

کارکرد قواعد اخلاقی در نظریه حقوق اسلامی

* سیدطه مرقاتی خوئی

** شعبان حق پرست

*** مهدی شاکری

چکیده

مقاله پیش رو در پی پاسخ به این سوال اساسی است که اخلاق چگونه می‌تواند در دایره حقوق تاثیرگذار بوده و منبع قانونگذاری قرار گیرد؟ هر چند اصل وجود رابطه میان این دو حوزه مهم اجتماعی روشن به نظر می‌رسد اما کیفیت نسبت این دو با یکدیگر واضح نیست. نسبت میان اخلاق و حقوق از دیرباز محل مناقشه فلاسفه اخلاق و حقوقدانان بوده است. دلیل این اختلاف، تفاوت در میان مکاتب فکری مختلف حقوقی و اخلاقی است. از آن جا که براساس یکی از مبانی در علم اخلاق اسلامی، منشأ فعل اخلاقی خواست شارع است، می‌توان از همین منظر همزادی و همبستگی اخلاق و حقوق اسلامی را پی گرفت و بر همین مبناست که مکتب اخلاقی اسلام رابطه ای متفاوت از سایر مکاتب اخلاقی با حقوق پیدا خواهد کرد. حال که اخلاق به عنوان حوزه ای متفاوت و در عین حال مرتبط با حقوق شناخته شد چگونه می‌تواند در روند قانون گذاری تاثیرگذار باشد؟ آیا قانونگذار می‌تواند احکام اخلاقی را که طبعاً فاقد ضمانت اجرای حقوقی اند از پشتیبانی قهری حاکمیت برخوردار سازد؟ با مراجعه به آثار فقها در حوزه اختیارات حاکم اسلامی، به نظر می‌رسد اگر تئوری مصلحت امام (ره) را به عنوان یکی از نظریات مطرح در این مورد مبنا بگیریم، قانونگذار می‌تواند هر مصلحت مورد تایید کارشناسان را به عنوان قانون وضع کند بنابر این احکام اخلاقی هم اگر مصلحت جامعه اقتضا کند توان تبدیل به قانون را خواهند داشت؟

کلیدواژه‌ها: رابطه اخلاق و حقوق، اخلاق عرفی، اخلاق اسلامی، حکم حکومتی، تئوری مصلحت

* استادیار دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران.

** استادیار دانشکده افسری دانشگاه امام حسین (ع).

*** دانشجوی دکتری رشته حقوق خصوصی، دانشگاه تهران پردیس بین الملل کیش (نویسنده مسئول).

مقاله علمی پژوهشی (Shakeri123emamat@gmail.com) (تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۴/۰۸؛ تاریخ پذیرش ۱۴۰۰/۰۸/۲۶)

مقدمه

جوامع بشری برای قرن ها به یگانگی حقوق، اخلاق و مذهب باور داشتند. چه این که تا مدت ها مذاهب دولتی بودند و ممکن نبود که بین اخلاق مذهبی (یعنی اراده خداوندان) و حقوق موضوعه یعنی اراده دولت اختلافی وجود داشته باشد. (کاتوزیان، ۱۳۸۸، ص ۳۹۱)

با شروع دوران رنسانس این باور کهن با تردیدهایی مواجه می شود و با عاری شدن مذهب کلیسا از نقش اجتماعی خود، حقوق و اخلاق به تعاریف جدیدی می رسند که در نهایت موجب جدایی اخلاق و حقوق می گردد تا آن جا که در برخی نظرات حقوق عاری از هر گونه عنصر خارجی اعم از الهیات، اخلاق و جامعه شناسی شناسانده می شود. (Kelsen, 1983, 266-287) اما با وجود تمامی تلاش های اندیشمندان قائل به جدایی اخلاق و حقوق، باور به یگانگی حقوق و اخلاق در اندیشه هایی همچون مکتب حقوق طبیعی که مبنای حقوق را عدالت می داند، همچنان از جایگاه معتبری برخوردار است. به عنوان نمونه دورکین معتقد است قانون واقعی، قانون اخلاقی است و هر قانونی که بر خلاف اخلاق وضع شود از درجه اعتبار ساقط است. (دورکین، ۱۳۷۸، ص ۵۴) در هر حال حتی اگر قائل به تباین اخلاق و حقوق باشیم؛ این حقیقت به قوت خود باقی است که اگر قاعده حقوقی مبتنی بر ارزش ها نباشد از پذیرش اجتماعی برخوردار نخواهد بود. چرا که صرف نظر از تضمین مادی، بهترین ضامن اجرای قانون، ماهیت قانون است. اگر ماهیت قانون، جامعه پذیری لازم را دارا باشد، نیازی به هزینه برای اجبار به اجرای قوانین از طریق قضایی نخواهد بود. فاصله گرفتن حقوق از اخلاق به معنی تهی شدن آن از جوهره عدالت است که خود یک ارزش بلند اخلاقی است. در طرف مقابل با حمایت حقوق است که قواعد اخلاقی ضمانت اجرا پیدا می کنند و پس از مدتی از یک هنجار

محدود به دایره پارسایان جامعه، به یک هنجار اجتماعی مورد قبول تبدیل می‌شود. به بیان شفر، توان حقوق در تبدیل قواعد اخلاقی به هنجار از این‌روست که افراد جامعه معمولاً هنجار را نه از روی توجه و قصد بلکه از روی عادت انجام می‌دهند و وقتی توجه پیدا می‌کنند هر چند نسبت به اعتبار و منشاء آن سوال پیدا می‌کنند، اما حتی اگر به پاسخ سوال خود نرسند نیز معمولاً به هنجار عمل می‌کنند یا به این دلیل که از عواقب اجتماعی آن بیمناکند یا به خاطر جلب رضایت منبع وضع‌کننده آن هنجار و یا به خاطر باوری که به منبع آن دارند. طبیعتاً هر چقدر یک هنجار از منابع بیشتری پشتیبانی شود با مخالفت کمتری روبرو خواهد بود. (Sheppard, n.d.p.5)

همه این موارد ضرورت ارتباط اخلاق و حقوق و تاثیر گذاری این دو حوزه بر یکدیگر را روشن می‌کند. اما از طرف دیگر باید توجه داشت که وحدت میان اخلاق و حقوق، هم در حوزه نظری و هم از جنبه عملی با موانعی روبروست. از جنبه عملی یگانه دانستن اخلاق و حقوق ممکن است دایره آزادی‌های فردی را محدود کند و دخالت دولت را از اعمال ظاهری افراد، فراتر برد. بعلاوه رعایت ارزش‌های اخلاقی اگر ناشی از صرف الزام قانون بوده و از نیت اخلاقی عاری باشد، در حقیقت ارزش اخلاقی ندارد.

این دست از چالش‌ها باعث مباحث پر دامنه‌ای در موضوع رابطه حقوق و اخلاق در سپهر اندیشه مغرب زمین شده است. با این وجود بسیاری از عناوین چالشی که نمونه آن ذکر شد، در حوزه فکری اسلام - با عنایت به اینکه احکام اخلاقی و حقوقی، هر دو، در نهایت به خواست و اراده شارع می‌گردد - اجازه طرح نمی‌یابد. لذا با توجه به تعهد نظام جمهوری اسلامی به اجرای قوانین اسلامی در جامعه، پژوهش در این حوزه، زمانی

فایده مند خواهد بود که با توجه به تعریف اسلام از اخلاق و قانون صورت گیرد. خوشبختانه در آثار حقوقدانان و فلاسفه اخلاق، رابطه میان حقوق و اخلاق از جمله مباحث مورد توجه بوده و شمار زیاد مقالات در این خصوص گواه اهمیت و همچنین پرباری ادبیات موضوع است. اما در عموم این آثار به تفاوت‌های دیدگاه مکتب اخلاقی اسلام با سایر مکاتب در رابطه نسبت با حقوق توجه نمی شود

پس از روشن شدن رابطه میان اخلاق و حقوق در دیدگاه اسلامی، سوال اساسی چگونگی تاثیر اخلاق بر حقوق در نظام قانونگذاری اسلامی است. نحوه ورود و تاثیر گذاری اخلاق در حوزه قانون نویسی، باید با توجه به اقتضات حاکمیتی جمهوری اسلامی نگاشته شود. به عنوان مثال در مقاله ارزشمند "تعامل قواعد اخلاقی و حقوقی" از سید عباس حسینی، با مقایسه ویژگی‌های قواعد اخلاقی و حقوقی، آن دسته از قواعد اخلاقی را قابل تبدیل به قاعده حقوقی می‌داند، که ویژگی‌های قواعد حقوقی را دارا باشد. اما به این نکته توجه ندارد که تبدیل حکم غیر الزامی به الزامی در قانونگذاری اسلامی نیازمند رعایت شرایطی است که در بیان فقها تحت عنوان عناوین ثانویه بحث می‌شود و اجازه نمی‌دهد هر قاعده اخلاقی - حتی با دارا بودن ویژگی‌های قاعده حقوقی - از ضمانت حاکمیت برخوردار شود..

توضیح اینکه با مقداری تسامح در تعبیر، شارع حکیم برای هدایت جامعه دسته‌ای احکام الزامی و غیر الزامی وضع می‌کند. خواهیم گفت که یکی از نقاط مهم تمایز میان قواعد حقوقی و قواعد اخلاقی ضمانت اجراست. تعریف ضمانت اجرا در این مجال طبعاً نه به معنای ضمانت وجدانی و درونی بلکه امکان اجبار از سوی حاکمیت است. در این تعریف قواعد اخلاقی فی نفسه از ضمانت اجرای حاکمیتی برخوردار نیستند و اگر

قرار باشد به مصلحت جامعه، قاعده اخلاقی تبدیل به قاعده حقوقی شود، نیازمند اجازه شارع است. در این نقطه است که بررسی ماهیت عناوین ثانویه و احکام حکومتی اهمیت پیدا می‌کند تا از این رهگذر قواعد بهره‌مندی قاعده اخلاقی از ضمانت اجرای قانونی آشکار گردد.

در این مقاله کوشش شده تا با روش توصیفی تحلیلی، تشابهات و تمایزات حقوق و اخلاق با توجه به رویکرد اسلامی حقوق و اخلاق روشن شده و از این طریق نسبت میان آن دو روشن گردد و سپس با استفاده از نظرات فقها چگونگی تأثیر گذاری اخلاق بر حقوق در حوزه قانونگذاری حاکمیت اسلامی مورد بررسی و تحلیل قرار گیرد.

۱. رابطه اخلاق و حقوق

در بررسی رابطه حقوق و اخلاق ابتدا باید مرادمان از معنای حقوق و اخلاق روشن شود و سپس به بررسی شباهت‌ها و تمایزات این دو شاخه از علوم هنجاری بپردازیم. نکته مهمی که این مقاله بر آن تأکید دارد تفاوتی است که از رهگذر تمایز بخشی میان اخلاق اسلامی و اخلاق مطرح در غرب، در دیدگاه ما نسبت به رابطه میان اخلاق و حقوق ایجاد می‌شود. در طرح شباهت‌ها و تمایزات میان حقوق و اخلاق، آن چه از مفاهیم اخلاق اسلامی نتیجه گرفته می‌شود را تبیین خواهیم کرد.

۱-۱: تعریف حقوق و اخلاق

تعاریف ارائه شده از حقوق و اخلاق، در تلقی ما از رابطه میان این دو، نقشی کلیدی ایفا می‌کند. مکاتب حقوقی بسته به دیدگاه خاص خود تعاریف متفاوتی از حقوق نقل کرده‌اند همچنانکه میان تعاریف ارائه شده از اخلاق در نظرات متفکران گذشته و معاصر غربی و آنچه در میان حکمای مسلمان مطرح است تفاوت‌های مهمی وجود دارد.

۱-۱-۱: تعریف حقوق

در تعریف لغوی برای واژه "حقوق" چهار معنا ذکر شده است. ۱- راستی ها، درستی ها ۲- وظایف، تکالیف ۳- دستمزد ۴- مجموعه قوانین، قواعد و رسوم لازم الاجرائی که به منظور استقرار نظم در جوامع انسانی وضع یا شناخته شده است. (معین، بی تا)

در تعریف اصطلاحی حقوق آنچه برای موضوع این پژوهش اهمیت دارد وجود دو نگاه متفاوت در چیستی حقوق است. در یک نگاه، حقوق در نهایت ابزاری است برای اعمال حاکمیت و در نگاهی دیگر مجموعه قواعدی است برآمده از طبیعت آدمی. مثلاً در یک نظر حقوق "مجموعه قواعدی است که از طریق مؤسسات اجتماعی یا دولتی، جهت تنظیم رفتار ایجاد و اعمال می‌شود." (خسروی، ۱۳۹۴، ص ۲۸) و در نظری دیگر، حقوق مجموعه قواعدی است که در زمان معین بر جامعه ای معین حکومت می‌کند و اجرای آن از طرف دولت تضمین شده و هدف آن ایجاد نظم در جامعه است. (جعفری لنگرودی، ۱۳۹۸، ص ۱۲ و ۱۳) بر اساس این تعاریف، حقوق تنها ابزار قدرت هیأت حاکمه است و ریشه در اراده قانونگذار دارد.

در مقابل برخی دیگر از حقوق‌دانان، حقوق انسان را به دو دسته تقسیم می‌کنند: حقوق قراردادی و حقوق طبیعی. حقوق قراردادی یعنی مجموعه قوانینی که ریشه در فطرت انسان ندارد، از طرف قانونگذار وضع شده و پایدار نیست. در مقابل دسته ای از حقوق انسان، حقوق طبیعی اند که ریشه در خلقت انسان داشته و همواره باقی خواهند بود. قانونگذاران مکلفند این موارد را در هنگام تدوین قوانین در نظر داشته باشند و قانونی خارج از چارچوب آن وضع نکنند. (کاتوزیان، ۱۳۹۴، ص ۳۰-۴۸) بر این مبنا فردریک بستیت حقوق را این گونه تعریف می‌کند: حقوق عبارت است از ساماندهی

حق طبیعی آدمیان در دفاع. به عبارت دیگر حقوق برای دفاع انسان، یک نیروی عام و مشترک را جایگزین نیروی فردی می‌کند. بر این اساس حقوق فقط باید در محدوده ای فعالیت کند که نیروی فردی حق فعالیت داشت. یعنی دفاع از جان، مال و آزادی افراد. (Bastiat, ۱۹۹۱, p۱۰-۱۲) در این تعریف حقوق نه در اراده قانونگذار بلکه در حق طبیعی آدمیان مبنی بر دفاع از خود ریشه دارد. در این نگاه، علم حقوق قواعدی که باید بر روابط اجتماعی حکومت کند را کشف و تهیه می‌کند و در نهایت، قواعد را به لباس قانون در می‌آورد. (موسوی بجنوردی، ۱۳۸۵، ص ۲۶)

در نگاه اسلام حقوق جزئی از پیکره دین و مجموعه قواعدی است که عهده دار تنظیم روابط انسان با غیر از خود اعم از انسان‌های دیگر و طبیعت است. و از آن جا که منشاء این قواعد، اراده الهی است هیچ گاه با قواعد طبیعی در تضاد قرار نمی‌گیرد بلکه اعم از آن است. اندیشمندان مسلمان با طرح اصل حسن و قبح عقلی وجود قواعد کلی که مورد پذیرش عقل سلیم هست را قبول می‌کنند اما کلیاتی که عقل به دست می‌دهد، آنقدر وسیع نیست که بتواند شکل دهنده یک نظام حقوقی باشد. بنابراین بشر برای اداره روابط خویش نیازمند وحی است تا جزئیات احکام مسائل اجتماعی خود را آموزش ببیند.

۱-۱-۲: تعریف اخلاق

دانشمندان و فلاسفه اسلامی و غربی کوشیده‌اند تا اخلاق را به مثابه یک مفهوم کلی تعریف کرده و حدود آن را بازشناسند. در ادامه به بررسی سه واژه Moral, Ethics و اخلاق می‌پردازیم.

بند اول) Ethics

در فرهنگ لغت لانگ من در تعریف این واژه آمده: "ریشه این واژه از کلمه ای به زبان

فرانسه باستانی Ethique به معنای اصول اخلاق است که آن هم در واژه یونانی Ethikos ریشه دارد. به معنای صفات و شخصیت انسان. در فرهنگ لانگ - من کلمه ethos چنین تعریف می شود: "مجموعه ای از عقاید و حالات اخلاقی که نوعاً مربوط به گروه خاصی از انسان ها هستند." (Longman Dictionary of Contemporary English, n.d)

در فرهنگ بریتانیکا، Ethics به دو معنای علم اخلاق به عنوان دانش شناخت خوبی ها و بدی ها و همچنین نظام اخلاقی به کار رفته است. ("Ethics," n.d). در تعاریف دیگر منظور از این نظام اخلاقی به صراحت نظامی است که بر رفتار انسان نظارت می کند. ("cambridge dictionary," n.d)

بند دوم) Moral

در تعریف این واژه آمده: Moral به معنای شخصیت یا سرشت خوب و بد است. که از واژه فرانسوی باستانی Moral گرفته شده است و نیز از Moralios در زبان لاتین به معنای رفتار صحیح در جامعه. تفاوت Moral و Ethics با وجود قرابت معنایی در محل استعمال این دو واژه است. Moral برای باورهای اخلاقی فرد انسان به کار می رود که در اثر شرایط پیرامونی به خصوص آن فرد ایجاد شده است. اما Ethics مربوط به نظامی از قواعد اخلاقی رفتاری است که مردم را جهت می دهد. صنوف و دسته جات مختلف اجتماعی ممکن است نظام اخلاقی مخصوص به خود را داشته باشند. ("dictionary," n.d). در این موقعیت به جای واژه Moral از واژه Ethics استفاده می شود. مانند Medical ethics به معنای اخلاق پزشکی.

بند سوم) اخلاق

اخلاق جمع واژه خُلُق یا خَلَق است. در مفردات راغب اصفهانی آمده: خُلُق با خُلُق در اصل یکی هستند. مانند شُرب و شُرْب. لکن خُلُق به کیفیات شکل ها و صورتهایی

اختصاص پیدا کرده که با چشم دیده و درک می‌شود. اما خُلق مخصوص نیروها و سرشت‌هایی است که با بصیرت مورد ادراک قرار می‌گیرد. (راغب اصفهانی، ۱۳۷۳، ص ۱۵۳) در دیگر تعاریف نیز اخلاق به واژگانی تعریف شده که حاکی از صفات درونی انسان هستند: سجیه، مروت، طبع و عادت، دین، تقدیر، صفت و حالت انسانی، سرشت. (ابن منظور، ۱۴۰۸، ص ۱۹۴؛ فیومی، بی تا، ص ۸۸)

علمای اخلاق در تعاریف خود معنایی نزدیک به معنی اهل لغت را مورد اشاره قرار می‌دهند. علامه مصباح یزدی اخلاق را چنین تعریف می‌کنند: کلمه اخلاق که جمع خُلق است در اصل لغت به معنای یک صفت نفسانی است یا یک هیأت راسخه که موجب بشود افعالی که متناسب با آن صفت هستند بدون احتیاج به تروی (فکر کردن و سنجیدن) از انسان صادر شود. (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۹)

و به نظر علامه طباطبایی: خُلق عبارت است از ملکه نفسانیه‌ای که از آن افعال به سهولت و راحتی صادر می‌شود که از جهتی به دو بخش فضیلت و رذیلت و از جهت دیگر به خلیات اکتسابی و خلیات فطری تقسیم می‌شود. (طباطبائی، ۱۳۸۵، ص ۳۶۹)

به تبع از تعریف اخلاق مرحوم خواجه طوسی در تعریف علم اخلاق چنین می‌گوید: "اخلاق علمی است که هدفش ایجاد یک منش است که انسان را از بد باز دارد و سبب می‌شود هر کاری که از روی اراده سر می‌زند، آن کار مطلوب باشد. (طوسی،

۱۳۵۶، ص ۳۷) مرحوم نراقی در تعریف علم اخلاق می‌گوید: "علم اخلاق دانش صفات مهلکه و منجیه و چگونگی موصوف شدن و متخلق گردیدن به صفات نجات بخش و رها شدن از صفات هلاک کننده می‌باشد." (نراقی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۳۵) و غزالی معتقد است: "علم اخلاق از جمله علوم شرعی مربوط به مصالح اخروی است

و آن علم به حالات قلب و اخلاق ناپسند و اخلاق خوب قلبی است. " (فیض کاشانی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۴۸ و ۴۹) و همین طور فیض کاشانی می‌نویسد: "علم اخلاق عبارت از علمی است که به کمک آن از حالات مختلف قلب اطلاع حاصل می‌شود." (فیض کاشانی، ۱۳۸۷، ص ۳۱) پس علم اخلاق دانشی است که صفات انسانی خوب و بد و رفتارهای متناسب با آن را معرفی کرده و شیوه به دست آوردن صفات خوب و انجام اعمال پسندیده و دوری از صفات بد و کردارد ناپسند را نشان می‌دهد.

همچنانکه در آینده بیش تر بحث می‌شود هر چند در نگاه اندیشمندان مسلمان، اخلاق به صفات درونی تعبیر شده و علم اخلاق نیز به دنبال شناختن همان صفات است، اما در نظر ایشان نتیجه صفات نفسانی در رفتار بیرونی آشکار می‌شود. بنابر این اخلاق اسلامی نسبت به افعال آدمی بی توجه نیست اما راه اصلاح آن را، اصلاح درون انسان می‌داند.

۱-۲: وجوه تشابه و تمایز حقوق و اخلاق

در این جا می‌کوشیم نسبت حقوق و اخلاق را با یکدیگر و جایگاه این دو را از منظر بیرونی و کارکرد اجتماعی بررسی کنیم. در ابتدا وجه تشابه حقوق و اخلاق و سپس وجوه تمایز این دو مورد تبیین قرار خواهد گرفت.

۱-۲-۱: تشابه حقوق و اخلاق

حقوق و اخلاق هر دو نظامی هنجاری هستند. هنجارهایی که مبتنی بر ارزش هاست. دستورات هنجاری هر دو مربوط به رفتار ارادی انسان است. رفتارهایی که وسیله ای برای رسیدن به هدف مطلوب تلقی می‌شوند. (مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۲۴۶) میان اهداف حقوق و اخلاق نیز اشتراکاتی وجود دارد. هر چند حقوق

برخلاف اخلاق، - که قواعدی صرفاً کمال‌گرا دارد (کاتوزیان، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۵۴۶) - به دلیل قراردادن نظم اجتماعی به عنوان هدف نهایی خود، ممکن است حاوی هنجارهایی عاری از ارزش‌های اخلاقی باشد، با این وجود، اخلاق برای پیاده‌سازی اهداف خود، باید از اجبار حقوقی کمک بگیرد و از طرف دیگر حقوق که عدالت‌گستری را رسالت خود می‌داند نمی‌تواند برای رسیدن به این هدف ذاتاً اخلاقی، خود را از اخلاق بی‌نیاز بداند. (کاتوزیان، ۱۳۸۸، ج ۱، صص ۵۸۵ و ۵۸۸) به عنوان نمونه اگر هدف حقوق کیفری ترویج فضیلت و جلوگیری از رذائل است، در واقع بر مبنایی اخلاقی تأکید کرده است. در نتیجه قواعد حقوق کیفری باید با این هدف اخلاقی همسو باشند. (در اینجا داور محترم فرموده‌اند: "نسبت بین حقوق و اخلاق عام من وجه است و لذا ضمانت اجرای متفاوت دارند در وجه مشترک آنها این بحث مطرح میشود." بحث از نسبت منطقی میان اخلاق و حقوق در ذیل عنوان موضوع و قلمرو مطرح شده و البته به نظر حقیر (مانند برخی اساتید دیگر) اخلاق اعم از حقوق است.)

۱-۲-۲: تمایز حقوق و اخلاق

ماهیت هنجاری و دستوری دو نظام اخلاقی و حقوقی، نباید مانع از توجه به تفاوت‌هایی باشد که ماهیت و کارکرد این دو را از یکدیگر متمایز می‌سازد. در ادامه به اختصار به بیان این تفاوت‌ها می‌پردازیم.

۱-۲-۲-۱: موضوع و قلمرو

در تعریف موضوع علم گفته شده: "تدبر و در مسائل هر علمی و تجربه مسائل آن، روشن می‌کند که همه آن مسائل، بیان احکام و آثار و عوارض و حالات یک شیء به خصوص است و همان شیء به خصوص است که همه آن مسائل را به صورت افراد یک

خانواده در آورده است و ما آن را «موضوع» آن علم می‌نامیم." (مطهری، مجموعه آثار، ۱۳۸۶) پس موضوع حقوق و اخلاق در واقع چیزی است که آن دو درباره آن سخن می‌گویند. در اینکه موضوع حقوق قواعد و مقررات اجتماعی است اختلافی وجود ندارد. علم حقوق می‌کوشد تا منشاء این قواعد را دریابد و بهترین قواعد را از منابع آن، استخراج کند. به تبع موضوع، قلمرو حقوق نیز منحصر در اعمال ظاهری است. حقوق نمیتواند در امور نفسانی تحقیق کند بنابر این توجه حقوق به حالات درونی استثنائی و محدود به موارد خاص است.

اما در خصوص قلمرو و موضوع اخلاق میان دیدگاه اندیشمندان معاصر اخلاق عرفی از دیدگاه اندیشمندان مسلمان فاصله است. در آرای حکمای عصر روشنگری تا نیمه قرن ۲۰، شاهد انحراف این دو واژه از معنای لغوی خود هستیم. فلاسفه اخلاق غربی در این دوره زمانی، هر چند در تعریف اخلاق رویکردهای متفاوتی را مطرح می‌کنند اما در این نکته هم نظرند که تعریف اخلاق باید بر اساس عمل صورت گیرد و نه صفات نفسانی. به عنوان نمونه برخی از ایشان چنین بیان کرده اند " اگر از ما درباره شخصی سوال کنند که اصول اخلاقی او چیست؟ روشی که با پیمودن آن می‌توانیم به درستی پاسخ خود اعتماد کنیم مطالعه اعمال اوست. دلیل اینکه اعمال در وضعیت خاصی مبین اصول اخلاقی اند این است که کارکرد اصول اخلاقی هدایت و سلوک رفتار است." (هیر، ۱۳۸۳، ص ۳۷-۳۸) فولکیه به صراحت اخلاق را مجموعه قوانین رفتار می‌داند که انسان به واسطه مراعات آن می‌تواند به هدفش دست یابد. (Nunes, 2008,p.4; Siqueira & Garmendia, 1981) بر مبنای این دیدگاه، قلمرو و موضوع اخلاق هم پوشانی داشته و هر دو ناظر به روابط اجتماعی و اعمال ظاهری انسان خواهند بود.

اما غالب اندیشمندان مسلمان، تعریف متفاوتی از اخلاق ارائه می‌دهند. مرحوم خواجه طوسی در تعریف علم اخلاق آورده است: اخلاق علمی است که هدفش ایجاد یک منش است که انسان را از بد باز دارد و سبب می‌شود هر کاری که از روی اراده سر می‌زند، آن کار مطلوب باشد. (طوسی، ۱۳۵۶، ص ۷۰) مرحوم نراقی در تعریف علم اخلاق می‌گوید: علم اخلاق دانش صفات مهلکه و منجیه و چگونگی موصوف شدن و متخلق گردیدن به صفات نجات بخش و رها شدن از صفات هلاک کننده می‌باشد. (نراقی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۳۵) در خصوص جایگاه عمل در علم اخلاق مرحوم شبّر بیان واضح تری دارد: "صورت باطنی (خلق) انسان همانند صورت ظاهریش (خلق) دارای هیأت یا ترکیبی زشت و زیباست. بنابر این خلق انسان همان هیأت و قیافه نفسانی است که به آسانی و بدون تفکر باعث صدور افعال می‌شود. اگر افعالی که از این هیأت صادر می‌شود شرعاً و عقلاً پسندیده باشد این هیأت را خلق نیکو و اگر ناپسند باشد خلق بد می‌گویند. ممکن است به ندرت افعالی از انسان صادر شود که با افعال معمول او تفاوت داشته باشد، ولی این افعال و حرکات نادر الوقوع خلیات انسان را تشکیل نمی‌دهد. انجام کار و دقت بر انجام آن و شناخت افعال هیچ کدام در زمره اخلاق انسان نیست زیرا ممکن است شخصی سخاوتمند باشد ولی به علت فقر قدرت بخشش نداشته باشد." (شبّر، ۱۳۷۷، ص ۳۱ و ۳۲) جالب است که از نیمه دوم قرن ۲۰ گروهی از فلاسفه اخلاق به رهبری الیزابت انسکوم بار دیگر فضیلت گرایی را در حوزه اخلاق عرفی احیا کرده اند.

این که کدامیک از این دو رویکرد معقول تر و به واقعیت نزدیک ترند از موضوع بحث ما خارج است اما توجه به این نکته ضروری است که اصالت قائل شدن بر نفس و

خلقیات درونی نباید باعث این فکر شود که اخلاق اسلامی نسبت به رفتار بی توجه است. در معارف اسلامی روایات فراوانی وجود دارد که ناظر بر رفتار مسلمان است: امام صادق علیه السلام: **علیکم بمکارم الاخلاق فان الله عز و جل یحبها و ایاکم و مذاّم الافعال فان الله یبغضها.** (اسماعیلی یزدی، ۱۴۲۸، ص ۴۱۳)

رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم: **لا یتبع بغضکم علی بیع اخیه.** (متقی، ۴۱۳، ج ۴، ص ۶۹)
 رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم: **یا وزان، زن وار جح.** (ری شهری، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۴۰۲)
 امیرالمومنین علیه السلام: **ان لم تکن حلیمًا فتحلّم فانه قل من تشبه بقوم الا اوشک ان یكون منهم.** (ری شهری، ۱۳۸۹، ج ۳، ص ۲۱۸).

در کنار این دسته از روایات مجموعه فرمایشات امام سجاد علیه السلام در رساله حقوق نمونه بارزی از توجه اسلام به رفتار مومنان است.

در میان آراء برخی حکمای مسلمان نیز توجه به رفتار در تعریف اخلاق - هر چند کمرنگ - مورد توجه قرار گرفته است. ملاصدرا در این باره می گوید: "گاهی از حکمت عملی، نفس ملکات و صفات و گاه علم به چنین صفاتی و گاه اعمال و رفتاری که از چنین صفاتی صادر می شود اراده می شود." (صدرالمتألهین، ۱۳۸۴، ص ۱۱۶)

در نتیجه به نظر می رسد هر چند که موضوع علم اخلاق اسلامی صفات درونی است اما نظر به اینکه معارف دینی، به نحو چشمگیری به رفتار مسلمان توجه دارد، قلمرو اخلاق اسلامی اعم از افعال ظاهری و صفات درونی خواهد بود و البته توجه به افعال بیرونی از آن روست که نتیجه پرورش صفات درونی بوده و از طرف دیگر با تکرار عمل نیک، صفت نیک در انسان تقویت می شود.

پس از پذیرفتن اشتراک حقوق و اخلاق در توجه به رفتار، سوال دیگر نسبت قلمرو

حقوق و اخلاق است. به عبارت دیگر اخلاق آیا اعم از حقوق است و یا اینکه میان این دو عموم و خصوص من وجه حاکم است؟ بیش تر قواعد اخلاقی مستقیم یا غیر مستقیم به قواعد حقوقی تبدیل می‌شوند. به بیان دیگر قانونگذار با مراجعه به یک قاعده اخلاقی، آن قاعده را تبدیل به قانون می‌کند و یا اینکه قانونگذار تحت تأثیر ارزش‌های اخلاقی جامعه خود و در چارچوب آن ارزش‌ها به تدوین قوانین اقدام می‌کند. البته این رویه شامل تمامی قواعد اخلاقی نیست. مثلاً دروغ که از نظر اخلاقی حتی به شوخی نیز مذموم است تنها در شرایط خاصی مورد منع قانون قرار گرفته است. از طرف دیگر در مورد برخی از قواعد حقوقی مانند مقررات راهنمایی و رانندگی، تشریفات ثبت، مقررات شکلی تدوین دادخواست ... که به خودی خود حامل ارزش‌های اخلاقی نیستند، ممکن است گفته شود که این قواعد هیچ ارتباطی با اخلاق ندارند. اما منطقی به نظر می‌رسد اگر یکی از اهداف اخلاق را سعادت جامعه بدانیم، عمل به مقررات شکلی و انتظامی قانون نیز در نهایت ما را به سعادت اجتماعی خواهد برساند. چرا که ارمغان رعایت مقررات، نظم اجتماعی است و تحقق سعادت جامعه در گرو تحقق نظم است. (عامر، ۱۹۷۷، ص ۲۳) در نتیجه هر کدام از قواعد حقوقی برای تحقق مصلحتی از مصالح اجتماعی وضع شده است. مثلاً شرایط شکلی دادخواست (مانند فارسی نوشتن دادخواست) موجب نظم در فرآیند دادرسی و در نهایت تسریع در احقاق حق است. با همین مبنا می‌توان در مورد برخی از قوانین که به نظر جدا از دایره اخلاق می‌رسند (مانند اعتبار وجه التزام مقطوع و یا مقررات مربوط به مرور زمان) اینگونه اظهار کرد که با توجه به هدف قانونگذار که ثبات و استحکام معاملات است، این قبیل مقررات نیز در نهایت اخلاقی محسوب می‌شوند چرا که سعادت جامعه زمانی محقق خواهد شد که

جامعه از آرامش برخوردار باشد. در نتیجه به نظر می‌رسد برای هر حکم حقوقی می‌توان غایتی اخلاقی در نظر گرفت و اخلاق را اعم از حقوق پنداشت.

۱-۲-۲-۲: نیت

از نیت و ماهیت آن تعاریف مختلفی ارائه شده از مجموع آن می‌توان گفت: نیت مرحله ای است ذهنی و پیش از اراده به انجام فعل و بعد از مراحل چون تصور و تصدیق و شوق که در واقع مقدمه انجام فعل ارادی است. در این مرحله از میان انگیزه‌های مختلف، انگیزه رسیدن به یک هدف خاص بر گزیده می‌شود و انسان را به اتخاذ تصمیم وا می‌دارد.

در عالم حقوق حسن نیت در اعتبار عمل تأثیر ندارد و میزان برای ارزیابی کارها ظاهر اعمال است. مثلاً امانتداری از جمله عناوینی است که هم در حقوق و هم در اخلاق مورد توجه قرار گرفته است. با این تفاوت که صرف کوشش برای رعایت امانت و ادای آن از منظر حقوق مورد تأیید است. گفته شده حقوق نیز از توجه به نیت عامل، بی‌نیاز نیست. مثلاً در حقوق قراردادهای آنچه ماهیت معامله را شکل می‌دهد اراده باطنی طرفین است نه الفاظ ظاهری. در قوانین کیفری نیز سوء نیت شرط تحقق جرم است. منتهی حقوق، زمانی به نیت عامل توجه میکند که آن نیت، بروز ظاهری پیدا کرده باشد. در حالی که اخلاق به خود نیت و لزوم اصلاح آن اهمیت می‌دهد. (الهامی، ۱۳۷۶، ص ۱۸-۲۰)

به نظر می‌رسد مشترک دانستن معنای نیت میان حقوق و اخلاق ضعف این نظر است. نیت در حقوق به معنای اراده فرد برای انجام کار و سوء نیت او برای وقوع جرم است. در حالی که نیت در اخلاق به معنای توجه به جهت‌گیری عمل و نشأت گرفتن از

سجایا و یا رذایل اخلاقی است. در نتیجه هر چند ممکن است فرد بدون اینکه یک فضیلت اخلاقی در او شکل گرفته باشد و تنها با نیت حرکت به سمت آن فضیلت، یک فعل اخلاقی را انجام دهد، اما نیت به معنای حقوقی آن نمی تواند نقطه مشترک میان حقوق و اخلاق باشد. (رهنما، ۱۳۹۰، صص ۵-۷)

در خصوص نقش نیت در اخلاق میان دیدگاه اسلام با برخی مکاتب اخلاق عرفی تفاوت وجود دارد. به عنوان مثال در مکتب وظیفه گرایی قاعده نگر، ارزش اخلاقی یک عمل وابسته به خود عمل است. هر گاه عملی مبتنی بر قاعده اخلاقی باشد اخلاقی است چه فاعل آن کار با انگیزه اخلاقی به این کار دست زند و چه بدون آن. (پالمر، ۱۳۸۵، ص ۲۲۲) در برابر دیدگاه کانت و قائلین به مکتب فضیلت گرایی وجود دارد که برای ارزش گذاری اخلاقی عمل، برای نیت نقش محوری قائلند. به نظر کانت اگر کاری مطابق وظیفه اخلاقی انجام شود اما فاعل آن، نیتی غیر از ادای تکلیف داشته باشد، کار انجام شده ارزش اخلاقی نخواهد داشت. در میان فلاسفه فضیلت گرا مایکل اسلوت نیت را فرآیندی آگاهانه می داند. فرآیندی که زمینه های مختلف فکری فاعل در آن تأثیرگذارند. فعلی اخلاقی است که بیانگر نیت خیرخواهانه باشد. فارغ از اینکه هدف خیر خواهانه محقق شود یا نشود. اسلوت خیرخواهی را عبارت می داند از دغدغه کلی فرد برای انسان های دیگر که نقطه مقابل خودمحوری است. (Slote, 2003, p. 13)

در میان حکمای مسلمان هر چند در نحوه تأثیر نیت در ارزش اخلاقی فعل اختلاف نظر وجود دارد اما در اصل شرط بودن نیت اخلاقی اتفاق نظر است. از این میان، نظر علامه طباطبایی را به عنوان نمونه رویکرد متفکرین اسلامی، طرح می کنیم:

علامه ماهیت نیت را اینگونه بیان می کند: و هی الکمال الاخیر الذی یتوجه الیه الفاعل

فی فعله: کمال و هدف نهایی که فاعل در انجام فعل خود، رسیدن به آن را قصد کرده است. (طباطبایی، ۱۳۸۹، ص ۳۲۱) و در بیانی روشن تر: و هو الصورة العلمیه من تفکر او تخیل یدعوا الی الفعل لغایته: صورت علمی از تفکر یا تخیلی که فاعل را متوجه انجام فعل می‌کند به این انگیزه که به هدف نهایی از انجام آن فعل دست یابد. (طباطبایی، ۱۳۸۵، ص ۱۵۶) در نظر علامه نیت در مراحل مبادی فعل^۱، در مرحله علم و ادراک ذهنی است. از نظر علامه، کار زمانی اخلاقی است که شایستگی درگاه الهی را داشته باشد و کاری چنین شایستگی را پیدا می‌کند که طبق وجه الله (جل جلاله) صورت گیرد. (طباطبائی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۴۸۵)

تفاوت دیدگاه اسلام با مکاتب غربی نیت محور در تعریف نیت است. کانت عقیده دارد که منظور از نیت تنها "ادای تکلیف" است. حتی انجام کار به نیت عواطف انسانی، خیرخواهی اجتماعی، رسیدن به پاداش اخروی و ... نیز برای فعل ارزش اخلاقی ایجاد نمی‌کند. فرد باید ابتدا وظیفه خود را بشناسد و سپس نیت خود را با آن تنظیم کند. برای شناخت وظیفه، تنها معیار عقل است. به نظر کانت یک اصل کلی اخلاقی وجود دارد که با عقل عملی درک می‌شود و این اصل تمامی وظایف اخلاقی ما را مشخص می‌کند. بنابر این ماهیت تکلیف واقعی زمانی محقق می‌شود که شخص با اطاعت محض از عقل و آزاد کردن خود از میل شخصی، به قانونی که عقل بدان حکم کرده عمل کند (مجتهدی، ۱۳۹۴، ص ۱۰۸) و همچنان که گذشت اسلوت نیت را مترادف با خیر خواهی برای دیگران بر می‌شمرد.

۱. علم، شوق، اراده.

اما از نظر اسلام کاری اخلاقی است که به انگیزه جلب رضایت الهی صورت پذیرد. از نظر علمای اسلام رضایت الهی دارای مراتبی است. ممکن است فردی با هدف دوری از عقاب و برخورداری از پاداش الهی اقدام به عملی اخلاقی کند و یا اینکه صرفاً به جهت رضایت الهی و بدون توجه به عقاب و پاداش. هر قدر نیت انسان خالص تر باشد عمل او ارزشمند تر است اما در هر حال رضایت الهی باعث تحقق فعل اخلاقی خواهد بود. (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۹۰)

۱-۲-۲-۳: اهداف

ارزش اخلاقی یا حقوقی داشتن یک عمل، بسته به نزدیکی آن عمل، به اهداف این دو حوزه است. هر چه یک عمل در تأمین هدف نقش بیش تری داشته باشد، اخلاقی تر و حقوقی تر خواهد بود و هر چه دور تر بوده یا اینکه مانعی برای تحقق اهداف باشد ضد اخلاقی و خلاف قانون دانسته خواهد شد. پس شناخت اهداف این دو حوزه نتیجه مستقیمی در تمایز افعال حقوقی و اخلاقی از یکدیگر دارد. هدف حقوق تأمین مصالح و منافع دنیوی جامعه از طریق تنظیم روابط صحیح میان ایشان است، به نظر برخی حقوق تنها به زندگی مادی اختصاص دارد در حالی که اخلاق به دنبال تحقق انسان معنوی است. (کاتوزیان، ۱۳۸۶) واقعیت این است که تحقق انسان معنوی هدف تمامی مکاتب اخلاقی نیست. به طور کلی در یک دیدگاه مکاتب اخلاقی به دو دسته غایت گرا و تکلیف گرا تقسیم می شوند. تأکید وظیفه گرایان بر نفس عمل اخلاقی است و به هدف اخلاق آن چنانکه در مکتب غایتگرایی توجه شده، عنایت نداشته اند. اما غایت گرایان که هدف اخلاق را رساندن انسان به سعادت می دانند در تعریف سعادت گوناگونند. از دستیابی به فضیلت نفسانی (ادواردز و پورچرت، ۱۳۹۴)، دستیابی به تعادل در میان قوای

نفسانی (دهقانی، ۱۳۷۸)، تا کشف قواعد طبیعت و زندگی بر اساس آن (کاپلستون، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۱۱۸) و دستیابی به حداکثر لذت (دهقانی، ۱۳۷۸) و همچنین رساندن سود به خود و یا به جامعه (پاپکین، ۱۳۸۹، ص ۴۵)، از جمله اهدافی است که توسط شاخه‌های مکتب غایت گرا عنوان می‌شود. تمرکز مکاتب عرفی بر حیات مادی بشر باعث شده اهداف مورد نظر این مکاتب با حقوق اشتراک پیدا کنند. چرا که حتی دستیابی به فضیلت نفسانی و تعادل در قوا نیز در نگاه حکمای یونان باستان موجب بهبود زندگی مادی خواهد شد.

در دیدگاه حکمای مسلمان، عوامل سعادت انسان تنها به آن چه حکمای غایت گرای غربی گفته‌اند خلاصه نمی‌شود. بلکه علاوه بر فضیلت و اعتدال قوای نفسانی که مورد تصریح ایشان قرار گرفته، ایمان به خدای متعال و معاد شرط اساسی سعادت بوده و تنها راهی که انسان را به سعادت نهایی خویش می‌رساند عبودیت است. از آن جا که عبودیت دارای مراتبی است پس سعادت هم مراتب دارد و هر چه عبودیت خالصانه تر باشد سعادت انسان هم والاتر خواهد بود. به نظر خواجه نصیرالدین طوسی سعادت دارای مراتبی است که پایین ترین آن مربوط به حیات دنیا و بالاترین حد آن، سعادت در آخرت است. ذات دنیا به گونه ای است که نمی‌توان در آن به سعادت تام دست یافت. بنابر این در این دنیا سعادت یعنی حرکت انسان به سوی کمال خود. (طوسی، ۱۳۵۶، ص ۸۰) در نتیجه در دیدگاه اسلام، اهداف اخلاق اعم از اهداف حقوق است. اخلاق در پی سعادت دنیوی و اخروی انسان است و در این مسیر برای تحقق سعادت دنیوی افراد به مانند حقوق به تنظیم روابط میان افراد توجه نشان می‌دهد و می‌کوشد تا در نتیجه اصلاح رفتارهای اجتماعی تزکیه و کمال انسان را موجب شود. شاهد این امر

روایات متعددی در مجموعه دستورات اخلاقی است که ناظر بر اصلاح رفتارهای اجتماعی است.

۱-۲-۲-۴: ضمانت اجرا

یکی از ویژگی‌های قواعد حقوقی، همراه بودن آن با ضمانت اجرا است. به گونه‌ای که اگر قاعده‌ای همراه با ضمانت اجرا نباشد، قاعده حقوقی نخواهد بود. این در حالی است که عدم رعایت قواعد اخلاقی جریمه و کیفر در پی ندارد. اخلاق برای قواعد اجتماعی خود، به ضمانت اجرای خارجی نیاز نمی‌بیند بلکه سعی دارد به عمق جان افراد نفوذ کرده وجدان را به عنوان ضابط و مجری ضمانت اجرای اخلاقی تعیین کند (حسینی، ۱۳۸۱). به بیان دیگر در هر دو حوزه، احکام با ضمانت اجرا همراهند اما ضمانت اجرای حقوق بیرونی و ضمانت اجرای اخلاق درونی است.

۱-۲-۲-۵: مطلق و یا نسبی بودن

مطلق و نسبی بودن و به عبارتی پایدار و یا متغیر بودن قواعد حقوقی از جمله محل‌های مناقشه میان مکاتب حقوقی است. مکتب حقوق تحقیقی که حقوق را مجموعه قواعد وضع شده از جانب حکومت برای اداره جامعه دانسته و هیچ منبعی را به جز اراده حکومت برای صدور قوانین موجه نمی‌داند، حقوق را کاملاً نسبی و وابسته به وضعیت جامعه می‌داند. در برابر حقوق طبیعی که قائل به وجود اصول کلی حقوقی مانند حق حیات، حق آزادی و ... است بر این باور است که این اصول همواره و برای همه جوامع پایدار بوده و قوانین باید در چارچوب آن وضع شود.

مشابه نگاه مکتب طبیعی در فقه اسلامی به چشم می‌خورد. در فقه نیز اصول فقه به عنوان اصول حاکم بر همه احکام در همه دوره‌ها ثابت و تنظیم‌کننده قوانین است. با این

تفاوت که بر خلاف حقوق طبیعی که منشاء قواعد ثابت را طبیعت می‌داند، اراده شارع که برنامه ریز تمامی ابعاد زندگی انسان است، منبع نهایی همه احکام است. ایت الله جوادی آملی در این رابطه می‌نویسد: "حق فطری یا طبیعی را می‌توان چنین وصف کرد، بخشی از حقوق انسان که به جهت انسان بودن آن را داراست؛ نظیر حق حیات، حق آزادی و ... و گاهی در تبیین حق طبیعی گفته می‌شود که حقی است که طبیعت به او داده باشد. این گفته خطای محض است، زیرا طبیعت از خود چیزی ندارد تا بتواند به دیگری عطا کند.... در میان همه افراد بشر يك جهت مشترك و پایدار وجود دارد. همین جهت است که می‌تواند خوش بختی بشر را تضمین سازد و رفاه راستین انسان را تأمین کند. قرآن این جهت مشترك را روح می‌نامد و بیان می‌کند که این روح دارای فطرت الهی است." (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ص ۲۴۰)

در خصوص ثابت و یا متغیر بودن اصول و قواعد اخلاقی دو نگاه عمده در میان اندیشمندان حوزه اخلاق وجود دارد. مطلق گرایی و نسبییت گرایی. منظور از نسبییت اخلاق این است که هیچ یک از ارزش‌های اخلاقی ثابت نیستند. زمان‌های متفاوت، جوامع متفاوت و حتی اشخاص متفاوت، ارزش‌های اخلاقی خاص خود را می‌طلبند. در مقابل مطلق بودن اخلاق به این معناست که حداقل برخی از اصول اخلاقی در میان زمان و مکان‌ها ثابت هستند. اصولی که مبنای ارزش گذاری‌های عام افعال انسان است. (مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ص ۱۷۱)

عموم اندیشمندان مسلمان، کانت و افلاطون به صراحت اخلاق را مطلق دانسته‌اند. در مقابل اشخاصی چون مارکس و انگلس، هیوم و ادوارد موری، اخلاق را نسبی می‌دانند. البته تعریف قائلین به این دو دیدگاه از احکام اخلاقی حتی با همفکران خود

نیز متفاوت است. از این رو هر کدام از این دو مکتب به مکاتب دیگری تقسیم می‌شوند. گروهی از نسبیت‌گرایان، اصول اخلاقی را تابع وضعیت زیستی افراد (مانند مرد و زن بودن، پیر و جوان بودن و ...) می‌دانند. گروه دیگر تفاوت جوامع را موجب تفاوت ارزش‌های اخلاقی و گروهی فرهنگ‌های مختلف را باعث اخلاق‌های متفاوت می‌دانند. دایره معیارهای ارزش‌گذاری اخلاقی کوچک می‌شود تا آن‌جا که در مکتب اگزیستانسیالیست، روان هر فرد به تنهایی ارزش‌گذاری اخلاقی انجام می‌دهد. (روبیژیک، ۱۳۷۷، ص ۳۰۰)

نتیجه مخاطره‌آمیز نسبیت‌گرایی اخلاقی، تسامح و تساهل اخلاقی است. به این معنا که با پذیرش نسبی بودن قواعد اخلاقی، هیچ‌کس حق مداخله در کار دلخواه دیگری را ندارد. (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۴۱) حتی حاکمیت نیز نمی‌تواند برای حفظ ارزش‌های اخلاقی قانونگذاری کند. نتیجه عملی این امر، عاری شدن قانون از روح اخلاقی است.

در تفکر اسلامی، در مطلق بودن قواعد اخلاقی اتفاق نظر وجود دارد. به نظر اندیشمندان مسلمان عقل در نخستین برخورد با پاره‌ای از افعال به حسن یا قبح آن‌ها واقف می‌شود که به آن‌ها پدیده‌های عقلی می‌گویند. مانند عدل و ظلم، راستگویی و دروغگویی. بر اساس این حسن و قبح عقلی، احکام اخلاقی صادر می‌شود. بنابراین احکام اخلاقی چون مبنایی تغییر ناپذیر دارند، همیشه ماندگار و تغییر ناپذیرند. (سبحانی، ۱۳۷۷، ص ۱۲۰) در ادامه تقریر این دیدگاه را در آراء دو تن از حکمای اسلامی بیان می‌کنیم:

به نظر علامه طباطبایی قائلین به تغییر پذیری حسن و قبح، در حقیقت میان مفهوم و

مصدق اشتباه کرده اند. توضیح اینکه: از آن جا که مصادیق عدالت را در جوامع مختلف متفاوت دیده اند، گمان برده‌اند مفهوم عدالت نیز قابل تغییر است. حال آنکه گرچه ممکن است انسان در مسیر تحولات اجتماعی خود راضی به تغییر دفعی و یا تدریجی قوانین اجتماعی خود گردد "ولی راضی نمی شود صفت عدل را از او سلب کرده و ظالمش بنامند." (طباطبائی، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۶۲)

آیت الله مصباح یزدی در کتاب فلسفه اخلاق خود، نظر مکتب اسلام در این موضوع را تحت عنوان ضرورت بالقیاس مطرح می‌کنند: ارزش و اعتبار قضایا و احکام اخلاقی در تحقق بخشیدن به اهداف اخلاقی است. در نتیجه رابطه بین فعل و هدف اخلاقی، رابطه علت و معلولی است. هر فعلی که ما را به هدف اخلاقی برساند اخلاقی خواهد بود. مثلاً احترام گذاشتن به بزرگتر یک هدف اخلاقی است اما ممکن است مصداق رفتار محترمانه از جامعه ای به جامعه دیگر تفاوت داشته باشد. آن چه مهم است اصالت و دائمی بودن هدف اخلاقی است. (مصباح یزدی، ۱۳۷۸، صص ۶۰ و ۶۱) در نتیجه به نظر ایشان آنچه باعث توهم نسبت اخلاق شده در واقع مصادیق مختلفی است که برای رسیدن به اهداف واحد و ثابت اخلاقی مورد استفاده قرار می‌گردد. آنچه اصالت دارد غایات اخلاقی است و نه رفتارها و آداب اجتماعی.

۲. راه ورود اخلاق به حقوق

بر اساس نظر برخی اندیشمندان، در نظام اسلامی منبع و مبنای قواعد حقوقی و اخلاقی یکسان است و هر دو منشاء و حیانی دارند. بر خلاف اخلاق و حقوق غربی که در هر دو حوزه شاهد برآمدن قواعد از عقل، عرف، فطرت و مانند آن و تغییرات قواعد در طول زمان هستیم. همین اختلاف در مبنا و برداشت از قواعد موجب تفاوت دیدگاه‌ها در

نحوه تعامل اخلاق و حقوق شده است. در نظام اسلامی در اصل ارتباط میان اخلاق و حقوق تردیدی نیست. اسلام مبنای وضع قواعد را، اراده حکیمانه شارع قرار داده و هدف قواعد اخلاقی و حقوقی در نهایت جلب رضایت شارع خواهد بود.

این یگانگی منابع قواعد اخلاقی و حقوقی باعث شده تا گفته شود که به دلیل وجود قاعده التعزیر لکل عمل محرم یا التعزیر لکل معصیه لا حد فیها و لا کفاره، در نظام رفتاری اسلام میان اخلاق و حقوق هم پوشانی کامل وجود دارد و هر حکم اخلاقی که ضمانت اجرا ندارد ممکن است تا به صلاحدید حکومت و در قالب مجازات‌های تعزیری دارای ضمانت اجرا شود. (غلامی، ۱۳۹۰، صص ۱۷۳-۱۷۶) اما باید توجه داشت که اولاً روایتی که مورد استناد واقع شده ناظر بر معاصی و محرّمات است حال آنکه بسیاری از دستورات اخلاقی اسلام در دایره مستحبات قرار می‌گیرند. بعلاوه این روایات تنها محدود به حوزه کیفری است و اعمال حقوقی را در بر نمی‌گیرد. بسیاری از دستورات اخلاقی اسلام ناظر به معاملات و سایر موضوعات مدنی است. پس نمی‌توان با تکیه بر چند روایت مذکور هم پوشانی کامل اخلاق و حقوق را توجیه کرد. (میرمحمدصادقی، ۱۳۸۸، ص ۲۱)

به نظر می‌رسد تبیین نحوه تعامل اخلاق و حقوق در اسلام منوط به شناخت جایگاه اخلاق در شریعت اسلامی است. در عناوین پیشین تمایزات میان اخلاق و حقوق مطرح شده و دانسته شد اخلاق اسلامی در موضوع، قلمرو و هدف دارای رابطه اعم و یا لااقل من وجه با حقوق است. آنچه می‌تواند به عنوان تمایز روشن حقوق از اخلاق اسلامی دانسته شود تفاوت در ضمانت اجرا و نیت است. از میان این دو آنچه فرق میان احکام حقوقی و اخلاقی اسلام را روشن می‌کند "ضمانت اجرا"ست. "نیت" اگرچه در

ارزشگذاری فعل انسان نقش اساسی دارد اما در مرحله قانونگذاری که موضوع بحث ماست موثر نیست. شریعت اسلامی به اراده شارع حکیم حاوی دستورات الزامی و غیر الزامی است. نکته مهم این جاست که گاه شارع اجازه می‌دهد، بنا به مقتضیات جامعه، ویژگی الزامی و یا غیر الزامی بودن یک حکم تغییر یابد. شناخت رابطه میان اخلاق و حقوق در گرو شناخت چگونگی این تغییر است. یعنی دانستن اینکه در چه شرایطی فقه اجازه می‌دهد که حکم غیر الزامی اخلاقی آن تبدیل به حکم الزامی حقوقی شود؟

۱-۲: ماهیت قانون در حکومت اسلامی

تشریح تنها از آن خدای متعال است. چرا که به حکم توحید در تشریح تنها اوست که می‌تواند افراد جامعه را محدود کند. (سبحانی، ۱۴۱۱، ج ۴، ص ۸۱) نفی این امر مستلزم شرک به پروردگار است. (صافی، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۱۱۱) نتیجه تشریح، نزول احکام شرع است که در نهایت ساختار شریعت را پدید می‌آورد. شریعت مجموعه تعالیم اخلاقی و اجتماعی است که امکان تغییر در آن‌ها با تکامل امت‌ها وجود دارد. (سبحانی تبریزی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۵۴) احکامی که در میان امت‌ها ثابت هستند، قوانین و احکام متغیر مقررات نامیده می‌شود. (سبحانی، ۱۳۸۶، ص ۱۶۴) در ادبیات فقها (بر خلاف کاربرد حقوقی) لفظ قانونگذاری، وضع قانون و یا تقنین فقط برای این مرحله کاربرد دارد. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۵۸) چرا که در نظر اسلام قانونگذاری تنها از آن خدای متعال است.

وظیفه فقیهی که در مسند اداره نظام و یا در مقام قضا قرار می‌گیرد، برای اینکه بتواند مقصود شارع را در جامعه پیاده سازی کند، نیازمند طی سه مرحله است.

۱-۱-۲: اجتهاد

در این مرحله، فقیه به کشف احکام شرع می‌پردازد. در مرحله تشریح احکام شرعی

نفس الامری و بی هیچ خطایی بود. اما در این مرحله احتمال اشتباه نیز وجود دارد. (امینی پژوه و کعبی، ۱۳۹۷، ص ۶۳) اجتهاد یعنی نهایت تلاش برای استنباط احکام شرعی از منابع معین. (سبحانی، ۱۹۸۴، ج ۳، ص ۲۹۲) فقیه در این مرحله مفتی و مرجع تقلید است و به صدور فتوا می‌پردازد (صافی، بی‌تا، ص ۲۰) فتوا در این مرحله در حقیقت اخبار از یک حکم کلی است که به دو صورت است، اول: احکام اولیه، ناشی از عناوین اولیه ای که بر موضوعات عارض می‌شود. دوم: احکام ناشی از عناوین ثانویه ای که بر موضوعات عارض می‌شود و گاه حکم اولی را تغییر می‌دهد. (مکارم شیرازی، ۱۳۸۰، ص ۵۰۲) منظور از عناوین ثانویه مقتضیاتی است که در شرایطی خاص باعث می‌شود حکم اولیه برای رفع نیاز جامعه به طور موقت و تا رفع نیاز تغییر یابد. به نظر برخی عناوین ثانویه تنها منحصر در ضرورت و اضطرار است. (مکارم شیرازی، ۱۳۶۶، ص ۱۴) و برخی دیگر این عناوین را توسعه داده اند: ضرورت و اضطرار، ضرر و ضرار، عسر و حرج، تقیه، مقدمه واجب یا حرام، اهم و مهم در تراحم و مصالح عامه مسلمین. (سبحانی، بی‌تا، ص ۱۹)

۲-۱-۲: تطبیق

حکم کلی برای رسیدن به مرحله اجرا نیاز به تطبیق دارد. به عنوان نمونه ماده ۸۷۳ و ۸۷۴ ق. مدنی که بر گرفته از احکام فقه و در خصوص نحوه توارث است مقرر میدارد که وقتی تاریخ فوت یک نفر معلوم و تاریخ فوت دیگری مجهول باشد، معلوم تاریخ از مجهول تاریخ ارث می‌برد. قاضی برای رساندن این حکم کلی به اجرا باید آن را بر مصداق مناسب تطبیق دهد. یعنی بداند کدام فرد معلوم تاریخ و کدامیک مجهول تاریخ است.

۲-۱-۳: انشاء حکم

در این مرحله، بر مبنای مراحل قبلی احکام مخصوص اداره جامعه صادر می‌شود. (سبحانی، بی تا، ص ۲۶۰؛ منتظری، ۱۴۰۱، ج ۲، ص ۶۱) بعضی از علما برنامه ریزی را تنها از آن ولی فقیه دانسته (سبحانی، بی تا، ص ۳) و معتقدند مجلس به نیابت از ولی فقیه به صدور حکم حکومتی می‌پردازد. توصیف "برنامه ریز" برای مجلس نخستین بار توسط امام (ره) در کتاب ولایت فقیه مطرح گردید: "یگانه قدرت تشریحی خداست و مجلس در یک حکومت اسلامی بر خلاف دیگر حکومت‌ها برنامه ریز است نه قانونگذار." (خمینی، ۱۴۳۴، ص ۲۲)

در یک تعریف، حکم حکومتی، حکم موقتی است که اختیار آن اصالتاً به دست حاکم اسلامی است و در عصر غیبت ولی فقیه عهده دار آن است. به خلاف فتوا که اختیار آن به دست تمامی مجتهدان خواهد بود. فقیه، حکم حکومتی را نه از باب فتوا بلکه به دلیل ولی فقیه بودن صادر می‌کند. در نتیجه احکام برای عموم مسلمانان الزام آور خواهد بود. در نتیجه این مبانی به نظر برخی از اندیشمندان، در نظام ولایت فقیه، هر چند مجلس شورا به صورت اندامی و شکلی مانند مجلس در سایر نظام‌های پارلمانی است، اما جایگاه متفاوتی دارد. به این معنا که ولی فقیه کار صدور حکم را که از وظایف خود است به مجلس تفویض می‌کند. بر خلاف سایر نظام‌های پارلمانی که صلاحیت مجلس، ناشی از جایگاه مجلس است.

۲-۲: محدود و یا موسع بودن احکام حکومتی

۲-۲-۱: نظر مشهور فقهای معاصر

به نظر مشهور فقهای احکام حکومتی در طول احکام شرعی قرار می‌گیرد. بنابر این

حاکم اسلامی جهت اجرا احکام الهی بنابر مقتضیات اجتماعی اوامر و نواهی مختلف و متغیر را صادر می‌کند. با این پیش فرض، که در ظرف جامعه همواره بر موضوعات پیچیده احکام گوناگونی قابل اجراست و این ولی فقیه است که می‌تواند و باید حکم اهم را تشخیص داده و از طریق حکم حکومتی به اجرای آن فرمان دهد. به عنوان نمونه آیت الله جوادی آملی در این مورد می‌گوید: "اگر این قوانین (شرعی) بدون تراحم قابل اجرا باشند، مشکلی وجود ندارد، اما اگر اجرای يك قانون منجر به تراحم آن قانون با قوانین دیگر شد، ولی فقیه براساس مصلحت نظام اسلامی و نیز بر اساس جایگاه هر حکم از نظر اهمیت، حکم برتر و مهمتر را مقدم می‌دارد و آن را اجرا می‌کند و حکم مزاحم با آن را بطور موقت و تا زمانی که تراحم وجود دارد، تعطیل می‌نماید و پس از رفع تراحم، بلافاصله حکم تعطیل شده را به اجرا در خواهد آورد." (جوادی آملی، ۱۳۹۸، ص ۹۳) برخی علاوه بر تراحم سایر عناوین ثانویه را نیز موثر می‌دانند. از نظر ایشان: "چنانچه بین برخی از احکام واقعی تراحم پیش آید، به نحوی که اگر در حل مشکلات و حفظ حقوق دخالت نشود، مفاسدی حاصل می‌شود، در اینجا نقش حاکم و فقیه جامع الشرائط متصدی منصب ولایت است که بعضی از احکام واقعی را بر بعضی دیگر مقدم کند؛ به این نحو که تشخیص دهد که مورد از صغریات کدامیک از دو حکم واقعی است. به عبارت دیگر، هنگامی که تراحم بین احکام اولیه بوجود آید، برخی را بر برخی دیگر در سایه عناوین ثانویه مقدم می‌کند." (جعفر السبحانی التبریزی، ۱۳۸۷، ص ۸۵)

بنابر این از نظر مشهور فقها مجلس (به نیابت از ولی فقیه) تنها زمانی می‌تواند الزام یک حکم را رفع کند و یا حکمی غیر الزامی را الزامی کند که یا میان احکام اولیه تراحم

ایجاد شود و یا عنوان ثانویه ای همچون ضرر و اضطراب چنین ایجاب کند. مانند اینکه با وجود احترام اموال در اسلام، به اقتضای مصلحت جامعه نگهداری هرگونه مواد مخدر را جرم اعلام کرده و به جمع آوری و امحای آن اقدام کند.

۲-۲-۲: نظر امام (ره): تئوری مصلحت

در عنوان قبل نظر مشهور فقهای امامیه مورد بررسی قرار گرفت و در این بخش نظر امام (ره) به عنوان یکی از نظریات مطرح در این موضوع تشریح می شود. علت اختصاص عنوان جداگانه به نظر امام (ره) ابتدای دیدگاه فقهی جاری در نظام جمهوری اسلامی بر نظریات ایشان است. منصب اجرایی ایشان موجب شده تا در موارد گوناگون شاهد دخالت ایشان به عنوان ولی فقیه و صدور حکم حکومتی در چهارچوب تئوری مصلحت مد نظر ایشان باشیم. در مصلحت در اصطلاح، عبارت است تدبیری که دولت اسلامی جهت تأمین منافع دنیوی و اخروی جامعه اسلامی و در راستای اهداف شرع به کار می گیرد. (هاشمی، ۱۳۸۱، ص ۵) از نظر امام حاکم اسلامی دو وظیفه اساسی دارد که هر دو با مصلحت، پیوند دارد. اول اجرای احکام شرعی و اقامه حدود که مبتنی بر مصالح و مفاسد واقعی اند و مصلحت جامعه در اجرای آن است و دوم تصرفات در اموال جامعه اسلامی و اوامر مخصوص حاکم که در چهارچوب مصلحت صادر می شود. (شبان نیا و شعبانی، ۱۳۹۲، ص ۴۴) در نظر ایشان قدرت تشخیص مصلحت آن چنان مهم است که: "یک فرد اگر اعلم در علوم معهود حوزه‌ها هم باشد ولی نتواند مصلحت جامعه را تشخیص دهد، این فرد در مسائل اجتماعی و حکومتی مجتهد نیست." (روح الله خمینی، بی تا، ج ۲۰، صص ۱۷۷ و ۱۷۸)

با وجود اینکه در آثار امام تعریف روشنی از مصلحت به دست نمی آید اما می توان از

فحوای برخی تصریحات ایشان نتیجه گرفت که در نظر امام مصلحت فراتر از احکام شریعت و عناوین ثانویه است "اگر اختیارات حکومت در چهارچوب احکام فرعی الهیه است، باید عرض حکومت الهیه و ولایت مطلقه مفوضه به نبی اسلام، صلی الله علیه و آله وسلم، يك پدیده بی معنی و بی محتوا باشد." (روح الله خمینی، بی تا، ج ۲۱، ص ۴۵۲)

امام مواردی را بر می‌شمرند که حاکم اسلامی می‌تواند احکام اولیه را برای مصلحت جامعه موقتاً کنار نهد مانند خیابان‌کشی‌ها، نظام وظیفه، جلوگیری از ورود و خروج ارز، مالیات، گمرکات و هر چیزی که فعل یا ترک آن برای نظام اسلامی ضروری است.

(روح الله خمینی، بی تا، ج ۲۱، ص ۴۵۲) تشخیص کارشناسان در وجود ضرورت می‌تواند این امکان را ایجاد کند که ولی فقیه، برای تأمین مصلحت تشخیص داده شده، حکمی را موقتاً بر خلاف احکام اولیه صادر کند.

بنابر این بر مبنای دیدگاه امام که دیدگاه حاکم در نظام قانونگذاری فعلی است، دست قانونگذار برای ورود قواعد اخلاقی به حوزه قانون باز است. همین که مصلحت جامعه، به تشخیص کارشناسان مجلس شورا، الزامی کردن حکم اخلاقی را اقتضاء کند، دیگر مانعی برای تبدیل حکم اخلاقی به قانون نخواهد بود.

نتیجه‌گیری

تعریف و ویژگی‌های متفاوتی که مکاتب مختلف حقوقی و اخلاقی از معنای حقوق و اخلاق ارائه می‌دهند در تعیین نسبت میان اخلاق و حقوق نقشی تعیین کننده دارد.

اسلام به عنوان یک مکتب کامل که جهان بینی مخصوص به خود را ارائه می‌دهد با توجه به ویژگی‌هایی که برای حقوق و اخلاق می‌شناسد نسبت متفاوتی از این دو حوزه را نیز اقتضاء می‌کند. اسلام در کنش میان دو مکتب تحقیقی و طبیعی حقوقی موضع

روشنی دارد از نظر اسلام حقوق جزئی از پیکره دین است و بنابر این قواعد آن ناشی از اراده الهی بوده و آنچه برخاسته از اراده شارع است نه تنها با قواعد طبیعی که حقوقدانان طبیعی بر می‌شمرند در تضاد قرار نمی‌گیرد بلکه اعم از آن است. بنابر این از نگاه اسلام قواعد حقوقی نه تنها امکان مخالفت با قواعد اخلاقی را نخواهد داشت بلکه عمل به قواعد حقوقی برخاسته از اراده مستقیم و یا غیر مستقیم شارع خود امری اخلاقی است. علاوه بر خاستگاه مشترک، اخلاق اسلامی در توجه به رفتار افراد با حقوق مشترک بوده و دستورات اخلاقی ناظر بر رفتار مؤید این مهم است. با این وجود اخلاق اصلاح رفتار را در گرو اصلاح منش انسان دانسته و صفات درونی انسان را در اولویت قرار می‌دهد. پس از حیث موضوع اخلاق اسلامی اعم از حقوق قرار می‌گیرد.

از طرف دیگر در نگاه اسلامی اخلاق و حقوق از حیث هدف و تاثیر نیت متفاوتند. هدف حقوق تنظیم روابط اجتماعی بوده در حالیکه اخلاق تحقق سعادت انسان از طریق عبودیت را مد نظر دارد که البته محدود به زندگی دنیوی او نمی‌شود. در خصوص تاثیر نیت نیز اخلاق اسلامی از حقوق متمایز است. گفته شد نیت با معنایی که در اخلاق مد نظر است در حقوق کارایی ندارد. اعتبار نیت در اخلاق اسلامی تا حدی است که اساساً فعل، زمانی اخلاقی خواهد بود که با نیت الهی و جلب رضایت پروردگار صورت گیرد. تفاوت مهم دیگر که ضرورت تلاش برای حقوقی کردن برخی از قواعد اخلاقی را روشن می‌کند، تفاوت در ماهیت ضمانت اجراست. در مکتب اسلام احکام حقوقی و اخلاقی هر دو دارای ضمانت اجرا هستند. اما ضمانت اجرای حقوقی از پشتیبانی حاکمیت برخوردار است در حالیکه ضمانت اجرای اخلاق درونی و وجدانی است. قانونی کردن حکم اخلاقی در حقیقت نه تغییر ماهیت حکم (با همه مشخصات پیش

گفته) بلکه به معنای تغییر در نحوه ضمانت اجراست. تغییر ضمانت اجرا و به عبارت دیگر الزام حاکمیتی پیدا کردن احکام اخلاقی از جمله مباحث مورد اختلاف در میان فقهاست. برخی دیگر در مرتبه ای بالاتر علاوه بر تزامم بروز عناوین ثانویه را موثر در موضوع می‌دانند و در نهایت در نگاه وسیع امام با عنوان تئوری مصلحت هر موضوعی که به تشخیص کارشناسان به مصلحت جامعه اسلامی باشد مجوزی برای تغییر حالت احکام است. در نتیجه بر این مبنا هر کجا که مصلحت جامعه اقتضاء کند می‌توان حکم اخلاقی را از ضمانت اجرای حقوقی بهره مند ساخت.



منابع

۱. ابن منظور، محمد بن مكرم. (۱۴۰۸). *لسان العرب* (۱۸ جلدی). (علی شیری، محقق) (ج ۱). دار احیاء التراث العربی. بیروت.
۲. اسماعیلی یزدی، عباس. (۱۴۲۸). *ینابیع الحکمة* (ج ۴). مسجد مقدس جمکران. قم.
۳. الهامی، داوود. (۱۳۷۶). *قلمرو اخلاق و حقوق*. درسهایی از مکتب اسلام، (شماره ۱۰). صص ۲۰-۲۶.
۴. امینی پژوه، حسین؛ و کعبی، عباس. (۱۳۹۷). *در جستجوی نظریه ای قانونگذاری در آثار برخی از فقیهان معاصر امامیه*. فصلنامه حکومت اسلامی، (شماره ۱). صص ۵۷-۸۴.
۵. پاپکین، ریچارد. (۱۳۸۹). *کلیات فلسفه*. (سید جلال الدین مجتبی، مترجم). نشر حکمت. تهران.
۶. پالم. (۱۳۸۵). *مسائل اخلاقی*. (ال بویه، مترجم). پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی. قم.
۷. جعفر السبحانی التبریزی (۱۳۸۷). *اسلام و مطالبات العصر او دور الزمان و المكان فی الاستنباط*. موسسه فرهنگی و اطلاع رسانی تبیان. قم.
۸. جعفری لنگرودی، محمدجعفر. (۱۳۹۸). *مقدمه عمومی علم حقوق*. گنج دانش. تهران.
۹. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۹۸). *ولایت فقیه: ولایت فقهت و عدالت*. اسراء. قم.
۱۰. _____، (۱۳۸۵). *حق و تکلیف در اسلام*. مرکز نشر اسراء. قم.
۱۱. خسروی، حسن. (۱۳۹۴). *حقوق اساسی*. انتشارات خرسندی. تهران.
۱۲. خمینی، سید روح الله. (۱۴۳۴). *ولایت فقیه (حکومت اسلامی)*. موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س). تهران.
۱۳. دهقانی، محمد حسن. (۱۳۷۸). *سعادت در مکاتب سعادت گرا* (نقد و بررسی مکاتب اخلاقی سقراط افلاطون ارسطو). مجله معرفت. (شماره ۱۲۸).
۱۴. دورکین، رونالد. (۱۳۷۸). *حقوق و اخلاق*. (محمد راسخ، مترجم)، تحقیقات حقوقی، (شماره ۲۵ و ۲۶). صص ۲۵-۳۷.
۱۵. دیرباز، عسگر؛ و اصلانی، محمد. (۱۳۹۵). *تحقیق انتقادی «تعریف اخلاق» از دیدگاه فلاسفه ی غربی معاصر*. مجله پژوهش‌های اخلاقی. (شماره ۳). صص ۸۳-۱۰۴.

۱۶. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (بی تا). **معجم مفردات الفاظ القرآن**. (ندیم مرعشی، مترجم). مکتبه المرتضوی. تهران.
۱۷. رهنما، علی. (۱۳۹۰). **نقش نیت در ارزش های اخلاقی**. پژوهش های قرآنی، (شماره ۶۸)، ۱۹-۴.
۱۸. ری شهری، محمد. (۱۳۸۹). **میزان الحکمة**. (حمیدرضا شیخی، مترجم) (ج ۱). مؤسسه علمی فرهنگی دار الحدیث. سازمان چاپ و نشر، قم.
۱۹. سبحانی تبریزی، جعفر. (۱۴۱۱). **الالهیات علی هدی کتاب و السنه و العقل** (ج ۴). مؤسسه الإمام الصادق علیه السلام، قم.
۲۰. _____، (۱۴۰۴). **معالم التوحید فی القرآن الکریم** (ج ۱). دار الاضواء. بیروت
۲۱. _____، (بی تا-الف). **الاعتصام بالکتاب و السنه**. المجمع العالمی لاهل البیت (علیهم السلام). قم.
۲۲. _____، (بی تا-ب). **التوحید و الشریک فی القرآن**. مؤسسه امام صادق علیه السلام. قم.
۲۳. _____، (۱۳۸۶). **الاحکام الشرعیة بین الثوابت و المتغیرات**. مجله فقه اهل بیت (علیهم السلام)، (شماره ۴۸)، ۱۶۱-۱۷۲.
۲۴. _____، (۱۴۱۵). **الرسائل الأربع** (ج ۴). انتشارات امام صادق. قم.
۲۵. _____، (۱۳۷۷). **حسن و قبح عقلی، پایه های اخلاق جاودان**. انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۲۶. _____، (۱۹۸۴). **معالم النبوة فی القرآن الکریم**، دار الاضواء للطباعة والنشر والتوزیع. قم.
۲۷. _____، (بی تا). **الاسماء الثلاث**. مؤسسه امام صادق علیه السلام. قم.
۲۸. شبان نیا، قاسم؛ و شعبانی، مهدی. (۱۳۹۲). **کارآمدی نظریه ولایت فقیه در تأمین مصلحت عمومی**. حکومت اسلامی، (شماره ۶۷)، ۳۳-۶۰.
۲۹. شبر، سید عبدالله. (۱۳۷۷). **کتاب الاخلاق**. (محمد رضا جباران، مترجم). هجرت. قم.
۳۰. صافی، لطف الله. (۱۳۹۳). **ولایت تکوینی و ولایت تشریحی** (ج ۱). دفتر تنظیم و نشر آثار حضرت آیت الله العظمی صافی گلپایگانی. قم.

۳۱. صافی، لطف الله. (بی تا). الاحکام الشرعیه ثابتہ لا تتغیر (ج ۱). دار القرآن الکریم، قم.
۳۲. صدرالمطالین. (۱۳۸۴). اسفار اربعه. (محمد خاجوی، مترجم). ایران مصور.
۳۳. طباطبائی، محمدحسین. (۱۳۸۵). ترجمه تفسیر المیزان. محمدی، دارالعلم، تهران.
۳۴. _____، (۱۳۸۹). بدایه الحکمہ (ج ۲). بوستان کتاب، قم.
۳۵. _____، (۱۳۸۵). نہایہ الحکمہ (ج ۲). بوستان کتاب، قم.
۳۶. طوسی، خواجه نصیرالدین. (۱۳۵۶). اخلاق ناصری. (مجتبی مینوی، مصحح). شرکت سهامی انتشارات خوارمی. تهران.
۳۷. عامر، عبدالعزیز. (۱۹۷۷). المدخل لدراسة القانون المقارن بالفقه الإسلامی : نظریة القانون. دار الغریب لطباعه و النشر و التوزیع. قاهره.
۳۸. غلامی، علی. (۱۳۹۰). حقوق و اخلاق از تلاقی تا تفاهم. مجله پژوهشنامه حقوق اسلامی، (شماره ۳۴). ص ۲۹-۴۶.
۳۹. کاپلستون، فردریک. (۱۳۹۳). تاریخ فلسفه. (سید جلال الدین مینوی، مترجم) (ج ۱). انتشارات علمی فرهنگی. تهران.
۴۰. کاتوزیان، ناصر. (۱۳۸۶). جایگاه اخلاق در حقوق. فصلنامه اخلاق در علوم، (شماره ۱۵). صص ۲۹-۳۶.
۴۱. کاتوزیان، ناصر، (۱۳۸۸). فلسفه حقوق. شرکت سهامی انتشار. تهران.
۴۲. _____، (۱۳۹۴). کلیات حقوق (نظریه عمومی). گنج دانش. تهران.
۴۳. متقی، علی بن حسام الدین. (۱۴۱۳). کنز العمال فی سنن الاقوال والافعال. (صفوة سقا، مصحح). موسسه الرساله. بیروت.
۴۴. مجتهدی، کریم. (۱۳۹۴). فلسفه نقادی کانت. شرکت چاپ و نشر بین الملل. تهران.
۴۵. مصباح یزدی، محمد تقی. (۱۳۸۹). آموزش فلسفه. (موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)). موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، انتشارات. قم.
۴۶. _____، (۱۳۷۸). فلسفه اخلاق: سلسله دروس اندیشه‌های بنیادین اسلامی. موسسه آموزشی امام خمینی. قم.
۴۷. _____، (۱۳۹۱). دروس فلسفه اخلاق. شرکت چاپ و نشر بین الملل. تهران.

۴۸. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۸۰). *بحوث فقهیه هامه (ج ۱)*. مدرسة الإمام علی بن ابی طالب ۷، قم.

۴۹. _____، (۱۳۷۹). *رهبران بزرگ و مسئولیت‌های بزرگتر*. بازیابی ۱۵ آذر ۲۰۲۰، از <https://www.ghbook.ir>

۵۰. _____، (۱۳۶۶). *عناوین اولیه و عناوین ثانویه در یک بحث ساده و روشن*. درسهایی از مکتب اسلام، صص ۱۲-۱۴.

۵۱. منتظری، حسینعلی. (۱۴۰۱). *دراسات فی ولایه الفقیه و فقه الدوله الاسلامیه*. انتشارات دارالفکر، قم.

۵۲. موسوی بجنوردی، سیدمحمد. (۱۳۸۵). *بررسی نقش اخلاق در فقه و حقوق با رویکردی بر نظریات امام خمینی (س)*. پژوهشنامه متین، (شماره ۳۱ و ۳۲). صص ۲۳-۴۲.

۵۳. میرمحمدصادقی، حسین. (۱۳۸۸). *رابطه اخلاق و حقوق*. مجله آیین، (شماره ۲۴ و ۲۵).

۵۴. نراقی، احمد. (۱۳۷۶). *جامع السعاده*. (محمد مجتهدی، مترجم). انتشارات علمی فرهنگی. تهران.

۵۵. هاشمی، سید حسین. (۱۳۸۱). *مجمع تشخیص مصلحت نظام (تحلیل مبانی فقهی و حقوقی)*. مرکز مطالعات و پژوهشهای فرهنگی حوزه علمیه. قم.

۵۶. هیر، ریچارد مروین. (۱۳۸۳). *زبان اخلاق*. طه. قم.

57. Bastiat, Frederic. (1991). *the Law*. World Library Inc.

58. Cambridge dictionary. (n.d.). Retrieved July 08, 2021, from dictionary. Cambridge. Org/dictionary/english/ethic

59. Longman Dictionary of Contemporary English. (n.d.).

60. Nunes, Everardo Duarte. (2008). Ethical aspects considered by researchers who use qualitative approaches in health. *Ciência & Saúde Coletiva*, 13 (2), 351-360

61. Slote, Michael. (2003). *Moral from motives*. New York: Oxford University Press.

62. Siqueira, Belmiro; & Garmendia, José A. (1981). *Dicionário de ciências sociais*. *Revista de Administração Pública*, 15 (4), 127-131.



پروپوزیشن گاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی