حدود نمی‌شناسم و حرفم را می‌زنم»؛ درحالی‌که آنارشیسم فلسفی از پایه‌های اخلاقی بحث خود را آغاز می‌کند و برای شکوفایی استعدادهای اخلاقی انسان، به انکار اقتدار حکومت‌ها می‌پردازد.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

مقابل، آنارشیسم فلسفی در آثار غربیان بسیار مدنظر بوده و آثار مستقلی دربارهٔ تبیین و ارزیابی آن منتشر شده است که یکی از بهترین آن‌ها کتابی است حاوی مجموعه مقالاتی از نویسندگان مختلف که بنجامین فرانک و مَتیو ویلسون با عنوان آنارشیسم و فلسفهٔ اخلاق ویراستاری کرده‌اند (Franks & Wilson 2010, 66-11). دیوید میلر نیز در فصل نخستین کتاب آنارشیسم، بخشی را به آنارشیسم فلسفی اختصاص داده و دیدگاه‌های ویلیام گودوین، ماکس اشترنر و رابرت پل ولف را بررسی و ارزیابی کرده است (Miller 1984, 29-15).

تفاوت مقالهٔ حاضر با آثاری که به آن‌ها اشاره شد، آن است که در ارزیابی آنارشیسم فلسفی از دیدگاه‌های آیت‌الله مصباح یزدی بهره‌برداری می‌کند. چالش آنارشیسم فلسفی در ناحیهٔ مبانی و پیش‌فرض‌های الزام و تکالیف سیاسی است. آنارشیست‌های فلسفی، الزام سیاسی را تهی از وجاهت اخلاقی می‌دانند. در این مقاله با استفاده از دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی دربارهٔ مبانی و پیش‌فرض‌های الزام اخلاقی به نقد آنارشیسم فلسفی پرداخته‌ایم و با نشان‌دادن ضعف و کاستی آن در تمسک به پیش‌فرض‌های اخلاقی، راه‌حل‌های ایجابی برای چالش آنارشیسم فلسفی فراهم شده است.

دو روایت از آنارشیسم فلسفی

متفکران و فیلسوفان آنارشیستی روایت‌های گوناگونی از آنارشیسم فلسفی ارائه داده‌اند. اگرچه گزاره‌های ناظر به آنارشیسم فلسفی که اقتدار و الزام سیاسی را رد می‌کند، در آثار متفکران مدرن آنارشیستی مانند ویلیام گودین،[1] ماکس اشترنر[2] و پیرجوزف پرودون[3] مشاهده می‌شود، آنارشیسم فلسفی در دوران معاصر به‌منزلهٔ یک نظریهٔ فلسفی از سوی

1. William Godwin.
2. Max Stirner.
3. Pierre-Joseph Proudhon.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

رابـرت پـل ولـف،[1] جـوزف راز[2] و جـان سـیمونز[3] و از دهـۀ ۱۹۷۰ شـناخته شـده اسـت (McLaughlin 2010, 15-13). در این مقاله، دو روایت رابرت پل ولف و جان سـیمونز از آنارشیسم فلسفی بررسی شده است.

روایت رابرت پل ولف

جدیدترین و آگاه‌ترین شکل از استدلال فلسفی برای آنارشیسم را رابرت پل ولف ارائه کرده است (هورتن و لاریجانی ۱۳۸۴، ۲۱۰). ایدۀ اصلی این است که بـرای یـک فاعـل از نظـر اخلاقی شایسته نیست از دستورات یک مرجع بالاتر تنها به این دلیل که فرمان مرجع است، اطاعت کند؛ زیرا هر فردی وظیفه دارد براساس ارزیابی برخاسته از تفکر دربارۀ امر درسـت یا نادرست عمل کند (Christiano 2017). دیدگاه ولف با آنارشیسـم پیشـینی قرابـت دارد. مفروض اصلی آنارشیسـم پیشـینی،[4] مشروعیت‌نداشـتن همـۀ دولت‌هـای موجـود از نظـر اخلاقی است؛ چراکه این دولت‌ها حاوی ویژگی‌هایی ماننـد خصـلت اجبـاری یـا ماهیـت سلسله‌مراتبی هستند (Simmons 2001, 105).

ولف در کتاب دفاع از آنارشیسم میان اقتدار دولت و اختیار فرد رابطۀ متقابل برقرار کرده و این کار را با تبیین مفهوم اقتدار، اختیار و تبیین تعارض آن دو انجام داده است.

الف) معنای اقتدار: امروزه اقتدار عالی به دولت‌ها تعلق می‌گیرد و مجموعه‌ای از افراد در یک قلمروی ویژه آن را بـه‌کـار می‌گیرنـد و بـر پایـۀ آن حـق دسـتوردادن و حـق اطاعت‌شـدن می‌یابند. اقتدار از قدرت که توانایی به‌کارگیری اجبار و زور است، جداسـت. دسـتوری کـه از

1. Robert Paul Wolff.
2. Joseph Raz.
3. Alan John Simmons.
4. A Priori Anarchism.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

فرد «الف» صادر می‌شود و برخوردار از جوهر اقتداری است، ذاتاً باور به اطاعت‌شدن از سوی فرد «ب» را به همراه دارد و شخص صادرکننده دستور تنها به‌عنوان فردی نقش بازی می‌کند که دیگران را از تکالیفشان آگاه می‌کند. چنین رابطه‌ای اخلاقی است و بی‌تردید تبیین معنای اقتدار با تکیه بر مفاهیمی مانند حق و تکلیف، بیانگر اخلاقی‌بودن سامانهٔ اقتدار است؛ براین‌اساس مانند هر مفهوم اخلاقی دیگر، بایسته است که تا استدلال‌های پیشینی دربارهٔ چنین حق دستوردادن و تکلیف پیروی‌کردن تنظیم شود (Wolff 1998, 10-3).

ب) معنای اختیار: فرض اساسی فلسفهٔ اخلاق، مسئولیت انسان دربارهٔ کردار خویش است؛ ازاین‌رو انسان باید آزاد باشد تا بتواند انتخاب کند چه کاری انجام دهد و نتایج آن را پیش‌بینی کند و درصورت ارتکاب آن، مسئولیتش را نیز بپذیرد. اصل اختیار حاوی آزادی در «اراده» و «انتخاب» است. در این میان تنها کودک و دیوانه دربارهٔ کارهایشان مسئولیت ندارند و هنگامی می‌توان فردی را برخوردار از اختیار دانست که براساس قواعد خودش عمل کند؛ بنابراین انسان دارای اختیار نمی‌تواند از ارادهٔ فردی دیگر پیروی کند؛ زیرا در این صورت یکی از اجزای اختیار را ندارد (ibid. 17-12).

ج) دوگانگی اقتدار و اختیار: علامت تعیین‌کنندهٔ دولت، اقتدار به‌معنای حق حکم‌کردن است و تعهد اصلی انسان، اختیار بوده که مستلزم نفی پذیرش حکم دیگران است؛ بنابراین به‌نظر می‌رسد هیچ راه‌حلی برای برطرف‌کردن نزاع میان اقتدار قاطع دولت و اختیار افراد وجود ندارد؛ درحالی‌که انسان تلاش می‌کند تعهد خویش را برآورده کند و سازندهٔ تصمیم‌های خود باشد، در برابر ادعای اقتدار دولت بر خودش مقاومت کرده و اطاعت از قوانین دولت را به‌منزلهٔ تکلیف و الزام انکار می‌کند. یک آنارشیست فلسفی ممکن است در شرایطی ویژه موافقت با قانون را لازم بداند و چه‌بسا هیچ چشم‌انداز واقعی برای حذف دولت به‌مثابهٔ یک انجمن انسانی در نظر نگیرد، اما هیچ‌گاه دستورهای دولت را مانند یک نیروی اخلاقی الزام‌آور

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

و مشروع نمی‌داند؛ بنابراین تنها نظریهٔ سیاسی که با فضیلت اختیار همسازی دارد، آنارشیسم فلسفی است و بر پایهٔ آن، همگی گونه‌های اقتدار نامشروع هستند؛ به‌ویژه استدلال ولف در یک قیاس شرطی بدین‌صورت بیان می‌شود که «اگر یک الزام همیشگی متوجه همگی انسان‌ها برای به‌دست آوردن بالاترین درجهٔ ممکن از اختیار متوجه باشد، پس معلوم می‌گردد هیچ دولتی درخصوص اتباعش الزام اخلاقی برای وادارکردن آنان به اطاعت از دستورهایش ندارد» (ibid, 19-18). تنها در برخی گونه‌های دموکراسی مانند دموکراسی مستقیم همدلانه است که برای مشکل اقتدار و اختیار راه‌حلی عملی وجود دارد.[1]

روایت جان سیمونز

جان سیمونز شکلی از آنارشیسم پسینی[2] را اختیار می‌کند که یک دولت مشروع را امکان‌پذیر می‌داند، اما دولت‌های موجود را نامشروع می‌داند؛ زیرا یک الگوی مشروعیت برای دولت‌ها فرض می‌شود که همهٔ دولت‌های موجود فاصلهٔ بسیاری از آن دارند و به‌سادگی نمی‌توانند به آن نزدیک شوند. هستهٔ مرکزی دیدگاه سیمونز در استحکام‌بخشیدن به آنارشیسم فلسفی که دیدگاه او را از دیدگاه ولف متمایز می‌کند، ازیک‌سو موجه‌بودن تسلیم در برابر اقتدار سیاسی و الزام‌های دولت به‌طورکلی و ازسوی‌دیگر، موجه‌بودن تمرد و سرپیچی از فرمان‌های حکومتی است، درصورتی‌که به اخلال در مصالح جمعی منتهی نشود. انسان‌ها با تکیه بر وجدان و باطن خویش درمی‌یابند به اطاعت‌کردن نیازمندند و در زندگی روزانهٔ خویش همواره چنین کنشی از آنان سر می‌زند.

۱. ولف همهٔ شکل‌های دموکراسی را بررسی می‌کند و فقط دموکراسی مستقیم همدلانه را تنها راه‌حل عملی برای مشکل اقتدار و اختیار می‌داند (Wolff, 1998, 26). بااین‌حال، براساس اقرار خودش اگر دموکراسی مستقیم از حالت همدلانه خارج شود، مشکل اقتدار و اختیار دوباره پدید می‌آید؛ ازاین‌رو در پایان کتابش، احتمال اتوپیای «جهان بدون دولت‌ها» را می‌کاود.

2. A Posteriori Anarchism.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

تصور روابط آدمی با دیگران در خانواده و اجتماع و در محیط‌هایی مانند منزل، فروشگاه، اداره، مدرسه و زمین فوتبال، بدون اطاعت‌کردن بسیار تکان‌دهنده است؛ درواقع اطاعت‌پذیری زندگی روزانهٔ فرد در محیط‌های گوناگون را سامان می‌بخشد و نبود آن آرامش‌خاطر همیشگی را از میان می‌برد. دست‌کم در زمینهٔ اقتدار سیاسی که به دولت مرتبط است، الزام به پیروی از حکومت مستلزم پیروی همیشگی از قوانین نیست. سیمونز این اشکال را از زاویهٔ فقر اصول و ارزش‌های اخلاقی در اقتدار سیاسی طرح می‌کند و معتقد است میان «الزام سیاسی» و «اخلاقی‌بودن» کنش تسلیم در برابر اقتدار دیگران به‌ویژه اقتدار دولت، تفاوت وجود دارد. اینکه انسان‌ها در زندگی روزانه و بدون تأمل چه کنش‌هایی را انجام می‌دهند، نقش تعیین‌کننده‌ای در ارزش اخلاقی کنش‌های آدمی ندارد. هرچند اقدام‌های غیرقانونی ما رنج گسترده و ناراحتی به بار می‌آورد و درنتیجه چنین کارهایی از نظر آنارشیست‌های فلسفی نیز با تردید مواجه می‌شوند؛ بااین‌حال تأمل انتقادی در بنیان‌های مشروعیت دولت را ناروا نمی‌گرداند؛ بنابراین چون ملازمه‌ای میان الزام اخلاقی فرد به مختل نکردن زندگی سیاسی و مشروعیت دولت وجود ندارد، «نافرمانی گزینشی و متفکرانه با قوانین» جایز است و در مواردی که نقض قانون آسیب قابل‌توجهی به بار نمی‌آورد، آنارشیست فلسفی می‌تواند با تکیه بر انگیزه‌های اخلاقی از پیروی قانون خودداری کند (Simmons 2001, 120-113).

حاصل نظریهٔ آنارشیسم فلسفی براساس روایت رابرت پل ولف و جان سیمونز را می‌توان در دو محور سامان‌دهی کرد:

۱. تبعیت از مقام بالاتر تنها بدان دلیل که این فرمان از مقام بالاتری صادر می‌شود، به‌دلیل مخالفت با ارادهٔ آزاد آدمی از جهت اخلاقی نادرست است (مفروض اصلی آنارشیسم پیشینی در دیدگاه رابرت پل ولف).

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

۲. هرچند نافرمانی فراگیر بر ضد دولت که اخلال در زندگی جمعی را به‌دنبال دارد، از نظر اخلاقی نادرست است، نافرمانی گزینشی و متفکرانه با قوانین از جهت اخلاقی جایز است (مفروض اصلی آنارشیسم پسینی در دیدگاه جان سیمونز).

ارزیابی آنارشیسم فلسفی

آنارشیسم فلسفی در تعارض اقتدار و اختیار، به کناره‌گیری اقتدار حکم می‌راند؛ زیرا اقتدار حاوی الزام و تکلیف است. بر پایهٔ دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی دربارهٔ الزام و رابطهٔ آن با اختیار می‌توان پاسخ دیگری برای آنارشیسم فلسفی مهیا کرد. آیت‌الله مصباح یزدی میان الزام اولیه و الزام‌های ثانویه تفاوت می‌گذارد؛ الزام اولیه مسبوق به اختیار است و الزام‌های ثانویه بنا بر مصالح اجتماعی هرچند تحمیلی و اجباری است، به‌دلیل تضایف حق و تکلیف، تکالیف الزامی بر افراد مستلزم برخورداری آنان از حقوق ویژه است. الزام اولیه به پذیرش اصل زندگی اجتماعی و تسلیم در برابر یک حکومت خاص ارتباط می‌یابد و الزام‌های ثانویه از مقتضیات زندگی اجتماعی و وضع قوانین اساسی و جزئی سرچشمه می‌گیرد. ازآنجاکه آنارشیست‌های فلسفی، از موضع اخلاقی به بررسی اقتدار و تکالیف سیاسی پرداخته‌اند، بهتراست در ارزیابی آن‌ها دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی دربارهٔ الزام اخلاقی و رابطهٔ آن با الزام سیاسی بررسی شود.

الزام اخلاقی و نسبت آن با اراده آزاد

مهم‌ترین مفروض نظریهٔ آنارشیسم فلسفی، ناسازواری پذیرش اقتدار دیگران با خودمختاری و ارادهٔ آزاد انسان است. بنیان این ناسازواری هم آن است که از نظر اخلاقی آدمی نباید ارادهٔ خود را تا سرحد پذیرش بدون تفکر از حکم دیگران فروکاهد. نخستین مسئله در ارزیابی

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

آنارشیسم فلسفی، واکاوی بنیان الزام اخلاقی است؛ درواقع به‌نظر می‌رسد اگرچه آنارشیست فلسفی میان الزام سیاسی که همان پذیرش اقتدار دولت است با خودمختاری افراد ناسازگاری می‌یابد، چنین ناسازواری به‌راحتی دربارهٔ الزام اخلاقی نیز تصور می‌شود. الزام اخلاقی نیز حاوی بایدها و نبایدهایی است که در بدو امر با خودمختاری آدمی ناسازوار به نظر می‌رسد. در اینجا دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی دربارهٔ الزام اخلاقی و نسبت آن با ارادهٔ آزاد بررسی شده و از طرح و نقد سایر دیدگاه‌ها در زمینهٔ فلسفه اخلاق خودداری می‌شود.

یکی از مسائل فلسفهٔ اخلاق در دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی، پاسخ بدین پرسش است که اگر «الزامی‌بودن» یکی از شرایط احکام اخلاقی است، چگونه الزام با اختیار انسان جمع می‌شود. پیش‌فرض این پرسش آن است که یکی از لوازم فعل اخلاقی سرچشمه‌گرفتن آن از انتخاب آزادانهٔ فرد است (مصباح یزدی ۱۳۹۴، ۳٤). در دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی، پرسش از نسبت الزام و اختیار پاسخی مناسب نمی‌یابد؛ جز آنکه خودمختاری را به درون الزام اخلاقی راه داده و درواقع، الزام اخلاقی را الزامی اختیاری و انتخابی در نظر گیریم. مدعای وی آن است که ارزش اخلاقی در سایهٔ انتخاب آزادانه و آگاهانه حاصل می‌شود و دربارهٔ موجودی است که انگیزه‌های متزاحم دارد و یکی را بر دیگری ترجیح می‌دهد؛ بنابراین نه‌تنها کارهای جبری و اکراهی که حاوی ارادهٔ آزاد نیستند، بلکه کارهایی که آدمی از روی غفلت انجام می‌دهد نیز ارزش اخلاقی ندارند (مصباح یزدی ۱۳۷۳، ۱۱۹). «اختیار» و «انتخاب آگاهانه و خردمندانه» دو عنصر از عناصر چهارگانهٔ ارزش اخلاقی هستند که نبود هرکدام از آن‌ها به نیستی ارزش اخلاقی می‌انجامد.

اختیاری‌بودن الزام اخلاقی در دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی با واسطهٔ «ضرورت یا وجوب بالقیاس» تحلیل می‌شود. وجوب بالقیاس یکی از اقسام سه‌گانهٔ وجوب است و قوام آن به

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

مقایسه و سنجش دو چیز است که هرگاه عقل به ذات یکی از آن دو بنگرد، به ضرورت وجود دیگری حکم می‌کند و این انفکاک‌ناپذیری در جایی است که بین دو چیز ربط علی و معلولی باشد. الزام‌های اخلاقی هرچند از جملهٔ انشا و اعتبار هستند، چون از واقعیت‌های خارجی سرچشمه گرفته‌اند، باید بیانگر رابطه‌ای ضروری میان دو چیز در عالم تکوینی باشند. مفاد اصلی الزام اخلاقی، بیان رابطهٔ علیت میان فعل و هدف آن است. آدمی که جویای کمال و سعادت است، الزام‌های اخلاقی را می‌پذیرد و چون میان هدف (کمال و سعادت) و فعل‌های اخلاقی رابطهٔ علیت برقرار است، درواقع رابطهٔ ضرورت بالقیاس میان آن دو تصور می‌شود که وجوب یکی به ایجاب دیگری می‌انجامد. تحلیل الزام اخلاقی بر پایهٔ «ضرورت بالقیاس میان فعل و هدف»، زمینه را برای مدخلیت اختیار آدمی در الزام اخلاقی و به بیان بهتر، اختیاری‌کردن الزام فراهم می‌آورد؛ زیرا هر فرد با برگزیدن اهداف ویژه به کارهایی اقدام می‌کند که در خدمت رسیدن به آن اهداف قرار می‌گیرد و کارهایی که او را به اهدافش نمی‌رساند، ترک می‌کند (مصباح یزدی ۱۳۹۴، ۷۱، ۷۷-۷۶، ۱۰۳-۱۰۲، ۱٤٤).

ولف و سیمونز این پرسش را که آیا سرسپردگی در برابر الزام اخلاقی نیز با خودمختاری انسان منافات دارد بی‌پاسخ گذاشته‌اند. بر پایهٔ دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی، الزام اخلاقی وابسته به خودمختاری انسان است و چون آدمی اهدافی را شناسایی می‌کند، برای دستیابی بدان‌ها الزام‌هایی را می‌پذیرد که فرض می‌شود تنها با همین الزام‌ها می‌توان به اهداف موردنظر دست یافت.

همسانی الزام اخلاقی و الزام سیاسی

با مراجعه به نوشته‌های آیت‌الله مصباح یزدی به‌منظور دستیابی به دیدگاه ایشان دربارهٔ الزام سیاسی معلوم می‌شود تحلیل ایشان دربارهٔ الزام سیاسی با الزام اخلاقی همسانی دارد. البته

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

ایشان الزام سیاسی را کمتر و بیشتر رابطهٔ الزام حقوقی با الزام اخلاقی را بررسی و ماهیت الزام‌های حقوقی و سیاسی را با تکیه بر غایات و براساس رابطه میان کردارهای انسان و نقش آن‌ها در دستیابی به هدف‌ها و آرمان‌های سیاسی تبیین کرده‌اند. الزام اخلاقی بر پایهٔ دستیابی انسان به کمال و سعادت توجیه شد و مانند زندگی فردی، آدمی در زندگی اجتماعی نیز آرمان‌هایی را دنبال می‌کند. انسان به دو دلیل در زندگی اجتماعی وارد می‌شود؛ نخست آنکه امیالی طبیعی دارد که برآورده‌کردن آن‌ها در گروی زندگی اجتماعی است. از باب نمونه، میل عاطفی انسان جز با گردهمایی در کنار آدمیانی از جنس خود و همسرگزینی و فرزندآوری تأمین نمی‌شود. اهداف دوم، غرض‌های معنوی آدمیان است که آدمی درمی‌یابد به‌تنهایی نمی‌تواند به سعادت و کمال راه یابد و باید از راهنمایی‌های انسان‌های دیگر برای دستیابی به آن بهره گیرد؛ بنابراین عقل حکم می‌کند زندگی اجتماعی از باب ضرورت بالقیاس و به‌منظور تأمین هدف‌های انسان بایسته است (مصباح یزدی ۱۳۹۱ ب، ج ۳: ۳۹).

آیت‌الله مصباح یزدی با عطف‌نظر به ریشه‌های واقعی حقوق و اخلاق، هرگونه الزام در روابط میان انسان‌ها با یکدیگر را به ریشه‌های واقعی برمی‌گرداند. میان کردار و نتیجه رابطهٔ علیت برقرار بوده و کردار علت نتیجه است؛ پس آدمی برای به دست آوردن نتیجه لازم می‌بیند کاری انجام دهد که او را به نتیجهٔ دلخواه برساند (همان، ۱٤٥-۱٤۱). کردارهای اختیاری اجتماعی انسان، با هدف انسان‌ها از زندگی اجتماعی، رابطهٔ واقعی و تکوینی دارد. همان‌گونه که در زندگی فردی، هر فعل اختیاری خواه‌ناخواه با هدفی که از حیات انفرادی مطلوب است ارتباطی مثبت یا منفی دارد، در زندگی اجتماعی نیز هر فعل اختیاری یا هماهنگ با هدف انسان از حیات جمعی است یا چنین نیست. زندگی اجتماعی یک زندگی محدود به این جهان است و هدف اولیهٔ آن دستیابی به منافع دنیوی است؛ اگرچه این هدف وسیله‌ای برای برآورده‌کردن هدف نهایی است که سعادت ابدی و کمال غایی است؛ بنابراین

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

زندگی اجتماعی مطلوبیت ذاتی ندارد و ازآن‌رو خواستنی است که در سایهٔ آن، زمینه‌ای فراهم می‌آید تا اغلب انسان‌ها بیشتر و بهتر به اهداف اولیه و نهایی خود برسند (مصباح یزدی ۱۳۹۳، ۱۴۸-۴۹).

براین‌اساس، میان الزام اخلاقی و الزام حقوقی (الزام سیاسی) تفاوتی از این جهت نیست که الزام در هر دو مورد بیانگر رابطهٔ حقیقی میان فعل و غایت مطلوب است. الزام اخلاقی و الزام حقوقی از جهت هدف و غایت از یکدیگر متمایزند. الزام حقوقی به‌منظور برقراری نظم و آرامش اجتماعی و تأمین نیازهای اجتماعی از طریق وضع قانون است؛ درحالی‌که الزام اخلاقی با هدف رساندن انسان‌ها به کمال و سعادت حقیقی است (مصباح یزدی ۱۳۹۴، ۸۰-۷۸).

مسبوق به اختیار بودن الزام سیاسی

همان‌طور که ضرورت بالقیاس در الزام اخلاقی زمینه را برای نقش‌آفرینی اختیار آدمی فراهم می‌کرد، الزام سیاسی نیز بر پایهٔ سودای انسان‌ها برای دستیابی به اهداف و غایاتشان، ماهیتی اختیاری و داوطلبانه خواهد یافت؛ درواقع چنین ادعا می‌شود که الزام سیاسی و به‌طورکلی هرگونه الزام مسبوق به اختیار است و بدین ترتیب می‌توان الزام سیاسی را اختیاری دانست و چون اختیاری است، پس اخلاقی هم خواهد بود. این مطلب بدین‌صورت تحلیل می‌شود:

بایستگی که از ضرورت بالقیاس استنتاج می‌شود، دربارهٔ اموری است که یکی علت تامه دیگری باشد (مصباح یزدی ۱۳۹۶، ۲۸۷)؛ براین‌اساس الزام سیاسی بر پایهٔ ضرورت بالقیاس زمانی موجه می‌شود که زندگی اجتماعی علت تامه برای دستیابی انسان‌ها به اهدافشان در نظر گرفته شوند. از کلام آیت‌الله مصباح یزدی در بیان خاستگاه اجتماعی‌بودن انسان درمی‌یابیم، ورود انسان‌ها به زندگی اجتماعی یا به‌عبارت‌دیگر ماندگاری آنان در

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

زندگی اجتماعی براساس محاسبهٔ سودها و زیان‌های آن است. زندگی اجتماعی انسان‌ها مانند زندگی موریانه‌ها و زنبوران نیست و عامل عقلانی تأثیر تام و قطعی دارد؛ اگر زندگی اجتماعی چنین موجوداتی بر پایهٔ غریزه و بدون هدف آگاهانه است، انسان‌ها آگاهانه یا گاه نیمه‌آگاهانه زندگی اجتماعی را گزینش می‌کنند (مصباح یزدی ۱۳۹۳، ۱۴۱)؛ براین‌اساس ممکن است کسی تصمیم بگیرد به شکل خودبسنده و دور از دیگران زندگی کند؛ زیرا انسان‌ها از جهت تکوینی با یکدیگر پیوند فیزیکی ندارند و زندگی به‌گونه‌ای که هیچ‌گونه روابط متقابل میان آنان نباشد نیز شدنی است (مصباح یزدی ۱۳۹۱ ب، ج ۳: ۳۰).

بنابراین آن بایستگی که میان کردار و پیامد آن در ضرورت بالقیاس برقرار می‌شود، در مقولهٔ زیست اجتماعی آدمیان در ساحت فکر و روان تک‌تک افراد شکل می‌گیرد. پذیرش الزام حقوقی و سیاسی و به‌طورکلی هرگونه الزام، وابسته به ادراک ذهنی فاعل شناساست و نباید ضرورت مقایسه‌ای میان فعل و نتیجه را تنها در بستر یک وضعیت عینی جاری دانست. اگرچه در بحث از ریشه‌های الزام اخلاقی، آیت‌الله مصباح یزدی منشأ آن را واقعیت خارجی می‌داند، نقش فاعل شناسا در آگاهی از برقراری چنین رابطهٔ مقایسه‌ای میان فعل و نتیجه و ایجاد چنین رابطه‌ای در دیدگاه ایشان تردیدناپذیر است. برای این مطلب دو شاهد در اندیشهٔ آیت‌الله مصباح یزدی می‌توان جست‌وجو کرد: نخست آنکه الزام اخلاقی و به همان‌سان الزام سیاسی و حقوقی، منشأ انتزاع خارجی دارد و از قبیل مفاهیم فلسفی است و چون مفاهیم فلسفی از طریق سنجش و مقایسه پدید می‌آیند، مقولاتی مانند بایستگی قانون و بایستگی حکومت در ذهن‌ها و روان‌های افراد نقش می‌بندد. دوم اینکه یکی از چهار عنصر الزام اخلاقی و درنتیجه الزام سیاسی و حقوقی، آگاهی و خردمندی است. در چنین مواردی انسان‌ها از میان خواست‌های متزاحم خود با راهنمایی عقل یکی را که مطلوبیت بیشتری دارد برمی‌گزینند و چون اختیار و اراده در گزینش آن مدخلیت دارد،

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

آن کار ارزش اخلاقی نیز می‌یابد؛ بنابراین نسبت دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی با دیدگاه ولف معلوم می‌شود.

در اینجا پرسشی وجیه، شایستهٔ تأمل است و پاسخ به این پرسش، نسبت دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی را با دیدگاه سیمونز روشن می‌کند. پرسش آن است که «اگر افراد الزام‌های سیاسی را با اختیار و برای دستیابی به اهدافشان می‌پذیرند، آنگاه مخالفان سیاسی که در هر جامعه و حکومتی حضور دارند، چگونه با مطلب پیش‌گفته سازگاری می‌یابند؟» بنیان این پرسش آن است که بعید به‌نظر می‌رسد مخالفان با اختیار خویش الزام‌های سیاسی را پذیرا شوند. با تکیه بر تبیین دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی که بیان شده است، پاسخ این سؤال را می‌توان یافت. همان‌طور که اگر فردی براساس محاسبهٔ عقلانی دریابد هم‌زیستی اجتماعی با دیگران سود اندکی در مقایسه با زیان‌های آن برایش به‌دنبال دارد، از اجتماع کناره‌گیری می‌کند و به زندگی خودبسنده روی می‌آورد. همچنین هرگاه افرادی احساس کنند پذیرش الزام‌های سیاسی صادره از حکومت وقت، سود اندکی برای آنان در مقایسه با شوریدن بر حکومت دارد، به نافرمانی مدنی روی می‌آورند و شاید با جنگ داخلی یا انقلاب بتوانند حکومت را سرنگون کرده و حکومت جدیدی را تأسیس کنند. به‌هرحال تا زمانی که افراد این داوری را نداشته باشند، با اختیار خویش از الزام‌های سیاسی پیروی می‌کنند؛ چراکه توان مقاومت در برابر زیان‌های نافرمانی مدنی را ندارند و از باب نمونه، در خیابانی که همگی مردم از راست به چپ می‌رانند، آنان نمی‌توانند در مسیر مخالف حرکت کنند.

موجه‌بودن ایجاد محدودیت برای اختیار مدنی

تا اینجا بیان شد که هر الزامی مسبوق به اختیار است؛ ازاین‌رو همگی الزام‌ها اخلاقی هستند. پرسش آن است که اگر انسان‌ها با اختیار و به‌منظور رسیدن به خواسته‌هایشان

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

زندگی اجتماعی را می‌پذیرند، آیا پس از ورود به زندگی اجتماعی همچنان می‌توانند در هر پیشامد و حادثه‌ای براساس میل و اختیار خود عمل کنند؟ درواقع، الزام سیاسی دو مرتبه دارد؛ مرتبه نخستین آن مربوط به زمانی است که آدمی دربارهٔ پذیرفتن و نپذیرفتن اصل زندگی اجتماعی تأمل می‌کند. در این صورت، فرد اصل حکومت و قانون را می‌پذیرد. اگر انسان با اختیار خویش به زندگی در قلمرو جامعه و حکومت خاص گام نهد، با برخی عوامل محدودیت‌آفرین برای اعمال اختیار و اراده‌اش در مسائل متکثر و گوناگون روبه‌رو می‌شود که درواقع سرچشمهٔ الزام‌های ثانویه هستند. آدمی در پذیرش الزام نخستین مختار بود و بیان شد چنین الزامی مسبوق به اختیار است. پرسش آن است که آیا الزام‌های ثانویه نیز با اختیار پیشینی پشتیبانی می‌شوند؟

برخی گمان می‌کنند چون اصل بایستگی اجتماع وابسته به اختیار آدمی است، اجتماع که همهٔ هستی خود را از اختیار انسان‌ها دریافت کرده است، نمی‌تواند محدودیتی برای انسان‌ها فراهم کند (مصباح یزدی ۱۳۹۱ د، ج ۱: ۹٤).[۱] بااین‌حال، از بیانات آیت‌الله مصباح یزدی چنین استنباط می‌شود که الزام‌های ثانویه به‌صورت اجباری بر انسان‌ها تحمیل می‌شوند. وی میان الزام اولیه و ثانویه از باب تکوین و تشریع تفاوت می‌گذارد؛ الزام اولیه وابسته به اختیار و انتخاب‌گری تکوینی است، ولی الزام‌های ثانویه براساس اقتضائات زندگی اجتماعی بایستگی و ضرورت می‌یابد و همهٔ جوامع انسانی ضرورت این محدودیت‌ها را می‌پذیرند و آن را برای جامعهٔ بشری لازم می‌دانند (مصباح یزدی ۱۳۹۱ الف، ۲۰٤). ملازمه میان انکار اقتدار و مرجعیت هرچیزی بیرون از وجود فرد با توحش و

۱. آیت‌الله مصباح یزدی این مطلب را دربارهٔ تقدم آزادی بر دین بیان کرده و این دیدگاه را به برخی افراد نسبت می‌دهد که می‌گویند انسان باید آزاد باشد تا دین را بپذیرد؛ پس معلوم می‌شود آزادی بر دین مقدم است. آنگاه نتیجه می‌گیرد که دین نمی‌تواند آزادی را محدود کند؛ چون آزادی پدر دین است و بر آن تقدم دارد. آشکار است که همین استدلال را می‌توان در ارتباط با الزام سیاسی نیز طرح کرد که اگر اجتماع و حکومت وابسته به اختیار پیشینی است، پس اختیار نباید از جانب آن دو محدود شود؛ زیرا اساس حکومت وابسته به اختیار مردم است.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

هرج‌ومرج، پاسخ ثابت آیت‌الله مصباح یزدی به منکرین اتوریته و مرجعیت است.[1] موجه‌بودن تحدید اختیار مدنی، با دو بیان ارائه می‌شود:

الف) محدودیت‌های انسان پس از پذیرش داوطلبانه ورود به زندگی اجتماعی یا زندگی در پرتو یک حکومت ویژه، بدین صورت توجیه می‌شود که جمع میان آزادی مطلق و بهره‌وری از سودهای زندگی اجتماعی امکان‌پذیر نیست. اگر در کرهٔ زمین تنها یک انسان زندگی می‌کرد، می‌توانست بدون هیچ‌گونه محدودیتی اراده و اختیار خویش را به‌کار گیرد، اما درصورتی‌که انسان‌های دیگری نیز باشند که اراده‌ها و اختیارهایی داشته باشند، اگر هر شخصی مطابق خواستهٔ خود در چگونگی بهره‌برداری از امکانات طبیعی و هرگونه رابطه با انسان‌های دیگر کاملاً آزاد گذاشته شود، جامعه شکل نمی‌گیرد؛ بنابراین برای تأسیس جامعه و حفظ زندگی اجتماعی چاره‌ای جز محدودکردن آزادی‌های فردی نیست و «قانون» بدین دلیل ضرورت تام می‌یابد (مصباح یزدی ۱۳۹۲، ۷۸-۷۷). درواقع، برای فرار از محذور لغویت، پیروی از الزام‌های قانونی بایسته می‌شود؛ زیرا پذیرش زندگی اجتماعی یا یک نظام سیاسی ویژه بدون پیروی از الزام‌ها و پذیرش محدودیت‌های آن لغو است (مصباح یزدی ۱۳۹۱ الف، ۸۵)؛ بنابراین از مجموع کلام آیت‌الله مصباح یزدی می‌توان دریافت که محدودیت برای به‌کارگیری اختیار در پهنهٔ زندگی اجتماعی، درواقع برای محافظت از خویشتن است.

ب) اساساً خردمندی انسان ایجاب می‌کند دستیابی آدمی به هدف‌هایش همراه با برخی محدودیت‌ها باشد؛ وگرنه بدون پذیرش هرگونه محدودیت، برآورده‌شدن آرمان‌ها و هدف‌ها شدنی نخواهد بود. این قاعده در هر امر خرد و کلان جاری می‌شود، اما دربارهٔ آفرینش

۱. ن. ک. مصباح یزدی ۱۳۹۱، ۷۳؛ مصباح یزدی ۱۳۹۶، ۲۲۱-۲۱۹؛ مصباح یزدی ۱۳۹۱ ج، ج ۱: ۲۲۹؛ مصباح یزدی ۱۳۹۱ د، ج ۲: ۱۹۹-۱۹۷.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

انسان اهمیت بسیاری می‌یابد و درواقع هدف آفرینش انسان‌ها پشتوانهٔ محکمی برای ارزش‌های اخلاقی و حقوقی است. هر فرد و مکتبی آفرینش آدمی را از زاویه‌ای تحلیل می‌کند، اما در دیدگاه حکمت اسلامی، آفرینش انسان برای تکامل اختیاری اوست که با دستیابی به سعادت معنوی و تقرب به خدای متعال به دست می‌آید؛ براین‌اساس، هر چیزی که به تکامل انسان آسیب برساند، ممنوع می‌شود؛ ازاین‌رو اختیار انسان‌ها تا زمانی محترم شمرده می‌شود که با تکامل خودشان یا تکامل دیگران سازگاری داشته باشد (مصباح یزدی ۱۳۹۱ ب، ج ۳، ۴۱۱-۴۰۹)؛ به بیان دیگر انسان اگر خواهان سلامت و بهداشت بدن خویش است، باید دستورهای پزشکی را رعایت کند، وگرنه سلامتی خود را از دست می‌دهد و آن را بازنمی‌یابد؛ بر همین اساس، کمال و آرامش روان انسان نیز قواعدی دارد که دستیابی به آن در گروی عمل براساس قواعد آن است. انسان در گزینش سلامت جسمانی و روانی مختار است، اما درصورتی‌که آن‌ها را اختیار کرد، برای دستیابی به آن‌ها باید محدودیت‌هایی را بپذیرد و رفتارهای ویژه‌ای انجام دهد (مصباح یزدی ۱۳۹۱ د، ج ۱: ۱۳۸-۱۳۷).

بنابراین اگرچه محدودیت‌های برخاسته از الزام‌های ثانویه، حالت اجباری دارند و در ابتدای امر به نظر می‌رسد به‌کمک یک عامل بیرونی بر انسان تحمیل شده‌اند، چون انسان با محاسبه‌گری عقلانی و وجدانی بعضی کارها را برای خودش تحریم می‌کند، نمی‌توان نتیجه گرفت که آزادی فرد مخدوش و سلب شده است، بلکه آزادی انسان هنگامی سلب می‌شود که عاملی از بیرون او را به انجام کاری وادارد (مصباح یزدی ۱۳۹۱ الف، ۲۰۳). براساس آنچه بیان شد، نادرستی این سخن که نقض قوانین اگر زیان‌های اجتماعی به دنبال نداشته باشد، جایز است، آشکار می‌شود. اساساً الزامی‌بودن مقوم قانون است و یک گزاره وقتی قانون خواهد بود که متضمن الزام باشد. در هر نظام و ساختاری نیز کسی که قانونی را

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

می‌پذیرد، همواره باید از آن پیروی کند و تا هنگامی که قانونی از سوی مراجع قانون‌گذار اعتبار و رسمیت داشته باشد، همگی باید بدان ملتزم باشند (همان، ۷۸). دلیل جوازنداشتن سرپیچی از قانون، همان دلیلی است که ضرورت الزام‌های ثانویه را اثبات می‌کند و چنین دلیلی از اطلاق برخوردار است و سرپیچی‌های موسمی که در دیدگاه سیمونز بر آن تأکید شده بود، از شمول آن خارج نیستند.

تضایف حقوق و تکالیف سیاسی

برخلاف الزام اولیه که مسبوق به اختیار است، الزام‌های ثانویه به‌صورت اجباری بر انسان‌ها تحمیل می‌شود. اجباری‌بودن الزام‌های ثانویه هرچند بر اساس مبانی عقلی توجیه می‌شوند، اجباری‌بودن آن‌ها شاید مشکل‌آفرین باشد و این مسئله باید بررسی شود که به چه دلیل انسان‌ها در امور اجتماعی و سیاسی باید همواره اطاعت‌پذیر باشند و در برابر پیروی از مقررات چه چیزی به دست می‌آورند؟ تضایف حق و تکلیف، مشکل الزام‌های ثانویه و درواقع آنارشیسم پسینی را برطرف می‌کند؛ درواقع تکلیف مردم به اطاعت از مقررات، ملازم با اثبات حقوق برای آنان است.

تضایف حقوق و تکالیف را به سه گونه می‌توان تصور کرد: در گونهٔ اول، تضایف میان حق فرد الف و تکلیف فرد ب در روابط اجتماعی برقرار می‌شود. در این صورت، از جهت منطقی، اگر کسی حقی داشته باشد، باید فرد دیگری باشد که تکلیفی در قبال حق پیشین برای او ثابت شود؛ براین‌اساس، اگر حاکم حقی بر مردم دارد، مفهوم «حق داشتن» او مستلزم رعایت آن حق از سوی مردم است. چنین استلزامی از آنجا سرچشمه می‌گیرد که اثبات حق برای کسی بدون وجود کسی که تکلیفی دربارهٔ آن حق داشته باشد، لغو است. تضایف حق و تکلیف در گونهٔ نخست، تضایف مفهومی است و مفهوم حق اقتضا می‌کند

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

که در مقابل آن، طرفی باشد که مکلف است این حق را محترم بشمارد. با اثبات حق برای فردی، تکلیف برای فرد دیگر به‌صورت قهری ثابت می‌شود و نیازمندی به‌دلیل دیگر برای اثبات تکلیف منتفی است. در گونهٔ دوم، میان حق فرد الف و حق فرد ب، رابطهٔ تضایف برقرار می‌شود؛ یعنی اگر حقوقی را برای فرد الف در قبال فرد ب ثابت می‌دانیم، متقابلاً حقوقی را نیز برای فرد ب در رابطه با فرد الف در نظر می‌گیریم تا توازن حقوق در دو طرف رعایت شود؛ بر این اساس در رابطهٔ شهروندان و حکومت، اثبات حقوق برای حاکم مستلزم اثبات حقوق برای شهروندان است. جعل متوازن حقوق و تکالیف برای حاکم و شهروندان و به‌طورکلی در روابط اجتماعی از لزوم رعایت مصالح اجتماعی سرچشمه می‌گیرد.

بر پایهٔ تضایف حقوق و تکالیف سیاسی، هیچ شهروندی تصور نمی‌شود که تنها دربارهٔ حکومت مکلف باشد و از هیچ حقوقی برخوردار نباشد. برخلاف رابطهٔ تضایف مفهومی مانند استلزام مفهومی پدری و فرزندی، تضایف در روابط اجتماعی و شهروندی با تکیه بر مصالح عالیه اجتماعی اثبات می‌شود (مصباح یزدی ۱۳۸۲، ج ۲: ۱۸-۱۲). از تجمیع دو گونه پیشین، گونهٔ سوم تضایف تولید می‌شود. بر پایهٔ اثبات حق برای فرد الف که مستلزم اثبات حق برای فرد ب است (گونه دوم)، چون اثبات حق برای فرد ب مستلزم اثبات تکلیف برای فرد الف است، درحقیقت اثبات حق برای فرد الف مستلزم اثبات تکلیف برای همان فرد است (مصباح یزدی ۱۳۹۱ ج، ج ۲: ۳۷). تفاوت سه گونه روابط تضایف بدین صورت است که در گونه نخستین میان حق فرد الف و تکلیف فرد ب، در دومین گونه میان حق فرد الف و حق فرد ب و در گونهٔ سوم میان حق و تکلیف فرد الف و ب ارتباط استلزامی برقرار می‌شود.

چرخهٔ حقوق و تکالیف بر پایهٔ اثبات حقوق شکل می‌گیرد و اثبات نخستین حقوق است که حقوقی برای دیگران و تکالیفی برای صاحبان حقوق و دیگران پدید می‌آورد. در اینجا می‌توان از دایره حقوق انسان‌ها به تفصیل سخن گفت و حقوق اساسی و اولیه‌ای را که به

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

لحاظ انسان‌بودن برای آنان ثابت است، واکاوی کرد؛ بااین‌حال پیمودن چنین شیوه‌ای در شناسایی حقوق انسان در رابطهٔ شهروندان و دولت سبب دورشدن از واکاوی ماهیت، ابعاد الزام، اقتدار سیاسی و رابطهٔ آن با اختیار و خودمختاری شخصی می‌شود. به نظر می‌رسد در رابطهٔ شهروندان و دولت، آنچه پایهٔ حقوق شهروندان را تشکیل می‌دهد، آن است که نیازهایی را که هر فرد به‌تنهایی از عهدهٔ انجام آن برنمی‌آید، باید تکلیف دولت دانست و اساساً دولت برای تأمین چنین نیازهایی وضع می‌شود. تأمین بسیاری از حقوق انسان نیازمند تعاون و کوشش مشترک است و چنین حقوقی به اثبات تکالیف و حقوقی ویژه برای نهاد دولت می‌انجامد. از جملهٔ این حقوق، تأمین امنیت داخلی و خارجی و همچنین سلامت و بهداشت عمومی و به‌طورکلی هرچیزی است که به صیانت جان انسان مربوط می‌شود و هر فردی به‌تنهایی نمی‌تواند آن را به دست آورد (مصباح یزدی ۱۳۸۲، ج ۲: ۲۹-۱۸).

تضایف حقوق و تکالیف سیاسی، پیامدهای ارزنده‌ای دارد که پاسخ‌گوی چالش‌های آنارشیسم فلسفی است. از مهم‌ترین پیامدها، اثبات حق مطالبه برای کسانی است که حقوقی برای آنان ثابت شده است. درحقیقت هنگامی که حقی برای فرد الف و متقابلاً تکلیفی دربارهٔ همان حق برای فرد ب ثابت می‌شود، فرد الف حق مطالبهٔ حقوقش از فرد ب را دارد؛ برای نمونه اگر فرزند حقوقی دربارهٔ پدرش دارد و پدر مکلف به تأمین آن حقوق است، حق مطالبهٔ آن حقوق از پدر برای فرزند قطعی است. در رابطهٔ شهروندان و دولت، اگر حقوق مردم در مقایسه با دولت اثبات شود، آنان حق دارند حقوقشان را از متصدی و کارگزاران دولت درخواست کنند (مصباح یزدی ۱۳۹۱ ج، ج ۲: ۱۹۹).

مقایسهٔ دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی با سایر دیدگاه‌ها در ارزیابی آنارشیسم فلسفی

پاسخ‌ها به آنارشیسم فلسفی در دو دستهٔ پاسخ‌های پیشینی و پاسخ‌های پسینی جای می‌گیرند.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

پاسخ‌های پیشینی بنیادهای خودمختاری فردی و ماهیت الزام‌ها و محدودیت‌های تحمیلی بر فرد را می‌کاوند و پاسخ‌های پسینی با تکیه بر آثار و پیامدهای نبود الزام و اقتدار درصدد توجیه آن برآمده‌اند. بی‌تردید پاسخ‌های پیشینی از اعتبار فلسفی بیشتری در مقایسه با پاسخ‌های پسینی برخوردارند. در منظومهٔ فلسفی آیت‌الله مصباح یزدی نیز هرچند از پاسخ‌های پسینی در ارزیابی آنارشیسم فلسفی بهره‌برداری شده است، پاسخ‌های پیشینی جایگاه ارزنده‌تری دارند؛ درحالی‌که بیشتر متفکران غربی، پاسخ‌های پسینی به آنارشیسم فلسفی ارائه کرده‌اند. اندک فیلسوفان غربی که پاسخ پیشینی به آنارشیسم فلسفی داده‌اند و محدودکردن اختیاری خویشتن را طبیعت الزام اخلاقی دانسته‌اند؛ زیرا برای حیات اخلاقی اجتماعی، باید اشکالی از محدودکردن خود با خودمختاری شخصی هماهنگ باشد (مک‌کالوم ۱۳۸۳، ۲۶۱)، تبیین استدلالی و تفصیلی از چگونگی اختیاری‌بودن الزام‌ها ارائه نکرده‌اند.

یکی از بهترین پاسخ‌های پسینی، پاسخ موسوم به «کاهندگی اختیار» است. براساس این پاسخ، تسلیم اقتدار دیگران نشدن به کاهندگی اختیار فرد می‌انجامد. انسان در زندگی اجتماعی به کسانی که آنان را در اموری خاص خبره و ماهر می‌دانند و درنتیجه از اقتدار برخوردارند مراجعه می‌کند؛ مانند پزشک، وکیل و مکانیک. فردی که به افراد دارای اقتدار مراجعه کرده و از دستورهای آنان پیروی می‌کند، درواقع استقلال و خودمختاری خود را به‌کار می‌گیرد، نه اینکه آن را از دست بدهد؛ وگرنه فرد باید وقت زیادی را در کتابخانه‌ها صرف کند تا برای مثال عوامل و درمان بیماری‌اش را بیابد و این غیرمنطقی خواهد بود و می‌تواند به از دست دادن استقلال فردی در مقیاسی گسترده‌تر از آنچه در مراجعه به پزشک از دست می‌دهد، منتهی شود؛ بنابراین پذیرفتن اقتدار نه‌تنها مستلزم کاهندگی استقلال شخصی نیست، بلکه نپذیرفتن اقتدار دیگران از دامنهٔ به‌کارگیری اختیار فردی می‌کاهد (Dagger 1997, 68-64).

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

در دیـدگاه آیت‌اللـه مصـباح یـزدی، از پاسـخ‌های پیشـینی و پسـینی دربـارهٔ الزام‌هـای اجتماعی و سیاسی استفاده شده و درنتیجه برای هر دو روایت پیشینی و پسینی از آنارشیسـم فلسفی می‌توان پاسخی از آرا و دیدگاه‌های ایشان فراهم کرد. دو مسئلهٔ «ضرورت بالقیـاس» و «تضایف حق و تکلیف» ظرفیت ارزنده‌ای در حل معضـل آنارشیسـم فلسـفی دارنـد کـه نخستین آن آنارشیسم فلسفی پیشینی و دومی آنارشیسم فلسفی پسینی را پاسخ می‌دهد.

الف) اهمیت مسئلهٔ ضرورت بالقیاس در توجیه اقتدار و الزام سیاسی آن است که اقتدار و الزامی محدود و مشروط را ثابت می‌کند؛ زیرا همهٔ فرمان‌ها و مقررات حکومتی درصورتی موجه شمرده می‌شوند که سهم عمده‌ای در تحقق نیازها و آرمان‌های افراد داشته باشـند؛ در غیر این صورت هر فرد می‌تواند بر قـانون خـرده بگیـرد و در کـارایی آن در نیـل بـه اهـداف تشکیک کند. افزون بر آن، زمینهٔ بهره‌گیری از آرای مردم در وضع قوانین هم فراهم می‌شود و درواقع محدودشدن اختیار افراد بر پایهٔ یـک فهـم مشـترک از اهـداف و آرمان‌هـا و راه‌هـای وصول به آن و همچنین موانع آن صورت می‌گیرد.

ب) تضایف حقوق و تکالیف بدان جهت این چالش را مرتفع می‌کند که اساسـاً تسـلیم فرد الف در برابر اقتدار فرد ب، متأخر از اثبات حق بـرای فـرد الـف اسـت و افـراد پـیش از مراجعه به دیگران از حقوقی برخوردارند که برای تأمین حقوقشان به آنان مراجعـه می‌کننـد؛ بر این اساس دربارهٔ شهروندان و دولت، حقوق شهروندان بیشتر نمایان می‌شود؛ زیرا اساساً تشکیل دولت برای تضمین حقوق انسان‌ها صورت می‌گیرد و بر همین اسـاس ایجـاد همـهٔ حرفه‌ها و پیشه‌ها را نیز می‌توان بر پایهٔ حقوق انسان‌ها تصور کرد.

نتیجه‌گیری

آنارشیسم فلسفی با اقتدار دولت‌ها بـه‌دلیل مغـایرت آن بـا اختیـار افـراد مخالفـت می‌کنـد

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

(دیدگاه رابرت پل ولف) و هرچند نافرمانی فراگیر بر ضد دولت که اخلال در زندگی جمعی را به دنبال دارد در وضعیت کنونی تجویز نکرده، نافرمانی گزینشی و متفکرانـه بـا قـوانین را جایز می‌داند (دیدگاه جان سیمونز). در ارزیابی این نظریه از دیدگاه آیت‌الله مصـباح یـزدی دربارهٔ الزام اخلاقی و نسبت آن با الزام سیاسـی اسـتفاده شـد. در معارضـهٔ اقتـدار دولـت و اختیار فرد، آنارشیست‌های فلسفی به اختیار فرد برتـری می‌دهنـد و اقتـدار دولـت را انکـار می‌کنند، اما بر پایهٔ دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی در ماهیت الـزام اخلاقـی، اساسـاً الزام‌هـا مسبوق به اختیارند. چنین مطلبی از ضرورت بالقیاس الزام اخلاقی دربارهٔ اهداف کردارهای انسان سرچشمه می‌گیرد که افزون بر غایت‌گرایی با اختیارگرایی نیز تلازم دارد.

الزام سیاسی همسان با الزام اخلاقی است و در دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی تفاوت الزام اخلاقی و سیاسی تنها در غایت‌های متصور بـرای آن دو اسـت؛ وگرنـه ماهیـت الـزام یکـی است؛ بنابراین الزام سیاسی نیز مسبوق به اختیار است و ورود آدمی به زندگی اجتمـاعی یـا پذیرش زندگی در سایه حاکمیت یک حکومت خاص، به اختیار انسان‌ها بـرای رسـیدن بـه اهداف موردنظرشان مستند است؛ بااین‌حال باید میان الزام اولیه و الزام‌هـای ثانویـه تفـاوت قائل بود. الزام‌های ثانویه برخلاف الزام اولیه از عنصر اجبار و تحمیـل برخـوردار هسـتند و اگرچه بر پایهٔ خردمندی انسان و ناممکن بودن آزادی مطلق توجیه می‌پذیرد، چالش آن جز با تضایف حق و تکلیف برطرف نمی‌شود. تضایف حق و تکلیف در عرصهٔ روابط شهروندان و حکومت آثار ارزنده‌ای دارد و به‌موجب آن فردی که الزام متوجه او می‌شود، از روی اجبار از حقوق برخوردار می‌شـود و حـق مطالبـه حقـوق خـود را نیـز دارد؛ درنتیجـه تکلیف‌منـدی یک‌طرفه انکار می‌شود؛ بر این اساس، حتی دیـدگاه حـداقلی آنارشیسـم فلسـفی کـه جـان سیمونز آن را تقریر کرد، وجاهت خود را از دست می‌دهد.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

کتابنامه

۱. البحرانی، ابن‌میثم. ۱۴۱۷. **النجاة فی القیامة فی تحقیق أمر الإمامة**. قم: مجمع الفکر الإسلامی.

۲. امیدی، مهدی. ۱۳۹۰. «تحلیل مفهوم، مفاد و ماهیت توجیهی الزام سیاسی». **معرفت سیاسی**. ۳ (۱) (پیاپی ۵): ۳۳-۵.

۳. عالم، عبدالرحمان. ۱۳۸۳. «آنارشیسم: گذشته و حال و تغییر در حوزهٔ عمل». **دانشکده حقوق و علوم سیاسی**. (۶۵): ۱۱۲-۸۷.

۴. مردی‌ها، مرتضی. ۱۳۸۳. «ریشه‌های فلسفی آنارشیسم؛ آنارشیسم پنهان در مکتب‌های رقیب». **نامه مفید**، (۴۴): ۱۰۶-۸۳.

۵. مصباح یزدی، محمدتقی. ۱۳۹۱ الف. **پاسخ استاد به جوانان پرسش‌گر**. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

۶. ــــــــــــ . ۱۳۹۱ ب. **اخلاق در قرآن (مشکات)**. ۳ جلد. چ ۵. قم: انتشارات مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

۷. ــــــــــــ . ۱۳۹۱ ج. **نظریهٔ حقوقی اسلام جلد اول (مشکات)**. ۲ جلد. چ ۵. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

۸. ــــــــــــ . ۱۳۹۱ د. **نظریهٔ سیاسی اسلام جلد دوم (مشکات)**. ۲ جلد. چ ۶. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

۹. ــــــــــــ . ۱۳۷۳. **دروس فلسفهٔ اخلاق**. تهران: انتشارات اطلاعات.

۱۰. ــــــــــــ . ۱۳۹۴. **فلسفهٔ اخلاق**. تهران: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

۱۱. ــــــــــــ . ۱۳۸۲. **کاوش‌ها و چالش‌ها**. جلد ۲. چ ۳. قم: انتشارات مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

۱۲. ـــــــــــــ . ۱۳۹۶. **پرسش‌ها و پاسخ‌ها (مشکات)**. چ ۱۱. قم: انتشارات مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

۱۳. ـــــــــــــ . ۱۳۹۳. **حقوق و سیاست در قرآن (مشکات)**. چ ۵. قم: انتشارات مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

۱۴. ـــــــــــــ . ۱۳۹۲. **نگاهی گذرا به حقوق بشر از دیدگاه اسلام**. قم: انتشارات مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

۱۵. مک‌کالوم، جرالد کوشینگ. ۱۳۸۳. **فلسفهٔ سیاسی**. ترجمهٔ بهروز جندقی. چ ۱. قم: کتاب طه.

۱۶. هورتن، جان؛ لاریجانی، صادق. ۱۳۸۴. **الزام سیاسی**. ترجمهٔ رحمت‌الله کریم‌زاده و دیگران. مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.

17. Christiano, T. 2017. “Authority”. **In The Stanford Encyclopedia of Philosophy**.

18. Dagger, R. 1997. *Civic Virtues*: **Rights, Citizenship and Republican Liberalism**. New York: Oxford University Press.

19. Fiala, A. 2018. “Anarchism”. In **Stanford Encyclopedia of Philosophy Archive**.

20. Franks, B., and Matthew, W. 2010. **Anarchism and moral philosophy**. Basingstoke, Hampshire: Palgrave Macmillan.

21. McLaughlin, P. 2010. “In Defence of Philosophical Anarchism”. In **Anarchism and moral philosophy.** pp**.** 13-32. Basingstoke, Hampshire: Palgrave Macmillan.

22. Miller, D. 1984. **Anarchism (Modern Ideologies Series)**. London: J.M. Dent.

23. Simmons, A. J. 2001. **justification and legitimacy: Essays on rights and obligations**. New York: Cambridge University Press.

24. Wolff, R. P. 1998. **In defense of anarchism**. California: University of California Press.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]