

منشأ الزام در مفاهیم و گزاره‌های اخلاقی

عنایت‌الله شریفی*

چکیده

الزام و بایستگی در مفاهیم و احکام اخلاقی از مسائل مهم فلسفه اخلاق است. بسیاری از دانشمندان اسلامی عقل و مدرکات آن را سرچشمه الزامات اخلاقی دانسته و معتقدند مفاهیم اخلاقی خصوصیتی دارد که عقل، آن را دریافته و به الزامی بودن آن حکم می‌کند. نظریاتی مانند نظریه برکسن فرانسوی - وجود دو نیروی فشار اجتماعی و گرایش‌های پر جاذبه درونی انسان‌ها - امرالهی و وجدان‌گرایی از دیگر نظریات مطرح در منشأ الزام است. منشأ الزام بودن خداوند در مفاهیم و احکام اخلاقی مسئله این مقاله است. شارع و قانون‌گذار در احکام ثابت اسلام، خداست که بر اساس پشتیبانی مصالح و مفاسد، احکام و قوانین را جعل می‌کند. از این رو هر فرد طالب سعادت در دنیا و آخرت در می‌یابد که باید از قوانینی پیروی کند که این سعادت را تضمین، و لذا خود را ملزم می‌کند که الزامات الهی از جمله الزامات اخلاقی را رعایت نماید.

واژگان کلیدی

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

طرح مسئله

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

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

۱. منشأ الزام در مفاهیم و احکام اخلاقی چیست؟
۲. چرا باید از مفاهیم و احکام اخلاقی، پیروی کنیم؟
۳. چه نیروی پنهان و در عین حال قوی، پشتیبان مفاهیم و احکام اخلاقی است که انسان‌های مکلف را وادار می‌کند که مثلاً امانتدار، راستگو و ... باشند و از دروغ، خیانت، غیبت و ... بپرهیزند؟

۴. چرا باید به الزام‌های خدای تعالی گردن نهاد؟

۵. چه رابطه‌ای بین تبعیت از دستورهای خدا و سعادت انسان وجود دارد؟

۶. زمینه‌ها و راهبردهای شارع مقدس در الزامات ارزشی و اخلاقی چیست؟

این مجموعه‌ای از مسائل و سؤالاتی است که محور مطالب مقاله قرار گرفته است.

الف) منشأ الزام در احکام و مفاهیم اخلاقی

در نهاد احکام اخلاقی نوعی الزام وجود دارد و این الزام با بسیاری از تکالیف و رفتار آدمی همانند مسؤولیت، پاداش، عقاب و ... رابطه دارد. عبدالله دراز در کتاب *دستور الاخلاق فی*

القرآن الکریم در این باره چنین می‌نویسد:

هر مذهب اخلاقی که شایستگی بهره‌مندی از نام اخلاق را داشته باشد، بر عنصر الزام بنیان نهاده شده است؛ از این‌رو الزام قاعده‌ای اساسی و عنصری مرکزی است که نظام اخلاقی با عناصر ساخت‌واره‌ای آن بر گرد آن

چرخیده و نبود و ناپیدایی آن به منزله اضمحلال جوهر حکمت عملی است.

(دراز، ۱۴۰۸: ۲۱)

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

یک. نظریه عقل‌گرایی

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

درباره اینکه عقل می‌تواند منشأ الزامات شرعی باشد، در مجموع چند تقریر وجود دارد.

تقریر اول: مرحوم محقق نائینی در *فوائد الاصول* بر این باور است که وجوب و الزام، به حکم عقل است؛ بدین معنا که از جمله اموری که عقل به شکل مستقل درباره آن حکم می‌کند، باب اطاعت از مولا و آمر است. عقل در این باره می‌گوید: او مولای واقعی و ولی نعمت است و اگر چیزی را از عبد طلب کند و انجام کاری را بخواهد، بر عبد لازم است که منبعت شود و از زجر او منجزر و تکلیف را انجام دهد و این انجام تکلیف، به حکم عقل است. (نائینی، ۱۴۰۹: ۱ / ۱۳۳)

ارزیابی این تقریر:

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

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

ولی مراد محقق نائینی، این قسم از الزامات نیست؛ بلکه مراد وی، وجوب شرعی است که به حکم عقل، لازم می‌شود و این، سخن صحیحی به نظر نمی‌رسد و با چالش همراه است؛ زیرا وجوب عقلی فی نفسه، خودش روی وجوب شرعی رفته است و در واقع موضوع حکم

عقل به وجوب اطاعت و وجوب‌های شرعی رفته است؛ در نتیجه در مرتبه سابق از محمول، باید وجوب شرعی را داشته باشیم.

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

شیخ ندیم الجسر می‌نویسد:

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

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

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

تقریر سوم: مفاهیم ارزشی اخلاق (خوب و بد) نمایان‌گر سازگاری و ناسازگاری فعل با هدف مطلوب هستند و مفاهیم الزامی نشان‌دهنده رابطه ضروری بین فعل و هدف مطلوب هستند. برخی از دانشمندان حوزه اخلاق این دیدگاه را اختیار کرده‌اند:

پس نظر ما در بین این نظریه‌های چهارگانه که می‌پذیریم همین است؛ یعنی نتیجه با آنچه در مفهوم باید و نباید گفتیم یکی می‌شود. گفتیم: «راست باید گفت» یعنی راست گفتن و هدف مطلوب ما ضرورت بالقیاس است، پس ضرورت دارد. «خوب است» یعنی بین راست گفتن و هدف مطلوب ما ملاامت و تناسب وجود دارد، پس بازگشت این مفهوم به همان مفهوم باید و نباید می‌شود. (مصباح یزدی، ۱۳۷۷: ۳۹)

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

فان الحسن والقیح بمعنى ما ینبغی ان یقع و ما لا ینبغی، کأمرین واقعیین و تکوینیین
من دون جاعل. (صدر، ۱۴۲۲: ۴ / ۶۶)

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

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

دوم آنکه خوب و بدهای اخلاقی از نظر کاربرد، فراتر از حسن و قبح عقلی هستند و این

واقعیتی است که هم تجربه و هم اهل منطق آن را تأیید می‌کنند. خواجه نصیرالدین طوسی در شرح اشارات می‌نویسد:

و منها بعض الاخلاق و الانفعالات المقتضیه لها، کقولنا الذبّ عن الحرم واجبٌ و ایداء الحيوان لا لغرضٍ قبیح. (طوسی، ۱۴۰۴: ۱ / ۲۲۱)

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

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

انّ دین الله عزّوجلّ لا یصاب بالعقول الناقصه والآراء الباطله و المقاییس الفاسده. (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲ / ۳۰۲)

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

دو. نظریه امر الهی

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

این نظریه از جهاتی مورد نقد و ایراد قرار گرفته است. به عنوان نمونه در کتاب کلامی

شرح تجرید اشکالاتی مطرح شده از جمله اینکه:

براساس این نظریه دایره اخلاق و قضاوت‌های اخلاقی محدود به متدینان خواهد شد؛ زیرا برای کسانی که به خدا اعتقاد ندارند و امر و نهی خدا برایشان مطرح نیست حکم اخلاقی معنایی نخواهد داشت. به علاوه اینکه در آنجا که امر و نهی الهی وجود نداشته باشد، الزام اخلاقی در میان نخواهد بود؛ درحالی که چنین نیست. چه بسا در مواردی امر و نهی الهی وجود ندارد؛ درحالی که الزامات اخلاقی در آنجا مطرح است. (بنگرید به: لاریجانی، بی تا: ۳۳۷)

سه. نظریه وجدان

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

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

علامه طباطبایی در تفسیر آیه شریفه «وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَهْتَدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ» (انبیا / ۷۳) معتقد است:

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

و در جای دیگر می‌نویسد:

«... از آنجاکه صنع الهی انسان را مانند انواع دیگر موجودات به ادوات و قوا و جهازاتی مجهز کرده است تنها در صورتی، انسان طریق کمال را به انتها می‌رساند که از سنن و قواعد متناسب و مطابق با آن جهازات پیروی کند مثلاً؛ چون مجهز به جهاز تغذیه است، لازم است سنن و قوانین متناسب با این جهاز را عمل نماید و چون

مجهز به جهاز توالد و تناسل است، باید قوانین قراردادی مخصوص این جهاز دقیقاً اجرا شود تا سیر تکامل انسان ادامه پیدا کند. گرچه در طول حیات انسان، قوانین و آداب و فرمان‌ها و نواهی متعددی از نشانه‌های درونی و برونی انسان ناشی شده است. هر کدام او را به چیزی می‌خواند اما در این جهان آنچه نافع و سودمند به حال بشر است، قانونی است که از احتیاجات فطری و واقعی او منبث شود و به خواست‌های حقیقی و طبیعی او جواب مثبت دهد، این خواست‌های طبیعی همان نیازهای جهازات خلقت انسان هستند که اگر مرتفع شوند بشر سعادت‌مند و راه رشد برای او هموار می‌گردد و اسلام آئین و محتوی تشریحی است که قوانین آن مقتضای فطرت و بر مبنای تکوین و خلقت قرار دارد و لذا دین فطرت نامیده شده است.» (طباطبایی، بی‌تا: ۱۶ / ۱۹۲ - ۱۷۳)

و در میان اندیشمندان غربی هم، کانت به نظریه وجدان قائل بود. او معتقد است فعل اخلاقی یعنی فعلی که انسان آن را به‌منزله یک تکلیف از وجدان خودش گرفته باشد. فعل اخلاقی یعنی فعلی که وجدان گفته «بکن» و انسان هم بدون چون و چرا - نه برای هدف و غرضی - تنها و تنها برای اطاعت امر و فرمان وجدان، آن را انجام می‌دهد و وی معتقد است این وجدان یعنی وجدان اخلاقی است که انسان را دعوت به کمال می‌کند نه به سعادت. سعادت یک مطلب است و کمال مطلب دیگر. چون کانت یک خوبی بیشتر نمی‌شناسد، می‌گوید در همه دنیا یک خوبی وجود دارد و آن اراده نیک است. اراده نیک هم یعنی در مقابل فرمان‌های وجدان، مطیع مطلق بودن. حالا که انسان باید در مقابل فرمان وجدان مطیع مطلق باشد، باید امر او را اطاعت کند و تسلیم مطلق او باشد. نکته دیگر آنکه به نظر کانت وجدان اخلاقی به نتایج کار، توجه ندارد و معتقد است یک فعل اخلاقی خواه برای تو مفید یا لذت‌بخش باشد یا نباشد، خوشی به دنبال بیاورد یا رنج، آن را انجام بده. چراکه صرفاً وجدان به آن امر کرده است. پس با سعادت انسان کاری ندارد؛ چون سعادت در نهایت امر یعنی خوشی، منتها هر لذتی خوشی نیست. لذتی که به دنبال خودش رنج بیاورد خوشی نیست. سعادت یعنی خوشی هر چه بیشتر که در آن هیچ‌گونه رنج و المی اعم از روحی، جسمی، دنیوی و اخروی وجود نداشته باشد و شقاوت یعنی درد و رنج. مجموع درد و رنج‌ها و مجموع خوشی‌ها - اعم از جسمی، روحی، دنیوی و اخروی - را باید حساب کرد. آنچه بیشتر

خوشی ایجاد می‌کند، سعادت است. پس مبنای سعادت خوشی است؛ ولی این وجدان به خوشی کار ندارد به کمال کار دارد. می‌گوید تو این کار را بکن برای اینکه خودش فی حدّ ذاته کمال است. سعادت دیگران را بخواه که کمال توست و اینجاست که کانت میان کمال و سعادت فرق گذاشته و این تفکر هنوز در میان غربی‌ها رایج است». (ر.ک: مطهری، ۱۳۷۷: ۷۰ و ۷۱)

ارزیابی نظریه وجدانی

در بررسی و نقد اجمالی این دیدگاه باید گفت اولاً این نظریه کلیت ندارد و به شکل مطلق قابل قبول نیست، زیرا خلیقات و صفات روحی و نفسانی، در یک تقسیم‌بندی، به دو قسم فطری یا ذاتی و اکتسابی یا انتفاعی، تقسیم می‌شوند؛ منظور از صفات فطری، غریز، احساسات و استعدادهایی است که در طبیعت انسان آفریده شده و اختیار و عمل در تحصیل آنها هیچ‌گونه دخالتی ندارد مانند حس خداجویی، عرفان، حس ماورایی، حس کنجکاوی، حس حق‌طلبی، حس عدالت‌خواهی، حس شخصیت و استقلال، حس آزادی و حریت، غریزه حب‌بقاء و حب‌کمال، نیروی عقل و شهوت و غضب و ... اکتسابی، آن دسته از صفاتی هستند که در مقام عمل و اختیار به تدریج برای انسان حاصل می‌شود، تا کاربرد انسان از صفات فطری چه باشد.

اگر از استعدادها و صفات خدادادی خوب بهره‌برداری نشود صفات اکتسابی بد خواهد بود در این مرحله، صفات و ملکات خوب را فضایل و مکارم اخلاق و صفات بد را رذایل اخلاق نامند. چنان‌که اثر رفتار و کردار انسان متأثر از ملکات فاضله باشد آن را محاسن اخلاق و آداب نامند و چنانچه از ملکات رذیله ناشی شده باشد آن را سیئات و مساوی اخلاق می‌نامند. چنان‌که امام صادق علیه السلام اخلاق را به دو دسته طبیعی و اکتسابی تقسیم می‌کند:

ان الخلق منحةً يمنحها الله خلقه فمنه سجيّه و منه نية فقلت ايتها افضل؟ فقال صاحب السجيّه هو مجبول لا يستطيع غيره و صاحب النيه يصير على الطاعة فهو افضلها. (حرّانی، بی تا: ۴۳۴)

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

بر این اساس به صورت کلی نمی‌توان ادعا کرد که وجدان منشأ الزام در دستورات اخلاقی است و اگر مطرح است قلمرو آن محدود به خلقیات طبیعی و ذاتی بوده و صفات اکتسابی را نمی‌تواند درک نماید و نیاز به بیان شرع و وحی دارد. وجدان که یک امری فطری و ذاتی است در مکتب اسلام دارای سابقه‌ای طولانی و مفهومی عمیق است و قرآن اصول و فروع اسلام را مطابق فطرت می‌داند. علامه طباطبایی، در تفسیر *المیزان* درباره اهمیت این امر چنین می‌نویسد:

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

در بررسی و نقد اجمالی این دیدگاه باید گفت مطالب ذکر شده حاکی از آن است که چون قوانین اسلام از اراده لایزال الهی ناشی می‌شود و خداوند نیز خالق انسان و طبیعت و آگاه از

تمام نیازهای بشر است، لزوماً احکام نورانی اسلام، منطبق با فطرت و وجدان و متناسب با نیازهای فردی و اجتماعی انسان است. ولی سخنان علامه بدین معنا نیست که وجدان، اعتباردهنده و منشأ الزام قوانین اسلام باشد.

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

چهار. نظریه فشار اجتماعی و گرایش پرجاذبه درونی انسان‌ها

برکسن^۱ (فیلسوف فرانسوی) در کتاب *دو سرچشمه اخلاق و دین دو نیروی فشار اجتماعی و گرایش پرجاذبه درونی انسان‌های ممتازی را که از یاری خداوند مدد می‌گیرند*، اساس الزامات اخلاق دانسته و می‌نویسد:

هنگامی که اخلاق عامه مردم از نوعی فشار یک حرکت اجتماعی نشئت می‌گیرد، اخلاق انسان‌های ممتاز جامعه را می‌یابیم که خود اشتیاق به ارزش‌های متعالی است. این اخلاق که بر بال محبت ابداع کنندگان و نخبگان استوار است، تنها برای تعدیل و توجیه سلوک و رفتار یک فرد ممتاز جامعه به منظور تعدیل اخلاقی اجتماعی و جذب جامعه به سمت و سوی ارزش‌ها و کمالات و در نهایت رهبری اجتماعی، اجتماع را به اخلاقی ملزم می‌کند که خود انتزاع کرده است. (برگسن، ۱۳۵۸: ۶۵)

ارزیابی این نظریه

این دیدگاه افزون بر استوارسازی پایه‌های نسبیّت در اخلاق، زمینه‌های سقوط و انحطاط در اخلاق را نیز فراهم می‌آورد؛ چراکه قائل این دیدگاه، نیروی فشار جامعه را سرچشمه اخلاق دانسته و در عین حال بر این عقیده است که الگوی اخلاقی جامعه هر روز براساس عادت‌ها تغییر کرده و این خود عامل نسبیّت در اخلاق است. به علاوه براساس چنین دیدگاهی، ناهماهنگی و عدم سازگاری الزام با اخلاق پدید می‌آید؛ زیرا در این دیدگاه الزام از فشار

1. bergson.

قهرآمیز اجتماع نشئت گرفته و به طور طبیعی در مسیر هدایت خلق و مقررات آنها به سمت و سوی عادات اجتماعی، توان هرگونه اراده و آزادی را از او سلب می‌کند. دکتر دراز در مقام انتقاد بر چنین تفکری می‌نویسد:

در دیدگاه برکسن، فاجعه‌آمیزتر از همه، ناسازگاری دو اصطلاح الزام و اخلاق است که به صورت آشکار رخ می‌نماید. هرگاه الزام از قهر شبهه‌گریزی فشار عادت‌های اجتماعی نشئت گیرد، اخلاق بی‌معنا بوده و چنانچه در جامعه‌ای حاکمیت اخلاق مشهود باشد دیگر فشار عادت‌ها ناپیدا خواهد بود. (دراز، ۱۴۰۸: ۲۱)

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

از نظر نگارنده افزون بر اینکه عقل و فطرت به‌منزله منشأ الزام مطرح‌اند خاستگاه اصلی الزامات اخلاقی، اراده تشریعی و بیان وحی الهی است.

برای اثبات این نظریه، دو مطلب حائز اهمیت است: اول رد نظریه‌های ارائه شده در این زمینه، که در ضمن چهار نظریه و بررسی آنها به این نتیجه رسیدیم که هیچ یک از آنها در ارائه منشأ الزامات اخلاقی به تنهایی قدرت نداشته و نیاز به بیان وحی و شرع دارند. دوم: اثبات نظریه مختار. قبل از بررسی دقیق این نظریه بیان دو مقدمه ضروریست:

مقدمه اول: رابطه دین و اخلاق

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

گروه دیگری به ترابط میان دین و اخلاق معتقدند و براین باورند که رابطه ارگانیکی و جزء و کل و نسبت عموم و خصوص مطلق بین دین و اخلاق وجود دارد. (مصباح‌یزدی، ۱۳۷۸: ۱۳ / ۳۲)

1. keirkegard.

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

مقدمه دوم: اراده تکوینی و تشریحی خدا و وجود هماهنگی و رابطه علیت بین آنها

اصولپون اراده خدا را به تکوینی و تشریحی تقسیم نموده‌اند:

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

و بین این دو نوع اراده هماهنگی و رابطه علیت وجود دارد؛ زیرا هر یک از اجزاء آفرینش

را وقتی که با دقت مورد مطالعه قرار می‌دهیم می‌بینیم که در هستی خود هدف و غایتی دارند و از نخستین روز آفرینش به سوی آن حرکت می‌کنند و در ساختمان خود تجهیزاتی دارند که مناسب با هدف و منشأ فعالیت آنها است و سعادت خود را در رسیدن به آن هدف می‌دانند. مثلاً بوته گندم از نخستین روز پیدایش خود که در بستر خاک از شکم دانه سر درمی‌آورد متوجه پیدایش یک بوته گندم دارای سنبل‌های متعدد می‌باشد و با قوای مجهز، اجزاء عنصری را از زمین و هوا با نسبت ویژه‌ای گرفته، ضمیمه وجود خود ساخته و روز به روز بزرگ‌تر و برومندتر می‌شود و از حالی به حالی و از شکلی به شکلی منتقل می‌شود تا به شکل بوته کامل دارای سنبل‌های متعددی درآمده و در همان جا به سیر خود خاتمه می‌دهد. انسان نیز همانند سایر انواع آفرینش، هدفی دارد که دربردارنده سعادت اوست و مناسب با تجهیزات وجودی خود به سوی آن در حرکت است و از آنجاکه خداوند تنها خالق و آفریننده جهان هستی است او را به سوی هدفش هدایت می‌کند و مهم‌ترین و ریشه‌دارترین مقررات و قوانین را - که به کار بستن آنها سعادت را برای انسان‌ها تضمین می‌کند - به انسان گوشزد می‌نماید. قرآن کریم در آیات فراوانی از جمله آیات ذیل این مطلب را بیان نموده است:

قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى. (طه / ۵۰)

گفت: پروردگار ما همان کسی است که به هر موجودی، هر آنچه لازمه آفرینش او بوده، داده و سپس هدایت کرده است.

الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى * وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى. (اعلی / ۲ و ۳)

همان خداوند که آفرید و منظم کرد و همان خدایی که اندازه‌گیری کرده و هدایت نمود.

وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا * قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا * وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا. (شمس / ۱۰ - ۷)

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

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

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

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

الهي ما عبدتك خوفا من نارك و لا طمعا في جنتك بل وجدتك اهلاً للعبادة
فعبدتك. (مجلسی، ۱۴۰۳: ۴۱ / ۱۴)

پرورگار! تو را برای ترس از آتش جهنم و طمع بهشت بندگی نمی‌کنم؛ بلکه تو را عبادت می‌کنم چون تو شایستگی و اهلیت برای عبادت را داری.

۲. گروهی از انسان‌ها برای شکر نعمت‌های بی‌پایان خدای یکتا، اوامر و نواهی او را امتثال می‌کنند.

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

۴. گروهی از انسان‌ها نیز به قصد تحصیل رضای خدا و فرار از غضبش او را عبادت می‌کنند.

امام علی علیه‌السلام در این زمینه می‌فرماید:

إِنَّ قَوْمًا عِبَدُوا اللَّهَ طَمَعًا فَتَلَكَ عِبَادَةُ التَّجَارِ وَ إِنَّ قَوْمًا عِبَدُوا اللَّهَ خَوْفًا، فَتَلَكَ عِبَادَةُ

العبيد و إن قوما عبدوا الله شكرا فتلك عبادة الأحرار. (سیدرضی، ۱۳۸۳: ح ۲۲۹)

گروهی خدا را به سبب طمع بهشت، عبادت می‌کنند، این عبادت تجار و بازرگانان است و گروهی خدا را برای ترس از جهنم عبادت می‌کنند، این عبادت بندگان است و گروهی خداوند را نه به جهت بهشت و نه به علت فرار از جهنم، بلکه به سبب حس سپاسگزاری عبادت می‌کنند، این عبادت آزادگان است.

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

آنچه بیان شد بدین معنا نیست که در اسلام، حکم عقل نادیده انگاشته شده یا به احکام و دستورهای وجدان توجه نشده است؛ بلکه دانشمندان اسلامی، به‌خصوص فقها و اصولیون شیعه احکام قطعی عقل را حجت دانسته و به مطابقت ادراکات عقل با قوانین شرعی معتقدند.

هر چه شرع بدان فرمان دهد عقل نیز به همان فرمان می‌دهد و هر چه عقل بدان حکم می‌کند شرع نیز به همان حکم می‌نماید. (مظفر، بی تا: ۱ / ۱۹۹)

و این بدان معنا نیست که عقل منشأ الزام و اعتبار احکام و قوانین اخلاقی تلقی گردد و اگر مطرح است قلمرو آن محدود بوده و نیاز به بیان شرع و وحی دارد.

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

ب) زمینه‌ها و راهبردهای تحقق الزام

فیلسوفان اخلاق هر یک با تکیه بر مرام فلسفی خویش در زمینه راهبردهای اخلاقی و پاسخ به پرسش چگونگی الزام جامعه به رعایت اخلاق، مطالبی گفته‌اند؛ برای مثال عاطفه‌گرایان در جهت ملزم ساختن جامعه به تکالیف اخلاقی، تقویت حس محبت، بشر دوستی و ایثار نسبت به دیگران را مطرح نموده‌اند.

سقراط و هم‌اندیشان او بر این باورند که راهکارهای عملی اخلاق با آموزش و دانا ساختن هرچه فزون‌تر مردمان به دست می‌آید و گروهی نیز پرورش حس زیبایی را زمینه‌ساز تعالی و رشد مکارم اخلاق و ترویج مفاهیم ارزشی می‌دانند. طبق آنچه در مبحث «منشأ الزامات شرعی» مطرح شد قرآن نیز در جایگاه راهنمای سعادت بشر در فرازهایی از برنامه خویش زمینه‌ها و راهکارهای ذیل را جهت تحقق الزامات ارزشی و شرعی معطوف داشته است:

یک. فرجام اخروی (ثواب و عقاب)

ذکر عاقبت شوم و فرجام نامبارک بدکرداران و سعادت بی‌پایان و بهره‌مندی زوال‌ناپذیر از نعمت‌های اخروی نیک‌کرداران پاره‌ای از تلاش‌های وحی است که انسان‌ها را به تکالیف شرعی خویش و تحقق بایسته‌های ارزشی ملزم کند:

و كلُّ انسانِ الزمانه في عنقه و نخرج له يوم القيامة كتابا يلقاه منشورا. (اسراء / ۱۳)
اعمال هر انسانی را بر گردنش آویخته‌ایم و روز قیامت، کتابی برای او بیرون می‌آوریم که آن را در برابر خود گشوده می‌بیند.
لئن اقمتم الصلاة و آتیتم الزکاة و آمنتم برسلي و عزّرتوهم و أقرّستم الله قرضا حسنا لأكفّرنا عنکم سیئاتکم و لأدخِلنکم جناتٍ تجري من تحتها الأنهار فمن کفر بعد ذلك منکم فقد ضلّ سواء السبيل. (مائده / ۱۲)

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

دو. مکافات عمل

وحی به بیان مکافات عمل و نتایج این جهانی برخی از رفتارهای ارزشی و شرعی آدمی پرداخته تا آدمی با توسل به آن، زمینه را برای تحقق الزام درونی به مبانی ارزشی فراهم سازد.

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

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

سه. نظارت فراگیر الهی

از نظر وحی الهی، پایبندی به ارزش‌ها در گرو تقوا و تحصیل تقوا در گرو باور به خدا و ایمان به اوست و ایمان خود زاینده توجه تذکار آدمی و رهایی او از غفلت و بی‌خبری است. غفلت از حق، اساس تیره‌بختی انسان و تباهی اوست؛ از این رو توجه به حضور فراگیر حق و نظارت همیشگی او بر گستره رفتار، زمینه پایبندی به الزامات شرعی را فراهم آورده و احساس‌های خفته آدمی را برانگیخته و تقویت خواهد کرد.

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

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

وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَتَعَلَّمُ مَا تَوْسَّوْسُ بِهِ نَفْسُهُ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ.
(ق / ۱۶)

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

يَعْلَمُ خَائِنَةَ الْأَعْيُنِ وَمَا تُخْفِي الصُّدُورُ. (غافر / ۱۹)

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

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

چهار. تحریک عواطف و احساسات

وحی الهی هرچند در تعالیم خویش، احساسات و عواطف را سرچشمه الزامات شرعی ندانسته و آن را میزان و معیار جداسازی تکالیف الزامی از غیر الزامی نمی‌داند، تحریک عواطف انسانی را در مسیر عملی انسان‌ها به سوی نیک‌کرداری و پرهیز از رذایل در نظر گرفته و بر آن اصرار ورزیده است که نمونه‌های فراوانی از آن در قرآن دیده می‌شود. برای دور نمودن مردم از غیبت، آن را به خوردن گوشت برادر مرده تشبیه می‌کند و از این راه عواطف و احساسات را تحریک می‌کند:

... وَلَا يَغْتَبُ بَعْضُكُمُ بَعْضًا أَيُّبُّ أَحَدَكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ ...
(حجرات / ۱۳)

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

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

وَبَالُوالدِّينِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبُلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَوْفٌ وَلَا تَنْهَرُهُمَا وَ قُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا. (اسراء / ۲۳)

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

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

وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَىٰ قُلْ إِصْلَاحٌ لَهُمْ خَيْرٌ وَإِنْ تُخَالِطُوهُمْ فَإِحْوَانُكُمْ ... (بقره / ۲۲۰)

از تو سؤال می‌کنند که با یتیمان چگونه رفتار کنند؟ در جواب بگو: اصلاح کارشان بهتر است و اگر با آنها رفت و آمد کنید رواست؛ چراکه برادران دینی شما هستند.

نتیجه

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

۲. قانون‌گذار در احکام ثابت، خداست و غیر از او کسی چنین حقی را ندارد و اوست که براساس اراده تشریحی و با پشتیبانی مصالح و مفاسد، جهت سامان بخشیدن به فرد و جامعه به وضع و جعل قوانین شرعی پرداخته است و از طریق ارسال رسولان و انزال کتاب‌های آسمانی به انسان‌ها ابلاغ نموده است و هر فردی که طالب سعادت دنیا و آخرت است و متوجه به مصالح و مفاسد فردی و اجتماعی است درمی‌یابد که باید از قوانین پیروی کند که سعادت او را در دنیا و آخرت تضمین نماید و این قوانین غیر از قوانین الهی، چیز دیگری نمی‌تواند باشد و امر دیگری جز وحی و اراده تشریحی خداوند نمی‌تواند به‌منزله منشأ الزامات اخلاقی مطرح باشد. آنچه بیان شد بدین معنا نیست که در اسلام، حکم عقل نادیده انگاشته شده یا به احکام و دستورهای وجدان توجه نشده است؛ بلکه دانشمندان اسلامی، به‌خصوص فقها و اصولیون شیعه احکام قطعی عقل را حجت دانسته و به مطابقت ادراکات عقل با قوانین شرعی معتقدند.

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

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

۵. شارع مقدس برای ایجاد الزام در اخلاق از زمینه‌ها و راهبردهای فرجام‌آخروی (ثواب و عقاب) مکافات عمل، نظارت فراگیر الاهی و تحریک احساسات و عواطف بهره برده است.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. ابوزهره، محمد، بی‌تا، *اصول الفقه*، قاهره، دارالفکر العربی.
۳. ارسطو، ۱۳۵۶، *اخلاق نیکوماخس*، ترجمه پورحسینی، تهران، دانشگاه تهران.
۴. برکسن، هانری، ۱۳۵۸، *دو سرچشمه اخلاق و دین*، ترجمه حسن حبیبی، تهران، شرکت انتشار.
۵. بیصار، محمد، ۱۹۷۰، *العقیده و الاخلاق*، مصر، مکتبة الانجلو المصریة، چ دوم.
۶. جعفری، محمدتقی، ۱۳۷۹، *بررسی و نقد دیدگاه هیوم در چهار مسئله*، تهران، مؤسسه نشر کرامت، چ اول.
۷. جمعی از نویسندگان، *فلسفه اخلاق*، ۱۳۷۷، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، چ اول.

۸. حرّانی، ابن شعبه، بی تا، *تحف العقول*، انتشارات علمیه اسلامیة، تهران.
۹. حکیم، محمد تقی، ۱۳۶۰، *الاصول العامة للفقہ المقارن*، بی جا، دفتر انتشارات اسلامی، چ سوم.
۱۰. حلی، ابومنصور الحسن بن یوسف بن المطهر الحلی، ۱۴۱۹ ق، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، تحقیق و تطبیق حسن حسن زاده آملی، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۱. دراز، عبدالله، ۱۴۰۸، *دُستور الاخلاق فی القرآن الکریم*، ترجمه عبدالصبور شاهین، بیروت، دارالبحوث العلمیه، چ هفتم.
۱۲. رازی، فخرالدین محمد بن عمر بن حسین، ۱۴۱۲، *المحصول فی علم الاصول*، ج ۱، بیروت، مؤسسه الرساله، چ دوم.
۱۳. الزحیلی، وهبة الوجیز، ۱۴۱۵، *فی اصول الفقه*، بیروت، دارالمعاصر، چ اول.
۱۴. زهیر، ابوالنور، ۱۴۱۲، *اصول الفقه*، ج ۱، مصر، المكتبة الازهریة للتراث.
۱۵. سبحانی، جعفر، ۱۳۶۱، *حسن و قبح یا پایه‌های اخلاق جاودان*، با نگارش ربانی گلپایگانی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۶. شریفی، عنایت‌الله، ۱۳۸۹، «کارکردهای دین در اخلاق»، *فصلنامه قیاسات*، ش ۵۶.
۱۷. صدر، محمدباقر، ۱۴۲۲، *بحوث فی علم الاصول*، تقریر محمود هاشمی، ج ۱، ۲ و ۴، قم، مکتبه الاعلام الاسلامی.
۱۸. طباطبایی، محمدحسین، بی تا، *تفسیر المیزان*، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۹. طوسی، خواجه نصیرالدین، ۱۴۰۴، *شرح الاشارات و التنبیها*، ج ۱ و ۳، قم، مکتبه آیت‌الله العظمی المرعشی النجفی.
۲۰. عویصه، محمد کامل، ۱۹۹۳، *مذهب اخلاقی ابن مسکویه*، بیروت، دارالکتب العلمیه.

۲۱. غروی اصفهانی، محمد حسین، بی‌تا، *نهاية الدرايه في شرح الكفايه*، ج ۱، تهران، کتابفروش.
۲۲. غزالی، محمد، بی‌تا، *کیمیای سعادت*، تصحیح احمد آرام، بی‌جا، نشر کتابخانه مرکزی، چ هفتم.
۲۳. فرانکنا، ویلیام کی، ۱۳۷۶، *فلسفه اخلاق*، ترجمه هادی صادقی، مؤسسه فرهنگی طه.
۲۴. فیض کاشانی، ملامحسن، *المحجة البيضاء في تهذيب الأحياء*، ج ۶، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چ دوم.
۲۵. کاپلستون، فردریک، ۱۳۸۶، *تاریخ فلسفه*، ترجمه منوچهر بزرگمهر، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۶. لاریجانی، صادق، بی‌تا، *جزوه فلسفه اخلاق*، قم، مؤسسه تعلیماتی و تحقیقاتی امام صادق علیه السلام، (لاریجانی، صادق، ۱۳۷۹، *جزوه درس خارج اصول فقه*)
۲۷. مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳، *بحار الانوار*، بیروت، مؤسسه الوفاء.
۲۸. محمصانی، محمد، ۱۳۵۸، *فلسفه قانون‌گذاری در اسلام*، ترجمه اسماعیل گلستانی، تهران، امیرکبیر، چ دوم.
۲۹. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۷۷، *دروس فلسفه اخلاق*، تهران، اطلاعات، چ چهارم.
۳۰. مطهری، مرتضی، ۱۳۷۷، *فلسفه اخلاق*، تهران، صدرا، چ نوزدهم.
۳۱. مظفر، محمدرضا، بی‌تا، *اصول الفقه*، ج ۲، قم، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
۳۲. مغنیه، محمدجواد، بی‌تا، *فلسفه الاخلاق في الاسلام*، بیروت، دارالعلم للملایین.
۳۳. نایینی، محمدحسین، ۱۴۰۹، *فوائد الاصول*، تقریر محمد علی کاظمی خراسانی، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۳۴. ندیم الجسر، ۲۰۰۴، *القرآن في التربيت الاسلامی*، قاهره، مجمع البحوث الاسلامیه.

۱۲۸ □ فصلنامه پژوهشی پژوهش‌نامه اخلاق، س ۴، بهار ۹۰، ش ۱۱

۳۵. نراقی، محمدمهدی، ۱۴۰۸، *جامع السعادات*، ج ۱، بیروت، مؤسسه اعلمی، چ ششم.

۳۶. وارنوک، ح، ۱۳۷۸، *فلسفه اخلاق در قرن حاضر*، ترجمه و تعلیق صادق لاریجانی،

بی‌جا، مرکز ترجمه و نشر، چ دوم.

۳۷. هاسپرز، جان، بی‌تا، *فلسفه دین*، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات دفتر تبلیغات اسلامی

قم.

۳۸. یزدی، محمد کاظم، بی‌تا، *کفایة الاصول*، قم، مؤسسه آل‌البیت علیهم‌السلام لاجیاء التراث، چ اول.