

بررسی و نقد نظریه تقدّم اخلاق بر دین

حسین جماعتی *

چکیده

یکی از شبهات مطرح در مورد رابطه اخلاق و دین، «تقدّم اخلاق بر دین» است که بر اساس آن در صورت تعارض اخلاق با گزاره‌ها و آموزه‌های دینی، از جمله گزاره‌های فقهی، گزاره‌های اخلاقی مقدم است. در این نوشتار، با تکیه بر مبانی معرفت‌شناسی و قوانین اصولی، ثابت شده است که اولاً میان اخلاق و آموزه‌های دینی تعامل و هم‌گرایی وجود دارد؛ ثانیاً عقل خود در می‌یابد که توانایی آن در شناخت همه ارزش‌های اخلاقی و دینی محدود است و به وحی نیاز دارد؛ ثالثاً اگر بین مبانی اخلاق با گزاره‌های دینی تعارضی دیده می‌شود، تعارض‌نمایی است که باید منشأ تعارض را یافت؛ زیرا آنچه به عنوان تعارض پنداشته می‌شود، در واقع تعارض نیست بلکه عقل یا شهود و حس باطنی متکی بر تجربه، آن را تعارض تلقی می‌کند. از این‌رو، لازم است با منظومه معرفتی منسجم، با تحقیق و جست‌وجو در احکام اخلاق فرادینی و نسبت‌سنجی میان آن با احکام ظنی معتبر دینی، به توازن و هم‌گرایی همت گماشت. برای رسیدن به این توازن و هم‌گرایی لازم است در مرحله اول به سراغ مبادی و مبانی انسان‌شناختی، هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی به دست آمده از خود دین رفت تا منشأ تعارض مشخص شود.

کلیدواژگان: دین، اخلاق، عقل، تعارض، شهود اخلاقی، فقه.

مقدمه

یکی از دیدگاه‌هایی که در باب رابطه میان دین و اخلاق مطرح شده، «تقدم اخلاق بر دین» در موردی است که میان این دو تعارض پیش بیاید؛ یعنی اگر دلیل ظنی دین (فقه) در مسئله‌ای، با دلیل قطعی اخلاق فرادینی درباره همان مسئله، تعارض پیدا کند؛ دلیل قطعی اخلاق فرادینی مقدم می‌شود.

تعارض واقعی دین و اخلاق در مقام «ثبوت» محال است؛ زیرا خدا موجودی اخلاقی و عادل است. پس این تعارض، «وجودشناسانه» نیست، بلکه «معرفت‌شناسانه» است؛ یعنی تعارض دین و اخلاق در «ذهن» آدمیان اتفاق می‌افتد و منشأ آن، یا درک نادرست آدمیان از حکم اخلاقی مسئله مورد نظر است و یا تفسیر نادرست آنان از کتاب و سنت. به بیان دیگر، این تعارض بین شهودهای اخلاقی آدمی و معنای ظاهری آیات و روایات (که بیانگر احکام دینی هستند) پیش می‌آید؛ نه در عالم واقع و نفس الامر؛ چرا که انسان‌ها در قلمرو معرفت و ذهن معصوم نیستند، از این‌رو، هم در مقام دین‌شناسی و هم در مقام شناخت ارزش‌های اخلاقی ممکن است خطا کنند. یکی از خطاهای رایج در مقام فهم و تفسیر متون دینی، آن است که شخص، حکمی فقهی ناسازگار با اخلاق را از این متون استنباط کند و به خدا نسبت دهد. برای جلوگیری از این خطا، آدمی موظف است فهم و برداشت خود را از متون دینی، به نحو پسینی با ارزش‌های اخلاقی بسنجند و مورد تأمل قرار دهد.

دیدگاه سنتی، آن است که در تعارض دلیل ظنی با دلیل عقلی؛ دلیل ظنی همواره باید مقدم داشته شود و ما تنها در صورتی حق داریم از ظاهر متون دینی دست برداریم که دلیل عقلی مخالف با آن معنای ظاهری، به حد قطع و یقین برسد. این دیدگاه سنتی، از نظر معرفت‌شناسی قابل دفاع نیست و به دین هیچ ربطی ندارد و به ناحق رنگ دین به خود گرفته است!

یکی از دلایل ادعای تقدم اخلاق بر دین در صورت تعارض، «شهودهای اخلاقی» است. شهود اخلاقی، نوعی حس باطنی است که از طریق آن، اوصاف اخلاقی «کشف» می‌شوند.



در بخشی از این نظریه آمده است: حقوق بشر، مبنا یا گوهر اخلاق اجتماعی است. در این صورت، مقتضای نظریه تقدم اخلاق بر دین، تقدم حقوق بشر بر حقوق و تکالیف دینی است. حقوق بشر چارچوبی اخلاقی برای تنظیم روابط اجتماعی در سطح کلان است. بنابراین، تقدم اخلاق بر دین، مستلزم یا متضمن تقدم حقوق بشر بر دین نیز می‌باشد. معنای دقیق این سخن، آن است که فهم و تفسیر ما از متون مقدس، در صورت ناسازگاری با حقوق بشر، ابطال می‌شود؛ مگر این که دلیل دینی از لحاظ قوت و اطمینان‌آوری از شهود اخلاقی نیرومندتر باشد که در این صورت، جانب دلیل دینی ترجیح می‌یابد.

چیستی اخلاق

مقصود از «اخلاق» در تحقیق حاضر، مجموعه‌ای از گزاره‌ها است که موضوع آن‌ها را افعال اختیاری انسان یا صفات و ملکات حاصل از آن‌ها، تشکیل می‌دهد و محمول آن‌ها نیز مفاهیمی مانند «خوب»، «بد»، «باید» و «نباید» است (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۶، ص ۱۶۶). به دیگر سخن، همان موضوعات و محمولات خاص و کلی می‌باشد که از دین مستقل است و به آن، «فرا اخلاق» می‌گویند؛ مثلاً «حُسن عدل» و «قُبْح ظلم»، اوصاف و ویژگی‌های واقعی و ذاتی برای اصول و قواعد اخلاقی هستند و محمولات یاد شده برای موضوعات اخلاقی در مقام ثبوت، فارغ از این که دین درباره آن‌ها چه موضعی دارد، ذاتی می‌باشد. سخن عدلیه از متکلمان اسلامی که به حسن و قبح ذاتی حقایق اخلاقی معتقد می‌باشند، به همین مقام ثبوت ناظر است (عاملی، ۱۳۸۹، ص ۲۰۳-۲۰۶). از این رو، در ذات خود برای تعریف مفاهیم اخلاقی و تبیین گزاره‌ها و احکام ارزشی، به نحو موجه جزئی به دین و وحی نیازی ندارند؛ هرچند بر اساس این دیدگاه نیز میان دین و اخلاق نوعی تعامل و رابطه منطقی وجود دارد؛ به این صورت که پذیرش برخی گزاره‌های دینی به پذیرش برخی از مفاهیم و قضایای اخلاقی وابسته است و تعریف برخی مفاهیم اخلاقی و تصدیق پاره‌ای از گزاره‌های اخلاقی و علم به بسیاری از جزئیات احکام اخلاقی؛ همگی به دین و گزاره‌های دینی وابسته است.





تعامل و هم‌گرایی دین و اخلاق

دین و اخلاق دارای رابطه‌ای متقابل‌اند؛ به این معنا که هم اخلاق بر دین تأثیر دارد و هم دین بر اخلاق و این تعامل زمینه شکوفایی زندگانی مادی و معنوی انسان‌ها را فراهم می‌کنند و نگرش‌هایی که سهم واقعی هر کدام از دو مؤلفه دین و اخلاق را در زندگی انسانی بکاهند، نمی‌توانند برای بهبود زندگی مادی و معنوی انسان‌ها برنامه صحیح و کاملی ارائه کنند (همان، ص ۲۰۲-۲۰۳).

تعاملاتی که میان دین و اخلاق به نظر می‌رسد، به‌طور خلاصه در ذیل بیان می‌شود:

۱. تعامل مفهوم‌شناختی

همه یا برخی از مفاهیم اخلاقی، بیان فلسفی و عقلانی مفاهیم دینی هستند. مفاهیم اخلاقی «خوب»، «بد»، «درست»، «نادرست» و... با امر یا نهی که در دین، برای افعال اختیاری مکلف وضع شده است؛ مناسبت و تعامل دارند و به مدح و ذم یا ثواب و عقاب متصف می‌باشند؛ مانند این گزاره اخلاقی: «ظلم به دیگران، قبیح است»؛ که با این جمله دینی «ظلم به دیگران، منهی^۱ عنه خداوند است» یا «خداوند هرکسی را که به دیگران ظلم کند، عذاب می‌کند»، مناسبت و اشتراک دارد.

اما باید دانست این مناسبت، به معنای آن نیست که منشأ مفاهیم اخلاقی، خداوند است (که همان دیدگاه اشاعره است؛ به زعم آن‌ها معنای واژگان اخلاقی در اساس الهیاتی است) بلکه مقصود، آن است که مفاهیم اخلاقی صادق که برهان‌پذیرند و یا از مشهورات عقلایی و آرای محموده هستند، در دین اسلام نیز بیان و تقریری مترادف و هم‌سنگ با آن، به شیوه کلام وحیانی و قدسی دیده می‌شود. بنابراین، مثلاً مفهوم «وجوب»، از مفاهیمی است که انسان با نگاه اخلاق فرادینی نیز آن را درمی‌یابد (ر.ک: دانش، ۱۳۹۲، ص ۷۳-۸۷).

۲. تعامل وجودشناختی

تعامل و پیوند وجودشناختی میان دین و اخلاق، در وجود ارزش‌ها و الزامات اخلاقی مشترک برای افعال اختیاری انسان است؛ یعنی اعمالی از سوی دین نهی شده یا به اعمالی امر شده، هم‌تراز و هم‌سطح برخی اصول و احکام اخلاقی است. بدین ترتیب، ویژگی‌های اخلاقی (حسن، قبح و الزام) همان صفاتی‌اند که در دین اسلام متبلور شده

و جلوه‌گری می‌کند. مثلاً هر آنچه «اخلاقاً» نادرست و قبیح است، مانند «ظلم»، از جانب دین اسلام نیز واقعاً ممنوع شده و خداوند از آن‌ها نهی کرده است؛ زیرا خداوند از نظر اخلاقی کامل است و هر آنچه او نهی می‌کند، ضرورتاً از نگاه اخلاق نیز نادرست و قبیح است و برعکس، هر آنچه خداوند امر می‌کند، از منظر اخلاقی نیز درست و حسن است.

ناگفته نماند، این نکته به معنای التزام به دیدگاه اشاعره نیست (که علت نادرستی یک عمل را تنها نهی خداوند می‌دانند و علت حسن یک عمل را تنها امر خداوند عنوان می‌کنند)؛ بلکه نکته قابل توجه در این مطلب، آن است که هرچند خداوند برای درک و حکم عقلانی اهمیت و جایگاه مهمی قائل شده است؛ ادراکات عقلی و اعتباری انسان در حوزه فعل خداوند صادر می‌شوند که طبق آن، احکام دینی، انسان را به سوی احکام اخلاقی و قوانین عملی سعادت‌بخش رهنمون می‌شوند؛ احکام و قوانینی که انسان به طور فطری با تعقل صحیح و دور از خرافات می‌تواند آن‌ها را تأیید و درک کند (ر.ک: خدري، ۱۳۹۳، ص ۵۱-۷۲ و اسماعیلی‌فر، ۱۳۹۰، ص ۱۲۹-۱۶۰).

۳. تعامل معرفت‌شناختی

انسان به دلیل نیازهای فکری و رفتاری که در مسیر زندگی به سوی کمال و پیشرفت الهی خود دارد؛ با پرسش‌های معرفتی‌ای روبه‌رو است که برخی از آن‌ها به حوزه اخلاق مربوط است، مانند «خوب» چیست؟ «بد» چیست؟ «باید» چیست؟ «نباید» چیست؟ لذا اخلاق به صورت اصول و احکامی کلی به اینها پاسخ می‌دهد؛ مثلاً حکم می‌کند: «عدالت، خوب است»، «ظلم، بد است»، «باید به انسان‌ها کمک کرد»، و «نباید، دروغ گفت».

اما در دین اسلام، به عنوان کامل‌ترین دین و خاتم ادیان؛ پاسخ به این پرسش‌ها به صورت گسترده‌تر و روشن‌تر برای بشر بیان شده است و در واقع، دین اسلام با بیان آنچه به آن «اخلاق» گفته می‌شود، به بیان مصادیق و جزئیات آن نیز پرداخته است؛ زیرا عقل هرچند می‌تواند پاره‌ای از واقعیت‌های اخلاقی را درک کند؛ به تنهایی نمی‌تواند دریابد از جهت تطبیق مصادیقی چه کارهایی «حَسَن» و چه کارهایی «قَبِيح» هستند، بلکه تنها به کمک وحی می‌تواند به مصادیق واقعیت‌های اخلاقی آگاهی یابد.





بنابراین، «اخلاق»، به میزان توان عقل و دستگاه ادراکی بشر، به این پرسش‌ها پاسخ می‌دهد و پاسخ اخلاق به غیر از کلیات دین نیست. از این جهت، میان عقل قطعی و نقل معتبر - هر چند ظنون معتبر - در اسلام تعارضی نیست، تنها تفاوتشان در تبیین و تطبیق میان کلی و جزئی است؛ یعنی در دین خاتم، کنار تأیید حقایق اخلاقی و توافق و هماهنگی با آن‌ها، به مطالب فراوان دیگری، مانند مقدمات، مصادیق و نتایج و آثار نیز پرداخته شده است.

در این سو، «نظام فقهی دین اسلام»، خصوصاً شیعه امامیه، به عنوان یکی از بخش‌های معرفتی دین، علاوه بر این که دقیق‌ترین و عادلانه‌ترین نظام‌های حقوقی جهان است، بی‌شک احکام و بنیادهای اخلاق فرادینی، یکی از زیرساخت‌ها و مبانی اصلی فقه اسلام را تشکیل می‌دهد؛ به گونه‌ای که هرگز نمی‌توان در فقه پیشرفته اسلامی، حکمی را برخلاف هیچ‌یک از احکام و حقایق اخلاق یافت (ر.ک: پیروزمند، ۱۳۸۹، ص ۲۱۱-۲۲۶).

دیدگاه اندیشمندان شیعه امامیه درباره حسن و قبح عقلی

«رابطه اخلاق و دین» از همان دوره‌های نخست، در متون علمی دانشمندان مسلمان مورد توجه بوده است. البته این موضوع بیشتر جنبه کلامی داشته و به تناسب بحث صفات حکمت و عدالت خداوند، تحت عنوان «حسن و قبح ذاتی افعال» مطرح شده است. از این رو، با توجه به این که متفکران و متکلمان شیعه، این موضوع را از زوایای مختلف مورد بحث و بررسی قرار داده‌اند؛ در بررسی و نقد نظریه مطرح شده، آشنایی با دیدگاه آن‌ها، به عنوان مبنا و اصول این تحقیق، لازم است.

خلاصه دیدگاه اندیشمندان شیعه امامیه درباره حسن و قبح عقلی به شرح زیر است:

الف) اتصاف موضوعات اخلاقی به احکام حسن و قبح در مقام «ثبوت» (یعنی اشیا فی حد نفسه به حسن و قبح متصف می‌شوند)، ذاتی است؛ مانند «ظلم، قبیح است»؛ «عدل، حسن است»؛ «عقاب بلا بیان، قبیح است» و «تکلیف بما لا یطاق، قبیح است»؛ ولی در مقام «اثبات» و شناخت جزئیات و مصادیق عدل و ظلم، و تقییدهای

هر یک از گزاره‌ها و حقایق اخلاقی، در میان انبوهی از افعال اختیاری انسان، نیازمند دین و آموزه‌های وحیانی است.

محقق لاهیجی (متوفای ۱۰۷۲ق) در این باره می‌نویسد: «باید دانست که مراد از عقلی بودن، نه آن است که عقل مستقل باشد در معرفت حسن و قبح در جمیع افعال؛ بلکه مراد آن است که افعال مشتمل است بر جهت حسن و جهت قبح که عقل را رسد معرفت آن جهات، یا به استقلال، مانند امثله مذکوره و یا به اعانت شرع، مانند عبادات تعبدیه؛ چه عقل بعد از ورود شرع به آن‌ها، داند که اگر در آن‌ها جهات حسن نمی‌بود، هر آینه تکلیف به آن از حکیم قبیح می‌بود» (لاهیجی، ۱۳۸۳، ص ۳۴۵).

با وجود پذیرش حسن و قبح عقلی افعال اخلاقی؛ اعم از این که حکم عقل در این قضایا، بدیهی و ضروری باشد (لاهیجی، ۱۳۷۲، ص ۶۰-۶۲ و ۱۳۸۳، ص ۳۴۳) و یا از مشهورات عقلائیه و حاصل تطابق آرای عقلا بر آن‌ها باشد (اصفهانی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۴۲-۴۳)؛ با توجه به این که بیشتر ادراکات عقلی، کلی و مجمل است؛ تفصیل و تبیین این معرفت‌ها بر عهده آموزه‌های وحیانی می‌باشد؛ زیرا کشف بسیاری از گزاره‌های اخلاقی نیز فی نفسه در سایه دین و وحی امکان پذیر می‌شود. بدین ترتیب، در کنار معارفی مانند علم به حسن صدق نافع و شکر منعم (که عقل در درک آن‌ها ضرورتاً مستقل است) و در عرصه معارفی مانند حکم به قبح کذب نافع (که عقل در ادراک آن‌ها نیازمند تأمل و نظر است) احکامی نیز وجود دارند که عقل نمی‌تواند بر آن‌ها علم یابد؛ مگر از طریق شرع مقدس (فاضل، ۱۴۰۵، ص ۲۵۴-۲۵۶ و ابن میثم بحرانی، ۱۴۰۶، ص ۱۰۴-۱۰۷).

ب) دانشمندان شیعه، اصولاً دین را پشتوانه‌ای برای التزام به اصول و قواعد اخلاقی دانسته‌اند. بر این اساس، میان ایمان و خلقیات و ملکات نفسانی انسان، نوعی تناسب یا رابطه علی برقرار است. ایمان در پیدایش و بقای خلقیات انسان دخیل است و دین به واسطه ثواب و عقاب‌هایی که نوید می‌دهد، نوعی ضمانت اجرایی در عمل به الزامات اخلاقی پدید می‌آورد (دانش، ۱۳۹۲، ص ۴۷ و عاملی، ۱۳۸۹، ص ۲۳۱-۲۳۸).



بنابراین، «اخلاق»، در مقام اثبات و به لحاظ معرفت‌شناختی، امری عقلی-دینی است و بر دین استوار است؛ زیرا با این که عقل خود به تشخیص کلی نیک و بد قادر است؛ در تشخیص درست کلی حسن و قبح، تنها عقل ناب و خالص از عهده این کار برمی‌آید و عقول مشوّش به اوهام و ناراستی بشر نمی‌تواند به درستی از عهده آن برآید؛ چه برسد به درستی در تطبیق و شناخت مصداق. از این‌رو، خداوند، که خود خالق عقول بشر است، حقایق و قوانین اخلاقی ناب را از طریق دین در اختیار انسان قرار داده است.

نقد نظریه تقدم اخلاق فرادینی بر دین

به نظر می‌رسد اهتمام ویژه به «حقوق بشر»، خاستگاه و محور نظریه تقدم اخلاق بر دین، باشد؛ یعنی تمام شاکله این نظریه، بر این نکته مبتنی است که حقوق بشر، مبنا یا گوهر اخلاق اجتماعی است، و هرآنچه با این اصل مخالفت داشته باشد، باید کنار گذاشت. مسئله حقوق بشر از زوایای متعددی قابل بررسی است که در این مجال ابتدا نگاهی عقیدتی بدان خواهیم داشت.

۱. توجه داشتن به مالکیت مطلق خداوند

بر اساس منطق اسلام، موحد کسی است که علاوه بر اعتقاد به یگانگی آفریدگار هستی، به «توحید در ربوبیت» نیز معتقد باشد. توحید در ربوبیت، دو بخش ذیل را شامل می‌شود:

الف) ربوبیت تکوینی: یعنی تدبیر و اداره جهان آفرینش تنها در دست خدا بوده و مدبر، مربی و نظام‌بخش هستی تنها ذات پاک اوست و در این جهت، هیچ موجودی بدون اذن و اراده او در تدبیر جهان نقشی ندارد و در تأثیر مستقل نیست (سبحانی، بی‌تا: ص ۱۸ و همان، ۱۴۱۲: ج ۲، ص ۶۳). قرآن کریم در این زمینه، می‌فرماید: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ «آگاه باشید که آفرینش و تدبیر [جهان]، از آن او [و به فرمان او] است! پر برکت [و زوال‌ناپذیر] است» (اعراف: ۵۴).



ب) ربوبیت تشریعی: انسان موجودی اجتماعی است و برای اداره امور خود به قانون نیاز دارد. جعل قانون، جزئی از تدبیر است و به خدا اختصاص دارد؛ زیرا تنها اوست که به تمامی مصالح و مفاسد بندگان خود آگاه است (سبحانی، بی‌تا، ص ۲۹ و خرازی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۵۷). از این‌رو، پذیرش هر نوع قانون‌گذاری از ناحیه غیر خدا و اعتقاد به آن، موجب انحراف از «توحید ربوبی» و گرفتار شدن به کفر و شرک است. قرآن با صراحت، هر نوع قانون‌گذاری را از ناحیه غیر خدا نفی کرده است:

﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ﴾؛ «حکم تنها از آن خداست. فرمان داده که غیر از او را نپرستید! این است آیین پابرجا» (یوسف: ۴۰).

یکی از دلایل و شواهد «توحید در ربوبیت»، مالکیت حقیقی خداوند بر کل نظام هستی است: ﴿أَغْيَرُ اللَّهُ أَغْيَرَ رَبِّاَوْهُوَ رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ﴾؛ «بگو: آیا غیر خدا، پروردگاری را بطلبیم؛ در حالی که او پروردگار همه چیز است؟!» (انعام: ۱۶۴). کسی که مالک چیزی باشد، قدرت و اجازه هرگونه تصرف و رفع و منع آن را نیز دارد و از آن‌جا که مالکیت حقیقی تنها به او متعلق است؛ دارای سلطه وجودی بر همه اشیای جهان بوده و تمام موجودات، فیض وجود را لحظه به لحظه از او می‌گیرند و همه به او وابسته هستند. از این‌رو، ربوبیت و تدبیر امور عالم و نیز وضع و تعیین قانون و برنامه زندگی انسان تنها حق اوست.

بر اساس توحید در ربوبیت و مالکیت حقیقی خداوند، دو مطلب دیگر نیز ثابت می‌شود:

۱-۱. خدای تعالی؛ منشأ حقوق

به اعتقاد برخی از طرفداران اخلاق سکولار، اخلاق دینی، موجب از خودبیگانگی انسان می‌گردد؛ زیرا گاه اتفاق می‌افتد که اخلاق دینی دارای دستوری است که با خود حقیقی او و خواست ذاتی‌اش (که لاجرم امری اخلاقی است)، در تضاد و تناقض می‌باشد. مثال روشن چنین دستوراتی، فرمان خداوند به حضرت ابراهیم علیه السلام است که ابراهیم به رغم خواست درونی‌اش، اسماعیل علیه السلام را ذبح کند؛ در حالی که از منظر،



«مَنْ» حقیقی هر انسان، ذبح انسان بی گناه، کاری غیر اخلاقی است. همچنین دستور خداوند به خضر علیه السلام به قتل کودک بی گناه، از جمله این موارد است. به اعتقاد چنین کسانی، دلیل روشن غیر اخلاقی بودن چنین رفتاری، اعتراض حضرت موسی علیه السلام به این کار حضرت خضر است (ر.ک: کهف: ۷۴-۷۵).

در پاسخ این اشکال باید گفت:

اولاً: منشأ چنین اشکالاتی، نوع نگاهی است که این افراد به هنجارها و اصول اخلاقی دارند. از نظر ایشان، ارزش های اخلاقی بدون در نظر گرفتن هر امر خارجی، اعم از آثار، اهداف و شرایطی که ممکن است یک فعل داشته باشد؛ ثابت است و هیچ گونه تغییری در آن ها جایز نیست. به عبارت دیگر، از نظر اینان، هر گونه تغییر در یکی از احکام اخلاقی، موجب از بین رفتن آن و تبدیل شدن عمل، به عملی ضد اخلاقی خواهد شد.

اما در نظر ما، ارزش هر رفتار، بر اساس آثاری است که بر آن مترتب می شود و نیز اهدافی است که از انجام دادن آن مورد نظر قرار دارد. به عبارت دیگر، ارزش اخلاقی هر فعل، تابع اثری است که آن فعل بر هدف نهایی انسان، (که همان مصلحت واقعی و کمال انسانی اوست) بر جا می نهد. بنابراین، اگر فعلی به مصلحت واقعی وی بود، هر چند در ظاهر امر، غیر اخلاقی به نظر برسد و یا در برخی شرایط دیگر غیر اخلاقی باشد؛ نمی توان به غیر اخلاقی بودن چنین امری حکم کرد.

ثانیاً: نکته مهمی که فهم این مسئله را آسان و پاسخ اشکال را روشن می کند، توجه به مسئله مالکیت، علم و حقانیت محض خداوند متعال است. منظور این است که خداوند متعال، بر اساس علم مطلق و بی نهایت خود، به خوبی می داند چه فعلی به صلاح واقعی انسان است؛ چنان که قرآن، پروردگار را «حق» می نامد: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنْ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ هُوَ الْبَاطِلُ﴾؛ «این به خاطر آن است که خداوند حق است و آنچه را غیر از او می خوانند، باطل است» (حج: ۶۲)؛ یعنی خدا موجودی است ثابت



که هیچ زوالی به حریم او راه ندارد و هر چه به او نسبت دارد، حق است؛ همانند جهان آفرینش، پیامبران و احکام؛ زیرا همگی از ثبات و پایداری سهمی دارند. خداوند برای آن که بشر را به کمال برساند، احکامی بر او واجب کرده است. پس روح این احکام، همان حق کمال یابی انسان است. از این رو، همان گونه که انسان نمی تواند آن حقوق را از خود سلب کند، این احکام را نمی تواند کنار گذارد. اصولاً ریشه احکام، همان مصالح انسان است و به این ترتیب، روح احکام را حقوق الهی و بشری تشکیل می دهد؛ یعنی احکام دین، از آن رو تدوین شده اند که انسان به کمال خود راه یابد. این احکام دارای پشتوانه ای پایدار و ثابتند و چون از ثبات برخوردارند، به صورت حقوق تجلّی می کنند.

از این رو، وقتی که حضرت خضر علیه السلام، دلیل قتل کودک را توضیح می دهد، حضرت موسی علیه السلام قانع شده و حکم را می پذیرد. همچنین این رفتارها که ناشی از امر الهی است، با توجه به مالکیت حقیقی خداوند نسبت به تمام انسان ها، مشکل اخلاقی و حقوقی ندارد؛ زیرا مالک حق دارد در مملوک خویش، هر تصرفی را که به مصلحت می داند، اعمال کند و کسی نمی تواند نسبت به این تصرفات اعتراض کند. از این رو، وقتی انسان توجه داشته باشد که خداوند متعال مالک حقیقی انسان هاست و بداند منبع حقوق بشری، خدای متعال است و همه اوامر و دستورهای خداوند براساس حکمت هایی است که بر آن ها مترتب است و نیز از طرفی بداند مَنْ حقیقی انسان، در بندگی و عبودیت او شکوفا خواهد شد؛ نه تنها به خودبیگانگی دچار نمی شود، که بیش از پیش، من حقیقی خود را یافته و آن را به کمال خواهد رسانید.

ثالثاً: حق تعیین حقوق بشر، تنها از آن خداست و حقوق بشر را نمی توان صرفاً با «قرارداد» تدوین کرد. ممکن است برخی تصوّر کنند که می توان بدون عنایت به جهان بینی و پیوند انسان با جهان، به تدوین حقوق بشر پرداخت؛ اما این گونه نیست و در واقع، «حق»، همانند آداب و رسوم و سنت های ملی نیست که در زمره اعتباریات محض قرار گرفته، نزد ملت های گوناگون، متفاوت باشد. اصولاً رسالت دین حق، این



نیست که به مردم فرمان دهد چه رنگ لباس یا چه سبک غذایی برگزینند؛ زیرا این گونه امور به حسب اقلیم ها و فرهنگ های گوناگون، متفاوت است؛ بلکه آنچه دین حق بیان می کند، خطوط کلی زندگی و زیربنای حیات انسان، صرف نظر از آن اختلاف ها را شامل می شود. این خطوط کلی، بر خلاف آن اعتباریات محض، هرگز با قرارداد تعیین نمی شوند، بلکه بر رابطه خاص انسان با جهان استوارند؛ رابطه ای که در هیچ سرزمینی با سرزمین دیگر متفاوت نیست. بشر دارای رابطه ای اصیل با جهان است که مبانی اصلی آن با تفاوت زمان ها و مکان ها دگرگون نمی شود. حقوق بشر نیز بر همین رابطه پایدار مبتنی است، نه بر اساس امور صرفاً اعتباری و قراردادی که توسط خود انسان ها وضع می شوند و در میان جوامع گوناگون کاملاً متفاوتند (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ص ۹۰).

۲-۱. براهین اثبات حق قانونگذاری برای خداوند

از آن جا که خدای متعال، مالک جهان هستی و مالک انسان ها و نیز حق محض است؛ همو منبع و منشأ حقوق انسان هاست و طبعاً حقوق الهی بر حقوق انسانی مقدم است؛ چرا که خداوند به مصلحت انسان، علم و آگاهی مطلق دارد و لذا نه تنها به کسی ظلم نمی کند، بلکه به ظلم هم فرمان نمی دهد: ﴿لَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾ (کهف: ۲۹). وانگهی، چنین رویکردی از خداوند، غیر قابل تصور است؛ زیرا ایمان به خدا، صرفاً اعتقاد به وجود او نیست؛ بلکه اذعان به عشق و محبت خدا به نوع بشر است.

بررسی این مسئله همراه با ذکر استدلال های آن، خود مقاله جداگانه ای را می طلبد؛ با وجود این، در ادامه به براهین اثبات حق قانونگذاری برای خداوند اشاره می شود که به لزوم وضع قانون از منبع وحی، ناظر می باشد:

برهان اول: ارتباط انسان با خالق

انسان با هستی بخش خود دارای ارتباطی تنگاتنگ است. این ارتباط فقط به آفرینش انسان، محدود نیست، بلکه پس از خلقت نیز همواره در بستر این رابطه نزدیک زندگی

می‌کند. از این‌رو، بشر برای طی راه تکاملی خود، به ارتباط با پروردگار نیازمند است و نمی‌تواند به خودی خود در این مسیر پیش رود. نتیجه آن که تعیین حقوق بشر که گامی از گام‌های همین مسیر تکاملی است؛ باید از سوی همان مبدأ هستی‌بخش صورت پذیرد (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۱۰۶).

برهان دوم: پیوند میان تشریع و تکوین

در قرآن، آیاتی در مورد پیوند میان تشریع و تکوین ملاحظه می‌شود؛ از جمله:

۱. در آیاتی از قرآن، یادآوری شده است که آفرینش زمین و آسمان‌ها بر مدار حق است و آفرینش آن‌ها عبث و بیهوده نیست. آنگاه به انسان اعلام کرده که او نیز راهی محضر حق است و باید تنها از خدا فرمان برد: ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ﴾؛ «ای انسان! تو با رنج [و تلاش] به سوی پروردگار خود در حرکتی و سرانجام او را ملاقات می‌کنی» (انشقاق: ۶). آن‌گاه به انسان هشدار می‌دهد که مبادا در روز قیامت، از کسانی باشد که کارنامه خود را پشت سر و با دست چپ دریافت می‌کنند و به آتش سوزان دوزخ درمی‌افتند (ر.ک: همان، ۷-۱۱). در این آیات شریفه، پیوند میان تشریع و تکوین به چشم می‌خورد؛ یعنی در آغاز، سخن از فرمانبرداری زمین و آسمان است و آن‌گاه به انسان فرمان داده می‌شود که از قانون خداوند پیروی کند.

۲. در آیه‌ای، پیامبر گرامی به تکوین استدلال می‌کند و آن‌گاه نتیجه تشریعی می‌گیرد. صغرای این قیاس آن است که خداوند، پروردگار همه موجودات است؛ این بخش از مقدمه، تکوینی است؛ کبرای قیاس نیز آن است که تنها پروردگار همه موجودات را باید پروردگار خود دانست. این بخش، تشریعی است. نتیجه این دو مقدمه آن است که من (پیامبر) پروردگار همه موجودات را به عنوان پروردگار خود بر می‌گزینم:

﴿قُلْ أَغَيْرَ اللَّهِ أَبْغِي رَبًّا وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ﴾؛ «آیا جز خدا پروردگاری برگزینم؛ در حالی که او پروردگار همه موجودات است؟!» (انعام: ۱۶۴).





همچنین بر اساس آیه‌ای دیگر، پیامبر گرامی به گفتن این نکته مهم مأمور می‌شود: ﴿أَغَيْرَ اللَّهِ اتَّخَذُوا لِیَافَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ يُطْعِمُهُمْ وَلَا يُطْعَمُ﴾؛ «آیا جز خدا را سرپرست خود برمی‌گزینم، که او آفریننده آسمان‌ها و زمین است و دیگران را روزی می‌دهد و خود روزی نمی‌خواهد؟!» (انعام: ۱۴). در این آیه شریفه، حکم توحید عبادی را بر وصف ﴿فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ تعلیق کرده و این تعلیق «مُشعر به علیّت» است؛ مانند این که کسی بگوید: «آیا جز به سخن این پزشک گوش فرا دهم، در حالی که وی بسیار متخصص است؟!». پس، از دو حدّ وسط استفاده شده است: یکی آن که خداوند آفریننده جهان است و دیگر آن که او روزی دهنده‌ای است که خود از روزی بی‌نیاز است. در هر دو مورد، تشریع، یعنی پرستش خداوند، به تکوین او تکیه کرده است (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۶: ص ۱۰۷-۱۰۹).

۳. ﴿أَفَغَيْرَ دِينِ اللَّهِ يَبِغُونَ وَلَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طُوعًا وَكَرْهًا وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ﴾؛ «آیا کافران جز دین خدا را طلب می‌کنند؛ در حالی که همه موجودات آسمان‌ها و زمین، خواه ناخواه، فرمانبر او هستند و به سوی وی باز می‌گردند؟!» (آل عمران: ۸۳).

پیام این آیه شریفه آن است که همه موجودات جهان مسلم و منقاد خدایند و با این حال، نباید «دین» (مجموعه قوانین و اعتقادات) را جز بر پایه فرمان خداوند تنظیم کرد. با این ترتیب، می‌توان گفت هر کس چنین کند، گویی در رودخانه‌ای به گستردگی آسمان و زمین، بر خلاف جریان آب شنا می‌کند.

اهمیت موضوع در این آیه تا بدان جاست که مفعول (دین الله) پیش از فاعل و فعل ذکر شده است و این، میزان تأکید را نشان می‌دهد. ملاحظه می‌شود که در این‌جا، دو حدّ وسط ذکر شده است: حدّ وسط نخست این که همه جهان تسلیم فرمان خداست. این حدّ وسط بر «شناخت مبدأ» استوار است. دومین حدّ وسط، این که همه در روز قیامت به سوی خدا باز می‌گردند. این حدّ وسط بر «شناخت معاد» مبتنی است.

پیداست که آن روز، مجال عرضه زشت و زیبای اعتباری و تشریعی نیست؛ هر چه هست، زشت و زیبای تکوینی است. برای مثال، اگر کسی آبروی مؤمنی را بر باد دهد، در دنیا تشریعاً خود به همین امر مبتلا می‌شود؛ اما در آخرت، این پدیده به شکل تکوینی، و نه اعتباری و تشریعی، رخ خواهد داد و آن عمل، به همان چهره، دقیقاً ظهور خواهد کرد (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۱۰۹).

برهان سوم: ولایت همه جانبه خداوند

در قرآن می‌خوانیم: ﴿أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ الْوَلِيُّ وَهُوَ يُحْيِي الْمَوْتَى وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾؛ «آیا کافران جز خدا را سرپرست خود برگزیدند؛ در حالی که تنها او سرپرست است؟! اوست که مردگان را زنده می‌سازد و اوست که بر همه چیز تواناست؟» (شورا: ۹).

در این آیه، خداوند شیوه کافران را مورد نقد قرار می‌دهد که در شناخت قوانین خود به غیر خدا پناه برده‌اند. آن‌گاه با سه حدّ وسط می‌گوید: این شیوه نادرست است و جز به خدا نباید پناه بُرد. برآیند این سه حدّ وسط، اینکه خداوند دارای ولایت همه جانبه نسبت به جهان است. اوست که بر همه کار توانایی دارد و از این‌رو حقّ اوست که برای هر موجود در جهان، حریمی قائل شود و برای هر حریم مقرراتی بر نهد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۸، ص ۲۲-۲۳).

برهان چهارم: خداوند، هست محض است

جهان‌بینی توحیدی در بخش فلسفه حقوق انسانی، دارای نظام خاصی است. بر پایه این نظام فکری، خداوند، «هست محض» است؛ و هست محض هر کمالی را دارا و از هر نقصی مُبرّاست. از این‌رو، همه موجودات جهان که هر یک دارای درجه‌ای از نقصانند، به سرپرستی آن هست محض وانهاده می‌شوند. این سرپرستی و اشراف، به تناسب هر موجود متفاوت است و اگر موجودی با آن هست محض هیچ ارتباطی نداشته باشد، سهمش از هستی به صفر خواهد رسید. در برابر، موجودی که با آن هست محض، ارتباط بیشتری داشته باشد، سهمش از هستی افزون‌تر خواهد گشت.





این نکته در ارزیابی‌های دانشی و فکری نیز نوعی ملاک و معیار قلمداد می‌شود؛ یعنی پایگاه فکری اصیل، پشتوانه همه مسائل ارزشی و از جمله مسائل حقوقی است. همه دیدگاه‌ها و شناخت‌ها و قانونگذاری‌ها باید بر پایه همین پایگاه فکری، یعنی «توحید»، استوار گردند. هر کس و هر مجموعه‌ای که به این پایگاه فکری نزدیک‌تر باشد، از ارزش بالاتری برخوردار می‌گردد و هر چه از آن دور شود، از ارج و شأن آن کاسته می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۱۱۰-۱۱۱).

بر اساس آنچه گفته شد، حق قانونگذاری تنها از آن خداوند است و پیامبران و امامان رسالتی ندارند جز ابلاغ احکام الهی و دعوت مردم به سوی فرمان خدا؛ زیرا خداوند مالک هستی و حق محض است و اگر چیزی را اعتبار و تأیید نمود، باید از آن اطاعت کرد.

۲. گستره فعالیت عقل در مورد آموزه‌های دینی

از آن جا که عقل، منبع اصلی اخلاق فرادینی است؛ رابطه عقل و دین و نسبت بین آن‌ها از دیرینه‌ترین، مشهورترین و عمیق‌ترین مباحث تاریخ فلسفه اخلاق محسوب می‌شود. لذا بحث از رابطه اخلاق و دین، در واقع بحث از رابطه عقل و دین است که منشأ پیدایش چالش‌ها و تضارب آرا شده است. از این عنوان، گاهی به «عقل و وحی»، گاهی به «عقل و نقل» و گاه به «عقل و دین» یاد می‌شود. در ادامه به یکی از مباحث رابطه میان عقل و دین؛ یعنی میزان فعالیت و دخالت عقل در اظهار نظر درباره آموزه‌های دینی، از جمله فقه اسلامی می‌پردازیم.

بحث علم و ادراک، یکی از موضوعات مهم در فلسفه است. فلاسفه در این باب، ضمن تعریف ادراک و بیان حقیقت، شرایط و ارزش آن، بحثی تحت عنوان «مراحل ادراک» مطرح و آن را به چهار مرحله «حسی»، «خیالی»، «وهمی» و «عقلی» تقسیم کرده‌اند (بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۷۴۶ و سجادی، ۱۳۷۹، ص ۳۷۵)، که برترین مرتبه آن، «ادراک عقلی» است.

سؤال این است که آیا همه معارف بشری به همین ابزارهای معرفتی محدود است،

یا این که به جهت محدودیت حیطه معرفتی عقل، اسباب و ابزارهای دیگری که از آن برتر باشد، در کنار عقل وجود دارند؟

در تفکر اسلامی، هرچند به عقل در حوزه‌های اخلاق، عقاید و احکام، اعتماد می‌شود و عقل، به عنوان یکی از ابزارهای شناخت، در کنار کتاب و سنت قرار دارد؛ اما نمی‌توان همه شناخت‌های بشری را به عقل محدود ساخت و بالاتر از آن معرفتی برای انسان قائل نشد. از این‌رو، غیر از معرفت عقلی، «معرفت دینی» وجود دارد که برترین ابزار بیرونی در حوزه شناخت انسان و دیگر اموری است که انسان برای هدایت و سعادت خود به آن‌ها نیاز دارد (ر.ک: معلمی، ۱۳۸۳، ص ۲۰۹-۲۱۶؛ جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۱۳، ص ۲۶۱-۲۷۱؛ ۲۹۷-۳۱۳ و ۳۳۸-۳۵۹).

به اعتبار همان میزان و کارکرد از شناخت و ادراک عقلی، مراتب عقل بر دو قسم است: «عقل نظری» و «عقل عملی». رسالت عقل نظری، جزم علمی است. عقل نظری، مطالب بدیهی و روشن را به دلیل بدهات آن‌ها و مطالب نظری و غیر بدیهی را با ارجاع به بدیهیات اولیه درک می‌کند. همواره بین مطالب نظری و بدیهی، راهی وجود دارد که آن راه معصوم است و از آن به «قواعد منطقی» یاد می‌شود. این راه هرگز اشتباه نمی‌کند؛ لیکن رونده راه، اگر درست در مسیر حرکت کرد و به مقصد رسید، «مُصِیب» و «مُثاب» است؛ و گرنه «مُخْطی» و «مَعْدُور». در نظام علمی نیز بین بدیهی و نظری، راه معصومی وجود دارد که هیچ‌گاه اختلاف یا تخلف در آن راه ندارد؛ ولی متفکر، گاهی در مسیر صحیح حرکت می‌کند و به مقصد می‌رسد و گاهی اشتباه می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ص ۱۳۶-۱۳۷).

نیروی عقل، با همه مراتب آن، تا وقتی که با جهل آمیخته نگردد، تسلیم محض حق تعالی است و از حق پیروی می‌کند و چیزی جز حق را نمی‌پذیرد. عقل ناب و خالص، درست را از نادرست تشخیص می‌دهد؛ اما از آن‌جا که اغلب، عقول بشر به اوهام و ناراستی‌ها مشوّش و آمیخته است، دین الهی که از سوی خداوند، خالق عقول





و آگاه به اقتضائات آن ارسال شده است؛ حقایق ناب و به دور از ناخالصی‌ها را در اختیار بشر قرار می‌دهد. پیامبر خدا ﷺ درباره حقیقت عقل می‌فرماید: «خداوند تبارک و تعالی، عقل را از نور ذخیره شده و پنهان در علم پیشین خود آفرید؛ دانشی که هیچ پیامبر مرسل و فرشته مقرب بر آن آگاهی نیافت» (ابن بابویه، ۱۳۶۲، ص ۴۳۷).

عقل، تنها صورتی از واقعیت و حقیقت خارجی را به ذهن می‌سپارد؛ یعنی در ادراک عقلی، آنچه برای فرد حاصل می‌شود، در واقع، نوعی مفهوم است، نه درک و شهود خود شیء؛ چنان که ادراک حسی، چهره‌ها و برخی از ابعاد واقعیت اشیا را به انسان نشان می‌دهد، نه شناخت حقیقت و ماهیت اشیا را. بنابراین، عقل از یکسو در بخش عمده‌ای از ادراکات خود نیازمند ادراکات حسی و خیالی است، زیرا عمدتاً بر روی همان مفاهیم برگرفته از ادراکات حسی فعالیت می‌کند و از سوی دیگر، آن را به درک حضوری و شهودی حقایق عینی راهی نیست. از این‌رو، عقل در مقام تحقیق در دین و دینداری، کارکردها و کاربردهای بسیاری دارد که این کارکردها به اقسام مختلف و متنوعی قابل تقسیم است و نیز ادراک و اثبات پاره‌ای از گزاره‌های فرعی دین نیز از عهده عقل ساخته است، در عین حال، عقل از درک بسیاری از آموزه‌های جزئی و تشخیص مصادیق احکام و معارف دینی عاجز است (ارشاد، ۱۳۸۵، ص ۳۸۹؛ نصیرالدین طوسی، ۱۳۲۷، ص ۴۴۲ و جوادی آملی، ۱۳۸۵، ص ۱۷۲).

عقل به شکل کلی درک می‌کند که «ظلم، قبیح است» و «عدل، حسن است»؛ اما درک نمی‌کند که کدام رفتار، مستلزم ظلم یا عدل نسبت به دیگران است؛ مثلاً او نمی‌تواند به حرمت رباخواری و قمار، به ویژه به محدوده‌های آن پی ببرد. یا مثلاً ضرورت نکاح و انتخاب همسر را درک می‌کند؛ اما نمی‌داند چه زنی محرم است و چه زنی نامحرم. به همین دلیل، در این موارد درک می‌کند که به راهنمای غیبی و معصوم احتیاج دارد. لذا آدمی را به پابندی جوارحی و احیاناً جوانحی آموزه‌های دینی وا می‌دارد.

اگر دلیل عقلی قطعی با ظاهر حکمی شرعی ناسازگار باشد، اصل، آن است که دلیل عقلی قطعی مقدم می‌شود. مصداق بارز این‌گونه از تعارض عقل و نقل، آیاتی



است که در جسم بودن خدای متعال ظهور دارند که به دلیل تعارض آن‌ها با برهان‌های عقلی قطعی، مبنی بر عدم جسم بودن خداوند، از ظهور آن‌ها صرف نظر شده و این آیات به صورت مجاز تفسیر می‌شوند (مستقلات عقلیه). ولی اشکال، آن است که در مقوله مورد بحث (تعارض دلیل قطعی اخلاقی با دلیل ظنی دینی) شناسایی این تعارض چگونه میسر است تا این اصل جاری شود؛ در حالی که یک طرف تعارض، امری جزئی است و جزئیات در حیطه برهان عقلی قرار نمی‌گیرد. به بیان دیگر، جزئیات، اعم از علمی، عینی، حقیقی و ظنون اعتباری، در دسترس برهان عقلی نیست و چیزی که در دسترس عقل نباشد، تعلیل و توجیه عقلانی ندارد. لذا وقتی - بر فرض پذیرش تعارض - یک حکم به دست آمده از عقل بشری تحت هر علمی، مانند اخلاق فرادینی، با حکم به دست آمده از ظنون و امارات معتبر شرعی تعارض پیدا کند؛ قطعاً حکم حاصل از ظنون معتبر مقدم می‌شود و باید به آن عمل کرد؛ زیرا حجت بودن ظنون و امارات شرعی، با دلیل قطعی شرعی و از سوی شارع مقدس، به عنوان رئیس عقلا ثابت و حجت دانسته شده است و این حجیت، یک حقیقت جزئی فرعی است که عقل نمی‌تواند دخالت کند که چرا چنین چیزی حجت است؛ بلکه در این صورت، خود عقل، به اطاعت از دستور مولای حکیم حکم می‌کند و اگر مکلف مخالف با حجت رفتار کرد، در صورتی که حجت با حکم واقعی برابری داشته باشد، عقل به حُسن عقاب برای آن مکلف حکم می‌کند؛ زیرا یکی از لوازم حجت، منجزیت است. ولی اگر مکلف برابر حجت رفتار کرد؛ اعم از این که آن حجت با حکم واقعی برابری داشته باشد، یا نه؛ عقل حکم می‌کند به قُبْح عقاب چنین مکلفی، حکم می‌کند (معذرت). این از آشکارها و پذیرفته‌های علم اصول است و از آن جا که دلیل عقلی پشتوانه این امر روشن است، هیچ چون و چرایی به آن راه ندارد. بله، رأیی که فقط به ظن مستند باشد و به هیچ حجت ذاتی یا حجت قرار داده شده شرعی مستند نباشد؛ در مقام استنباط احکام شرعی جایگاهی ندارد.



۳. نقل معتبر؛ منبع شناخت مصداقی ارزش‌های اخلاقی

اصول و قواعد پایه‌ای فرا اخلاق، به دین و نقل و حیانی نیاز ندارد و از این جهت، اخلاق خودبنیاد است، ولی صرف آگاهی از اصول و ارزش‌های اخلاقی، دارای ضمانت کافی برای عمل به آن‌ها نیست. اجرای کامل ارزش‌های اخلاق در جوامع، به شناخت درست جزئیات و مصادیق نیازمند است. اساساً اگر قرار است اخلاق به‌طور کامل تحقق یابد، باید براساس دین و نقل و ظن معتبر باشد.

یکی از شواهد و دلایل مهم بر ناتوانی انسان در کشف همه احکام اخلاقی، به وجود آمدن مکاتب اخلاقی و اختلافات فراوان میان آن‌ها در مسائل اخلاقی است. با این‌که در اصول اخلاقی، بسیاری از مکاتب اخلاقی به هم نزدیک هستند؛ زمانی که مقام عمل و تطبیق بر مصادیق و فرا می‌رسد، اختلافات آشکار می‌شود؛ مثلاً در این‌که «قتل نفس بد است»، بیشتر مکاتب اخلاقی اختلاف دیدگاه ندارند؛ اما آیا کشتن کسی که دیگر انسان‌ها را به ناحق از بین می‌برد نیز بد است؟ آیا قتل کسی در مقام قصاص، مصداق قتل مذموم است؟ اینها از مواردی است که در آن اختلاف پیدا می‌شود. امروزه ملاحظه می‌شود کسانی به نام حقوق بشر از مجازات جنایتکاران جنگی هم انتقاد می‌کنند و آن را مخالف حقوق بشر می‌دانند!

چگونه می‌توان فهمید که مثلاً شهود اخلاقی به دست آمده، درباره منافات داشتن احکام جزائی اسلام با اخلاق فرادینی دریافتی، درست است؟ روشن است که عقل، بدون پرتوافکنی وحی، نمی‌تواند حسن و قبح و مصالح و مفاسد همه اموری را که لازم است، دریابد بنابراین باید گفت که ساختار معرفت اخلاقی بشر، فقط با داده‌های وحیانی سامان می‌گیرد. در واقع، قوانین تشریعی خداوند - چه قطعیات و چه ظنیات معتبر- قوای نفسانی انسان را برای رسیدن به غایت کمال‌بخش و وجودی خویش، یا همان سعادت ابدی رهنمون می‌شوند. از این‌رو، کلیه احکام تشریعی دین اسلام، با عقل موافق اند و امور قبیح شرعی نیز اموری مخالف عقل هستند؛ یعنی آنچه عقل به



طور اخلاقی بدان حکم می‌کند، همان حقیقتی است که بر شرع مقدس، مبتنی است و میان آن‌ها تفاوتی وجود ندارد. برای نمونه، یکی از ملاک‌های عقلی، داوری اخلاقی درباره یک عمل، غایت و نتیجه آن عمل است. داده‌های وحیانی که از علم مطلق الهی سرچشمه می‌گیرند، عقل را در شناسایی نتایج و حکمت اعمال، به‌ویژه پیامدهای آخروی آن‌ها، یاری داده و به عقل کمک می‌کند که داوری و نیز شهود اخلاقی درست و هماهنگ با وحی داشته باشد.

بنابراین، اخلاق فرادینی و شهود اخلاقی، صرفاً به پشتوانه حکم قطعی عقل، نمی‌تواند انسان‌ها را به عملی ملزم کند، و به دلیل تعارض با ظنون معتبر شرعی، بر این ظنون مقدم شود؛ زیرا عمل به مقتضای قواعد و حقایق محدود اخلاق فرادینی؛ مانند برپایی عدالتی که حسن است، یا دوری از ظلمی که قبیح است؛ بر شناخت درست مصادیق عدل و ظلم مبتنی می‌باشد؛ نه شناختی که تنها بر «عقل بشری» و یا «شهود اخلاقی» مبتنی باشد. از این‌رو، برای این که اصول و قواعد کلی اخلاق در مرحله عمل و اجرا، بر جزئیات و مصادیق درست تطبیق داده شوند؛ نیازمند منبعی هستند که آن منبع راهنمای جامع ارزشی و رفتاری برای شناساندن این مصادیق به انسان باشد. این منبع کامل، «وحی» است که در قالب مجموعه‌ای معارف و آموزه‌ها برای بشر به واسطه پیامبران فرستاده شده تا به مرحله کامل آن، یعنی دین خاتم رسیده است و طبیعتاً در این مجموعه، هم قطعیات وجود دارد و هم به جهت مصالحی (مانند دسترسی نداشتن به پیشوای معصوم) ظنونی، حجت قرار داده شده است و همان‌طور که قبلاً بیان شد، عقل در هر دو صورت، به دلیل پذیرفتن حکمت خداوند، اطاعت از دستورات خدای حکیم را لازم و واجب می‌داند و موافق و هماهنگ است با ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ (نساء: ۵۹).



رفع ابهام

ممکن است چنین ادعا شود: آنچه درباره نیازمندی اخلاق به دین، در تشخیص مصداق و بیان جزئیات بیان شده، در مقام اثبات، به نحو موجب جزئیة درست و قابل دفاع است؛ چرا که مدارک و ادله احکام به دلیل نبود پیشوایی معصوم، همواره قطعی و یقین‌آور نیست، بلکه ظنی می‌باشند؛ در حالی که احکام اخلاق فرادینی، قطعی و یقینی است. به همین جهت، حکم صادر شده بر اساس ظنون به کناری گذاشته می‌شود و به احکام اخلاقی که پشتوانه عقلانی دارد، عمل می‌شود.

در جواب باید گفت:

اولاً: اصل، عدم حجیت ظن است مطلقاً؛ ولی این، تا زمانی است که برهانی قطعی و دلیلی علمی بر حجیت ظن وجود نداشته باشد (سبحانی تبریزی، ۱۳۸۳، ص ۱۳۰؛ کلباسی، ۱۳۱۷، ص ۹۴ و موسوی بهبهانی، ۱۳۸۱، ص ۱۳۵) اما وقتی برهانی قطعی بر حجیت ظنی برای صدور حکمی وجود دارد و حجیتش ثابت شده است؛ ظن قوی، کافی است؛ زیرا خود دین، ظنونی را معتبر و حجت دانسته و تا وقتی دلیلی حجت است، احکام صادر شده از آن، مطابق واقع تلقی می‌شوند و باید طبق مفاد آن عمل کرد؛ زیرا دسته‌ای از ظنون به واسطه دلیل قطعی، معتبر شده‌اند و می‌توان گفت عمل به ادله قطعی دلایلی را هم شامل می‌شود که حجیت آن‌ها قطعی است.

به دیگر سخن، عنصر معرفتی که دین معرفی می‌کند، «باور» است که دارای مراتب می‌باشد و علاوه بر یقین، ظنی را شامل می‌شود که شارع مقدس و حکیم، آن را در مواقعی تأیید و اعتبار کرده است. پس اگر به صدق گزاره‌ای دینی «باور» پیدا کردیم و بدان باوری دینی پدید آمد، در این صورت، ادله این گزاره برای اخراج هر احتمال خلافی کافی خواهد بود؛ زیرا این باور دینی، از معرفت دینی برانگیخته است؛ چه این که این معرفت، با مراجعه عالم دینی و شریعت‌شناس به منابع دین؛ یعنی کتاب، سنت و عقل فراهم آمده و در اختیار انسان‌های مؤمن قرار گرفته است.

بنابراین، هر چند دلیل ظنی، ظنی است، اما حجیت آن از سوی شارع مقدس قطعی است و وقتی چنین بود، با توجه به مباحث معرفتی محدودیت درک عقل بشری نسبت به جزئیات و تشخیص مصادیق، آیا عقل این توان را دارد که بر حجت دینی و شرعی غلبه کند؟

ثانیاً: «شهود»، یعنی فهمیدن چیزی بدون استفاده از تصور یا تصدیق دیگر، و معرفت شهودی، یعنی معرفت بدیهی. برای نمونه، گزاره «هر کل از جزء خود بزرگ‌تر است» بدون استدلال، به طور بدیهی و به طور شهودی قابل درک است. پیروان نظریه شهودگرایی در اخلاق، معتقدند دست کم برخی از مفاهیم و احکام اخلاقی بدیهی و شهودی‌اند؛ نه همه آن‌ها. شهودگرایان درباره این که آیا همه مفاهیم اخلاقی مستقیماً و به طور شهودی درک می‌شوند یا برخی از آن‌ها چنین هستند و نیز در این باره که آیا همه احکام اخلاقی بدیهی و شهودی‌اند یا برخی از آن‌ها این گونه‌اند؛ اختلاف دیدگاه دارند (مصباح، ۱۳۹۴، ص ۱۵۰-۱۵۱). از این‌رو، چگونه می‌تواند همه مفاهیم و احکام فقهی را درک کند و آن‌ها را با مقایسه با احکام اخلاقی، نادرست دانسته و یا در تعارض ببیند؟ از کجا می‌توان گفت حکمی که با شهود اخلاقی به دست آمده است، با حکم ظنی معتبر دینی تعارض دارد؟ آیا هر آنچه عقل بشری در این میدان فهمیده است، این قابلیت را دارد که با اصول و قواعد دینی - هرچند ظن معتبر - تعارض پیدا کند؟ آیا واقعیت معلوم و صورت عینی این شهود اخلاقی، نزد شهود کننده حاضر است و واقعیت معلوم را بدون واسطه شهود می‌کند تا خطاناپذیر باشد؟ قطعاً چنین نیست؛ زیرا میان عالم و معلوم واسطه‌ای مثل مفاهیم وجود دارد، نه صورت عینی و با علوم حصولی، اعم از تصویر، تحلیل و تفسیر همراه هست. از این‌رو، نمی‌توان چنین شهودی را از نوع علم حضوری دانست.

ثالثاً: از منظر معرفت‌شناسی، باور صادق موجه، تنها در صورتی معرفت است که برآیند روش و ملاکی معتبر باشد؛ در حالی که با توجه به مباحث و دلایلی که بیان





شد، معیار قرار دادن شهود اخلاقی به عنوان روش حل تعارض، از راه معتبر یا ادله قطعی تحصیل نشده است.

به تعبیر دیگر، هرچند نظریه مورد بحث، معرفت نسبت به حقایق اخلاقی را از راه شهود و حس باطنی می‌داند؛ همان‌طور که شهودگرایان اصیل می‌گویند، تجربه و عقل - به عنوان دو منبع معرفتی - آفرینندگان چنین معرفتی نیستند و باید منبع دیگری برای معرفت به حقایق اخلاقی وجود داشته باشد (فعالی، ۱۳۷۹، ص ۱۱۰) و آن چیزی غیر از «دین» و «وحی» نیست.

۴. پابندی به روش‌شناسی استنباط در فقه

از مسائل مورد بررسی در فلسفه هر علمی، «متدولوژی» یا «روش‌شناسی» آن علم است؛ برای مثال، در فلسفه علم کلام، بررسی می‌شود که مسائل این علم با چه روش یا چه روش‌هایی اثبات می‌شوند و این روش یا روش‌ها چه محدودیت‌ها، پیش‌فرض‌ها و ویژگی‌هایی دارند. گرچه علم فقه چندیروشی است، نه تک‌روشی؛ در مواردی از استنباط حکم شرعی، بر اساس پیش‌فرض‌هایی که وجود دارد و آن پیش‌فرض‌ها را شارع مقدس دلیل و حجت قرار داده است؛ بر روش عقلی مقدم می‌شود.

باید دانست کار فقیه چیست؛ اجتهاد و فقاهاست امری ذوقی و سلیقه‌ای نیست، بلکه فقاهاست دارای روالی قاعده‌مند است که با حفظ و رعایت آن قواعد، فهم فقیه به حجیت می‌رسد. البته باید پذیرفت هر چند روش فقاهاست دقیق باشد، نه اختلاف دیدگاه به صفر می‌رسد و نه باب اجتهاد در فقه (حتی روش فقاهاست) بسته می‌شود. مهم، حفظ و ارتقای معیارهای اصولی است که در روش اجتهاد و فقاهاست وجود دارد. تکیه‌گاه اصلی فقها در استنباط احکام الهی، کلمات وحی (قرآن مجید) و سنت (قول، فعل و تقریر معصوم) می‌باشد. هیچ امر دیگری با این مواد ارزشمند قابل مقایسه نیست. ارزش و عظمت کار فقیه، آن است که در پی فهم صحیح کلمات وحی بوده، از آن‌ها به مثابه اصلی‌ترین مأخذ و مرجع سود جوید و همه تلاش خود را صرف این امر



می‌کند که جز بر اساس کلام وحی نگویید و از تحمیل هر گونه شهود و دیدگاه شخصی بپرهیزد. فقیه با تکیه بر کلمات نورانی و هدایتگر قرآن و معصومین علیهم‌السلام و طبق روش خاص اجتهادی به استنباط می‌پردازد. پس، در فقاہت، اگر مطلبی به قرآن یا معصوم نسبت داده شد و رابطه آن مطلب با آن مأخذ تمام گردید، آنگاه به منظور بیان حدود الهی حجیت شرعی پیدا می‌کند و ارزشمند است؛ وگرنه اگر هزار توجیه به ظاهر عقلی و علمی در خصوص صحت مطلبی ارائه گردد؛ اما نسبتش با کتاب خدا یا سنت تمام نشود و روشن نباشد که غرض و مقصود از کلمات وحی همان است؛ به هیچ وجه در باب نسبت دادن حکمی به خداوند قابلیت ندارد.

آنچه گفته شد، لزوماً به معنای کامل و پاسخگو دانستن روش فقاہت موجود نیست، بلکه به معنای ارج نهادن به تلاش چند صدساله صالح‌ترین بندگان خداست که بر محور سه اصل، تلاش خود را استمرار داده‌اند: ۱. تعبّد به کلمات وحی؛ ۲. قاعده‌مند کردن انتساب فهم به کلام شارع مقدس، چه ادله قطعی و چه ادله ظنی معتبر؛ ۳. به تفاهم گذاردن قواعد فهم با اهل خبره.

نتیجه‌گیری

«عقل»، خوبی و بدی را فی‌الجمله درک می‌کند؛ اما بشر با اتکای انحصاری به عقل خودبنیاد، نمی‌تواند تمام جزئیات اخلاقی و فقهی را درک و مسیر زندگی خویش را ترسیم کند؛ بلکه برای این درک، نیازمند دین است. دین و اخلاق در مقام «ثبوت» و «وجودشناختی»، از هم مستقل‌اند و اخلاق امری ذاتی و فطری در انسان است؛ ولی به لحاظ «اثباتی» و «معرفت‌شناختی»، نظام اخلاقی مبتنی بر عقل به تنهایی به ادراک حقیقت و رساندن انسان به سعادت حقیقی و کمال وجودی قادر نیست. دین در مقام هدایتگر، دارای قوانینی است که اخلاق ناگزیر باید از آن‌ها تبعیت کند. لذا اگر مراد از تقدّم در نظریه مطرح شده این باشد که عقل توان حکم کردن در همه جزئیات را دارد، قطعاً سخنی باطل است و با لزوم دین و وحی مخالف می‌باشد.

از این رو، هنگام بروز تعارض، بایستی با منظومه معرفتی منسجم، با تحقیق و جست‌وجو در احکام اخلاق فرادینی و نسبت‌سنجی میان آن با احکام ظنی معتبر دینی؛ به توازن و هم‌گرایی همت گماشت. برای رسیدن به این توازن و هم‌گرایی لازم است ابتدا مبادی و مبانی انسان‌شناختی، هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی به دست آمده از خود دین را دریافت تا مشخص شود که منشأ تعارض چیست؛ زیرا آنچه به عنوان تعارض پنداشته می‌شود، در واقع تعارض نیست و به اشتباه، عقل، یا شهود و حس باطنی متکی بر تجربه، تعارض تلقی می‌شود. منشأ علمی این اشتباه و تعارض از دو حال خارج نیست: عدم وضوح مفهوم و نیز خطا در تطبیق و تشخیص مصداق.



فهرست منابع

قرآن کریم

۱. ابن بابویه، محمد بن علی، *الخصال*، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۶۲ ش.
۲. ابن میثم بحرانی، *قواعد المرام فی علم الکلام*، چاپ دوم، قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۶ ق.
۳. اسماعیلی فر، سمیه، *بررسی رابطه اخلاق با دین از دیدگاه علامه طباطبائی*، فصلنامه پژوهشی پژوهش نامه اخلاق، شماره ۱۱، بهار ۱۳۹۰ ش.
۴. اصفهانی، محمدحسین، *نهایة الدرایة فی شرح الکفایة*، قم: سید الشهداء، ۱۳۷۴ ق.
۵. بهمنیار بن المرزبان، *التحصیل*، چاپ دوم، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۵ ش.
۶. پیروزمند، علیرضا، *قلمرو دین در تعیین مفروضات اساسی، ارزش ها، رفتارها و نمادها*، تهران: عابد، ۱۳۸۹ ش.
۷. جمعی از نویسندگان، *فلسفه اخلاق*، قم: نشر معارف، ۱۳۸۶ ش.
۸. جوادی آملی، عبدالله، *دین شناسی*، چاپ چهارم، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۵ ش.
۹. _____، *فلسفه حقوق بشر*، چاپ پنجم، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۶ ش.
۱۰. _____، *معرفت شناسی در قرآن*، چاپ ششم، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۷ ش.
۱۱. خدري، غلامحسین، *رابطه اخلاق و دین در اخلاق فضیلت* با تکیه بر نظرات علامه طباطبائی، پژوهشنامه فلسفه دین، شماره ۲۴، پاییز و زمستان ۱۳۹۳.
۱۲. خرازی، سید محسن، *بدایة المعارف الإلهیة فی شرح عقائد الإمامیة*، چاپ چهارم، قم: مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۱۳. رشاد، علی اکبر، *گستره کارکرد و کاربرد عقل در تفهیم و تحقق دین*، مجله فقه و حقوق، شماره ۸، بهار ۱۳۸۵.





۱۴. دانش، جواد، **دین و اخلاق** (بررسی گونه‌های وابستگی اخلاق به دین)، قم: مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۹۲.
۱۵. سبحانی تبریزی، جعفر، **اصول الفقه المقارن فيما لا نص فيه**، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۳۸۳ ش.
۱۶. _____، **الأسماء الثلاث**، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام، [بی تا].
۱۷. _____، **الالهيات على هدى الكتاب و السنة و العقل**، چاپ سوم، قم: مرکز العالمی للدراسات الإسلامية، ۱۴۱۲ ق.
۱۸. سجادی، سیدجعفر، **فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا**، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۹ ش.
۱۹. سیدرضی، محمدبن حسین، **نهج البلاغة**، محقق: صبحی صالح، قم: هجرت، ۱۴۱۴ ق.
۲۰. طباطبایی، سید محمدحسین، **المیزان فی تفسیر القرآن**، چاپ پنجم، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۲۱. عالمی، سیدمحمد، **رابطه دین و اخلاق** (بررسی دیدگاه‌ها در مناسبات دین و اخلاق)، قم: مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۹ ش.
۲۲. فاضل مقداد، **ارشاد الطالبین إلى نهج المسترشدين**، قم: انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی، ۱۴۰۵ ق.
۲۳. فعالی، محمدتقی، **درآمدی بر معرفت‌شناسی دینی و معاصر**، چاپ دوم، قم: انتشارات معارف، ۱۳۷۹ ش.
۲۴. فیاض لاهیجی، **سرمایه ایمان در اصول اعتقادات**، چاپ سوم، تهران: انتشارات الزهراء، ۱۳۷۲ ش.
۲۵. _____، **گوهر مراد**، تهران: نشر سایه، ۱۳۸۳ ش.
۲۶. کلباسی، محمد بن محمدابراهیم، **رسالة فی حجية الظن**، [بی تا]، ۱۳۱۷ ق.

۲۷. مصباح یزدی، محمدتقی، *فلسفه اخلاق*، تحقیق و نگارش: احمدحسین شریفی، چاپ سوم، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۴ش.
۲۸. مصباح، مجتبی، *بنیاد اخلاق*، چاپ دهم، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۴ش.
۲۹. معلمی، حسن، *معرفت شناسی*، قم: انتشارات مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۸۳ش.
۳۰. موسوی بهبهانی، علی، *بدائع الأصول*، اهواز: نشر خوزستان، ۱۳۸۱ش.
۳۱. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، *اساس الاقتباس*، چاپ سوم، تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۶۷ش.

