

منشأ الزام در مفاهیم و گزاره‌های اخلاقی

عنایت‌الله شریفی*

چکیده

لزام و بایستگی در مفاهیم و احکام اخلاقی از مسائل مهم فلسفه اخلاق است. بسیاری از دانشمندان اسلامی عقل و مدرکات آن را سرچشمه لزومات اخلاقی دانسته و معتقدند مفاهیم اخلاقی خصوصیتی دارد که عقل، آن را دریافته و به لزومی بودن آن حکم می‌کند. نظریاتی مانند نظریه برکسن فرانسوی - وجود دو نیروی فشار اجتماعی و گرایش‌های پرجاذبه درونی انسان‌ها - لمرلهی و وجدان‌گرایی از دیگر نظریات مطرح در منشاء لزام است. منشاء لزام بودن خداوند در مفاهیم و احکام اخلاقی مسئله این مقله است. شارع و قانون‌گذار در احکام ثبوت اسلام، خداست که بر اساس پشتیبانی مصلح و مفاسد، احکام و قوانین را جعل می‌کند. از این رو هر فرد طلب سعادت در دنیا و آخرت در می‌یابد که باید از قوانینی پیروی کند که این سعادت را تضمین، و لذا خود را ملزم می‌کند که لزومات الهی از جمله لزومات اخلاقی را رعایت نماید.

واژگان کلیدی

اخلاق اسلامی، لزومات اخلاقی، بایدها و نبایدها، عقل، خداوند.

*. استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه علامه طباطبائی. enayat.sharifi@yahoo.com
تاریخ دریافت: ۸۹/۱۲/۱۲ تاریخ تأیید: ۹۰/۳/۱۸

طرح مسئله

اخلاق و احکام آن، برای دستیابی به اهداف خود (استواری نظم، عدالت و تأمین سعادت انسان‌ها در دنیا و آخرت) انجام و ترک پاره‌ای از امور را به گونه بایدها و نبایدها بر مکلفان اجبار و لزام نموده است و تمام کسانی که بالغ و عاقل هستند، موظف هستند «بایدها» را انجام دهند و «نبایدها» را ترک نمایند.

بر این اساس، از مهم‌ترین ویژگی‌های بایدها و نبایدهای اخلاقی، الزامی بودن است. در این باره پرسش‌های مهم و ضروری وجود دارد که عبارتند از:

۱. منشأ لزام در مفاهیم و احکام اخلاقی چیست؟
۲. چرا باید از مفاهیم و احکام اخلاقی، پیروی کنیم؟
۳. چه نیروی پنهان و در عین حال قوی پشتیبان مفاهیم و احکام اخلاقی است که انسان‌های مکلف را وادار می‌کند که مثلاً لم‌اتمدار، راستگو و ... باشند و از دروغ، خیانت، غیبت و ... بپرهیزند؟
۴. چرا باید به لزام‌های خدای تعالی گردن نهاد؟
۵. چه رابطه‌ای بین تبعیت از دستورهای خدا و سعادت انسان وجود دارد؟
۶. زمینه‌ها و راهبردهای شارع مقدس در لزومات ارزشی و اخلاقی چیست؟ این مجموعه‌ای از مسائل و سؤالاتی است که محور مطالب مقاله قرار گرفته است.

الف) منشأ الزام در احکام و مفاهیم اخلاقی

در نهاد احکام اخلاقی نوعی لزام وجود دارد و این لزام با بسیاری از تکلیف و رفتار آدمی همانند مسؤلیت، پاداش، عقاب و ... رابطه دارد. عبدالله دراز در کتاب *دستور الاخلاق فی القرآن الکریم* در این باره چنین می‌نویسد:

هر مذهب اخلاقی که شایستگی بهرمندی از نام اخلاق را داشته باشد، بر عنصر لزام بنیان نهاده شده است؛ از این رو لزام قاعده‌ای اساسی و عنصری مرکزی است که نظام اخلاقی با عناصر ساخت‌واره‌ای آن بر گرد آن چرخیده و نبود و ناپیدایی آن به‌منزله

اضمحلال جوهر حکمت عملی است. (دراژ، ۱۴۰۸: ۲۱)

بی‌تردید، این الزام و اجبار از جایی اعتبار و ارزش یافته است. فیلسوفان اخلاق هر یک با تکیه بر مرام فلسفی خویش نظریات گوناگونی در این زمینه ارائه نموده‌اند:

یک. نظریه عقل‌گرایی

بسیاری از دانشمندان اسلامی عقل و مدرکات آن را سرچشمه لزومات اخلاقی دانسته و بر این باورند که مفاهیم اخلاقی از خصوصیت ویژه‌ای در نهاد گزاره‌های اخلاقی حکایت می‌کند که عقل، آن را دریافت و به الزام بودن آن حکم می‌کند.

درباره اینکه عقل می‌تواند منشأ لزومات شرعی باشد، در مجموع چند تقریر وجود دارد. تقریر اول: مرحوم محقق نائینی در *فوائد الاصول* بر این باور است که وجوب و لزام، به حکم عقل است؛ بدین معنا که از جمله لموری که عقل به شکل مستقل درباره آن حکم می‌کند، باب اطاعت از مولا و آمر است عقل درین باره می‌گوید: او مولای واقعی و ولی نعمت است و اگر چیزی را از عبد طلب کند و انجام کاری را بخواهد، بر عبد لازم است که منبعث شود و از زجر او منزجر و تکلیف را انجام دهد و این انجام تکلیف، به حکم عقل است (نائینی، ۱۴۰۹: ۱ / ۱۳۳)

ارزیابی این تقریر:

– این مطلب کلیت ندارد و به شکل کلی قابل قبول نیست؛ زیرا اگر خواست مولا به گونه لزوم و وجوب باشد بر عبد لازم است، تکلیف را انجام داده و اطاعت کند؛ ولی اگر به گونه غیر لازم باشد بر عبد لازم نیست تکلیف را انجام دهد و اطاعت نماید.

– اگر مراد وی این باشد که عقل لزام و وجوب دارد سخن خوبی است؛ زیرا عقل خودش فی‌نفسه لزام و وجوب دارد که از آن تعبیر به مستقلات عقلی می‌کنند و اگر از سوی شرع بیانی وارد شود، حکم ارشادی محسوب می‌گردد.

ولی مراد محقق نائینی، این قسم از لزومات نیست؛ بلکه مراد وی وجوب شرعی است که به حکم عقل، لازم می‌شود و این، سخن صحیحی به نظر نمی‌رسد و با چالش همراه است؛ زیرا وجوب عقلی فی‌نفسه، خودش روی وجوب شرعی رفته است و در وقت موضوع حکم عقل به وجوب اطاعت و وجوب‌های شرعی رفته است؛ در نتیجه در مرتبه سلب از محمول،

باید وجوب شرعی را داشته باشیم.

از این رو وقتی در اولر بحث می‌شود که وجوب چیست و از کجا می‌آید؟ هدف، وجوب شرعی است و وجوب شرعی نمی‌تواند همین وجهی باشد که حکم عقل است. تقریر دوم: مُراد از عقل در اینجا عقل عملی است که مستقل از وحی، خود منشأ الزام انسان به سوی فضیلت‌ها و رذیلت‌های اخلاقی شده است تا آنجا که برخی بر این باورند این دیدگاه نه تنها مورد اتفاق همه می‌باشد بلکه قرآن نیز با آن موافق است. شیخ ندیم لجسر می‌نویسد:

از بدیهیات است که لزام به کمک عقل در محیط اخلاق وارد می‌شود عقل استوانه لزام و نخستین راه آن است. خداوند در قرآن به روشنی بیان کرده که انسان را آفریده است تا او را عبادت کند و مورد آزمون قرار دهد. اجباری در بین نیست و اولر و نولهی را در جهت راهنمایی انسان بیان کرده است؛ از این رو اکتفای عقل به درستی قضایای عقلی و مبادی و احکام، نخستین نوع از انواع لزام است. (ندیم لجسر، ۲۰۰۴: ۱۰۲)

ارزیابی این تقریر: به نظر می‌رسد که عقل به طیل ناتوانی، به تنهایی قادر بر لزومات اخلاقی نیست و نیازمند به شرع و وحی الهی است. وحی از سویی احکام و دستورات عقل را تأیید کرده و بر انجام دادن آن تأکید می‌ورزد و از دیگر سو عقل را در بستری از رهنمودهای ارزشی قرار می‌دهد تا در احکام خویش چشم بسته مغلوب هوای نفس نباشد. برخی اندیشمندان اسلامی بر این معنا تأکید کرده‌اند:

عقل در آغازین مرحله زندگی با تجربیات اندک به تنهایی از درک خیر و شر و شناخت فضایل و رذایل اخلاقی عاجز است. بدین‌سان دین و شریعت آسمانی با وحی بر پیامبران تحدید و تعیین مرزهای میان فضیلت و رذیلت‌ها را عهده‌دار می‌شود. خداوند آخرین کتاب خود را بر پیامبر خاتم و برگزیده خویش بدین‌جهت فرو فرستاد که با پرورش و تکامل عقل، توان درک و شناخت حقیقت را به وجود آورد و در جهت فهم حکمت، عقل را آماده کند. (عویضه، ۱۹۹۳: ۲۳۸)

تقریر سوم: مفاهیم ارزشی اخلاق (خوب و بد) نمایان‌گر سازگاری و ناسازگاری فعل با هدف مطلوب هستند و مفاهیم لازمی نشان‌دهنده رابطه ضروری بین فعل و هدف مطلوب

هستند. برخی از دانشمندان حوزه اخلاق این دیدگاه را اختیار کرده‌اند:

پس نظر ما در بین این نظریه‌های چهارگانه که می‌پذیریم همین است؛ یعنی نتیجه با آنچه در مفهوم باید و نباید گفتیم یکی می‌شود گفتیم: «راست باید گفت» یعنی راست گفتن و هدف مطلوب ما ضرورت بلقیاس است، پس ضرورت دارد «خوب است» یعنی بین راست گفتن و هدف مطلوب ما ملامت و تناسب وجود دارد، پس بازگشت این مفهوم به همان مفهوم باید و نباید می‌شود. (مصباح یزدی، ۳۷۷: ۱، ۳۹)

در نقد این دیدگاه می‌توان گفت که اگر ماهیت خوب و بد اخلاقی سازگاری و ناسازگاری فعل با هدف مطلوب باشد، کاربرد آنها صرفاً باید در چنین مواردی منحصر باشد؛ حال آنکه به بداهت می‌بینیم مفاهیم خوب و بد در مورد اشخاص و اشیا (ملکات و صفات نفسانی) نیز به کار می‌رود در صورتی که در این زمینه‌ها نه فعلی هست و نه سازگاری آن با هدف مطلوب. تقریر چهارم: نفس فعل بدون توجه رابطه آن با نفس یا چیز دیگر، دارای چگونگی خاصی است که عقل آن را درک می‌کند و واژه‌های خوب و بد، شکل بیانی همان کیفیت است. مرحوم محمد باقر صدر در این باره چنین می‌نویسد:

فان احسن و لقب بمعنی ماینبغی ان یقع و ما لاینبغی، کلمرین و قعیین و تکوینیین من دون جعل. (صدر، ۱۳۲۲: ۴ / ۶۶)

حسن و قبحی که معنایش «شایسته است و قبح گردد» و «شایسته نیست و قبح گردد» مانند دو امر واقعی و تکوینی بدون جعل است.

به این دیدگاه نیز اشکالاتی مترتب است؛ نخست آنکه این نظریه یک دیدگاه فراگیر درباره همه مفاهیم اخلاقی است؛ حال آنکه فقط به تبیین مفاهیم ارزشی می‌پردازد و مفاهیم لزومی در ابهام باقی می‌مانند.

دوم آنکه خوب و بدهای اخلاقی از نظر کاربرد، فراتر از حسن و قبح عقلی هستند و این واقعیتهایی است که هم تجربه و هم اهل منطق آن را تأیید می‌کنند. خواجه نصیرالدین طوسی در شرح اشارات می‌نویسد:

ومنها بعض الاخلاق و الانفعالات لمقتضیة لها، کقولنا لنب عن احرم واجب و یداء

لحيوان لالغرض قبيح. (طوسی، ۱۴۰۴: ۱ / ۲۲۱)

و از جمله مور، برخی از امور اخلاقی و انفعالی است که مقتضی آنهاست همانند گفتار ما «دفاع از حرم واجب است» و «آزار رساندن حیوانات بدون فرض قبیح است».

از مجموع آنچه بیان شد این نتیجه به دست می‌آید که عقل در اسلام، جایگاهی بس رفیع دارد و به قول عالم بزرگ ملماً مهدی نرقی، صاحب کتاب *جامع السعادات*، «عقل همان حجت الهی است که امتثال آن واجب و حاکم عدلی است که احکامش با وقوع مطابق است و اگر عقل نبود، شرع شناخته نمی‌شد». (نرقی، ۱۴۰۶: ۱ / ۱۱۷) ولی واقعیت آن است که تمام آنچه درباره اهمیت عقل از دیدگاه اسلام و دانشمندان اسلامی بیان شد نمی‌تواند منشأ لزام قولین اسلام را توجیه نماید که عقل به تنهایی نمی‌تواند، منشأ لزومات شرعی باشد و دلمنه درک عقل محدود است و از اینجا است که امام زین‌العابدین علیه السلام می‌فرماید:

انّ دین لله عزوجل لا یصاب بالعیقول لنقصه والآراء لباطله و لمقییس لفساده.
(مجلسی، ۱۴۰۳: ۲ / ۳۰۲)

نمی‌توان با عقل‌های ناقص و نظرها‌ی باطل و قیاس‌های فاسد به دین خدا رسید.

دو. نظریه امر الهی

این نظریه دیرباز در تاریخ اندیشه کلامی مسلمانان مطرح بوده است. در میان فیلسوفان غربی نیز طرفدارانی دارد و بر این پایه استوار است که خوب و بد اخلاقی ناشی از امر و نهی خداوند است. هر عملی را که خداوند به آن دستور دهد خوب و هر عملی را که خداوند از آن باز دارد بد است.

این نظریه از جهاتی مورد نقد و ایراد قرار گرفته است. به عنوان نمونه در کتاب کلامی *شرح تجرید اشکالاتی مطرح شده از جمله اینکه:*

بر اساس این نظریه دایره اخلاق و قضاوت‌های اخلاقی محدود به متدینان خواهد شد؛ زیرا برای کسانی که به خدا اعتقاد ندارند و امر و نهی خدا برایشان مطرح نیست حکم اخلاقی معنایی نخواهد داشت. به علاوه اینکه در آنجا که امر و نهی الهی وجود نداشته باشد، لزام اخلاقی در میان نخواهد بود؛ درحالی‌که چنین نیست. چه بسا در مواردی امر و نهی الهی

وجود ندارد؛ درحالی‌که لزومات اخلاقی در آنجا مطرح است. (بنگرید به: لاریجانی، بی‌تا: ۳۳۷)

سه. نظریه وجدان

بسیاری از مفسران و اندیشوران اسلامی بر این باورند که خداوند در ضمیر آدمی نیرویی به نام وجدان آفریده است که تکلیف آدمی را از درون به وی می‌نماید. مرحوم علامه جعفری می‌نویسد:

وجدان، راهنمای مطمئن، قاضی دادگر، بارقه الهی، عامل شخصیت عالی انسان و ... است. (جعفری، ۱۳۷۵: ۱۸۰)

علامه طباطبایی در تفسیر آیه شریفه «وَجَعَلْنَا لَهُمْ آيَةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ» (انبیاء / ۷۳) معتقد است:

خداوند فرموده است: «و اوحینا لیهم ان افعلوا الخیرات»، در این صورت تکلیف به فعل خیر، تکلیف تشریحی خواهد بود؛ بلکه فرموده است: «و اوحینا لیهم فعل الخیرات» بدین معنا که انجام خیر را به قلب مردمان الهام کرده‌ایم تا ایشان در آنجا از قلب خود دستور گیرند. (طباطبایی، بی‌تا: ۱۴ / ۳۳۳)

و در جای دیگر می‌نویسد:

«... از آنجاکه صنع الهی انسان را مانند انواع دیگر موجودات به ادوات و قوا و جهازاتی مجهز کرده است تنها در صورتی، انسان طریق کمال را به انتها می‌رساند که از سنن و قواعد متناسب و مطابق با آن جهازات پیروی کند مثلاً؛ چون مجهز به جهاز تغذیه است، لازم است سنن و قوانین متناسب با این جهاز را عمل نماید و چون مجهز به جهاز تولد و تناسل است، باید قوانین قراردادی مخصوص این جهاز دقیقاً اجرا شود تا سیر تکامل انسان ادامه پیدا کند. گرچه در طول حیات انسان، قوانین و آداب و فرمان‌ها و نواهی متعددی از نشانه‌های درونی و برونی انسان ناشی شده است. هر کدام او را به چیزی می‌خواند اما در این جهان آنچه نافع و سودمند به حال بشر است، قانونی است که از احتیاجات فطری و واقعی او منبعث شود و به خواست‌های حقیقی و طبیعی او جواب مثبت دهد، این خواست‌های طبیعی همان نیازهای جهازات خلقت انسان هستند که اگر مرتفع شوند بشر سعادت‌مند و راه رشد برای او هموار می‌گردد و اسلام آئین و محتوی تشریحی است که قوانین آن مقتضای فطرت و بر مبنای تکوین و خلقت قرار دارد و لذا دین فطرت نامیده شده است.» (طباطبایی، بی‌تا:

و در میان اندیشمندان غربی هم، کثرت به نظریه وجدان قائل بود او معتقد است فعل اخلاقی یعنی فعلی که انسان آن را بمنزله یک تکلیف از وجدان خودش گرفته باشد. فعل اخلاقی یعنی فعلی که وجدان گفته «بکن» و انسان هم بدون چون و چرا - نه برای هدف و غرضی - تنها و تنها برای اطاعت امر و فرمان وجدان، آن را انجام می‌دهد و وی معتقد است این وجدان یعنی وجدان اخلاقی است که انسان را دعوت به کمال می‌کند نه به سعادت. سعادت یک مطلب است و کمال مطلب دیگر. چون کثرت یک خوبی بیشتر نمی‌شناسد، می‌گوید در همه دنیا یک خوبی وجود دارد و آن اراده نیک است. اراده نیک هم یعنی در مقابل فرمان‌های وجدان، مطیع مطلق بودن. حالا که انسان باید در مقابل فرمان وجدان مطیع مطلق باشد، باید امر او را اطاعت کند و تسلیم مطلق او باشد. نکته دیگر آنکه به نظر کثرت وجدان اخلاقی به تبلیغ کار، توجه ندارد و معتقد است یک فعل اخلاقی خواه برای تو مفید یا لذتبخش باشد یا نباشد، خوشی به دنبال بیاورد یا رنج، آن را انجام بده. چراکه صرفاً وجدان به آن امر کرده است. پس با سعادت انسان کاری ندارد؛ چون سعادت در نهایت امر یعنی خوشی، منتها هر لذتی خوشی نیست. لذتی که به دنبال خودش رنج بیاورد خوشی نیست. سعادت یعنی خوشی هر چه بیشتر که در آن هیچ‌گونه رنج و لمی - اعم از روحی، جسمی، نیوی و اخروی وجود نداشته باشد و شقاوت یعنی درد و رنج. مجموع درد و رنج‌ها و مجموع خوشی‌ها - اعم از جسمی، روحی، نیوی و اخروی - را باید حساب کرد آنچه بیشتر خوشی ایجاد می‌کند، سعادت است. پس مبنای سعادت خوشی است؛ ولی این وجدان به خوشی کار ندارد به کمال کار دارد. می‌گوید تو این کار را بکن برای اینکه خودش فی حد ذاته کمال است. سعادت دیگران را بخواه که کمال توست و اینجاست که کثرت میان کمال و سعادت فرق گذاشته و این تفکر هنوز در میان غربی‌ها رایج است». (ر.ک: مطهری، ۱۳۷۷: ۷۰ و ۷۱)

ارزیابی نظریه وجدانی

در بررسی و نقد اجمالی این دیدگاه باید گفت اولاً این نظریه کلیت ندارد و به شکل مطلق

قبل قبول نیست، زیرا خلیات و صفات روحی و نفسانی، در یک تقسیم‌بندی، به دو قسم فطری یا ذاتی و اکتسابی یا اتفلی، تقسیم می‌شوند؛ منظور از صفات فطری، غریز، احساسات و استعدادهایی است که در طبیعت انسان آفریده شده و اختیار و عمل در تحصیل آنها هیچ‌گونه دخلتی ندارد مانند حس خداجویی، عرفان، حس ماورایی، حس کنجکاوی، حس حق‌طلبی، حس عدالت‌خواهی، حس شخصیت و استقلال، حس آزادی و حریت، غریزه حب‌بقاء و حب‌کمال، نیروی عقل و شهوت و غضب و ... اکتسابی، آن دسته از صفاتی هستند که در مقام عمل و اختیار به تدریج برای انسان حاصل می‌شود، تا کاربرد انسان از صفات فطری چه باشد.

اگر از استعدادها و صفات خدادادی خوب بهره‌بردار می‌نشود صفات اکتسابی بد خواهد بود در این مرحله، صفات و ملکات خوب را فضیلت و مکارم اخلاق و صفات بد را ردیلت اخلاق نماند. چنان‌که اثر رفتار و کردار انسان متأثر از ملکات فاضله باشد آن را محاسن اخلاق و آداب نماند و چنانچه از ملکات ردیله ناشی شده باشد آن را سیئات و مساوی اخلاق می‌نماند. چنان‌که امام صادق علیه السلام اخلاق را به دو دسته طبیعی و اکتسابی تقسیم می‌کند:

ان الخلق منجیهً یمنحها الله خلقه فمنه سحیه ومنه نیهة فقلت ایتها افضل؟ فقال صاحب لسحیه هو مجبول لایستطیع غیره و صاحب لنیهه یصیر علی لطاءة فهو افضلها. (حرانی، بی‌تا: ۴۳۴)

اخلاق ارمغان خداوند به آفریدگانش است، برخی از مردم اخلاق‌شان ذاتی است و برخی اکتسابی. راوی از امام پرسید کدام بهتر است. حضرت فرمود: اکتسابی، زیرا که دارنده اخلاق ذاتی ناگزیر است و رفتاری که از او ناگزیر است و رفتاری که از او ظاهر می‌گردد ناخواسته است و غیر از آن نمی‌تواند باشد اما دارنده اخلاق اکتسابی خود را برای فرمان‌داری و ادار می‌کند بنابراین دومی دارای فضیلت بیشتر است.

بر این اساس به صورت کلی نمی‌توان ادعا کرد که وجدان منشأ الزام در دستورات اخلاقی است و اگر مطرح است قلمرو آن محدود به خلیات طبیعی و ذاتی بوده و صفات اکتسابی را نمی‌تواند درک نماید و نیاز به بیان شرع و وحی دارد.

وجدان که یک لمری فطری و ذاتی است در مکتب اسلام دارای سلبه‌های طولانی و مفهومی عمیق است و قرآن اصول و فروع اسلام را مطابق فطرت می‌داند. علامه طباطبایی، در تفسیر *المیزان* درباره اهمیت این لمر چنین می‌نویسد:

از آنجاکه صنع الهی انسان را مانند انواع دیگر موجودات به ادوات و قوا و جهازاتی مجهز کرده است تنها در صورتی، انسان طریق کمال را به انتها می‌رساند که از سنن و قواعد متناسب و مطابق با آن جهازات پیروی کند ... گرچه در طول حیات انسان، قوانین و آداب و فرمان‌ها و نواهی متعددی از نشانه‌های درونی و برونی انسان ناشی شده است. هر کدام او را به چیزی می‌خواند اما در این جهان آنچه نافع و سودمند به حال بشر است، قانونی است که از احتیاجات فطری و واقعی او منبعث شود و به خواست‌های حقیقی و طبیعی او جواب مثبت دهد. این خواست‌های طبیعی همان نیازهای جهازات خلقت انسان هستند که اگر مرتفع شوند بشر سعادتمند و راه رشد برای او هموار می‌گردد و اسلام آیین و دربردارنده تشریحی است که قوانین آن مقتضای فطرت و بر مبنای تکوین و خلقت قرار دارد؛ لذا دین فطرت نامیده شده است. (طباطبایی، بی‌تا: ۱۶ / ۱۹۲ - ۱۷۳)

در بررسی و نقد اجمالی این دیدگاه باید گفت مطالب ذکر شده حاکی از آن است که چون قوانین اسلام از اراده لایزال الهی ناشی می‌شود و خداوند نیز خالق انسان و طبیعت و آگاه از تمام نیازهای بشر است، لزوماً احکام نورانی اسلام، منطبق با فطرت و وجدان و متناسب با نیازهای فردی و اجتماعی انسان است. ولی سخنان علامه بدین معنا نیست که وجدان، اعتباردهنده و منشأ لازم قوانین اسلام باشد.

افزون بر آن تفکیکی که کلمت و پیروان او درباره سعادت و کمال قائل شده است از نظر فلسفه اسلامی مردود است و فلاسفه اسلامی بر این باورند که کمال از سعادت جدا نیست و هر کمالی، نوعی سعادت است. (بنگرید به: مطهری ۱۳۷۷: ۷۱)

چهار. نظریه فشار اجتماعی و گرایش پرجاذبه درونی انسان‌ها
برکسن^۱ (فیلسوف فرانسوی) در کتاب *دو سرچشمه اخلاق و دین* دو نیروی فشار اجتماعی و

۱. bergson.

گرایش پرچا فیه درونی انسان‌ها می‌ممتازی را که از یاری خداوند مدد می‌گیرند، اساس لزومات اخلاق دانسته و می‌نویسد:

هنگمی که اخلاق علمه مردم از نوعی فشار یک حرکت اجتماعی نشئت می‌گیرد، اخلاق انسان‌ها می‌ممتاز جمعه رامی‌یلیم که خود اشیاق به ارزش‌های متعلی است. این اخلاق که بر بال محبت بداع کنندگان و نخبگان استوار است، تنها برای تعدیل و توجیه سلوک و رفتار یک فرد ممتاز جمعه به منظور تعدیل اخلاقی اجتماعی و جذب جمعه به سمت و سوی ارزش‌ها و کمالات و در نهایت رهبری اجتماعی، اجتماع را به اخلاقی ملزم می‌کند که خود انتزاع کرده است. (برگسن، ۱۳۵۸: ۶۵)

ارزیابی این نظریه

این دیدگاه افزون بر استوارسازی پایه‌های نسبیت در اخلاق، زمینه‌های سقوط و انحطاط در اخلاق را نیز فراهم می‌آورد؛ چرا که قائل این دیدگاه، نیروی فشار جمعه را سرچشمه اخلاق دانسته و در عین حال بر این عقیده است که لگوی اخلاقی جمعه هر روز بر اساس عادت‌ها تغییر کرده و این خود عمل نسبیت در اخلاق است. به علاوه بر اساس چنین دیدگاهی، ناهماهنگی و عدم سازگاری لزام با اخلاق پدید می‌آید؛ زیرا در این دیدگاه لزام از فشار قهرآمیز اجتماع نشئت گرفته و به طور طبیعی در مسیر هدایت خلق و مقررات آنها به سمت و سوی عادات اجتماعی، توان هرگونه اراده و آزادی را از او سلب می‌کند. دکتر دراز در مقام انتقاد بر چنین تفکری می‌نویسد:

در دیدگاه برگسن، فاجعه‌آمیزتر از همه، ناسازگاری دو اصطلاح لزام و اخلاق است که به صورت آشکار رخ می‌نماید. هرگاه لزام از قهر شبه غریزی فشار عادت‌های اجتماعی نشئت گیرد، اخلاق بی‌معنا بوده و چنانچه در جمعه‌ای حاکمیت اخلاق مشهود باشد دیگر فشار عادت‌ها نابیدا خواهد بود. (دراز، ۱۴۰۸: ۲۱)

پنج. نظریه اراده تشریحی و وحی الهی (نظریه مختار)

از نظر نگارنده افزون بر اینکه عقل و فطرت بمنزله منشأ لزام مطرح‌اند خاستگاه اصلی لزومات اخلاقی، اراده تشریحی و بیان وحی الهی است.

برای اثبات این نظریه، دو مطلب حائز اهمیت است: اول رد نظریه‌های ارائه شده در این

زمینه، که در ضمن چهار نظریه و بررسی آنها به این نتیجه رسیدیم که هیچ‌یک از آنها در ارائه منشأ الزامات اخلاقی به تنهایی قدرت نداشته و نیاز به بیان وحی و شرع دارند. دوم: اثبات نظریه مختار. قبل از بررسی حقیق این نظریه بیان دو مقدمه ضروریست:

مقدمه اول: رابطه دین و اخلاق

بحث دین و اخلاق در سه دیدگاه «تبیین، تربط و تعلم» مطرح است. برخی از متفکران همانند کی‌یرکگور^۱ (فیلسوف آگزیستانس) به تمایز و جداسازی قلمرو دین و اخلاق گرایش پیدا کردند و هرگونه نسبت میان دین و اخلاق را منتفی می‌دانند. (بنگرید به: هاسپرز، بی‌تا: ۸۰؛ کاپلستون، ۱۳۸۶: ۷ / ۳۳۳ و ۳۳۴)

گروه دیگری به تربط میان دین و اخلاق معتقدند و بر این باورند که رابطه ارگانیکی و جزء و کل و نسبت عموم و خصوص مطلق بین دین و اخلاق وجود دارد (مصباح‌بزدی ۱۳۷۸: ۱۳ / ۳۳)

دسته سوم نیز به استقلال قلمرو دین از اخلاق و نوعی تربط میان آن دو حکم کرده‌اند. بر اساس این نظریه رابطه علیت و معلولیت، تأثیر و تأثر و بطور کلی تعلم بین آنها وجود دارد. به نظر می‌رسد در اخلاق دینی بین دین و اخلاق رابطه مستحکمی وجود دارد و بین آن دو، نسبت عموم و خصوص مطلق وجود دارد؛ زیرا نظام اخلاق دینی، وحیانی است که در کنار اصول اعتقادات و احکام و قوانین فقهی بر اساس مصلح و مفسد نفس الامری وضع گردیده است. بر این اساس احکام اخلاقی از احکام دین شمرده شده و در متن و آیین دین قرار دارد و از آن جدا نیست. به همین جهت دین در اخلاق کارکردهای فراوان دارد: پشتوانه بودن برای اخلاق، ضامن اجرایی بودن برای آموزه‌های اخلاقی، خاستگاه بودن برای الزام، تلمین مفاهیم اصلی و فرعی، تلمین مفاهیم مبتنی بر فطرت و گرایش‌های عاطفی و غریزی، توجه به حُسن فعلی، تبیین و تعیین ردایل و فضایل، روش‌های تربیت اخلاقی، منشأ بودن برای ارزش‌های اخلاقی و منبع استنباط احکام اخلاقی. (ر.ک: شریفی، ۱۳۸۹: ۵۶ / ۵۰)

۱. keirkegard.

مقدمه دوم: اراده تکوینی و تشریحی خدا و وجود هماهنگی و رابطه علیت بین آنها
اصولاً اراده خدا رابۀ تکوینی و تشریحی تقسیم نموده‌اند:

هرگاه متعلق اراده از امور تکوینی و واقعی افعال بندگان باشد آن را اراده تکوینی و هرگاه متعلق آن از امور جعل شده بر افعال مکلفین از جانب شرع باشد آن را اراده تشریحی گویند. (یزدی، بی‌تا: ۱۰) به سخن دیگر، مراد از اراده تکوینی، اراده‌ای است که از سوی اراده‌کننده بنفسه و بدون دخالت اراده دیگران صادر گردد؛ همانند اراده خداوند سبحان در خلق عالم و ایجاد زمین و آسمان‌ها و ... هرگاه شخصی اراده فعلی را از دیگری و با اختیار و اراده او بنماید آن را «اراده تشریحی» می‌گویند. همانند اراده خداوند سبحان در صدور عبادات و واجبات از سوی بندگان که با اراده و اختیار آنان انجام می‌گیرد. به همین دلیل است که بسیاری از اصولیون با استناد به آیاتی از قرآن کریم بر این باورند که شارع و قانون‌گذار در احکام و قوانین شرعی فقط خدای تعالی است و غیر از او کسی، چنین حقی را ندارد. (بنگرید به: بو زهره، بی‌تا: ۶۳؛ لزحیلی، ۱۴۱۵: ۱۴۴؛ زهیر، ۱۴۱۲: ۱ / ۱۴۵)

و بین این دو نوع اراده هماهنگی و رابطه علیت وجود دارد؛ زیرا هر یک از اجزاء آفرینش را وقتی که با همت مورد مطالعه قرار می‌دهیم می‌بینیم که در هستی خود هدف و غیبتی دارند و از نخستین روز آفرینش به سوی آن حرکت می‌کنند و در ساختمان خود تجهیزاتی دارند که مناسب با هدف و منشأ فعالیت آنها است و سعادت خود را در رسیدن به آن هدف می‌دانند. مثلاً بوته گندم از نخستین روز پیدایش خود که در بستر خاک از شکم دانه سر درمی‌آورد متوجه پیدایش یک بوته گندم دارای سنبل‌های متعدد می‌باشد و با قوای مجهز، اجزاء عنصری را از زمین و هوا با نسبت ویژه‌ای گرفته، ضمیمه وجود خود ساخته و روز به روز بزرگتر و برومندتر می‌شود و از حلی به حلی و از شکلی به شکلی منتقل می‌شود تا به شکل بوته کامل دارای سنبل‌های متعددی درآمده و در همان جابه سیر خود خاتمه می‌دهد.

انسان نیز همانند سایر انواع آفرینش، هدفی دارد که در بردارنده سعادت اوست و مناسب با تجهیزاتی وجودی خود به سوی آن در حرکت است و از آنجاکه خداوند تنها خالق و آفریننده جهان هستی است او رابۀ سوی هدفش هدایت می‌کند و مهم‌ترین و ریشه‌دارترین مقررات و

قوانین را - که به کار بستن آنها سعادت را برای انسان‌ها تضمین می‌کند - به انسان گوشزد می‌نماید. قرآن کریم در آیات فراوانی از جمله آیات ذیل این مطلب را بیان نموده است:

قَالَ رَبُّنَا لَأَذِي أُعْطِيَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ ثُمَّ هَدَىٰ. (طه / ۵۰)
گفت: پروردگار ما همان کسی است که به هر موجودی، هر آنچه لازمه آفرینش او بوده، داده و سپس هدایت کرده است.
لَأَذِي خَلَقَ فَسَوَّىٰ * وَأَذِي فَعَدَرَ فَهَدَىٰ. (اعلی / ۲ و ۳)
همان خداوند که آفرید و منظم کرد و همان خدایی که انداز مگیری کرده و هدایت نمود.
وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا * قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا * وَقَدْ خَابَ مَنْ نَسَّاهَا.
(شمس / ۱۰ - ۷)

قسم به جان آدمی و آن کسی که آن را [آفریده و] منظم ساخته! سپس فجور و تقوا [شر و خیرش] را به او الهام کرده است که هر کس نفس خود را پاک و تزکیه کرده است، رستگار شد و آن کسی که نفس خویشتن را با معصیت و گناه آلوده ساخته ناامید و محروم گشته است.

در نتیجه خداوند سبحان هر یک از آفریده‌های خود از جمله انسان را به سوی سعادت و هدف آفرینش راهنمایی می‌فرماید و مقررات و قوانینی را که انسان باید در زندگی فردی و اجتماعی خود به کار بندد برای او جعل نموده است و انسان با اراده و اختیار خویش آن قوانین را برای رسیدن به سعادت، انجام می‌دهد.

هر فرد متوجه به مصلح و مفاسد فردی و اجتماعی درمی‌یابد که باید از قوانینی پیروی نماید که سعادت او را در دنیا و آخرت تضمین نماید. این قوانین چیزی غیر از قوانین و احکام شرعی نبوده و امر دیگری جز اراده تشریحی خداوند به منزله منشأ لزومات شرعی نمی‌تواند باشد. ولی این نکته را باید دانست که مکلفان در مقام امتثال اولمر و نواهی الهی دارای درجات و مراتبند:

۱. برخی از انسان‌های وارسته همانند معصومین و ائمه اطهار علیهم‌السلام اولمر و نواهی خدای تعالی را به جهت حس سپاسگذار ی و اهلیت برای عبادت و اطاعت، امتثال می‌کنند؛ چنان که امام علی علیه‌السلام در این باره می‌فرماید:

لهی ما عبدتک خوفاً من نارک و لا طمعا فی جنتک بل وجدتک اهلاً للعبادة فعبدتک.
(مجلسی، ۱۴۰۳: ۴۱ / ۱۴)
پرورگارا! تو را برای ترس از آتش جهنم و طمع بهشت بندگی نمی‌کنم؛
بلکه تو را عبادت می‌کنم چون تو شایستگی و اهلیت برای عبادت را داری.

۲. گروهی از انسان‌ها برای شکر نعمت‌های بی‌پایان خدای یکتا، اولمر و نولهی او را
لمتثال می‌کنند.

۳. برخی از انسان‌ها برای بهره‌مندی از بهشت و نعمت‌های فراوان آن و فرار از عذاب
جهنم، واجبات الهی را انجام می‌دهند و نولهی او را ترک می‌کنند.

۴. گروهی از انسان‌ها نیز به قصد تحصیل رضای خدا و فرار از غضبش او را عبادت می‌کنند.
امام علی علیه السلام در این زمینه می‌فرماید:

إِنَّ قَوْمًا عِبَدُوا لِلَّهِ طَمَعًا فَتَلَكُ عِبَادَةٌ لِتِجَارٍ وَإِنَّ قَوْمًا عِبَدُوا لِلَّهِ خَوْفًا، فَتَلَكُ عِبَادَةٌ لِعَبِيدٍ وَإِنَّ
قَوْمًا عِبَدُوا لِلَّهِ شُكْرًا فَتَلَكُ عِبَادَةٌ لِأَحْرَارٍ. (سیدرضی، ۱۳۸۳: ح ۲۲۹)
گروهی خدا را به سبب طمع بهشت، عبادت می‌کنند، این عبادت تجار و
بازرگانان است و گروهی خدا را برای ترس از جهنم عبادت می‌کنند، این
عبادت بندگان است و گروهی خداوند را نه به جهت بهشت و نه به علت
فرار از جهنم، بلکه به سبب حس سپاسگزاری عبادت می‌کنند، این عبادت
آزادگان است.

با این مقدمه نتیجه می‌گیریم که منشأ لزومات اخلاقی، وحی و اراده تشریحی خداوند
است؛ زیرا طبق آنچه در مبحث منشأ لزومات شرعی بیان شد، خداوند متعال نه تنها خالق
جهان هستی است، بلکه به تنهایی و بی‌هیچ شریکی، جهان را تدبیر می‌کند و اوست که
قوانین حاکم بر افراد و جوامع انسانی را نیز جعل و اعتبار می‌کند و این جعل و اعتبار خداوند
حکیم و علیم هرگز گراف نبوده و اولمر و نولهی او بر اساس واقعیات جهان هستی و نیز با
رعایت مصالح و مفاسد نفس الامری وضع گردیده است. در اولمر حکیمانه الهی، نفع غیابی
بشر مورد نظر بوده و هر امری که از جانب خداوند حکیم رسیده نیز به قصد پیشگیری و دفع
مفاسدی است که ممکن است گریبان‌گیر آدمی باشد.

آنچه بیان شد بدین معنا نیست که در اسلام، حکم عقل ناایده انگاشته شده یا به احکام و

دستورهاى وجدان توجه نشده است؛ بلکه دانشمندان اسلامى، به‌خصوص فقها و اصوليون شيعه احكام قطعى عقل را حجت دانسته و به مطابقت ادراكات عقل با قوانين شرعى معتقدند.

هر چه شرع بدان فرمان دهد عقل نيز به همان فرمان مى‌دهد و هر چه عقل بدان حكم مى‌كند شرع نيز به همان حكم مى‌نمايد. (مظفر، بى‌تا: ۱ / ۱۹۹)

و اين بدان معنا نيست كه عقل منشأ لزام و اعتبار احكام و قوانين اخلاقى تلقى گردد و اگر مطرح است قلمرو آن محدود بوده و نياز به بيان شرع و وحى دارد
بر اين اساس است كه وحى، گاهى از راه تائيد و تائيد و گاهى از طريق وعده و وعيد نقش همكارى و همراهى عقل را بر عهده مى‌گيرد و اين همراهى و همكارى را قاعده «لطف» نام نهاده‌اند. همچنين دين اسلام براى فطرت و وجدان ارزش قائل است؛ نه به اين مفهوم كه فطرت، منشأ لزام و اعتبار احكام ارزشى و اخلاقى مطرح گردد.

ب) زمينه‌ها و راهبردهاى تحقق الزام

فيلسوفان اخلاق هر يك با تكيه بر مرام فلسفى خويش در زمينه راهبردهاى اخلاقى و پاسخ به پرسش چگونگى لزام جمعه به رعيت اخلاق، مطالبى گفته‌اند؛ براى مثال عاطفه‌گريان در جهت ملزم ساختن جمعه به تكليف اخلاقى، تقويت حس محبت، بشر دوستى و ايشار نسبت به ديگران را مطرح نموده‌اند.

سقراط و هم‌اندیشان او بر اين باورند كه راهكارهاى عملى اخلاق با آموزش و دانا ساختن هرچه فزون‌تر مرئمان به دست مى‌آيد و گروهى نيز پرورش حس زيبايى را زمينه‌ساز تعالى و رشد مكارم اخلاق و ترويج مفاهيم ارزشى مى‌دانند. طبق آنچه در مبحث «منشأ لزومات شرعى» مطرح شد قرآن نيز در جايگاه راهنماى سعادت بشر در فرازهاى از برنلمه خويش زمينه‌ها و راهكارهاى نيل را جهت تحقق لزومات ارزشى و شرعى معطوف داشته است:

يك. فرجام اخروى (ثواب و عقاب)

ذكر عقبت شوم و فرجام نلمبارك بذكر داران و سعادت بى‌پايان و بهرمندى زوال ناپذير از

نعمت‌های اخروی نیک‌کرداران پاره‌ای از تلاش‌های وحی است که انسان‌ها را به تکلیف شرعی خویش و تحقق بایسته‌های ارزشی ملزم کند:

وكلُّ إنسانٍ لِرَبِّهِ لَازِمٌ مِّمَّا رَزَقْنَاهُ يُعْرِضُهُ وَنَخْرُجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَشْهُورًا. (اسراء / ۱۳)
اعمال هر انسانی را بر گردنش آویخته‌ایم و روز قیامت، کتابی برای او بیرون می‌آوریم که آن را در برابر خود گشوده می‌بیند.
لئن قمتم لصلاة و آیتیم لزرکاة و آمنتیم برسلی و عززتموهم و قرضتم الله قرضاً حسناً
لأکفرن عنکم سیئاتکم و لأدخِلنکم جناتٍ تجري من تحتها الأنهار فمن کفر بعد ذلک
منکم فقد ضلّ سواء السبیل. (مائده / ۱۲)

اگر نماز را برپا دارید و زکات را بپردازید و به رسولان من ایمان بیاورید و آنها را یاری کنید و به خدا قرض‌الحسنه بدهید [در راه او به نیازمندان کمک کنید] گناهان شما را می‌پوشانم و شما را در باغ‌هایی از بهشت وارد می‌کنم که نهرها از زیر درختان جاری است؛ اما هر کسی از شما بعد از این کافر شود، از راه راست منحرف گردیده است.

دو. مکافات عمل

وحی به بیان مکافات عمل و تالیف این جهلی برخی از رفتارهای ارزشی و شرعی آهمی پرداخته تا آهمی با توسل به آن، زمینه را برای تحقق لزام درونی به مبانی ارزشی فراهم سازد

إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْقَوُا مِنَ الْأَرْضِ لِكُلِّ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ. (مائده / ۳۳)

کیفر آنان که با خدا و پیامبرش به جنگ برمی‌خیزند و به فساد در روی زمین اقدام می‌کنند [و با تهدید اسلحه به جان و مال و ناموس مردم حمله می‌برند] فقط این است که اعدام شوند یا به دار آویخته گردند یا [چهار انگشت از دست راست] و پای [چپ] آنها، برعکس یکدیگر بریده شود یا از زمین خود تبعید گردند. این رسوایی آنها در دنیاست و در آخرت مجازات عظیمی دارند.

سه. نظارت فراگیر الهی

از نظر وحی الهی، پلایندی به ارزش‌ها در گرو تقوا و تحصیل تقوا در گرو باور به خدا و ایمان به اوست و ایمان خودزاییده توجه تذکار آهمی و رهایی او از غفلت و بی‌خبری است. غفلت از حق، اساس تیرمختی انسان و تباهی اوست؛ از این رو توجه به حضور فراگیر حق و نظارت

همیشگی او بر گستره رفتار، زمینه پایبندی به الزامات شرعی را فراهم آورده و احساس‌های خفته آمی را برانگیخته و تقویت خواهد کرد.

وَمَا تَكُونُ فِي شَأْنٍ وَمَا تَتْلُو مِنْهُ مِنْ قُرْآنٍ وَلَا تَعْمَلُونَ مِنْ عَمَلٍ إِلَّا كُنَّا عَلَيْكُمْ شُهُودًا إِذْ تُفِيضُونَ فِيهِ وَمَا يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ وَلَا أَصْغَرَ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ. (یونس / ۶۱)

در هیچ حال (و اندیشه‌ای) نیستی و هیچ قسمتی از قرآن را تلاوت نمی‌کنی و هیچ عملی را انجام نمی‌دهی، مگر اینکه ما گواه بر شما هستیم در آن هنگام که وارد آن می‌شوید و هیچ چیز در زمین و آسمان از پروردگار تو مخفی نمی‌ماند؛ حتی به اندازه سنگینی ذره‌ای و نه کوچکتر و نه بزرگتر از آن نیست؛ مگر اینکه [همه آنها] در کتاب آشکار [لوح محفوظ علم خداوند] ثبت است.

وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَعَلَّمَهُ مَا تَوَسَّوَسُ بِهِ نَفْسُهُ وَخَنُ قُرْبَ إِلَيْهِ مِنْ جَبَلٍ لُوَيْدٍ. (ق / ۱۶)

ما انسان را آفریدیم و وسوسه‌های نفس او را می‌دانیم و ما به او از رگ قلبش نزدیک‌تریم.

يَعْلَمُ خَلْقَهُ أَكْبَرَ مِنَ الْأَعْيُنِ وَمَا تُخْفِي الصُّدُورُ. (غافر / ۱۹)

او چشم‌هایی را که به خیانت می‌گردد و آنچه را سینه‌ها پنهان می‌دارند، می‌داند.

باور به نظارت فراگیر و بی‌واسطه الهی بر اعمال، افزون بر انگیزش احساس اخلاقی نهفته آمی به تقویت حضور خداوند در صفحه آمی می‌انجامد و ناگزیر تمایل وجودی وی را به خداوند افزایش داده و مبانی ایمان را استوار خواهد کرد.

چهار. تحریک عواطف و احساسات

وحی الهی هرچند در تعلیم خویش، احساسات و عواطف را سرچشمه الزامات شرعی ندانسته و آن را میزان و معیار جداسازی تکالیف الزمی از غیر الزمی نمی‌داند، تحریک عواطف انسانی را در مسیر عملی انسان‌ها به سوی نیک‌کرداری و پرهیز از رداییل در نظر گرفته و بر آن اصرار ورزیده است که نمونه‌های فراوانی از آن در قرآن دیده می‌شود.

برای دور نمودن مردم از غیبت، آن را به خوردن گوشت برادر مرده تشبیه می‌کند و از این راه عواطف و احساسات را تحریک می‌کند:

منشأ الزام در مفاهیم و گزاره‌های اخلاقی □ ۱۲۳

... وَلَا يَغْتَبِ بَعْضُكُم بَعْضًا أَيَجِبُ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ ...
(حجرات / ۱۳)

... هیچ یک از شما دیگری را غیبت نکنند. آیا کسی از شما دوست دارد گوشت برادر مرده خود را بخورد؟ [به یقین] همه شما از این امر کرهت دارید ...

برای ترغیب فرزندان به احترام به والدین و توهین نکردن به آنها، پیری و ناتوانی آنها را مطرح کرده و عواطف و احساسات آنها را تحریک می‌کند:

وَالْوَالِدِينَ إِحْسَانًا إِنَّمَا بِلَعْنٍ عِنْدَكَ لَكِبَرٍ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرَهُمَا
وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا. (اسراء / ۲۳)

و به پدر و مادر خود نیکی کنید. هرگاه یکی از آن دو یا هر دو آنها نزد تو به سن پیری رسند، کمترین اهانتی به آنها روا مدار و بر آنها فریاد مزن و گفتار لطیف و سنجیده و بزرگوارانه به آنها بگو.

برای ترغیب مردم به یاری یتیمان، روحیه برادری را زنده می‌کند:

وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَى قُلْ إِصْلَاحٌ لَهُمْ خَيْرٌ وَإِنْ تُخْلُطُوهُمْ فَاخْوَنُكُمْ ... (بقره / ۲۲۰)
از تو سؤال می‌کنند که با یتیمان چگونه رفتار کنند؟ در جواب بگو: اصلاح کارشان بهتر است و اگر با آنها رفت و آمد کنید رواست؛ چراکه برادران بینی شما هستند.

نتیجه

۱. رابطه مستحکمی بین دین و اخلاق وجود دارد و بین آن دو، نسبت عموم و خصوص مطلق وجود دارد. بر این اساس نظام اخلاق دینی، نظام «وحيانی» است در کنار اصول اعتقادات و احکام و قوانین فقهی از سوی خداوند تعالی براساس مصلح و مفاسد نفس الامری وضع گردیده است. اخلاق در متن و آیین دین قرار دارد و از آن جدا نیست؛ به همین دلیل انجام واجبات و ترک محرمات بر بنده لازم است.

۲. قانون‌گذار در احکام ثابت، خداست و غیر از او کسی چنین حقی را ندارد و اوست که براساس اراده تشریحی و با پشتیبانی مصلح و مفاسد، جهت سلمان بخشیدن به فرد و جامعه به وضع و جعل قوانین شرعی پرداخته است و از طریق ارسال رسولان و انزال کتاب‌های آسمانی به انسان‌ها بلاغ نموده است و هر فردی که طلب سعادت دنیا و آخرت است و متوجه به مصلح

و مفسد فردی و اجتماعی است درمی‌یابد که باید از قوانین پیروی کند که سعادت او را در دنیا و آخرت تضمین نماید و این قوانین غیر از قوانین الهی، چیز دیگری نمی‌تواند باشد و امر دیگری جز وحی و اراده تشریحی خداوند نمی‌تواند بمنزله منشأ لزومات اخلاقی مطرح باشد. آنچه بیان شد بدین معنا نیست که در اسلام، حکم عقل ناایده نگاشته شده یا به احکام و دستورهای وجدان توجه نشده است؛ بلکه دانشمندان اسلامی، به‌خصوص فقها و اصولیون شیعه احکام قطعی عقل را حجت دانسته و به مطابقت ادراکات عقل با قوانین شرعی معتقدند.

بر این اساس است که وحی، گاهی از راه تأیید و تأکید و گاهی از طریق وعده و وعید نقش همکاری و همراهی عقل را بر عهده می‌گیرد این همراهی و همکاری را قلعه «لطف» نام نهاده‌اند. همچنین دین اسلام برای وجدان ارزش قائل است؛ نه به این مفهوم که فطرت، منشأ لزام و اعتبار احکام ارزشی و اخلاقی مطرح گردد.

۳. هر یک از نظریه‌های ارائه شده درباره منشأ لزام ناتمام است، نظریه عقل‌گرایی و وجدان، به صورت کلی نمی‌تواند منشأ لزام باشد؛ زیرا قلمرو عقل و وجدان محدود بوده و نیاز به بیان شرع دارد نظریه امر الهی نیز، ناتمام است و به صورت کلی نمی‌تواند مطرح باشد و در مواردی لزام وجود دارد که امر الهی در آنجا بیان نشده است. همچنین نظریه برکسن به دلیل استوارسازی اخلاق و در پی آن، سقوط و انحطاط اخلاق ناتمام است.

۵. شارع مقدس برای ایجاد لزام در اخلاق از زمینه‌ها و راهبردهای فرجام‌خرویی (ثواب و عقاب) مکافات عمل، نظارت فراگیر الهی و تحریک احساسات و عواطف بهره‌برده است.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. ابوزهره، محمد، بیتا، اصول الفقه، قاهره، دارالفکر العربی.
۳. ارسطو، ۱۳۵۶، اخلاق نیکوماخس، ترجمه پورحسینی، تهران، دانشگاه تهران.
۴. برکسن، هانری، ۱۳۵۸، دو سرچشمه اخلاق و دین،

- ترجمه حسن حبیبی، تهران، شرکت انتشار.
۵. بیصار، محمد، ۱۹۷۰، *العقيدة و الاخلاق*، مص، مكتبة الانجلو المصریه، چ دوم.
۶. جعفري، محمدتقي، ۱۳۷۹، *بررسی و نقد دیدگاه میوم در چهار مسئله*، تهران، مؤسسه نشر کرامت، چ اول.
۷. جمعی از نویسندگان، *فلسفه اخلاق*، ۱۳۷۷، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، چ اول.
۸. حرّانی، ابن‌شعبه، بی‌تا، *تحف العقول*، انتشارات علمیة اسلامیة، تهران.
۹. حکیم، محمدتقی، ۱۳۶۰، *الاصول العامه للفقه المقارن*، بی‌جا، دفتر انتشارات اسلامی، چ سوم.
۱۰. حلی، ابومنصور الحسن بن یوسف بن المطهر الحلی، ۱۴۱۹ ق، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، تحقیق و تطبیق حسن حسن‌زاده آملی، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیة قم.
۱۱. دراز، عبدالله، ۱۴۰۸، *دستور الاخلاق فی القرآن الکریم*، ترجمه عبدالصبور شاهین، بیروت، دارالبحوث علمیة، چ هفتم.
۱۲. رازی، فخرالدین محمد بن عمر بن حسین، ۱۴۱۲، *المحصل فی علم الاصول*، ج ۱، بیروت، مؤسسه الرسالّة، چ دوم.
۱۳. الزحیلی، وهبة الوجودی، ۱۴۱۵، *فی اصول الفقه*، بیروت، دارالمعاصر، چ اول.
۱۴. زهیر، ابوالنور، ۱۴۱۲، *اصول الفقه*، ج ۱، مصر، المكتبة الازهریة للتراث.
۱۵. سبحانی، جعفر، ۱۳۶۱، *حسن و قبح یا پایه‌های اخلاق جاودان*، با نگارش ربانی گلپایگانی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

۱۶. شریفی، عنایت‌الله، ۱۳۸۹، «کارکردهای دین در اخلاق»، *فصلنامه قبسات*، ش ۵۶.
۱۷. صدر، محمدباقر، ۱۴۲۲، *بحوث في علم الاصول*، تقریر محمود هاشمی، ج ۱، ۲ و ۴، قم، مکتب‌الاعلام الاسلامی.
۱۸. طباطبایی، محمدحسین، بی‌تا، *تفسیر المیزان*، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۹. طوسی، خواجه نصیرالدین، ۱۴۰۴، *شرح الاشارات و التنبيهات*، ج ۱ و ۳، قم، مکتب‌الاعلام العظمی المرعشی النجفی.
۲۰. عویصه، محمدکامل، ۱۹۹۳، *مذهب اخلاقی ابن مسکویه*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۲۱. غروی اصفهانی، محمدحسین، بی‌تا، *نهایة الدرایه فی شرح الکفایه*، ج ۱، تهران، کتابفروش.
۲۲. غزالی، محمد، بی‌تا، *کیمیای سعادت*، تصحیح احمد آرام، بی‌جا، نشر کتابخانه مرکب‌لزی، چ هفتم.
۲۳. فرانکنا، ویلیام کی، ۱۳۷۶، *فلسفه اخلاق*، ترجمه هادی صادقی، مؤسسه فرهنگی طه.
۲۴. فیض‌کاشانی، ملامحسن، *المحجة البيضاء فی تهذیب الأحياء*، ج ۶، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چ دوم.
۲۵. کاپلستون، فردریک، ۱۳۸۶، *تاریخ فلسفه*، ترجمه منوچهر بزرگمهر، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۶. لاریجانی، صادق، بی‌تا، *جزوه فلسفه اخلاق*، قم، مؤسسه تعلیماتی و تحقیقاتی امام صادق (ع). (لاریجانی، صادق، ۱۳۷۹، *جزوه درس خارج اصول*

(فقه)

۲۷. مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳، *بحار الانوار*، بیروت، مؤسسة الوفاء.
۲۸. محمضانی، محمد، ۱۳۵۸، *فلسفه قانون‌گذاری در اسلام*، ترجمه اسماعیل گلستانی، تهران، امیرکبیر، چ دوم.
۲۹. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۷۷، *دروس فلسفه اخلاق*، تهران، اطلاعات، چ چهارم.
۳۰. مطهری، مرتضی، ۱۳۷۷، *فلسفه اخلاق*، تهران، صدرا، چ نوزدهم.
۳۱. مظفر، محمدرضا، بی‌تا، *اصول الفقه*، ۲ ج، قم، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
۳۲. مغنیه، محمدجواد، بی‌تا، *فلسفه الاخلاق فی الاسلام*، بیروت، دارالعلم للملایین.
۳۳. نوری‌ایینی، محمدحسین، ۱۴۰۹، *فوائد الاصول*، تقریر محمد علی کاظمی خراسانی، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۳۴. نوری‌الجسر، ۲۰۰۴، *القرآن فی التربیت الاسلامی*، قاهره، مجمع البحوث الاسلامیه.
۳۵. نراقی، محمدمه‌دی، ۱۴۰۸، *جامع السعادات*، ج ۱، بیروت، مؤسسه اعلمی، چ ششم.
۳۶. وارنوک، ح، ۱۳۷۸، *فلسفه اخلاق در قرن حاضر*، ترجمه و تعلیق صادق لاریجانی، بی‌جا، مرکز ترجمه و نشر، چ دوم.
۳۷. هاسپرز، جان، بی‌تا، *فلسفه دین*، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات دفتر تبلیغات اسلامی قم.
۳۸. یزدی، محمدکاظم، بی‌تا، *کفایة الاصول*، قم، مؤسسه آل‌البیت علیه السلام لاحیاء التراث، چ اول.

