

«عدم تمایز احکام اخلاقی و فقهی اسلام از حیث الزام»

صدیقه مهدوی کنی^۱

چکیده

بسیاری از اندیشمندان اسلامی در آثار و نظرات خود، میان احکام اخلاقی و فقهی قرآن تمایز نهاده اند؛ در حالی که با بررسی ساختار، مبانی، قلمرو، هدف و موضوع گزاره‌های اخلاقی حوزه خانواده و تطبیق آنها با گزاره‌های فقهی قرآن می‌توان به نتایج همسانی بخصوص در مسأله الزام دست یافت. این پژوهش از طریق بررسی منشأ الزام در فقه و اخلاق و نمایاندن همسانی منشأ آنها، عدم تمایز الزام را در برخی گزاره‌های فقهی و اخلاقی ثابت می‌کند. الزام در گزاره‌های اخلاقی قرآن، مبتنی بر فطریاتی است که با کمک عقل کشف و با اراده الهی اعتبار می‌شوند و از این نظر هیچ تفاوتی با منشأ الزام در گزاره‌های فقهی قرآن ندارند؛ هر دو از یک سرچشمه سیراب می‌شوند، هر دو در تنظیم رفتارهای اختیاری انسان، در تکامل روحی و معنوی او، و در نظم، امنیت و سعادت جامعه موضوعیت دارند و هر دو نیز دارای ضمانت اجرا می‌باشند؛ اما ضمانت اجرای احکام فقهی، به جز عبادات، جنبه جزایی و جریمه دارد و در دادگاههای بشری، قابل بررسی و دادرسی است؛ در حالی که ضمانت اجرای قواعد اخلاقی جنبه معنوی و وجدانی داشته و علاوه بر آثار وضعی دنیایی، عقوبت اخروی دارند، ولی قابل پیگیری در دادگاههای حقوقی نیستند. با اثبات اشتراک منشأ الزام می‌توان راه هایی را که فقها برای اجرا کردن احکام فقهی پیشنهاد نموده‌اند، برای احکام اخلاقی نیز (البته با لحاظ تفاوتها) پیشنهاد نمود.

کلید واژگان: الزام، اخلاق، اعتبار، فطرت، عقل

۱. مقدمه

مسئله ارتباط اخلاق و حقوق از جمله موضوعات مهم فلسفه حقوق و فلسفه اخلاق است. حقوق و اخلاق علاوه بر اینکه کارکرد اجتماعی یکسانی دارند و معیارهایی را برای نظم بخشیدن به رفتار اجتماعی انسان‌ها بیان می‌کنند، نحوه بیان و شکل ظاهری گزاره‌های موجود در آن نیز یکسان است، هر دو با افعال اختیاری انسان در ارتباطند و هر دو بیانگر رابطه فعل و غایت مطلوب آن می‌باشند. اما وجه امتیازاتی نیز دارند که بدین وسیله می‌توان بین این دو تفکیک قائل شد. بعضی اختلاف اهداف را از مهمترین آنها دانسته‌اند (مصباح، ۱۴۰۵: ۳۹۳) زیرا هدف کلی قواعد حقوقی تأمین سعادت اجتماعی است، ولی هدف نهایی اخلاق، سعادت ابدی و کمال نهایی انسان است که فوق هدف حقوق می‌باشد و از نظر مورد، وسعت بیشتری دارد و شامل مسائل فردی هم می‌شود. برخی نیز تفاوت اساسی را انگیزه انجام کار دانسته‌اند و معتقدند مقصود در احکام حقوقی به فعلیت رسیدن عملی است، حال به هر نیت و انگیزه‌ای که انجام شود فرقی نمی‌کند، ولی در احکام اخلاقی وصول به مقصود جز با قصد و نیت فاعل ممکن نیست. (مهدوی کنی، ۱۳۷۵: ۳۹۵) پاره‌ای از اندیشمندان، حقوق را به زندگی مادی، و موضوع اخلاق را به معنویات اختصاص داده‌اند. (کاتوزیان، ۱۳۵۲: ج ۱، ۴۰۴) و بسیاری وجه امتیاز را در نوع ضمانت اجرایی (فرانکنا، ۱۳۷۶: ۳۱-۳۲) و برخی در منشأ وضع و الزام دانسته‌اند. اگر چه تفاوت اخیر را در نظام‌های غیر دینی می‌توان پذیرفت، زیرا در این گونه نظام‌ها احکام حقوقی، توسط دولت تأمین و تضمین شده و احکام اخلاقی، خاستگاه متفاوتی دارد، اما در نظام اسلامی هر دو از یک چشمه سیراب شده و دارای منشأ واحدی می‌باشند. این مقاله بر آن است تا با بررسی ضرورت الزام و منشأ آن در احکام اخلاقی، عدم تمایز آن را با احکام حقوقی قرآن از حیث الزام نشان دهد.

۲. ضرورت الزام

هر گروه و دسته‌ای که با هم زندگی می‌کنند، بی‌نیاز از الزام نیستند، زیرا زندگی مشترک جز بر پایه حقوق و تعهدات پا بر جا نمی‌ماند. این مفهوم، ضامن بقای زندگی مشترک انسان هاست و از هرگونه هرج و مرج و از هم پاشیدگی جلوگیری می‌کند. همانگونه که الزام، اصلی یقینی در نظام حقوقی است، به عنوان یکی از پایه‌ها و عناصر اساسی و اصلی در نظام اخلاقی

نیز مطرح می‌باشد. قوام یک حکم اخلاقی اولاً به الزام و ثانیاً به تعهدآور بودن آن است. بدین معنی که نمی‌شود حکمی اخلاقی باشد، ولی در آن الزام به فعل یا الزام به ترک نباشد. (مصباح، ۱۴۰۵: ۲۲) قاعده اخلاقی بدون الزام صرفاً یک ارزش هنری است. ارزش‌های اخلاقی برای همه انسان‌ها زیباست ولی نمی‌توان به عنوان تنها عامل محرک به آن اکتفا نمود. صرف زیبایی و هنر، موجب عمل به خیر و ارزش‌های اخلاقی نمی‌شود. (دراز، ۱۹۷۳: ۲۱) از سویی دیگر، الزام شرط اصلی ایجاد مسئولیت است و مسئولیت بدون الزام هیچ مفهومی ندارد. در صورت فقدان مسئولیت، عدالت محقق نخواهد شد و از آنجا که عدالت کلیدی‌ترین مفهوم در اخلاق است، نبود آن منجر به نابودی نظام اخلاقی خواهد شد.

۳. مفهوم الزام

الزام از جهت لغوی یعنی چیزی را پا برجا کردن، ثابت گرداندن، کاری را به عهده کسی گذاشتن، و بر او واجب کردن. چنانکه خداوند متعال می‌فرماید: «وَكُلُّ إِنْسَانٍ لِّلزَّمَانَةِ طَائِرَةٌ فِي عُنُقِهِ» (اسراء: ۲۱) اینکه می‌فرماید ما طائر هر کسی را در گردنش الزام کردیم، یعنی آن را لازم و لاینفک او قرار دادیم که به هیچ وجه از او جدا نگردد. (طباطبایی ۱۴۱۷: ج ۱۳، ۵۵) از نظر اصطلاحی، الزام، اوامر و نواهی زندگی بشری است که به نوعی ابراز و اظهار می‌شود. در مواردی خواست و تمایل درونی منجر به عملی می‌شود یعنی انسان به طور تکوینی رابطه‌ای الزامی بین خود و عملی احراز کرده و آن را طلب می‌نماید. (جوادی ۱۳۷۵: ۵۷) همچون انسان گرسنه‌ای که رابطه‌ای الزامی بین خوردن غذا و رفع گرسنگی کشف می‌کند. در مواردی هم اظهار تمایل، از قدرتی مافوق نشأت می‌گیرد که قادر به امر و نهی، و توبیخ و پاداش می‌باشد. این قدرت برای اظهار این تمایل، اقدام به اعتبار حکم کرده و برای اعلام آن در گزاره‌های مختلف از مفاهیم متفاوتی مانند باید، نباید، وظیفه، واجب، حرام، ضرورت یا از ماده و هیأت امر استفاده می‌کند.

۴. چیستی الزام

الزام، قانون است و خاصیت قانون، گذاشتن حد و مرز. الزام اخلاقی قانونی طبیعی، عقلی و الهی است نه قراردادی. طبیعی است، بدین معنا که انسان مدنی بالطبع است و در مدنیت به مسائل اخلاقی وابسته است و نیاز به اخلاق از بیرون به وی تحمیل نمی‌شود؛ چنین قانونی

وجودش اجتناب ناپذیر است و استغنا از آن ممکن نیست. عقلی است، زیرا جدا از عواطف و فشارها و نیازها فرمان می‌دهد و الهی است، چون خداوند خالق طبیعت و وجدان و عقل است. قراردادی هم نیست، چرا که صرفاً از اراده انسانی و قراردادهای اجتماعی صادر نمی‌شود. بنابراین هر قانونی که از عدل دم زده و بدان فرمان می‌دهد قانونی طبیعی، عقلی و الهی است. (مغنیه، ۱۴۱۲: ۶۲)

برای روشن‌تر شدن چیستی الزام باید توجه نمود که گزاره‌های الزامی معمولاً با واژه‌هایی چون باید همراه است. واژه "باید" در برخی گزاره‌های اخلاقی، دارای مفهوم مستقلی است و رابطه ضرورت بالقیاس بین فعل و نتیجه آن را بیان می‌کند. (مصباح، ۱۴۰۵: ۵۸-۶۶) و به معنای واجب، ضروری و لازم به کار می‌رود. در این نوع جملات می‌توان به جای استعمال واژه باید و جملات به ظاهر انشایی همانند «باید برای بهبودی از فلان دارو استفاده کرد»، از عبارات به ظاهر اخباری چون «استفاده از فلان دارو لازم است» بهره برد. در این گونه گزاره‌ها رابطه‌ای ضروری حاکم است. اما در برخی دیگر از گزاره‌های اخلاقی، واژه "باید" معنای مستقلی ندارد بلکه همراه با فعل جمله، جایگزین هیأت و صیغه امر و نهی می‌شود و حاکی از رابطه اعتباری و قراردادی بین آنهاست، رابطه‌ای که مبتنی بر امری حقیقی و عینی است.

در اینجا چه به رابطه‌ای ضروری (علی-معلولی) و چه به رابطه اعتباری-لزومی که مبتنی بر واقعیت نفس الامری است دست یابیم، با اثبات اشتراک منشأ الزام می‌توان راه‌هایی را که فقها برای پیاده شدن احکام فقهی پیشنهاد نموده‌اند، برای احکام اخلاقی نیز (البته با لحاظ تفاوت‌ها) پیشنهاد نمود.

۵. منشأ الزام در گزاره‌های اخلاقی

چه چیزی انسان را به انجام تکالیف دارای مصلحت، وادار می‌کند؟ الزام‌کننده کیست و سرچشمه این الزام در کجاست؟ در پاسخ به این پرسش‌ها دیدگاه‌های گوناگونی ارائه شده است که مختصراً به طرح برخی از آنها مبادرت می‌کنیم:

۱-۵. اجتماع: برخی از جامعه‌شناسان احکام اخلاقی را صرفاً مبتنی بر آداب و رسوم می‌دانند (دورکیم، ۱۳۶۸: ۴۷) اما برخی دیگر از ایشان علاوه بر مؤثر دانستن عامل اجتماع منشأ دیگری نیز برای الزام در نظر گرفته‌اند. نظیر برگسن که دو نیروی فشار اجتماعی و گرایش

پرجاذبه درونی انسان های ممتازی را که از خداوند مدد می گیرند، اساس الزامات اخلاقی دانسته است. (برگسن، ۱۳۸۵: ۶۵) وی نیروی فشار جامعه را سرچشمه اخلاق دانسته و در عین حال براین باور است که الگوی اخلاقی جامعه باید قواعد برتری باشد که از منبع بالاتری نسبت به رسوم توده مردم تراوش کرده باشد و در هر زمان با عادات اجتماعی ترکیب شود. اما در نقد این دو دیدگاه باید گفت که نمی توان تنها معیار را آداب و رسوم یا فشار جامعه دانست؛ زیرا اولاً این قواعد براساس عادت های اجتماعی تغییر می کنند و در صورت مقاومت در برابر حرکت اجتماع یا عدول از خط سیر آن، انسان ها به سوی همان حرکت و مسیر اجتماع با فشار و بی درنگ باز خواهند گشت و تکیه بر آن ها موجب عدم ثبات اخلاق می شود، پس نباید صرفاً به عادات اجتماعی تکیه نمود. (کاتوزیان، ۱۳۵۲: ج ۱، ۳۸۸) ثانیاً برخلاف واقعیتی است که کتب آسمانی از آن یاد کرده اند (درازا ۱۹۷۳: ۲۳) «كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيُحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ» (بقره: ۲۱۳)

۲- ۵. وجدان: روسو معیار و منشأ همه ارزش های اخلاقی را مطابقت یا مخالفت آن ها با وجدان اخلاقی انسان می داند. از نظر وی هر چیزی که مورد پذیرش وجدان اخلاقی باشد خوب و هر چیزی که با وجدان اخلاقی انسان ها ناسازگار باشد و موجب آزرده گی و رنجش وجدان آنان شود، بد تلقی می شود. وی بر این باور است که ما دستورهای اخلاقی را که به دست طبیعت با خطوط محو نشدنی نوشته شده است، در قلب خود می یابیم. وی میان عقل و وجدان تفاوت قائل است و معتقد است که گاهی عقل ما را می فریبد و لذا نباید دلایل آن را پذیرفت. (روسو، ۱۳۶۰: ۲۰۱)

۳- ۵. عقل: بعضی دیگر از علما، عقل را به تنهایی ستون و نخستین راه الزام معرفی نموده اند. (الجسر، ۱۹۶۹: ۱۰۴) تا حدی که معتقدند بدیهی است که عقل الزام را در محیط اخلاق وارد می کند. عقلی که به هیچ فرد و جماعتی وابسته نیست و از محیط، اثر و رنگ نمی پذیرد. یعنی آنچه که خدا آفریده و خطاب به آن فرموده است: "وَعَزَّيْتِي وَجَلَّالِي مَا خَلَقْتُ خَلْقًا أَحْسَنَ مِنْكَ وَلَا أَطْوَعَ لِي مِنْكَ وَلَا أَرْفَعُ مِنْكَ وَلَا أَشْرَفُ مِنْكَ وَلَا أَعَزُّ مِنْكَ" (ابن بابویه، ۱۴۰۳، ج ۲: ۴۲۷؛ مجلسی ۱۴۰۴: ج ۱، ۱۰۷) عقل آزاد از هر فشار و قید، خیر و شر را از هم

تمیز می‌دهد و دستورهایش را در مورد انجام یا ترک کارها به انسان گوشزد می‌نماید. (مغنیه، ۱۴۱۲: ۷۵)

قوه عاقله، وجه ممیز انسان از حیوان و نباتات است که گاه تماشاگر است و گاه خود را در نقش بازیگر، نمایان می‌سازد. به تعبیر دقیق تر، عقل نظری نقش کاشفیت داشته و قضایای خبری را تعقل می‌کند و به احراز ملاک می‌پردازد و عقل عملی، در قضایای انشایی حکمی مناسب با آن ملاک و بر اساس مصالح و مفاسد موجود در افعال، وضع و اعتبار می‌کند. ازدیدگاه برخی از اندیشمندان، عقل به عنوان جوهر انسان دو جنبه دارد، یک جنبه نظری و رو به بالا، که حقایق را کشف می‌کند و یک جنبه رو به پایین، یعنی رو به بدن، که به وسیله این جنبه بدن را تدبیر می‌کند. (مطهری، ۱۳۷۲: ۳۰۹) این گوهر وجودی به دو صورت، حقیقت افعال را درک می‌کند؛ در بعضی امور مستقلاً حکم به چیزی نمی‌کند بلکه به واسطه حکم و اعتبار دیگری، موفق به کشف مصلحت و مفاسد در فعلی می‌شود مانند بسیاری از احکام عبادی، ولی در بعض امور ملاک حکم، ذاتی فعل است و عقل عملی مستقلاً و بدون کمک از غیر، حکمی را در رابطه با این فعل صادر و حسن و قبح آن را اعتبار می‌کند.

اما قائلان به این دیدگاه برای توجیه نظریه خود مبنی بر منشأ بودن عقل برای الزام باید به سؤالاتی از این دست پاسخ دهند که آیا ارزش‌ها فی حد ذاته دارای حسن و قبح هستند و در صورت پذیرفتن ذاتی بودن ارزش‌ها، آیا عقل می‌تواند حسن و قبح افعال را مستقلاً و بدون تعلیم و بیان شارع ادراک نماید و پس از چنین ادراکی بدون حکم و ارشاد شارع، انسان حق دارد طبق مدرکات عقلی خویش عمل نماید؟

در پاسخ به این سؤالات گفته می‌شود که برخی از افعال اختیاری حسن و قبح ذاتی و ارزش عقلی دارند و فی نفسه متصف به خوبی یا بدی هستند، مانند ظلم و عدل، علم و جهل. زیرا عدل از آن جهت که عدل است همیشه خوب و حسن است و ظلم از آن جهت که ظلم است همواره عملی بد و قبیح است. اما برخی دیگر از افعال ذاتاً به هیچ یک از دو صفت متصف نمی‌شوند بلکه تابع انطباق یکی از افعالی هستند که فی ذاته خوب یا بدند؛ مثلاً احترام به دوست تا زمانی که عنوان عدل بر آن صدق می‌کند حسن و پسندیده است و در صورت عارض شدن عنوانی دیگر داخل در عنوان قبیح می‌شود.

همان گونه که روشن است در این رابطه بین اشاعره و عدلیه اختلاف است و محل نزاع

آنان در مسأله حسن و قبح به معنای استحقاق مدح و ذم می‌باشد. اشاعره از آنجا که قائل به حسن و قبح ذاتی افعال نمی‌باشند، معتقدند عقل مستقلاً و بدون بیان شارع نمی‌تواند حسن و قبح آن را درک کرده، و آن را مستحق مدح یا ذم بداند. اما بسیاری از علمای امامیه قائل به عقلی بودن حکم به حسن و قبح این افعال هستند و معتقدند که عقلا از آن جهت که عاقل هستند می‌توانند نسبت به بسیاری از اعمال اختیاری بدون الهام از شارع قضاوت نموده و آنها را تقبیح و تحسین نمایند. (حلی، ۱۴۲۲، ۴۱۷-۴۲۰؛ مظفر، ۱۳۷۳: ج ۱، ۲۲۰-۲۲۴) یعنی عقلی که به وجود مبدأ و شارع حکیم حکم کند، این را نیز در می‌یابد که او، مثلاً بنده توانای خود را به جهت ظلم بر بنده ناتوان دیگر یا خودداری از رد امانت عقاب می‌کند و به بنده توانایی که با ناتوانان مهربانی می‌کند، پاداش می‌دهد. در حقیقت پس از حکم عقل نظری به حسن فعلی این فعل، از نظر عقل عملی این عمل همواره محکوم به حسن است و ممدوح می‌باشد. هر چند ممکن است از نظر فاعلی مورد تحسین واقع نشود. به عنوان مثال هیچ کس نمی‌تواند قائل به حسن صدق نباشد، ولی در مورد صدق ضار وقتی که موجب قتل انسانی بی‌گناه باشد فاعل آن را تقبیح می‌کنند نه اینکه صدق را قبیح بدانند.^۱

در این میان قائلان به حسن و قبح عقلی، بر این عقیده‌اند که عقل نظری در فعل چیزی را درک می‌کند که عقل عملی بر اساس آن حکم به حسن یا قبح آن می‌کند. در باب چیستی این ملاک دیدگاه‌های گوناگونی وجود دارد لکن به نظر می‌رسد بهترین آن‌ها دیدگاهی است که می‌توان از لا به لای اظهارات حکیمان مسلمان استخراج نمود. ایشان معتقدند که ملاک حکم عقل درباره حسن یا قبح یک فعل^۲، کمال آوری و هستی زایی فعل برای نفس یا نقص

۱. بعضی معتقدند طرفداران حسن و قبح عقلی اگر چه دم از عقل می‌زنند اما منظور آنان عقل وجدانی است نه عقل استدلالی. آنها حسن احسان و قبح ظلم را بدون هیچ گونه نیاز به دلیل و برهان برای انسان سلیم النفس آشکار می‌دانند و در حقیقت اصالت را به وجدان می‌دهند. (مکارم شیرازی ۱۳۸۰: ج ۱، ۶۱) و در مقابل برخی هیچ تفاوتی بین وجدان و عقل قائل نیستند. (مصباح یزدی ۱۳۸۴: ۲۳۵)
۲. عده‌ای معتقدند که در مواردی که عقل نظری، عملی را مطابق با عادات، آداب و رسوم نوع بشر (دور کیم ۱۳۶۸: ۴۷) می‌یابد، عقل عملی حکمی مناسب با آن صادر می‌نماید. برخی وجود

آوری و هستی زدایی از نفس می‌باشد. در این مورد می‌توان گفت از آنجا که نفس انسان ذاتاً کمال خواه و بدنبال کمال مطلق است و فطرتاً بقا را دوست دارد و هر آنچه سبب افزایش بقا او شود به دلیل عقلی محبوب اوست، پس انسان باید به دنبال تحصیل کمال باشد و این تحصیل کمال نیز ضرورتی عقلی است، پس مقدمات آن و هر آنچه ما را به کمال نزدیکتر کند نیز ضروری می‌باشد. بعضی از افعال ذاتاً برای نفس انسانی کمال آور و هستی زاست، لذا پس از احراز هستی زایی توسط عقل نظری، عقل عملی حکم به حسن آن می‌کند. بنابر این ملاک احکام الزامی عقل عملی، کمال آوری و هستی زایی یک فعل برای نفس یا نقص آوری و هستی زدایی از نفس است. همانطور که خود اعمال از امور واقعی و خارجی هستند، اثر آنان نیز امری واقعی است؛ پس کمال آوری فعلی یا نقص آوری عملی اثر واقعی و تکوینی اعمال می‌باشد. به عنوان مثال عقل نظری کشف می‌کند که صدق موجب کمال نفس است و عقل عملی حکم می‌کند، هرچه موجب کمال نفس است باید انجام شود، پس باید صادق بود. به این ترتیب است که می‌توان گفت قائلان به حسن و قبح عقلی، عقل را منشأ الزام می‌دانند.

اما جای این پرسش وجود دارد آیا ما بدون حکم شارع ملزم به اجرای احکام عقل عملی هستیم؟ هنگامی که عقل نظری کشف کرد که عملی برای نفس همواره کمال آور است و عقل عملی با توجه به اینکه چنین گزاره‌ای عقلانی است، حکم به لازم الاجرا بودن آن کرد، هر عاقلی آن عمل را لازم الاجرا خواهد دانست. بدین ترتیب موافقت شارع که رییس عقلا است به نحو قطعی به دست خواهد آمد، پس بر شارع لازم است که طبق حکم عقلا از آن

وجدان و حسی درونی (روسو ۱۳۶۰، ۲۰۱-۲۰۲)، بعضی موافقت با عواطف و احساسات (آیر، بی تا: ۱۳۷) و گروهی موافقت با اغراض و مصالح را ملاک حکم عقل به حسن و قبح افعال می‌دانند. اما آداب و رسوم، عواطف و احساسات و اغراض و مصالح از اموری هستند که در شرایط متفاوت تغییر می‌کنند و در افراد مختلف دارای درجات متفاوتی می‌باشند پس نمی‌توانند ملاک احکام عقلی قرار گیرند و قواعد آن حاکم بر جامعه باشند. علاوه بر آن در این ملاک‌ها مردم از این جهت که عاقلند حکم به حسن و قبح عملی نکرده‌اند بلکه از آن جهت که عادت دارند یا دارای عواطف و احساسات هستند، حکم کرده‌اند.

جهت که عاقلند حکم نمایند. برای کشف موافقت شارع بر این الزام نیز نیازی به وجود دلیل لفظی نیست هر چند که دلیل لفظی نیز وارد شده باشد. (مظفر، ۱۳۷۳: ج ۱، ۲۲۹) "کَلِمَا حُكْمٌ بِهَ الْعَقْلِ حُكْمٌ بِهَ الشَّرْعِ". مثلاً از حکم عقل به لزوم عدل می‌توان دانست که شارع نیز چنین ضرورتی را قائل است حتی اگر در قرآن نفرموده بود «اغْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَاتَّقُوا اللَّهَ» (مائده: ۸) قائلان به این دیدگاه این امر شارع را امری ارشادی قلمداد می‌کنند.

۴-۵. اعتبار: ^۱ همه قضایای عالم یا از نوع قضایای کشفی هستند یا اعتباری. قضایای کشفی صرفاً خبری از عالم خارج به ما می‌دهد، لذا از لحاظ اتصاف به واقعیت و عدم آن، قابلیت صدق و کذب دارد. ولی مفاد قضایای اعتباری از واقعیتی خبر نمی‌دهد بلکه مفاد آن برای مخاطب ایجاد می‌گردد. (رجحان، ۱۳۸۲: ۱۷)

در رابطه با قضایای اخلاقی در علم اخلاق دو دیدگاه وجود دارد. بعضی گزاره‌های اخلاقی را توصیفی ^۲ (کشفی) ^۳ و برخی دستوری ^۴ (اعتباری) دانسته‌اند:

الف) نظریه توصیفی: معتقدان به نظریه توصیفی برای گزاره‌های اخلاقی ویژگی خبری و گزارش از عالم واقع قائل‌اند و صرف نظر از لفظ، آن را دارای حقیقتی ثابت می‌دانند، مثلاً علم آموزی خوب است، احتکار بد است. اگرچه نماد این گزاره‌ها در زبان فارسی «است و هست» می‌باشد اما گاهی در مواردی که مفاد آن حاکی از یک رابطه لزومی (علی - معلولی) بین دو چیز می‌باشد از نماد «باید» استفاده می‌شود. زمانی که معلمی به شاگردش می‌گوید: «باید مشق بنویسی» در این مورد معلم رابطه‌ای علی - معلولی بین باسواد شدن و مشق نوشتن ایجاد می‌کند و زمانی که یک مربی اخلاق می‌گوید «باید به عهد خود وفا کنید» میان وفای به عهد و هدف اخلاق رابطه‌ای برقرار می‌کند. بر اساس این تحلیل و با توجه به رابطه ضروری میان علت و معلول، می‌توان کارکرد «باید» را تبیین نمود. به عنوان مثال اگر مطلوب انسان

۱. Descriptive

۲. Discovery

۳. Normative

۴. Invention

رسیدن به کمال و سعادت باشد و او بدانند(چه از طریق شرع و چه عقل) که موجودیت هدف با فعلیت یافتن عمل خاصی ممکن است، چنین حکم می‌کند که بین این دو رابطه‌ای ضروری برقرار است. در این صورت است که می‌توان این ضرورت را به صورت باید بیان کرد. اما به نظر می‌رسد در صورتی که مطلوبیت آن را نه شارع و نه عقل تأیید کند، صرفاً کشف از ضرورت شده است و باید لزوم انجام آن را اثبات نمود. در اینجا است که نیاز به یک حکم اعتباری احساس می‌شود.

ب) **نظریه دستوری:** معتقدان به نظریه دستوری قائل به انشایی بودن این گزاره‌ها هستند؛ مفاد آن را طلب، الزام، دستور و قاعده دانسته، صدق و کذب آن را صحیح نمی‌دانند؛ مانند «راستگو باش، خیانت نکن». نماد این نوع گزاره‌ها در زبان فارسی «باید» می‌باشد. حتی اگر چنین گزاره‌هایی به صورت خبری بیان شده باشد، ایشان روح آن را انشا و خطاب می‌دانند. (جوادی آملی ۱۳۷۸: ج ۲، ۳۵۶) مانند اینکه شارع در مقام امر بگوید «مسلمان دروغ نمی‌گوید»؛ این گزاره اگرچه به صورت اخباری بیان شده است اما شارع در مقام تشریح بوده و معنایش این است که مسلمان نباید دروغ بگوید. گاهی این شکل اخباری یک گزاره، بیشتر از شکل انشایی امر و نهی دلالت بر ضرورت دارد؛ مثلاً در جمله بیان شده فرض بر این است که مسلمان به قدری خوب است که حقیقتاً هرگز دروغ نمی‌گوید و دروغ نگفتن امری واقع و تحقق یافته فرض می‌شود که این گزاره از آن خبر می‌دهد. بنابر این همیشه امر و نهی غیرانشایی مساوی با گزاره‌های اخباری نیست. (حائری یزدی، ۱۳۸۴: ۵۱)

قائلان به دستوری بودن گزاره‌های اخلاقی به دو دسته تقسیم می‌شوند؛ برخی از آنها هر گونه وجه معرفتی در احکام اخلاقی را منکرند و نقش آن را مانند اشاعره فقط انشای امر و نهی می‌دانند؛ (مطهری، ۱۳۷۲: ج ۲، ۱۴۶-۱۷۴؛ سبحانی: ۸) در میان دانشمندان غربی هیوم اولین کسی بود که چنین نظری را درباره اخلاق ابراز نمود. او افعال آدمی را صرف نظر از حکم خداوند، دارای هیچ اقتضایی نسبت به خوبی و بدی نمی‌داند. می‌توان نمونه این دیدگاه را در گفتگوی سقراط و اثیرون نیز مشاهده نمود. (Pojman, 1987, p496-497) این دیدگاه از نظر امامیه به طور مطلق و کلی مسلماً پذیرفتنی نیست.

اما برخی دیگر از ایشان احکام اخلاقی را اعتباری می‌شمارند، ولی آن را مبتنی بر واقعیات جهان هستی، واقعیات انسان، مصالح و مفساد نفس الامری در جهت رسیدن به کمال

مطلوب می‌داند. علامه طباطبایی^۱ را می‌توان جزء این گروه به شمار آورد. ایشان مبدأ پیدایش مفاهیم اعتباری را نیازهای انسان دانسته و معتقد است این مفاهیم از پیش خود و بدون تکیه بر واقع و عالم خارج انشا نشده است و جعلی، بی اعتبار و بدون ملاک نیست. وی معتقد است قوانین جاری میان افراد انسان، هر چند اموری وصفی و اعتباری هستند که در آنها مصالح اجتماع انسانی رعایت شده، اما علتی که موجب اعتبار این قوانین می‌شود، طبیعت خارجی انسان است که انسان را به تکمیل نقص و رفع حوائج تکوینی دعوت می‌کند. وی در تعریف اعتباری بودن می‌گوید معنای تصویری یا تصدیقی که در خارج از ظرف عمل تحقق ندارد، چیزی جز استعمال مفاهیم نفس الامری و استعمال آن در مورد انواع اعمال نیست (طباطبایی، بی تا: ج ۱، ۵۰). مراد علامه از تحقق مفاهیم در ظرف عمل این است که چیزی را که در عالم خارج مصداق ندارد، در ذهن خود مصداق آن مفهوم قرار دهیم. (همو ۱۴۱۷: ج ۸، ۵۳؛ الاریجانی ۱۳۶۸: ۱۳۶) طبق این نظر میان طبیعت و غایات خودش رابطه‌ای از نوع وجوب و ضرورت است، وجوب و ضرورتی عینی، تکوینی و فلسفی که میان هر علت و معلولی برقرار است. انسان همان رابطه وجوب عینی را که در طبیعت در مقابل امکان و امتناع قرار دارد، میان دو چیز که واقعاً میان آنها هیچ رابطه‌ای نیست در عالم اعتبار ملاحظه می‌کند. همانگونه که حد شیر را به انسان شجاع می‌دهد، در انجام افعال نیز حد وجوب را که در طبیعت عینی است به بادهایی که ذهن برای آن افعال خلق می‌کند، می‌دهد. (مطهری، ۱۳۶۳: ۱۹۳)

تا قبل از علامه قدما قائل به فرمان و انشاء نبودند و معتقد بودند: انسان فایده شی را ابتدا احساس و تصور، و سپس تصدیق می‌کند و بعد به آن میل و عزم و جزم پیدا می‌کند و مرحله

۱. اعتباریات بر دو نوع هستند. اعتباریات نفس الامری که عبارتست از هر چیزی که از حقایق عینی اشیا و حقایق وجود انتزاع شود، ولی مابازاء نداشته باشد؛ زیرا منشا انتزاع آن امری حقیقی و واقعی است، به این امور، امور معتبر عقلی گفته می‌شود که در مقابل امور معتبر عقلایی قرار دارد، مانند فوق، با توجه به اینکه ذات فوق وجود دارد، ولی فوفیت وجود عینی ندارد. و اعتباریات محض که هر چیزی را گویند که مبدا و منشا حقیقی و عینی ندارد و تحت شرایط خاصی اعتبار یافته است.

آخر مرحله اراده است.

عقیب داع در کنا الملایما شوقا موکدا اراده سما

(سبزواری ۱۴۱۳: ج ۳، ۶۴۶)

اما ایشان علاوه بر این مقدمات، قائل به اعتبار و حکم انشایی پیش از فعل است. البته مقصود حکمی است که نفس می‌کند، نه حکم به صورت یک حکم نظری (تصدیق به فائده) که قدما به آن قائل بودند. ایشان معتقد است که در هر فعل اختیاری در مرحله صدور از فاعل همیشه یک حکم انشایی و اعتباری وجود دارد (مطهری، ۱۳۶۳: ۱۹۳) و همین «باید» است که انسان را وادار می‌کند تا به دنبال مقصد طبیعی برود و تا آن نیاید این امور کارگشا نخواهند بود. چه بسیار افرادی که فایده چیزی را می‌دانند ولی به آن عمل نمی‌کنند. تا وقتی به وجوب مطلق فعل اذعان نباشد، فعل صادر نخواهد گردید. (طباطبایی ۱۳۶۲: ۱۵۸) به این ترتیب ایشان در حقیقت از سویی ادراکات حقیقی برای انگیزش را کافی ندانسته و از سویی دیگر اعتباریاتی را که مبتنی بر هیچ واقعی نباشد، الزام آور نمی‌داند.^۱ با وجود مغلق و بعضاً مخدوش بودن عبارات مرحوم علامه در این مباحث می‌توان دریافت که اگر چه نظریه ایشان به غرض فلسفی (تحلیل کثرت‌های ادراکی) نگاشته شده است اما پیامدهای مهمی برای علم اخلاق دارد. البته این مبتنی است بر این که این مقاله ناظر بر ادراکات جزئی و عمل فرد نباشد زیرا برخی معتقدند که اگر چه ظاهر کلام ایشان دلالت بر اعتباری بودن احکام مربوط به حسن و قبح فعل دارد اما تصریحات متعدد و مبانی اجتناب ناپذیر تفکر دینی ایشان حاکی از آن است که این باید در دو مرحله قابل تصور است؛ یکی در مقام صدور فعل که واسطه تحقق عمل قرار می‌گیرد و ماهیت اعتباری دارد و دیگری آنچه فعل در متن واقع دارد و اساس صالح بودن یا نبودن عمل است. (جوادی، ۱۳۷۵: ۲۰۱-۲۰۲) همان گونه که علامه خود در پایان بحث اعتباریات تصریح می‌کنند «در مرحله صدور فعل از فاعل مسلماً وجوبی را که فقها در اقسام

۱. اعتراضاتی به این دیدگاه علامه شده است که مهمترین آنها بحث نسبیت می‌باشد. اما با بررسی کلیه نوشته‌های ایشان مخالفت ایشان با این مسئله به خوبی روشن می‌گردد.

احکام بیان می‌کنند ربطی به این وجوب ندارد» (طباطبایی، ۱۳۶۸: ج ۲، ۱۹۹) اما عبارات علامه در کتب مختلفشان مؤید این مطلب است که ایشان در فعل فی نفسه (در متن واقع) نیز فائل به اعتبار می‌باشند و چنان که در ادامه می‌فرمایند: «زیرا وجوب در این مرحله نسبت و صفت فعل در مرحله صدور از فاعل می‌باشد و عمومی است، ولی وجوبی که فقها در اعمال بیان می‌کنند، صفت فعل فی نفسه بوده و خصوصی است و اگر چه آنها نیز مانند وجوب عمومی، اعتباری عملی بوده و از محصولات کارخانه فعالیت انسان می‌باشند ولی اعتبار آنها متأخر از اعتبار وجوب عام است.» (همان) و در جای دیگری بیان می‌کنند: «حسن نیز مانند وجود بر دو قسم است، حسنی که صفت فعل است فی نفسه و حسنی که صفت لازم فعل صادر است چون وجوب عام.» (همان: ۲۰۱) اگر چه ایشان این وجوب را مقید به احکام فقهی می‌کنند اما موضوع مورد بحث در این مقاله اعتبار هر نوع فعل اختیاری در متن واقع است که فعل اخلاقی نیز یکی از این افعال می‌باشد. مؤید این مطلب عبارتی از شهید مطهری است که معتقدند علامه به دو گونه اعتبار فائل بوده است اعتبار ثابت مانند حسن عدل و قبیح ظلم و اعتباراتی که متغیر، جزئی و نسبی هستند و نسبت به افراد متغیرند (مطهری ۱۳۶۳: ۲۰۱).

نکته دیگری که از نظریه اعتباریات علامه قابل برداشت است آن است که ایشان همه اعتباریات را برگرفته از حقایق می‌داند، بدین معنا که مادام که اعتباریات با واقعیتی اتصال وجودی پیدا نکند نمی‌تواند تصویری از آن بسازد و از خود ابداع و ابتکاری ندارد (طباطبایی، ۱۳۶۸: ج ۲، ۱۶۰). مثلاً مالکیت امری اعتباری است. ذهن تا حقیقت مالکیت را در جای دیگر درک نکرده باشد نمی‌تواند مفهوم مالکیت اعتباری را بسازد. (مطهری، ۱۳۶۹: ج ۱، ۳۳۴) و با توجه به اینکه هر آنچه را که مرتبط با حکمت عملی می‌باشد متعلق به عالم اندیشه‌های اعتباری می‌داند (همو، ۱۳۶۰: ۳۸۶)

پس اخلاق نیز جزء ادراکات اعتباری است؛ ولی این ادراکات نمی‌تواند بدون هیچ پیش فرضی اعتبار شده باشد پس باید مبتنی بر حقایق عالم یعنی ادراکات فطری و عقلی باشد. به عنوان مثال عدل اگر چه مفهومی ارزشی است اما چنین نیست که در جهان هستی حقیقتاً وجود نداشته باشد و تنها ساخته و پرداخته ذهن بشر باشد بلکه برگرفته از جهان آفرینش است و از امور تکوینی انتزاع شده است. (جوادی آملی ۱۳۷۵: ۱۹۹)

۶. منشأ الزام در گزاره‌های فقهی

عده‌ای فطرت، عقل، مصالح و عدل را سرچشمه الزام در احکام و قوانین شرعی دانسته‌اند. (جعفری لنگرودی ۱۳۷۵: ۳۰) با بررسی دیدگاه‌های اصولیان در باب غیر مستقلات عقلیه، در می‌یابیم که ایشان بر این عقیده‌اند که عقل به تنهایی نمی‌تواند حکم به الزام شرعی گزاره‌های فقهی نماید. توضیح آن که فقیه برای استنباط الزام یک حکم فقهی، قیاسی تشکیل می‌دهد که صغرای آن را از حکم شارع استخراج نموده است و کبرای آن، حکم عقل نظری به کمال آور بودن امر شارع است. سپس عقل عملی چنین حکم می‌کند که با توجه به حکم عقل نظری، عمل به امر شارع الزامی است:

۱. اُقیموا الصلاه. صغری (حکم شارع)

۲. آنچه مورد امر شارع است موجب کمال نفس است. کبری (حکم عقل نظری)
∴ پس صلاه موجب کمال نفس است.

۱. صلاه موجب کمال نفس است. صغری (حکم عقل نظری)

۲. آنچه موجب کمال نفس است می‌باید انجام گیرد. کبری (حکم عقل عملی)
∴ پس صلاه می‌باید انجام گیرد

لذا به نظر می‌رسد فطرت و عقل اگر چه در درک نیازها و حقایق افعال نقش اساسی دارد، بدون استناد به وحی و شرع نمی‌توان به این امور دست یافت. خداوند براساس علم و لطف خود و مفاسد و مصالح، قوانینی وضع می‌کند که ضامن سعادت انسان در دنیا و آخرت باشد و هر انسانی که دارای فطرت پاک است در می‌یابد که باید از این قوانین و احکام پیروی نمود.

۷. قول مختار

قبلاً متذکر شدیم از نظر برخی، معیار و منشأ همه ارزش‌های اخلاقی صرفاً مطابقت یا مخالفت با وجدان یا عقل است. لکن به نظر می‌رسد نمی‌توان هریک از این امور را به تنهایی معیاری مناسب برای الزام در گزاره‌های اخلاقی دانست. لذا در ابتدا به نقد و بررسی این معیارها می‌پردازیم و در نهایت با بیان وجه هماهنگی آن‌ها دیدگاه مورد نظر در این نگاشته را تبیین خواهیم نمود.

گذشت که اندیشمندان از جمله برخی از متفکران اسلامی^۱ به جایگاه و اهمیت وجدان توجه شایانی نموده‌اند اما آیا به واقع می‌توان ادعا کرد که تمام تکالیف اخلاقی را از طریق مراجعه به وجدان به دست آورده ایم؟ آیا آگاهی‌های فطری یا وجدانی ما قادر به پاسخگویی به چنین تکلیفی هست؟

پاسخ به این پرسش با یکی از مسایل مهم معرفت‌شناسی ارتباط پیدا می‌کند که حل آن تأثیر مستقیمی در این مسأله دارد و آن اینکه آیا اصولاً انسان در هنگام تولد مفهومی را درک می‌کند؟ آیا سرشت آدمی از ابتدای وجود با مفاهیم ذاتی و فطری آفریده شده است؟ آیا می‌توان انسانی را یافت که پیش از رسیدن به بلوغ عقلی، این مفاهیم را دریافته باشد؟ در این

۱. علامه طباطبایی در تفسیر «وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَهْتَدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ» (انبیاء: ۷۳) می‌نویسد: خداوند نفرموده است: (وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ أَنْ أَفْعَلُوا الْخَيْرَاتِ)، که در این صورت تکلیف به فعل خیر تکلیف تشریحی خواهد بود، بلکه فرموده است: (وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ) بدین معنی که ما انجام خیر را به قلب مردمان الهام کرده ایم تا ایشان در انجام آن از قلب خود دستور بگیرند. (طباطبایی ۱۳۶۸: ج ۱۴، ۳۰۵)

انسان بعضی امور را در وجدان خود به صورت یک تکلیف و یک امر و نهی فطری احساس می‌کند. این امور یک سلسله دستورهایی است که به حکم فطرت در وجدان انسان قرار داده شده است و در واقع این وجدان است که به انسان امر می‌کند. (همان: ۳۰۱) اما این سؤال قابل طرح است که آیا مقصود از فطرت، این است که انسان به حکم عقل فطری بدون نیاز به تحصیل مقدمات استدلالی، پی به وجود تکلیف اخلاقی می‌برد یا مقصود از فطری بودن این تکالیف، حکم فطرت دل است بدین معنا که انسان هیچ دلیلی بر تمایل و گرایش به تکالیف اخلاقی، جز ساختمان خاص روحی و جسمی خود ندارد؟ مقصود از وجدان در این مقال، فطرت دل می‌باشد، یعنی در نهاد هر انسانی نیرویی قرار دارد تا در زیبایی‌ها و خوبی‌هایی را که ادراک می‌کند، تحسین بکند و نیازی به وضع قانون یا اعمال زور نداشته باشد (مطهری ۱۳۷۳: ۲۶۰؛ طباطبایی ۱۳۶۸: ج ۵، ۷۳) و مراد از فطرت عقل همان بیانی است که در مبحث عقل مورد بررسی قرار گرفت. اما به واقع تفکیک این دو صحیح به نظر نمی‌باشد، زیرا با تحلیل مسأله وجدان خواهیم دید که وجدان اخلاقی در جهتی که مربوط به شناخت خوب و بد است همان عقل است چرا که شناخت کار عقل است.

زمینه دیدگاه‌های متفاوتی وجود دارد. افلاطون معتقد بود که انسان در بدو تولد همه چیز را می‌داند. او در عالم مثل با همه حقایق آشنا شده است اما در این عالم آن‌ها را فراموش کرده و نیازمند تذکر است. (کاپلستون ۱۳۶۸: ج ۱، ۱۷۸-۱۹۲) و در مقابل افرادی چون اپیکور (همان: ۶۶۲-۶۶۳) و جان لاک (همان ۱۳۷۰: ج ۸، ۸۵-۹۳) که از فیلسوفان تجربی و حسی هستند، ذهن انسان را مانند لوح سفیدی می‌دانند که تنها با تماس با موجودات خارجی نقش‌هایی بر آن بسته می‌شود. آنان با نظریه فطرت به شدت مخالفت کرده و دلایل این نظریه را ناکافی دانستند. بسیاری از حکیمان مسلمان (ابن سینا ۱۴۰۴: ۱۰۶؛ الرازی ۱۴۲۰: ج ۲، ۷۲) نیز این مفاهیم را نهاده شده در فطرت آدمی ندانسته و مسبوق به حواس ظاهری و باطنی می‌دانند و معتقدند که ممکن نیست ما دارای آگاهی‌هایی باشیم که تا زمان بلوغ عقلی از درک آن‌ها ناتوان هستیم.

حق این است که بشر وقتی قدم در این عالم می‌گذارد، صفحه قلبش به لوح سفیدی می‌ماند که هیچ نقشی و خطی در آن نیست، از هرگونه علم حصولی خالی است. «وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئاً وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ» (نحل: ۷۸) با وجود این انسان با سرشت ویژه‌ای آفریده شده است. «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَیْمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ» (روم: ۳۰) ولی با سرمایه علم حضوری به ذات خویش و بینش شهودی به خالق خود به دنیا آمده است (جوادی آملی ۱۳۸۳: ج ۲، ۱۳۱) و دارای استعداد تکامل و ترقی است. (مه‌دوی کنی ۱۳۷۵: ۱۴) «فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا» (شمس: ۸) این استعدادها با توجه به شرایط اکتسابی و محیطی با کمک عقل رشد کرده و به فعلیت می‌رسند و با کمک این استعدادها و شرایط محیطی است، که این مفاهیم قابل درک می‌باشد. ولی همه مفاهیم به حکم فطرت قابل درک نیستند و آن سلسله قواعدی که ریشه فطری در نهاد انسان دارد با کمک عقل به فعلیت می‌رسند لذا آنچه تحت عنوان فطرت یا وجدان مطرح می‌شود نمی‌تواند به تنهایی منشأ الزام تلقی شود.

یکی دیگر از معیارها و منابعی که برای گزاره‌های اخلاقی بیان نموده‌اند عقل است. ولی آنچه مسلم است در همه افعال، عقل یارای درک حسن و قبح را ندارد. تنها در صورتی که

ملاک حکم عقل، ذاتی افعال باشد عقل قادر به درک و حکم به حسن و قبح آن است. اما در مواردی که این ملاک ذاتی فعل نباشد مانند حکم به حسن حج و قبح شرب خمر عقل را یارای درک نخواهد بود. اگرچه پس از حکم شارع عقل نیز آن را تصدیق خواهد نمود. برخی از معتزلیان معتقدند حتی در مواردی که ملاک حسن و قبح ذاتی باشد عقل در مواردی قادر به درک آن نخواهد بود. البته این بدین معنی نیست که این گزاره‌ها عقل ستیزند بلکه عقل‌گریز هستند و عقل به تنهایی قادر به درک نیست و نیاز به حکمی از بیرون دارد.

با این بیان می‌توان ادعا نمود که گزاره‌های اخلاقی نه صرفاً مبتنی بر وجدان و نه عقل محض می‌باشد بلکه علاوه بر جنبه درونی و وجدانی بخاطر ارزش و فضیلتی که دارند، دارای جنبه عقلی نیز هستند. چیزی را که فطرت تأیید می‌کند، عقل نیز آن را تأیید و حقیقت آن را درک می‌کند. در این صورت این سؤال پیش می‌آید که آیا چیزی که از نظر عقل جنبه ارزشی و تحصیلش ضرورت دارد ممکن است از نظر شرع ضرورت نداشته باشد و شارع هیچ حکمی در مورد آن نداشته باشد؟ این امکان وجود دارد که شرع به چیزی حکم کند و عقل ضرورت آن را درک نکرده باشد، ولی به طور قطع موضوعات ارزشی را که عقل به آن حکم می‌کند، شرع مقدس هم به آن حکم خواهد کرد. اگر ارزش‌ها در سعادت انسان ضرورت دارد، آیا شرع به تحصیل آنها تنبیهی یا اشاره‌ای نکرده است؟ و اگر عقل و شرع همه را مورد توجه قرار داده است، چگونه چیزی می‌تواند حسن داشته باشد، اما ضرورت نداشته باشند؟ با این بیان می‌توان ادعا نمود، علاوه بر فطرت و عقل، اراده الهی نیز بر این ارزش‌ها تعلق گرفته است.

اگر گفته شود، بر فرض وجود دلیل لفظی شرعی مطابق با حکم عقل، این حکم، یک حکم ارشادی مستحبی است نه یک حکم تأسیسی و مولوی. احکام ارشادی هم هیچ مسئولیتی ایجاد نمی‌کند و عقاب و ثوابی هم بر آن مترتب نیست. در پاسخ می‌گوییم از مباحث مطرح شده می‌توان نتیجه گرفت که حکم موجود در احکام اخلاقی نیز همچون احکام فقهی چه حکمی ارشادی باشند، چه مولوی، دلالت بر طلب می‌کند و در طلبی بودن آن هیچ شکی وجود ندارد، اما در پاسخ به این پرسش که طلب مزبور، طلبی وجوبی است یا استحبابی می‌توان گفت: احکام عقلی به دو دسته تقسیم می‌شوند یک دسته در رابطه با حسن و قبح افعال، و دسته دیگر در مورد تحسین و تقبیح فاعلین افعال می‌باشد. اگر عقل، حکم به تحسین فاعلی نمود حکم به تحسین جمیع عقلا از جمله شارع به طور قطع فهمیده می‌شود. مقصود از

تحسین شارع ثواب متعلق به آن عمل است و اگر عقل حکم به تقبیح عملی نمود حکم به تقبیح جمیع عقلا از جمله شارع بالملازمه فهمیده می‌شود و تقبیح شارع عبارت از عقاب اوست. پس احکام ارشادی نیز مسئولیت آور است و انسان باید پاسخگوی اعمال خود در این زمینه نیز باشد.

اگر خاستگاه این گزاره‌ها اعم از اخلاقی و فقهی، فطرت، عقل و اراده خداوند باشد، چگونه ممکن است از حیث انشاء و اخبار، الزام و غیر الزام با هم فرق داشته باشند؟ به راستی از نظر نحوه انشاء و اخبار چه فرقی است بین دو آیه «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» (مائده: ۱) «وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ» (اسراء: ۳۴). بنا به گفته اندیشمندان اسلامی، یکی حکمی فقهی را بیان می‌کند و دلالت بر وجوب دارد و دیگری دارای حکمی اخلاقی است و دلالت بر استحباب می‌کند. (خوبی، ۱۴۱۳، ج ۴: ۲۳۳) آیا می‌توان حکمی با ظاهری الزامی را بدون هیچ دلیلی دال بر الزام ندانست؟ هر حکمی که ظاهری امری دارد یا دلالت بر امر می‌کند در صورتی که دلیلی بر خلاف آن نباشد، الزامی است. ممکن است وفای به عهد، اثر و الزام حقوقی نداشته باشد و نتوان کسی را در ترک آن مورد مؤاخذه قرار داد، اما از نظر اخلاقی الزام آور و مسئولیت آفرین بوده، «إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا» (الاسراء/ ۳۴) و ثواب و عقاب اخروی را به دنبال داشته باشد^۱ و ممکن نیست چیزی مورد سؤال قرار بگیرد، اما انجام آن واجب نباشد. (السیوری/فاضل مقداد)، بی‌تا، ج ۲: ۱۱۶) این بیان با مباحثی که برخی از فقها هم مطرح کرده‌اند منافاتی ندارد.^۲ (الذین

۱. شعرانی معتقد است: "اگر کسی، دیگری را وعده داد که خانه بخر، من بهای آن را می‌دهم یا قرض بگیر، من ادا می‌کنم باید به وعده خویش وفا کند. آیات قرآن از خلف وعده نهی بلیغ فرموده و آن را از قبیح اعمال شمرده است. وفا به وعده شعار مسلمانی است و واجب تکلیفی، و تخلف از آن موجب خشم و غضب الهی و عذاب آخرت؛ اما حق مالی دنیوی و مؤاخذه این جهانی ندارد که بتوان به سبب وعده در محاکم شرع مرافعه کرد و مضمون آن را از وعده دهنده خواست و اگر نداد، مال او را توقیف کرد یا او را حبس فرمود" (شعرانی، ۱۴۱۹، ج ۲: ۴۱۰).

۲. بسیاری از فقها وفای به عهد و شرط را فقط در صورتی که ضمن عقد لازم دیگری انجام پذیرد، واجب دانسته‌اند ولی عمل به شرط ابتدایی را واجب تکلیفی ندانسته، در عدم لزوم آن قائل به اجماع

عَاهَدَتْ مِنْهُمْ ثُمَّ يَنْقُضُونَ عَهْدَهُمْ فِي كُلِّ مَرَّةٍ وَهُمْ لَا يَتَّقُونَ (الانفال/۵۶).

آیا ممکن است حکم شارع در بسیاری از احکام فقهی و حقوقی که در مواردی عقل هیچ راهی به آن ندارد را امری مولوی و الزامی بدانیم و حکمی را که شارع مبتنی بر حقایق موجود در عالم و به حکم عقل و فطرت بنا نهاده حکمی ارشادی و استحبابی؟ و آیا بر فرض ارشادی بودن و در صورت انجام ندادن، اثر تکوینی و وضعی خود را نخواهد گذاشت؟ عقل در برخی از احکام فقهی و حقوقی هیچ راهی ندارد؛ آیا ممکن است حکم شارع را در این گونه موارد، امری مولوی و الزامی دانست و حکمی را که شارع مبتنی بر حقایق موجود در عالم و به حکم عقل و فطرت بنا نهاده، حکمی ارشادی و استحبابی شمرد؟ بر فرض ارشادی بودن موارد مذکور و در صورت انجام ندادن آنها اثر تکوینی و وضعی ترک این موارد چگونه خواهد بود؟

اگر شارع به حکمی فرمان دهد که عقل نیز آن را تأیید و اعتبار نموده است، این حکم،

هستند(انصاری، ۱۴۱۵، ج ۶: ۵۶)؛ بلکه آن را امری اخلاقی دانسته و در مقابل واجب تکلیفی قرار داده‌اند (خویی، ۱۴۱۳، ج ۴: ۲۳۳). در حالی که به نظر می‌رسد این اجماع، اجماع بر عدم مطالبه می‌باشد نه بر عدم لزوم. بدین معنا که فقها به جنبه حقوقی آن توجه داشته و آن را قابل پیگیری نمی‌دانند، ولی نفی جنبه ارزشی را نمی‌کنند. نظام اسلامی در بسیاری از مسائل، علاوه بر جنبه حقوقی به جنبه ارزشی نیز توجه نموده است. در احکام اسلامی علاوه بر رعایت نظم، رعایت حال دیگران یا کرامت انسانی که جنبه حقوقی آن می‌باشد به جنبه ارزشی حکم که تأثیر در کمال انسان دارد نیز توجه کرده است (مهدوی کنی، مباحث مطرح شده شفاهی)؛ ولی مرحوم نراقی در کتاب عوائد الایام تحت تأثیر دیدگاه‌های اخلاقی خود، خلاف این را بیان فرموده است. ایشان با استناد به روایات فراوان از جمله "المؤمنون عند شروطهم" این حکم را انشایی دانسته و عمل به آن را لازم می‌دانند (نراقی، ۱۴۱۷ق: ۱۳۵)، (ابن براج طرابلسی، ۱۴۱۱: ۴۲۰)، (سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۱: ۱۷۱). و بعضی با اینکه روایات موجود در این زمینه را بسیار می‌دانند. خلف وعده را به حکم عقل و عقلا موجب سقوط شخص از اعتبار در بین مردم می‌دانند، ولی به جهت اشتها بین فقها و سیره قطعی متشرعه قائل به استحباب در این مسأله می‌باشند (خویی، ۱۴۱۳، ج ۱: ۳۹۳) و آن را خلاف اخلاق می‌دانند (خویی، ۱۴۱۳، ج ۴: ۲۴۱).

امری ارشادی است ولی نمی توان از آن، برداشت استصحاب نمود؛ زیرا ممکن است امری مولوی نباشد، اما استجابی هم نیست. نه مولوی بودن امری دلالت بر وجوب می کند و نه ارشادی بودن دال بر استصحاب است. (خویی، ۱۴۱۳، ج ۶: ۲۸). اگر مقصود از ارشاد، ارشاد به مفاسدی است که شخص می تواند بدون آن خلاص و به آن مفاسد دچار نشود وجوب آن معلوم نیست، (حسینی جرجانی، ۱۴۰۴، ج ۱: ۱۹۲) ولی اگر ارشاد به حکم عقل مورد نظر است، و واجب عقلی مقدمه واجب شرعی نباشد، انسان عقلا موظف به انجام آن است و ترک آن بالذات دارای عقاب اخروی است، ولی اگر مقدمه واجب دیگری است، عقاب آن به تبع واجب شرعی معنا پیدا می کند.

بنابراین با توجه به نیاز انسانها برای به فعلیت رساندن استعدادهای فطری و کمال خواهی همانگونه که قائل به لزوم اجرای بسیاری از احکام فقهی هستیم، چاره‌ای جز پذیرفتن لزوم اجرای احکام اخلاقی نداریم؛ حال مقصود از لزوم چه لزوم علی معلولی باشد و چه الزام عقلی یا تشریحی همانگونه که در بحث چیستی الزام آن راتبیین نمودیم، همه افراد بشر در امور دیگر نیز برای رفع نیاز خود بدون اینکه دستوری از کسی صادر شود، اقدام به انجام آن عمل می کنند. به عنوان مثال انسانی که تشنه است، بدون اینکه دستوری برای آوردن آب داشته باشد، برای به دست آوردن آن به سوی آب حرکت می کند، بدین معنا که به طور تکوینی رابطه‌ای لزومی بین خود و عمل احراز می نماید. در مواردی نیز ممکن است معتبری این وظیفه را برای دیگران اعتبار نموده و اعلام کند، یا فرد دیگری او را به این امر ارشاد نماید. در صورت احراز این رابطه و مصلحت موجود در آن با توجه به قاعده لطف بر خداوند حکیم واجب است تا راه رسیدن به این نقطه را بنمایاند. فرقی نمی کند شارع راه رسیدن را از طریق اعتبار به ما بنمایاند یا راه هایی را برای کشف آن در اختیار ما قرار دهد. در قضایای اخلاقی همین مقدار که رابطه لزومی را کشف کنیم انجام آن ضرورت و الزام می یابد. اگر چه ممکن است به صرف برخورد با لزوم علی - معلولی همه خود را موظف به تبعیت ندانند. با توجه به این نکته اعتقاد بر این است که استعدادهایی که به صورت فطری در انسان وجود دارد ولی هیچ اقتضایی ندارند با کمک عقل، کشف و با اراده الهی اعتبار می شوند. اعتباری که مبتنی بر فطریات، عقلانیات و بنای عقلا می باشد. بدین معنا که اراده الهی بر این تعلق می گیرد که لازم است این استعدادها شکوفا شود. این لازم امری اعتباری و قراردادی بین خدا و انسانها است

که همانطور که ذکر شد دارای منشأ حقیقی است که گاه ذاتی آن و گاه منشأی مصلحتی است. ممکن است گفته شود در اینجا بحث از بعد ملکوتی و خلیفه‌اللهی انسان است و ساختن چنین انسانی با الزام منافات دارد؛ انسانی که از روی ترس کاری را انجام دهد، ساخته نمی‌شود. تربیت تا زمانی که جنبه لطف داشته باشد، مؤثر است و انسان را به مقامات بالاتر می‌رساند؛ ولی وقتی جنبه تکلیف پیدا کرد، تأثیر مطلوب را ندارد. اخلاق یک امتیاز است نه یک وظیفه و تکلیف. لازم نیست هر چیز که نتیجه‌اش خوبست، لازم و ضروری باشد؛ تأثیری که عمل مستحبی دارد، کار واجب ندارد؛ به همین دلیل تأثیر نماز شب ممکن است بیشتر از نماز صبح باشد. تعالی در اختیار است.

در پاسخ می‌توان گفت: اولاً در صورت پذیرفتن فرض مذکور، باید هیچ بیان الزامی در دین و احکام شرعی نداشته باشیم؛ زیرا این استدلال در مورد دیگر واجبات نیز صدق می‌کند. مقصود از واجب، اجبار نیست. در واجبات هم باید با نفس مبارزه کرد. همچنین واجب بودن با تکامل منافاتی ندارد؛ اختیاری که موجب تعالی انسان می‌شود، در مرحله تکوین است که در این مسأله هیچ شکی وجود ندارد. ثانیاً در این بیان، تفکیکی میان مقام ثبوت و اثبات صورت نگرفته است؛ در حالی که باید این دو مقام را به طور جداگانه بررسی نمود.

شکی نیست که خداوند انسان را برای هدفی آفریده «وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنْتَهَىٰ» (النجم/۴۲) که در برابر آن، مسؤول و متعهد است «إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَٰئِكَ كَانَ عَنَّهُ مَسْئُولًا» (الاسراء/۳۶) و برای رسیدن به آن نقطه مقدماتی لازم است. این تنها زمانی ممکن است که ارزش‌های اخلاقی عملی شوند، ولی مخالفت آنان با این نحوه الزام و اجبار است. در مقام ثبوت و عالم واقع، در بحث حسن و قبح عقلی ثابت کردیم که انسان موجودی است که تحصیل کمالات برای او ضرورت دارد، اما اختلاف در مقام اثبات، نحوه بیان و انگیزه انجام آن می‌باشد. اگر ضرورت تحصیل کمالات و به تبع آن، مقدمات و وسایل رسیدن به آن را در مقام ثبوت بپذیریم، اولاً آیا ممکن است در مقام اثبات، شارع هیچ راهی برای رسیدن به مطلوب به ما ارائه ندهد؟ ثانیاً دست یافتن به چه مرحله‌ای از مراحل ممکن، کمال ضرورت دارد، یا چه مقدماتی ما را به این حد از کمال می‌رساند؟ اینها از موضوعاتی است که باید پاسخ آن را از قرآن به دست آورد. شارع برای دست یافتن به آن، مسائل را در قرآن از حیث‌های

مختلفی مطرح کرده است؛ در یک جا به آن جنبه حقوقی می‌دهد و بحث از عقاب و ثواب دنیوی و اخروی می‌کند و در جای دیگر فقط به پاداش و جزای اخروی می‌پردازد. و نهایت اینکه اگر گزاره‌ای بخواهد اخلاقی باشد، بهتر است چگونه بیان شود تا تأثیر بیشتری داشته باشد؟ رعایت یک مسأله اخلاقی زمانی ممکن است به خاطر ارزشمندی آن باشد و زمانی دیگر به جهت اینکه مجازات دارد، یا چون به انسان اعتبار و شخصیت می‌دهد. گاه ممکن است به خاطر رعایت حال مردم باشد و گاه از ترس پلیس. با توجه به انگیزه‌های مختلف در رعایت مسائل اخلاقی، باید لحنی متفاوت را برگزید. در مقام ثبوت بحث از عالم ارزش هاست، ارزش‌هایی که حسن دارند، ارزش‌هایی که قبیحند، ارزش‌هایی که باید رعایت شوند و ارزش‌هایی که الزامی در رعایت آنها نیست، ارزش‌هایی که دارای مصلحت ملزمه هستند و ارزش‌هایی که مصلحت ملزمه ندارند.

در مقام اثبات، برای رسیدن به این مصالح می‌توان از لحن متفاوتی استفاده کرد، لحن پند و اندرز، لحن عتاب و خطاب. اما هر لحنی که تأثیر بیشتری در مخاطب داشته باشد و انگیزه او را در انجام آن فعل بالا ببرد، مطلوب‌تر خواهد بود. مسلم است که لزوم اجرای این ارزش‌ها در مقام تشریح یا در مقام ارشاد با لسانی متفاوت با الزامات حقوقی تبیین شده و شارع مقدس در قرآن کریم با توجه به احراز مصلحت یا مفسده در موضوعی، جهت اجرایی کردن احکام اخلاقی، اقدام به ارشاد یا اعتبار این موضوعات نموده است. پس همانطور که در احکام فقهی، قائل به وجوب و عدم وجوب آن هستیم، در احکام اخلاقی نیز می‌توان به چنین الزام‌هایی دست یافت؛ الزام‌هایی که ممکن است از جهت اعتبار و تشریح یا لحن بیان با الزام فقهی تفاوت داشته باشد. این مهم تنها با بررسی آیات قرآن و سبک و لحن بیان آنها قابل دسترسی خواهند بود. این آیات را می‌توان در چند دسته تقسیم نمود.

۱- قرآن با بیان مصالح و مفاسد افعال و نتایج مؤثر در تعالی و تکامل شخصیت انسان مبنا و ملاک الزامی بودن احکام فقهی را تشریح نموده و نتیجه آن را منجر به امری اخلاقی دانسته است. بسیاری از امور اخلاقی در زمره اهداف فقهی حقوقی‌اند و نقش آن کمک به اجرای مبانی این حقوق است و اگر هدف فقه و حقوق در میان نباشد مبانی آن دارای ضمانت اجرایی نیستند و بسیاری از این امور مانند عدالت در زمره مبانی فقه و حقوق محسوب شده و عمل به آن واجب و ترک آن حرام می‌باشد. (جوادی آملی ۱۳۷۵: ۱۳۱)

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ»

(بقره: ۱۸۳)

۲- قرآن با ذکر عاقبت بدکاران و پیامدهای اخروی آنها، زمینه ملزم ساختن انسان‌ها را در عمل به قوانین اخلاقی فراهم نموده است.

«وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ

العِقَابِ» (مائده: ۲)

و همپای یادآوری پیامدهای اخروی، به برخی نتایج این جهانی‌گرایی به اخلاق یا رویگردانی از آن پرداخته است، تا با توسل به آن، زمینه را برای تحقق الزام درونی به مبانی ارزشی فراهم سازد.

«أَمَّا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ» (مائده: ۳۳)

۳- قرآن با توجه به حضور فراگیر خداوند و نظارت همواره او بر رفتار و اعمال آدمی، زمینه تخلق به اخلاق و پایبندی به الزامات رفتاری را فراهم می‌آورد.

«وَمَا تَكُونُ فِي شَأْنٍ وَمَا تَتْلُوا 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)

«وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَنَعَلْمُ مَا تُؤَسُّوسُ بِهِ نَفْسَهُ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ» (ق: ۱۶)

۴- قرآن بدون تفکیک در نحوه ارائه گزاره‌های اخلاقی و فقهی، به هردو مطلب عنایت و توجه یکسان و ویژه‌ای نموده است.

«إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ» (نحل: ۹۰)

خداوند متعال در این آیه عدل و احسان را در یک ردیف قرار داده، با یک واژه به هر دو امر می‌کند. با اینکه در هر دو مورد از کلمه یأمر استفاده شده است ولی در توضیح این آیه به وجوب عدالت و استحباب احسان حکم شده است (رازی، ۱۴۲۰: ج ۷، ۲۶۱) در صورتی هم که

بپذیریم استعمال لفظ در بیشتر از یک معنی عقلا جایز است ولی فهم عرفی با دو مفهوم متفاوت سازگار نیست و بسیار بعید است که لفظ واحد دو مفهوم واجب و غیر واجب (باید و خوب است) را در یک خطاب تحمل کند (مهدوی کنی، ۱۳۷۵: ۵۳۶). پس در یک آیه با یک سیاق نمی توان قائل به وجوب موضوعی فقهی و استحباب موضوعی اخلاقی شد.

۵- افعال امری: اصولی ها درباره صیغه امر در وجوب و چگونگی ظهور آن اختلاف نظر دارند. سید مرتضی آن را مشترک لفظی بین وجوب و استحباب می داند. عده ای آن را مشترک معنوی میان وجوب، ندب و اباحه می دانند. مشهور اصولیان آن را حقیقت در وجوب معرفی می کنند و معتقدند در صورت نبودن قرینه، ظهور در وجوب دارد و تا زمانی که مولا اذن به ترک نداده است عقل حکم به وجوب صدور آن می کند (نایینی ۱۴۲۱، ج ۱، ۱۳۶؛ مظفر ۱۳۷۳: ج ۱، ۷۳). اصولیان این قاعده را برای استنباط احکام شرعی بیان نموده اند اما اولاً این قاعده کلی بوده برای فهم همه گفتارها و نوشتارها قابل استفاده می باشد، ثانیاً قرآن در هنگام نزول بین احکام فقهی و اخلاقی تفاوتی قائل نشده است لذا قواعد اصولی در تمام آیات به طور یکسان قابل استفاده است.

محمول گزاره های اخلاقی قرآن به صورت های مختلفی آمده است. از جمله آنها شکل امری می باشد که با محمول گزاره های فقهی قرآن بیشترین شباهت را دارد. همانگونه که گفته شد فعل امر ظهور در وجوب دارد و بین گزاره های مختلف قرآن هیچ تفاوتی از این جهت نیست، لذا با توجه به اینکه هیچ قرینه ای مبنی بر استحباب نمی باشد و به عکس مجموعه آیات، و سبک و سیاق آن، قرینه محکمی بر وجوب است بسیاری از این آیات دلالت بر ضرورت و لزوم می کند.

«وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا» (اسراء: ۲۳)

«فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيِّنًا» (طه: ۴۴)

«وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ

الْعِقَابِ» (مائده: ۲)

«وَأَحْسِنُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ» (مائده: ۹۳)

۶- آیات خبری قرآن که دلالت بر طلب می کند ظهور در وجوب دارد. این سبک در

گزاره‌های اخلاقی بسیار دیده می‌شود. هرگاه گزاره‌های خبری در مقام طلب چیزی باشند همانند فعل امر ظهور در وجوب دارد. مانند این که قرآن می‌فرماید:

«وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حُسْنًا» (عنکبوت: ۸)

ملاک و معیار ظهور امر در وجوب یکسان است زیرا با هر لفظ و بیانی ثابت شود مولی انجام کاری را طلب می‌کند به حکم عقل تا زمانی که به ترک آن اجازه نداده است باید آن کار اطاعت شود. در این آیات نیز توصیه‌هایی صورت گرفته که اگر چه برای تأثیر بیشتر با لحن طلب بیان نشده است اما در مقام طلب و مطلوب مولی می‌باشد. برخی معتقدند این سبک در مقام طلب شدیدتر از گزاره‌های امری است. زیرا در حقیقت از تحقق و وقوع فعل خبر می‌دهد و گویی فرمان‌پذیری و امتثال از مکلف صورت پذیرفته است (مظفر، ۱۳۷۳: ج ۱، ۷۴). مسلماً در مسائل اخلاقی لحن توأم با پند و اندرز و در عین حال در مقام طلب، می‌تواند تأثیر بیشتری داشته باشد. بر این پایه در حوزه رفتار آدمی مسئله الزام امری محقق می‌باشد و آیات تبشیری و اندازی همین هدف را دنبال می‌کنند.

۸. نتیجه

اخلاق افزون بر فرهنگ سازی و هویت آفرینی برای جامعه و فرد، زمینه را برای اجرای تکالیف شرعی و قانونی اعم از عبادات و معاملات و احکام و قوانین مدنی و اجتماعی فراهم می‌آورد و جامعه انسانی منهای اخلاق از هویت انسانی تهی می‌شود و تنها با زور و ارباب و خشونت به طور نسبی امکان اجرا خواهد داشت. اگر به اخلاق با این دید بنگریم دیگر نمی‌تواند خلقیات خوب را امری مستحسن و نیکو شمرد و از حوزه مسئولیت‌های الزامی بیرون دانست. چیزی که اساس زندگی اجتماعی انسانی بر آن استوار است، چگونه می‌توان آن را از حوزه ضرورت‌ها خارج دید و در ردیف مستحبات به شمار آورد؟ بر اساس تحلیلی که ارائه شد، قرآن اخلاقیات را همانند سائر تکالیف الزامی لازم الاجرا دانسته است، ولی چون روح و روان انسان حوزه اصلی آن می‌باشد مسئولیت آن را در این دنیا به عهده وجدان فرد قرار داده و در دادگاه وجدان که همان نفس لوامه می‌باشد قابل محاکمه و بازپرسی دانسته و در آخرت به عهده خداوند متعال گذاشته است. در صورتی که انسان به این قواعد پای بند باشد موجب ارتقاء ایمان خود را فراهم آورده و در صورت تعدی مستحق دوری از تقرب الهی می‌شود.

اگر بسیاری از اخلاقیات قابل پیگیری حقوقی نیست به این دلیل نیست که انسان در برابر آن مسؤولیت و تعهدی ندارد بلکه به خاطر آنست که مسائل روحی فراتر از حوزه تکالیف اجتماعی و حقوقی است. جامعه‌ای سعادت‌مند و رستگار است که علاوه بر تعهدات و الزامات حقوقی به تعهدات و الزامات اخلاقی نیز پایبند باشد. از آنجا که نظام حقوقی - اخلاقی اسلام از منبع وحی، عقل و فطرت نشأت گرفته و از یک سرچشمه سیراب می‌شوند و هر دو در تنظیم رفتارهای اختیاری انسان، در تکامل روحی و معنوی او و نظم، امنیت و سعادت جامعه اشتراک دارند، لازم است به عنوان نظامی واحد که قوام احکامش الزام است مورد مطالعه قرار گیرد. اگرچه لسان برخی آیات در ابلاغ ارزش‌ها لسان پند و نصیحت است و به صورت احساسی و عاطفی بیان شده است تا تأثیر بیشتری بر قلوب داشته باشد، اما آنگونه که بعضی پنداشته‌اند دلالت بر غیر الزامی بودن آنها نمی‌کند. آیا ممکن است خدایی که هدف از بعثت و رسالت پیامبرانش را در تزکیه نفوس و تهذیب اخلاق اعلام می‌کند؛ طریق رسیدن به آن را غیر الزامی بداند؟ «هو الذی بعث فی الامیین رسولا منهم یتلوا علیهم آیاته و یتذکرهم و یعلمهم الکتاب و الحکمه و ان کانوا من قبل لنی ضلال مبین» (جمعه: ۲). قرآن کریم برای وادار کردن انسان‌ها به کار خیر آنان را بشارت داده و تشویق به تهذیب نفس می‌کند، تا در اثر این تهذیب به فوز و فلاح و رستگاری نائل شوند. «قد افلح من زکیها (شمس: ۹)» «ومن یطع الله ورسوله فقد فاز فوزا عظیما (احزاب: ۷۱)» این هدف و مطلوب نهایی زندگی انسان هاست که برای رسیدن به آن باید تلاش کرد.

منابع

۱. آیر، ای. ج.، زبان، بی تا، *حقیقت و منطق*، ترجمه منوچهر بزرگمهر، تهران، دانشگاه صنعتی شریف.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۴، *الشفاء (کتاب البرهان)*، مصحح ابوالعلاء عقیفی، قم، مکتبه آیه الله مرعشی نجفی.
۳. انصاری، مرتضی، ۱۴۲۴ق، *المکاسب*، مجمع الفکر الاسلامی.
۴. برگسن، هنری، ۱۳۵۸، *دو سرچشمه اخلاق و دین*، ترجمه حسن حبیبی، تهران،

- شرکت انتشار.
۵. الجسر، ندیم، ۱۹۶۹، *القرآن فی التریبه الاسلامیه*، بیروت، منشورات دارالخلود.
 ۶. جعفری لنگرودی، جعفر، ۱۳۷۵، *مقدمه علم حقوق*، تهران، گنج دانش.
 ۷. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۸، *تسنیم*، قم، مرکز نشر اسراء.
 ۸. -----، ۱۳۸۳، *تفسیر قرآن کریم، توحید در قرآن*، قم، مرکز نشر اسراء.
 ۹. -----، ۱۳۷۵، *فلسفه حقوق بشر*، قم، مرکز نشر اسراء.
 ۱۰. جوادی، محسن، ۱۳۷۵، *مسأله باید و هست*، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
 ۱۱. حائری یزدی، مهدی، ۱۳۸۴، *کاوش های عقل عملی، فلسفه اخلاق*، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
 ۱۲. حلی، یوسف بن مطهر، ۱۴۲۲، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، تصحیح و تقدیم و تعلیق حسن حسن زاده آملی، قم، موسسه النشر الاسلامی.
 ۱۳. خوبی، ابو القاسم، ۱۴۱۳ق، *مصباح الفقاهة (مکاسب)*، بی جا: بی نا.
 ۱۴. دراز، محمد عبدالله، ۱۹۷۳، *دستور الاخلاق فی القرآن*، ترجمه عبد الصبور شاهین، کویت، دار البحوث العلمیه.
 ۱۵. دورکیم، امیل، ۱۳۶۸، *قواعد روش جامعه شناسی*، ترجمه علیمحمد کاردان، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
 ۱۶. الرازی، محمد بن عمر فخرالدین، ۱۴۲۰، *التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
 ۱۷. رجحان، سعید، ۱۳۸۲، *مبانی استنباط در حقوق اسلامی و حقوق موضوعه*، تهران، انتشارات دانشگاه امام صادق (ع).
 ۱۸. روسو، ژان ژاک، ۱۳۶۰، *امیل یا آموزش و پرورش*، ترجمه غلامحسین زیرک زاده، تهران، انتشارات چهره.
 ۱۹. سبحانی، جعفر، *حسن و قبح عقلی، پایه های اخلاق جاودان*

۲۰. سبزواری، هادی، ۱۴۱۳، *شرح المنظومه*، مصحح حسن حسن زاده آملی، تهران، نشر ناب.
۲۱. شعرانی، شیخ ابو الحسن، ۱۴۱۹ق، *ترجمه و شرح تبصرة المتعلمين في أحكام الدين*، تهران: منشورات اسلامیة.
۲۲. طباطبائی، محمد حسین، ۱۳۶۲، *رسائل سبعة*، قم، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبائی.
۲۳. -----، ۱۳۶۸، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، تهران، انتشارات صدرا.
۲۴. -----، ۱۴۱۷، *الميزان في تفسير القرآن*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۲۵. -----، *نهاية الحكمة*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، بی تا.
۲۶. فرانکنا، ویلیام کی، ۱۳۷۶، *فلسفه اخلاق*، ترجمه هادی صادقی، قم، انتشارات طه.
۲۷. کاپلستون، فردریک، ۱۳۶۸، *تاریخ فلسفه*، ج ۱، ترجمه جلال الدین مجتبوی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی و سروش.
۲۸. -----، ۱۳۷۰، ج ۵، ترجمه امیر جلال الدین اعلم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی و سروش.
۲۹. کاتوزیان، ناصر، ۱۳۵۲، *فلسفه حقوق*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۳۰. مجلسی، محمد باقر، ۱۴۰۴، *بحار الانوار الجامعة لدرر الاخبار عن الائمة الطهار*، بیروت، مؤسسه الوفاء.
۳۱. محقق داماد، مصطفی، ۱۳۷۲، *اصول فقه*، بی جا، اندیشه‌های نو در علوم اسلامی.
۳۲. مصباح یزدی، محمد تقی، ۱۴۰۵ق، *تعلیقه علی نهاییه الحکمه*، قم، در راه حق.
۳۳. -----، ۱۳۸۲، *فلسفه اخلاق*، تحقیق احمد حسین شریفی، تهران،

- شرکت چاپ و نشر بین الملل.
۳۴. -----، ۱۳۸۴، *نقد و بررسی مکاتب اخلاقی*، تحقیق و نگارش احمد حسین شریفی، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.
۳۵. مطهری، مرتضی، ۱۳۶۰، «*جاودانگی و اخلاق*»، یادنامه استاد شهید مطهری، زیر نظر عبدالکریم سروش، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
۳۶. -----، ۱۳۷۲، *آشنایی با علوم اسلامی*، تهران، صدرا.
۳۷. -----، ۱۳۷۳، *سیری در سیره ائمه*، تهران، صدرا.
۳۸. -----، ۱۳۶۳، *نقدی بر مارکسیسم*، تهران، صدرا.
۳۹. -----، ۱۳۷۲، *فلسفه اخلاق*، تهران، صدرا.
۴۰. -----، *شرح مبسوط منظومه*، تهران، حکمت، ۱۳۶۹
۴۱. مظفر، محمد رضا، ۱۳۷۳، *اصول الفقه*، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، مرکز النشر.
۴۲. مغنیه، محمد جواد، ۱۴۱۲ق، *فلسفه الاخلاق فی الاسلام*، بیروت، دار التیاریت الجدید.
۴۳. مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۸۰، *اخلاق در قرآن*، قم، مدرسه امام علی ابن ابیطالب.
۴۴. موسوی، محسن، «*آیا غایت‌های دینی همان داده‌های دینی هستند؟*»، مجله نقد و نظر، شماره ۱۳
۴۵. مهدوی کنی، محمد رضا، ۱۳۷۵، *نقطه‌های آغاز در اخلاق عملی*، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۴۶. نایینی، میرزا محمدحسین، ۱۴۲۱، *فوائد الاصول*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۴۷. نراقی، احمد، ۱۴۱۷ق، *عوائد الایام من قواعد فقهاء الاعلام*، مکتب الاعلام الاسلامی.
۴۸. وارنوک، ۱۳۶۸، *فلسفه اخلاق در قرن حاضر*، ترجمه و تعلیقات صادق لاریجانی، مرکز ترجمه و نشر کتاب.

منابع انگلیسی

1. Carnap. R. 1935, philosophy and logical.
2. Hare, Richard Mervyn, 1998, "Prescriptivism", in Routledge Encyclopedia of philosophy, ed. Edward Craig (New York: Routledge), v.7.
3. Pojman, Louis. p. 1987, ed "Morality and Religion", Plato in philosophy of Religion: An Antology., (u.s.a: wadsworth)

