

تمایز فقه و اخلاق، تأملی در یک اشتباه تاریخی

حسین سوزنچی^۱

چکیده

مسأله نسبت بین فقه و اخلاق و مرز بین این دو مدت‌هاست که مایه دل‌مشغولی برخی از اندیشمندان شده است. عده‌ای از تجددگرایان معتقدند که فقه عرصه را بر اخلاق تنگ کرده است. آنها به‌عنوان مسئولیت‌روشن‌فکری دینی در صدد هستند فقه را تابع اخلاق سکولار گردانند. اما به نظر می‌رسد فهم آنها از فقه و اخلاق و تمایز این دو، بر مفروضات قابل‌مناقشه‌ای تکیه کرده که اگر این فهم اصلاح شود، ناصواب و ناموفق بودن پروژه جایگزین‌سازی اخلاق به جای فقه آشکار می‌گردد.

با مروری تاریخی می‌توان دریافت که تمایز این دو علم و بقای آنها در کنار هم، به خاطر تفاوت موضوع آن دو بوده است: موضوع یکی بحثی واقع‌گرایانه درباره اصلاح خصلت‌ها و ملکات نفسانی بوده و موضوع دیگری، بررسی اعتباراتی است که می‌خواهد بر رفتارهای ما حاکم شود. در مقاله حاضر نشان داده می‌شود که پیدایش تلقی اعتباری از ماهیت گزاره‌های اخلاقی از یک سو و عدم درک صحیح از مکانیسم اعتبارات شریعت از سوی دیگر، از زمینه‌های اصلی مطرح شدن پروژه جایگزین‌سازی اخلاق به جای فقه بوده است؛ و توجه به برخی از زوایای پیچیده اعتبارات شریعت، معلوم خواهد کرد که گزاره‌های تکلیفی فقه را منطقی‌نمی‌توان با اعتبارات بسیطی که با علم اخلاق غیر فضیلت‌گرای مدرن پیش‌رو می‌نهد، به چالش کشید.

واژگان کلیدی: فقه، اخلاق، قانون، اعتبارات، شریعت.

مقدمه

مسئله نسبت بین فقه و اخلاق و مرز این دو مدتی است در جامعه ما مطرح شده است. برخی تجددگرایان مدعی آن هستند که فقه عرصه را بر اخلاق تنگ کرده، و به بهانه برون دینی بودن اخلاق، عملاً در صدد برآمده‌اند که اخلاق سکولار را بر فقه حاکم گردانند (فنائی، ۱۳۹۴، ص ۱۳) و تدریجاً لیبرالیسم را جایگزین فقه سازند.^۱ در مقابل این گروه، عده دیگری بر این باورند که چون «حوزه اخلاق» یک حوزه حداکثری و «حوزه فقه» یک حوزه حداقلی و از جنس قانون حقوقی است، برای حرکت به سمت سکولاریزه کردن جامعه بهتر است جریان روشنفکری به جای ترجیح اخلاق بر فقه، از ترجیح فقه و تصمیم‌گیری‌های فقهی در عرصه عمومی دفاع کند (قوچانی، ۱۳۹۳، ص ۱).

اما به نظر می‌رسد این‌گونه بحث‌ها مبتنی بر مفروضات قابل مناقشه‌ای در باب ماهیت فقه و اخلاق و نسبت این دو است و مرز این دو نیز به دلایل مختلف تاریخی چنان معشوش شده است که این ادعاها بیش از آنکه بار معرفتی داشته باشد، کاربرد سیاسی پیدا

۱. عبدالکریم سروش در جایی ابتدا صریحاً تصریح می‌کند که «یک جامعه دینی شده، منطقی با اصول و فروع لیبرالیسم سازش ندارد» (سروش، ۱۳۷۷، ص ۱۴۵). اما در ادامه، همان ویژگی‌های جامعه دینی را - که آن را متمایز از لیبرالیسم می‌کند (همان، ص ۱۴۵-۱۴۶) - عیناً همان ویژگی‌های توتالیترالیسم (استبدادگرایی) معرفی می‌کند (همان، ص ۱۴۹-۱۵۰) و نهایتاً از ضرورت «فقه پویا» در برابر «فقه سنتی» سخن می‌گوید. در این بیان، همان اموری را که مؤلفه لیبرالیسم و در تقابل با دینداری برشمرده بود، به‌عنوان مؤلفه‌های ضروری «فقه پویا» بر می‌شمرد (همان، ص ۲۵۲).

مصطفی ملکیان نیز با تفکیک سه‌گونه اسلام «بنیادگرایانه»، «تجددگرایانه» و «سنت‌گرایانه»، دغدغه فقه را دغدغه گروه نخست معرفی می‌کند (ملکیان، ۱۳۸۱، ص ۹۹-۱۰۳) و بعد از بیان اینکه «ناگفته پیداست که اسلام بنیادگرایانه، نه با لیبرالیسم اخلاقی سازگار است، نه با لیبرالیسم سیاسی و نه با لیبرالیسم الاهیاتی» (همان، ص ۱۰۳)، حکایت نسبت جریان روشنفکرآمایی - که همان جریان تجددگراست - با لیبرالیسم را چنین بیان می‌کند: «شکی نیست که اسلام تجددگرایانه هم با لیبرالیسم اخلاقی سازگار است، هم با لیبرالیسم سیاسی و هم با لیبرالیسم الاهیاتی. واقعیت این است که هرچند تجددگرایی غیر از لیبرالیسم صور و اشکال عدیده دیگری نیز دارد، با این همه طرفداران کنونی اسلام تجددگرایانه، در سرتاسر جهان اسلام در اکثریت قریب به اتفاق موارد، مسلک لیبرالی دارند» (همان، ص ۱۰۴).

کرده است و برای برگرداندن این مسأله به حوزه یک بحث معرفتی، سزاوار است ابتدا این مرز مغشوش شفاف‌سازی شود تا معلوم شود «آیا می‌توان یکی از این دو را به‌طور مطلق بر دیگری حاکم نمود یا علی‌رغم برخی اشتراکات - که بین هر دو علم دیگری نیز می‌تواند رخ دهد - اینها دو علم‌اند با دو موضوع متمایز که نمی‌توان هیچ‌یک را به‌جای دیگری نشانده.

گام اول: ریشه‌یابی تاریخی مرز علم فقه و علم اخلاق

در تاریخ اسلام، ما در حوزه تشخیص وظایف و تعیین بایدها و نبایدهای زندگی با دو علم مواجه بوده‌ایم؛ یکی علم فقه و دیگری علم اخلاق. تفاوت این دو نیز تفاوت بر اساس موضوع آنها بوده است؛ بدین‌گونه که علم فقه - در درجه اول - با رفتار و کنش انسان‌ها سروکار داشته و به تک‌تک وظایفی که یک انسان در زندگی‌اش موظف به انجام آنهاست می‌پرداخته (شهید اول، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۴۰) و به تبع آن، حقوق مختلف وی در ساحت‌های فردی، خانوادگی و اجتماعی را بازگو می‌نموده است. ولی علم اخلاق دغدغه خود را تثبیت یک سلسله خلق‌و‌خوها و زدودن برخی دیگر از خلق‌و‌خوها از وجود انسان می‌دانسته است (نراقی، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۵). درواقع، موضوع فقه «رفتار انسان» و موضوع اخلاق «خصلت‌های انسان» یا به تعبیر سنتی، ملکات نفسانی بوده است. اما با توجه به پیوند شدید و تأثیر متقابل خصلت‌های انسان و رفتارهای وی، طبیعی است که این دو علم در بسیاری از زمینه‌ها با همدیگر تداخل داشته‌اند.^۱

۱. آنچه بیان شد، فضای علم اخلاق به‌عنوان یک علم آکادمیک و کلاسیک بوده که از یونان باستان به‌عنوان یک علم وارد جامعه اسلامی شد. اما در حوزه مسائل اخلاقی جامعه می‌توان رد پای دو سلسله بحث‌های دیگر را هم دید که آنها را نیز با اندکی تسامح می‌توان دو رشته علمی ناظر به اخلاق دانست؛ یکی علم اخلاق نقلی و دیگری علم عرفان عملی یا اخلاق عرفانی. درواقع در تمدن اسلامی می‌توان از سه رویکرد کلان به حوزه مسائل اخلاقی سخن گفت: یکی اخلاق عقلی که می‌کوشید نحوه اکتساب و تغییر در خصلت‌ها را با تحلیل‌های عقلی به‌دست آورد (مانند تهذیب الاخلاق ابن‌مسکویه و یا اخلاق ناصری خواجه نصیرالدین طوسی) و دیگری، اخلاق نقلی که می‌کوشید همین کار را با تکیه بر متون دینی انجام دهد (مانند مکارم الاخلاق طبرسی) و سومی نیز اخلاق عرفانی که می‌کوشید تحول در وجود آدمی را با سیر و سلوکی خاص رقم بزند و بیش از اینکه دغدغه اصلاح ملکات نفسانی را داشته باشد، دغدغه تحول وجودی یک‌سره نفس آدمی و فناء آن و یا رساندن آن به مقام قرب الهی را داشته است. البته اینها در درجه اول، چند رویکرد متفاوت بوده، نه چند روش در مقابل هم که هر یک دیگری را انکار کند؛ چنان‌که هم اخلاق‌یون عقل‌گرا گاه و بیگاه به متون دینی ارجاع می‌دادند و یا از شهودات عرفانی شاهد می‌آوردند و هم اخلاق‌یون نقل‌گرا از تحلیل‌های عقلی برای رسیدن به مقصود خود استفاده می‌کردند. برای مقایسه بین دو رویکرد نقلی و عقلی به اخلاق به منبع مورد استفاده در مقاله (ر.ک: خلفی، ۱۳۸۹) و برای دیدن شواهدی بر اینکه مرز چندانی بین علم اخلاق (در هر دو رویکرد عقلی و نقلی) با علم عرفان عملی وجود ندارد، به کتاب نسبت علم اخلاق با علم عرفان (ر.ک: ابن‌علی، کلهر و ملکی، ۱۳۹۷؛ وحدانی‌فر، ۱۳۹۶) مراجعه شود.

اگر به سابقه علم اخلاق در تاریخ غرب هم نگاه کنیم و قبول کنیم که شروع بحث درباره علم اخلاق و اندیشیدن درباره مبادی اخلاقی از سوفسطائیان شروع شده (ارسطو، ۱۳۷۷، ص ۷)، دست کم از زمان سقراط و افلاطون (افلاطون، ۱۳۳۶، ج ۳، ص ۱۵۱۹) و ارسطو (ارسطو، ۱۳۷۷، ص ۳۱) موضوع این علم بحث از خیر به عنوان غایتی واقعی و به تبع آن، بحث از فضیلت‌های واقعی و یک سلسله خصلت‌های عینی انسان بوده است. طبیعی است برای اینکه گفته شود چگونه می‌توان خصلت‌های خوب را تقویت کرد و خصلت‌های بد را زدود، عالمان اخلاق باید و نبایدهایی را مطرح می‌کردند و این باید و نبایدها را هم یک‌نوع گزاره شرطی واقع‌نما می‌دیدند، نه یک امر اعتباری محض.^۱

اما هم در جهان غرب و هم در جهان اسلام، تحولاتی رخ داد که گویی صورت مسأله عوض شد:

الف) تحولات جهان غرب

پیدایش علم جدید در خلال قرن هفدهم، اعتقادات سنتی در زمینه دین و اخلاق را سست کرد (اسکروتن، ۱۳۸۲، ص ۱۸۹) و پیشرفت علم نیز توأم شد با امید دست‌یابی به علم اخلاق؛ آن‌هم اخلاقی نه بر اساس مراجعه به دین و حیانی، بلکه اخلاقی صرفاً مبتنی بر عقل و خود انسان را معیار فعل اخلاقی دانستن (همان، ص ۱۹۳). شدت گرفتن جریان اومانیزم در دوره مدرن و کنار زدن دین از ساحت‌های مختلف زندگی، کم‌کم موجب شد علم اخلاق (و اینک فلسفه اخلاق) وارد فاز جدید شود و تدریجاً یک‌تاز عرصه بایدها و نبایدها در غرب گردد. در این میان، کم‌رنگ بودن ساحت «شریعت» به معنای خاص کلمه در مسیحیت، این امر را تشدید کرد.

با اینکه «آنتونی اشلی کوپر»^۲، سومین کنت شافتسبری (۱۶۷۱-۱۷۱۳) را بانی علم اخلاق تجربه‌گرایانه دانسته‌اند، اما وی در آثارش همانند گذشتگان هنور از «فضیلت به‌مثابه منش یک شخصیت» سخن می‌گفت (همان، ص ۱۹۴-۱۹۷). «هاچسن» هم که تحت تأثیر شافتسبری بود، با الهام از «لاک» کوشید مسأله اخلاق را به ساحت مسائل زبانی و تصورات

۱. ناظر به متن واقعیت قلمداد کردن مباحث علم اخلاق، به قدری در ابتدا روشن بوده که ارسطو در همان ابتدای کتاب اخلاق نیکوماخوس به آن تصریح می‌کند: «پژوهش را باید از معلوم آغاز کرد. ... ما بحث را از چیزی شروع خواهیم کرد که معلوم است... [در این دانش] مبدأ و نقطه آغاز بحث، امر واقع است» (ارسطو، ۱۳۷۷، ص ۱۸).

2. Anthony Ashley Cooper

و گزاره‌ها بکشاند. وی نظریه «حس اخلاقی» را مطرح کرد و بحث را از عرصه فضیلت و ملکات اخلاقی به مسأله «حکم اخلاقی» و «عینیت» آن سوق داد (همان، ص ۲۰۰-۲۰۴). اما اوج این ماجرا را می‌توان در کارهای «دیوید هیوم» (۱۷۱۱-۱۷۷۶) و «ایمانوئل کانت» (۱۷۲۹-۱۸۰۴) مشاهده کرد.

هیوم ضربات شدیدی بر پیکر علم اخلاق وارد کرد و کانت هم که ظاهراً در مقام دفاع از این علم برخاسته بود، عملاً این علم را به راه دیگری بُرد. هیوم در مقام انکار عقل عملی، به هر دو بُعد عقل عملی توجه کرد؛ هم به عنوان قوه‌ای از قوای نفس و هم کارکرد آن در تولید بایدهای ضروری اخلاقی. او هر دو را زیر سؤال برد. از نظر وی، چون تنها راه «شناخت واقع» تجربه است، از دل گزاره‌های تجربیِ ناظر به امر واقع با مفاد «است» (هست‌ها) نمی‌توان به گزاره الزام‌آور اخلاقی با مفاد «باید» رسید (هیوم، ۱۳۹۷، ص ۲۵۱-۲۵۳). همچنین چون کار عقل «شناسایی» است و نتایج عملی هم از سنخ اعمال هستند نه از سنخ افکار، پس عقل از آن جهت که عقل است نمی‌تواند محرک عمل باشد. پس چیزی به اسم عقل عملی (قوه محرک به سوی عمل) نداریم (همان، ص ۲۳۸-۲۳۹). در نتیجه آنچه به عنوان تعقل عملی می‌شماریم، صرفاً عبارت است از یافتن بهترین روش و وسیله برای ارضای خواهش‌هایی که در شهوت و انفعال ریشه دارند، نه در عقل (اسکروتن، ۱۳۸۲، ص ۲۳۱-۲۳۲). هیوم در مباحث فلسفی خود، وجود «من» یا «نفس» به عنوان یک واقعیت عینی را انکار کرده بود؛ زیرا وی تجربه‌گرا بود و ما هیچ داده تجربی مستقلی از «من» نداریم. کانت هم که این اشکال هیوم را پذیرفته بود، «نفس» را به عنوان یک امر استعلایی (یعنی پیش فرض ضروری پاره‌ای از گزاره‌هایی که چاره‌ای از آنها نداریم) پذیرفت، نه به عنوان یک امر عینی تجربی. همین امر موجب شد وقتی خواست سراغ «عقل عملی» (به عنوان محرک عمل) برود، دیگر مسیر خود را از بحث عقل به عنوان یک امر عینی (قوه‌ای از قوای نفس) آغاز نکند، بلکه به سراغ گزاره‌های «باید»ی برود و از افق گزاره‌ها، عقل عملی را به عنوان یک امر استعلایی وارد میدان کند («دستور مطلق» در کانت). وی همچنین معتقد بود که اگر توانستیم مسأله عقل عملی به عنوان محرک عمل را حل کنیم، دیگر مسأله رابطه هست و «باید» اهمیتی ندارد (اسکروتن، ۱۳۸۲، ص ۲۶۱-۲۶۲).

بدین ترتیب، هیوم عملاً مسأله عقل عملی را از بحث به عنوان یک واقعیت عینی (قوه محرک عمل) و یا مُدرکِ برخی واقعیت‌های عینی (که همچون علمای اخلاق قدیم، بایدها

را از «هست»ها می‌گرفت) بیرون برد و کانت هم با راه‌حلی که در پیش گرفت، این موضع را تثبیت نمود و دیگر بحث عقل عملی، به افق بحثی از یک سلسله گزاره‌های «باید»ی فروکاسته شد. بعدها علی‌رغم کانت که می‌کوشید یک «دستور مطلق»ی را در همگان اثبات کند، نوکانتی‌ها (دیلتای و ...) با رویکردی تاریخ‌گرایانه، هر گونه دستور مطلق و جهان‌شمولی را در انسان انکار کردند و دیگر بحث از اخلاق، از بحث واقع‌گرایانه در خصوص نحوه حصول و تثبیت یک سلسله خصلت‌ها در نفس، به بحث از یک سلسله «گزاره‌های بایدی» که هیچ نسبتی هم با واقع ندارند فروکاسته شد.

در واقع، رویکرد آمپریستی هیوم در حوزه فلسفه اخلاق - که مسأله اخلاق انسان را در حد رفتارها و گزاره‌های ناظر به آنها فرومی‌کاست و مسأله نفس و خصلت‌های نفس را کنار می‌گذاشت - به تدریج موجب شد که این حوزه - هرچه بیشتر - از فضای بحث در ملکات و خصلت‌های واقعی اخلاقی به سمت بحث از قوانین و اعتبارات و بایدهای حاکم بر رفتار کشیده شود. کانت هم اگرچه از «عقل عملی» و «وجدان» سخن می‌گفت، اما عقل عملی و وجدان در فضای فکری کانت، دیگر از جنس «نفس» (به عنوان یک موجود عینی) و ملکات نفسانی و یا یک واقعیت نفسانی که باید ارتقا یابد نبود. بلکه از زمان دکارت، «نفس» به «ذهن» فروکاسته شده بود.^۱ اکنون نزد کانت نیز این عقل عملی به مکانیسمی ذهنی فروکاسته شده بود که کارش صرفاً تولید گزاره‌های اخلاقی بود و در این تولید، تنها تفاوتش با «میل و عاطفه»ی مورد نظر هیوم این بود که «میل»، «دستور»ها و گزاره‌های شخصی تولید می‌کرد، اما کانت شرط اخلاقی بودن یک «دستور» (یا به تعبیر بهتر، یک گزاره تولید شده) را در گرو این می‌دانست که حاضر باشیم آن «گزاره» را قانونی برای همه بدانیم. به گفته کانت: «چنان عمل کن که دستور اراده‌ات همیشه بتواند در عین حال به‌عنوان اصل در قانون‌گذاری کلی پذیرفته شود» (کانت، ۱۳۸۵، ص ۵۳).

بدین ترتیب او نیز همچون هیوم، واقعی بودن هرگونه تعالی برای انسان را زیر سؤال برد و ریشه‌های حقیقی و نفس‌الامری اخلاق را انکار کرد و مسأله را به نزاعی بر سر یک

۱. کلمه «mind» تا پیش از دکارت به همان معنایی به‌کار برده می‌شد که در فلسفه اسلامی بدان «نفس» می‌گویند و «ذهن» تنها یکی از قوای آن است. اما با نوع ورود دکارت به فلسفه، به تدریج این کلمه به معنای «ذهن» شد و از «نفس» جز «ذهن» چیزی باقی نماند. ظاهراً خود دکارت نیز متوجه این مسأله بوده و تصریح کرده که «من برای پرهیز از ابهام، حتی‌الامکان به‌جای «نفس» اصطلاح «ذهن» را به‌کار برده‌ام؛ زیرا ذهن را نه همچون بخشی از نفس، بلکه به‌منزله نفس اندیشنده در تمامیتش در نظر می‌گیرم». (دکارت، به نقل از: شهرآیینی، ۱۳۹۶، ص ۱۳).

سلسله گزاره‌ها فروکاست. می‌توان گفت نزاع این دو، تنها بر سر این بود که آیا صادرکننده و جاعل احکام انشائی، میل و عاطفه انسان است یا «ذهن انتزاعی استعلایی انسان» که کانت نامش را عقل می‌گذاشت!

این وضعیت به تدریج منجر شد که مهم‌ترین وظیفه فلسفه اخلاق - که بعد از کارهای کانت به تدریج جایگزین علم اخلاق شده بود - بحث درباره «گزاره‌های باید و نباید» شود، نه پژوهشی درباره «فضیلت‌ها» و «خصلت‌های خوب و بد انسان».^۱ در این میان، به تبع بحث‌هایی که خود کانت پیش کشیده بود (کانت، ۱۳۸۱، ص ۲۰۱-۲۲۱)، این بحث‌ها شدت گرفت که آیا در حوزه تعیین باید و نبایدها، دین مقدم بر اخلاق است یا اخلاق مقدم بر دین. در این تعبیر هم مرادشان از دین، نه برنامه الهی برای سعادت انسان، بلکه تحکم‌ورزی غیرمنطقی اراده خدا بود و مرادشان از اخلاق هم نه رشد خصلت‌های اخلاقی در انسان، بلکه تبعیت «گزاره‌های ارزشی» از اراده انسان بود. البته خود کانت کوشید این اراده را با یک تحلیل استعلایی به اوامری متعالی گره بزند و فقط اراده معطوف به آن اوامر متعالی را اراده اخلاقی، و قانون حاصل از آن را قانون اخلاقی بدانند. اما بعداً نوکانتی‌ها از سویی و اگزیستانسیالیست‌ها از سوی دیگر، تمام آن امور استعلایی را به امور شخصی متکثر و غیرمنضبط فروکاستند و کم‌کم ساحت اخلاق انسانی به ساحت قانون اجتماعی تنزل یافت و باید و نبایدها صرفاً به‌عنوان ضوابطی دیده شد که افراد در قبال همدیگر رعایت می‌کنند تا جامعه از هم نپاشد. در نهایت در قالب لیبرالیسم، «آزادی» - که به خاطر انکار حقیقت ماورایی در انسان، از آن چیزی جز همان «آزادی هوا و هوس» نمانده بود و در حقیقت همواره نقطه مقابل دغدغه‌های اخلاقی بود- به محور و معیار قضاوت اخلاقی بدل گردید.

این‌گونه بود که اخلاق در جوامع سکولار (جوامعی که دین را از ساحت زندگی اجتماعی کنار گذاشتند) از ساحتی معنوی و تعالی‌بخش و متناسب با انسانیت انسان، به عرصه قوانینی برای جلوگیری از تراحم هوس‌رانی افراد جامعه فروکاسته شد که معیارش فقط آزار نرساندن به دیگران بود. در یک تأمل دقیق می‌توان نشان داد که آزاررسانی را هم در یک معنای مبتذل کاملاً مادی دیدند و حیطه‌های عظیمی از آزاررسانی معنوی (گناهانی

۱. شاید مهم‌ترین استثناء در میان متفکران غربی، «السدرا مک‌اینتایر» باشد که ضمن نقد کتب فلسفه اخلاق معاصر (مک‌اینتایر، ۱۳۷۹، ص ۱۱)، می‌کوشد به رویکرد ارسطویی برگردد (مک‌اینتایر، ۱۳۹۲).

که اثر منفی در تعالی جامعه می‌گذارند) را نادیده گرفتند و ثمره‌اش آن شد که اکنون حتی از ترویج لواط (رفتارهای همجنس‌گرایانه) به‌عنوان حقوق بشر دفاع نموده^۱ و مجازات کردن کسانی که به لواط روی می‌آورند را یک اقدام خلاف اخلاق قلمداد می‌نمایند.^۲

ب) تحولات جهان اسلام

به تبع فلسفه یونان، نزد فلاسفه مسلمان نیز از ابتدا «اخلاق» یکی از شاخه‌های «حکمت عملی» بود که خود حکمت (فلسفه بالمعنی‌الاعم)، علم (کشف واقع) قلمداد می‌شد. از این رو، حکمت عملی و زیرشاخه‌های آن (اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مدن) نیز همچون حکمت نظری در صدد شناخت واقعیت بود و بخش برهان از علم منطقی، به‌عنوان محک شناخت در هر دو حوزه به‌کار می‌آمد (پارسانیا، ۱۳۹۰، ص ۱۲۴). با این حال، ابن‌سینا جملاتی داشت که ظاهراً در اثر سوء تفاهمی از جانب مرحوم شیخ محمدحسین غروی اصفهانی، معروف به محقق اصفهانی (۱۲۵۷-۱۳۲۰ق)، سرنوشت جدیدی را برای این علم در دوره معاصر رقم زد. باینکه علاوه بر خود فارابی و ابن‌سینا، عموم فلاسفه بعد از ابن‌سینا (همچون خواجه طوسی و ملاصدرا) نیز نه‌تنها در مسأله حسن و قبح، بلکه در مطلق حکمت عملی بارها قضایای عقل عملی را قابل صدق و کذب دانسته و از این رو آن را برهان‌پذیر معرفی کرده بودند و برای آنها نفس‌الامری در جهان واقع قائل می‌شدند (ملایی، ۱۳۹۷، ص ۵۲)، محقق اصفهانی از برخی جملات ابن‌سینا چنین برداشت می‌کند که وی قضایای حسن و قبح را قضایایی مشهوره بالمعنی‌الخاص می‌داند که هیچ واقعیتی وراء تطابق آراء عقلا ندارند (اصفهانی، ۱۴۲۹ق، ج ۳، ص ۳۳۴). درحالی‌که ادامه همان عبارات مورد استناد ابن‌سینا نشان می‌دهد که وی فقط «بدیهی اولیه بودن» این گزاره‌ها را نادرست می‌داند و صریحاً از صدق و کذب این گزاره‌ها سخن می‌گوید (ابن‌سینا، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۱۲۷).

به هر حال، از دیدگاه محقق اصفهانی، مسأله این طور بازنمایی شد که قضایای مشتمل بر حسن و قبح (همچون قضیه «عدل حسن است» و «ظلم قبیح است») از سنخ قضایای

۱. برای نقد این موضع مدافعان همجنس‌گرایی، ر.ک: (Sprigg, 2011, p.1-2).

۲. نمونه بارز چنین رویکردی را می‌توان در برخی از مقالات آرش نراقی دید. برای مروری بر ادعاهای وی و نقد آنها می‌توان به آثار آقای سوزنجی مراجعه کرد (ر.ک: سوزنجی، ۱۳۹۷).

یقینی (قضایای نظری برهان‌پذیر) نیستند. بلکه از سنخ قضایای مشهوره بالمعنی‌الخاص هستند که صرفاً از توافقات اجتماعی عقلاً خبر می‌دهند، نه از واقعیتی از وراء این توافق اجتماعی. از این رو، حتی اگر مفید تصدیق جازم هم باشند، این تصدیق همراه با مطابقت با واقعیت خارجی نخواهد بود. بنابراین قضایای ناظر به حسن و قبح، نه برهان‌پذیرند و نه می‌توانند در مقدمات استدلال‌های برهانی به‌کار گرفته شوند. بلکه صرفاً از طریق روش‌های جدلی به‌دست می‌آیند و تنها در مقدمات استدلال‌های جدلی قابل استفاده هستند (ملایی، ۱۳۹۷، ص ۴۶-۴۷).

این موضع از طریق شاگردان برجسته ایشان، در حوزه‌های علمیه معاصر بازنشر داده شد. مرحوم مظفر در دو کتاب درسی مهم (اصول الفقه و المنطق) که برای تحصیلات کلاسیک حوزوی تدوین نمود و عملاً تفکر حوزویان پس از خود را سمت و سو داد، صریحاً نظر ابن‌سینا - و درواقع نظر مختار خود - درباره حسن و قبح را «از سنخ قضایای مشهوره دانستن آنها» معرفی کرد (مظفر، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۲۵؛ مظفر، ۱۳۸۸، ص ۳۲۷-۳۲۸).

علامه طباطبایی نیز که با پرورش شاگردانی زبده و ممتاز، جریان فکری مهمی را پس از خود پدید آورد، در بحث از نظریه اعتباریات خود، در موارد متعددی «حسن و قبح» را معادل «باید و نباید اعتباری» قلمداد نمود (طباطبایی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۲۰۳-۲۰۴).^۱ از طرف دیگر، در سده‌های اخیر و با رونق گرفتن مباحث عرفانی (به‌ویژه عرفان عملی) در حوزه‌های علمیه، به نظر می‌رسد علم اخلاق کلاسیک به‌سوی کم‌رنگ شدن گام برداشت و بزرگانی همچون امام خمینی رحمته‌الله، در آثار خویش از اینکه از علم اخلاق رسمی اثر چندانی انتظار نمی‌رود سخن گفتند (خمینی رحمته‌الله، ۱۳۷۸، ص ۱۱-۱۳) و کوشیدند مشرب عرفانی‌ای که بنای خود را بر سیر و سلوک و تزکیه نفس با هدف قرب قرار می‌دهد تقویت کنند. لذا دیگر بحث از اخلاق در مقام «اصلاح ملکات نفسانی» به حاشیه رفت و دغدغه دستورالعمل‌های سیر و سلوک - که محور کار خود را «قرب خدا» و نه اصلاح خصلت‌های نفسانی قرار می‌داد - جای آن را گرفت.

۱. البته ایشان جسته و گریخته در برخی از آثار خود از فطری و ذاتی بودن حسن و قبح هم سخن به‌میان آورده‌اند. برخی، از دو دسته اعتباریات (فطرت‌محور و طبیعت‌محور) در آثار ایشان سخن گفته‌اند (جوانعلی، ۱۳۹۴، ص ۹۷-۱۰۱).

همه این عوامل دست به دست هم داد تا دیگر «علم اخلاق» به عنوان علمی که می‌خواهد از خصلت‌های نفسانی واقعی بحث کند کم‌رنگ شود. از طرف دیگر، پرنرنگ شدن مسأله اعتباریات نیز به مواجهه گزاره‌ای با علم اخلاق (بحث فلسفی درباره گزاره‌های ارزشی) - که همزمان در غرب نیز توسط هیوم محور علم اخلاق قرار گرفته بود - دامن زد؛ به‌خصوص رواج تلقی اعتباریت حسن و قبح و گزاره‌های اخلاقی که به تبع بحث‌های محقق اصفهانی، ذهن‌ها را کاملاً به‌سوی نگاه گزاره‌ای به علم اخلاق (گزاره‌هایی که از باید و نبایدها بحث می‌کند) سوق داد و نهایتاً نزد اغلب بحث‌کنندگان، اخلاق از علمی که درباره خصلت‌های نفسانی واقعی بحث می‌کرد، به علمی که از گزاره‌های ارزشی - که بر سر اعتباری بودن یا نبودن آن نزاع بود - بحث می‌کرد تبدیل گردید.

ج) تلفیق این دو روند و پیدایش تلقی جدید از رابطه فقه و اخلاق

چنان‌که دیدیم، روندی که علم اخلاق در اندیشمندان غربی و اندیشمندان مسلمان پیمود، به آنجا منجر شد که مدار علم اخلاق، از علمی که درباره خصلت‌ها و ملکات نفسانی و راه‌های اصلاح و ارتقای آنها به‌عنوان واقعیتهایی عینی بحث می‌کرد، تدریجاً به بحث درباره گزاره‌های ارزشی و اعتباری‌ای که لزوماً ربطی به بیان واقعیت ندارند (از سنخ «هست‌ها» نیستند) تغییر کند و از این جهت، تمایز آن با علم فقه (علمی که اساساً درصدد شناسایی تکلیف مؤمنان و باید و نبایدهای ناظر به رفتارهای آنان بود) دچار ابهام فراوان شود.

این‌گونه بود که در میان مدعیان روشن‌فکری دینی، تحلیل‌های جدیدی درباره تفاوت علم فقه و علم اخلاق پیدا شد؛ به‌گونه‌ای که برخی، تفاوت آن دو را در گزاره‌های مربوط به صحت و فساد ظاهری اعمال با گزاره‌های مربوط به اثر باطنی اعمال معرفی کردند (سروش، ۱۳۷۳، ص ۴۲-۴۳) و برخی آن را تفاوت اوامر و نواهی ناظر به افعال جوارحی (بیرونی یا ظاهری یا قلبی) با اوامر و نواهی ناظر به افعال جوانحی (درونی یا باطنی یا قلبی) قلمداد نمودند (ملکیان، ۱۳۸۱، ص ۴۷۱). برخی هم از تفاوت باید و نبایدهای شرعی (به معنای برگرفته از متون دینی) با باید و نبایدهای عقلی (به معنای برگرفته از حس اخلاقی یا همان اراده آزاد از هر خصلتی) سخن گفتند (فنائی، ۱۳۸۴، ص ۵۰)؛ تفسیرهایی که همگی مثال نقض‌های فراوانی در دو علم مذکور دارد.

گام دوم: ماهیت گزاره‌های فقهی و نسبت آنها با توصیه‌های اخلاق عقل‌گرا

از آنجاکه عمل به احکام و دستورات شریعت الهی، ارتقای اخلاقی انسان را در پی دارد،

تردید نیست که احکام و دستورات شریعت، نسبتی جدی با راه‌کارهای اخلاقیِ ناظر به اصلاح ملکات اخلاقی دارند. اینجاست که علی‌رغم اذعان به تمایز موضوعی فقه و اخلاق، باید معلوم شود که واقعاً گزاره‌های فقهی چگونه گزاره‌هایی هستند و آیا می‌توان مسیر تجددگرایان مذکور را پیمود و به بهانه وجود گزاره‌های اخلاقی‌ای که عقل بشر به آنها می‌رسد و همچنین به بهانه حکومت اخلاق بر فقه، به پروژه جایگزین‌سازی اخلاق به جای فقه اقدام کرد و نیاز به گزاره‌های شریعت را منتفی دانست و همچون کانت از «دین در محدوده عقل تنها» (کانت، ۱۳۸۱) سخن گفت؟

برای حل این مسأله، ابتدا باید تأملی درباره چگونگی صدور توصیه‌های اخلاقی و اعتبارات شارع داشته باشیم. در ضمن مفروض ما این است که گزاره‌های مشتمل بر «باید و نباید»های مربوط به عمل (تکالیف و دستوراتی که انجام آنها از انسان خواسته شده است) از آن جهت که مشتمل بر «باید» و «نباید» هستند، اموری اعتباری‌اند و حکایت‌گر امر واقع نیستند؛ یعنی باید و نباید آنها از یک ضرورت عینی واقعی (همچون ضرورت علی) خبر نمی‌دهد.^۱

دیدیم که دغدغه اصلی علم اخلاق، امری کاملاً واقعی و عینی بود؛ تثبیت یک سلسله خلق و خوها و زدودن برخی دیگر از خلق و خوها از وجود انسان. اما در بحث‌های جدید (هیوم در غرب و محقق اصفهانی در شرق) بین «حسن» و «قبح» که امری واقعی است با «باید» و «نباید» که یک امر اعتباری است خلط شد. در فضای اصیل علم اخلاق، سروکار اولیه ما با حسن و قبح است که - با توجه به اینکه واقعیت منحصر در امر تجربی نبود - یک امر واقعی قلمداد می‌شد. از نظر علمای اخلاق قدیم، «عدالت، شجاعت، عفت و ...» یک سلسله خصلت‌های واقعی نفسانی بود که واقعاً برای انسان خوب بود. یعنی وجود این صفات در انسان‌ها یک کمال واقعی و فقدانش یک نقص عینی بود. در مقابل، «ظلم، تهور و یا ترسو بودن، شهوانی بودن و یا خمودگی» یک سلسله خصلت‌های واقعی نفسانی بود که واقعاً بد و قبیح بودند. چون حسن و قبح این خصلت‌ها امری واقعی بود، عقل توان

۱. این مقدمه از آن جهت افزوده شد که از نظر برخی صاحب‌نظران «باید و نبایدهای اخلاقی» به «ضرورت بالقیاس الی الغیر» برمی‌گردد که همگی ضرورتی نفس‌الامری‌اند (مصباح یزدی، ۱۳۶۷، ص ۷۴-۷۸). اما اشکال مهم آن این است که اگر چنین باشد، تخلف از آنها در نفس‌الامر ممکن نیست؛ درحالی‌که اساساً بایدها و نبایدهای عملی ناظر به حوزه اراده انسان است که انسان می‌تواند از آنها تخلف کند.

تشخیص آنها را داشت و بر همین اساس بود که آنان از حسن و قبح ذاتی عقلی سخن می‌گفتند. یعنی باید امور، اقتضای واقعی حسن و قبح را داشته باشند^۱ تا عقل بتواند در مورد آنها حکم بین‌الاذهانی جهان‌شمول بدهد. در این فضا، سخن گفتن از «شهودات اخلاقی» سخنی معقول بود؛ چراکه «شهود» در جایی معنا دارد که امر واقعی در کار باشد. پس «باید‌ها» اساساً به «هست‌ها» برمی‌گشتند؛ مثلاً وقتی شهود اخلاقی انسان درک می‌کرد که «راستگویی برای انسان خوب است»، عالم اخلاق توصیه می‌کرد که «باید راست گفت». در واقع نسبت این «باید» و «هست»، شبیه نسبتی است که در علوم طبیعی هم می‌شد برقرار کرد؛ مثلاً اگر دانستیم «آب در صد درجه می‌جوشد»، به کسی که آب جوش می‌خواهد می‌گوییم: «باید آب را صد درجه حرارت بدهی».

به همین ترتیب، اگر دانستیم که «خصلتی به نام راستگویی برای انسان واقعاً خوب است»، آنگاه می‌گوییم «اگر می‌خواهی از این خصلت برخوردار شوی، باید راست بگویی». این موجب می‌شده که بسیاری از گزاره‌های «الف کار خوبی است»، خودبه‌خود به‌صورت «باید الف را انجام داد» تعبیر شود و بر خلاف آنچه امروزه گمان می‌شود، این «حسن و قبح» نیست که به تبع «باید»، اعتباری می‌شده است. بلکه این «باید» بود که به تبع «حسن و قبح» ناظر به واقعیت می‌گردید.

اما آنچه نیاز به شریعت را جدی می‌کرده، این بود که این گذر از «خوب» واقعی به «باید» اعتباری همواره به این سادگی نبوده است. علامه طباطبایی با طرح مسأله اعتباریات در حوزه انسان‌شناسی، در اینجا طرح جدیدی درافکند (سوزنچی، ۱۳۹۵). وی توضیح داد که انسان موجودی صاحب اراده است و معنای ارادی بودن فعل او این است که بین «میل و

۱. البته به نظر می‌رسد تعبیر «ذاتی» در اینجا با تسامح به‌کار رفته است که این تسامح چالش‌هایی را در پی داشته است. کلمه «ذاتی» غالباً در جایی به‌کار می‌رود که «ذات» معین و منفردی (به‌نحو جوهر یا عرض) در کار باشد؛ درحالی‌که حسن و قبح، اساساً از جنس مفاهیم «نسبی» و «ربطی» (در مقابل «نفسی») می‌باشند که در فضای سیستمی و در رابطه بین امور «درک» می‌شوند. وقتی عملی را در نسبت با انسان بررسی کنیم و ببینیم که انجام این عمل او را به وضعیت مطلوب نهایی‌اش سوق می‌دهد، نسبت این عمل و انسان را «حَسَن» می‌دانیم و اگر او را از رسیدن به چنان وضعیتی باز می‌دارد، آن عمل را برای انسان «قبیح» می‌شمریم. در واقع، کاربرد تعبیر «ذاتی» برای «حسن و قبح» از این جهت بوده که این حسن و قبح از یک «رابطه واقعی و نفس‌الامری» حکایت می‌کند و این رابطه توسط ما «درک» می‌گردد، نه اینکه جعل یا فرض یا اعتبار شود. اما سوء تفاهمی که رخ داده، این بوده که گویی این «رابطه واقعی» چیزی از مقوله «عَرَض» بوده است. یعنی اصطلاحاً گویی از یک ماهیت و یا یک وجود لغیره‌ای که تعینی منجز از تعین «انسان» و «عمل» دارد، برخوردار است و مثلاً عَرَضی واقعی برای «عمل» است؛ همان‌گونه که خود عمل، عَرَضی واقعی برای انسان است.

شوق او به انجام دادن [یا ندادن] یک کار» و «انجام آن»، یک اعتبار «باید»، واسطه می‌شود. «باید» واقعی همان ضرورت علی و معلولی است. اما انسان از روی این امر واقعی، یک امر اعتباری می‌سازد (عموم بایدهای اخلاقی و فقهی از این مقوله‌اند) که این «باید»، حکایت‌گر از «واقع» نیست، بلکه صرفاً محرک عمل است و تا این «باید» اعتباری در کار نیاید، فعل ارادی از انسان صادر نمی‌شود (طباطبایی، ۱۴۲۸ق/الف، ص ۴۶-۴۸؛ همو، ۱۴۲۸ق/ب، ص ۳۴۴-۳۴۵)؛ مثلاً انسان گرسنه است و میل به غذا دارد و غذای مطبوعی هم پیش‌روی اوست. اما تا وقتی «باید بخورم» را برای خود اعتبار نکند، به‌طور ارادی دست به خوردن نخواهد زد؛ مثلاً ممکن است او چون روزه است، برای خود «نباید بخورم» را اعتبار کرده باشد و از این رو، علی‌رغم گرسنگی و مطبوع بودن غذا، عمل «غذا خوردن» از او سر نمی‌زند.

اکنون که تمایز بین «حسن و قبح» به‌عنوان امر واقعی (خوردن برای انسان خوب است) و «باید و نباید» اعتباری معلوم شد، بیان می‌کنیم که باید و نبایدهای انسان به همین موارد ساده - که مستقیماً از یک رابطه شرطی واقعی، یک باید اعتباری ساخته شود^۱ - محدود نمی‌شود. اولین پیچیدگی در جایی است که بین دو فعل به‌خودی خود خوب یا بد، در مقام عمل تراحمی رخ می‌دهد؛ مثلاً «راست گفتن» به‌خودی خود خوب است و «دفاع از مظلوم» هم به‌خودی خود خوب است و منطقاً هم درگیری‌ای باهم ندارند. اما گاهی ظالم قلدری در پی مظلومی است و ما از محل اختفای آن مظلوم باخبریم. او درباره محل اختفای وی سؤال می‌کند. در اینجا لازمه «راست گفتن» کمک به ظالم است و لازمه «دفاع از مظلوم»، دروغ گفتن است. به تعبیر ساده‌تر، اگر «راست گفتن خوب است» به‌عنوان یک شهود اخلاقی، تنها شهود اخلاقی ما بود، این اعتبار را لازم می‌آورد که «باید راست گفت»؛ چنان‌که «دفاع از مظلوم خوب است» نیز به‌تنهایی این اعتبار را پیش می‌آورد که «نباید راست گفت». ولی بین این دو امر واقعاً نیک، در این موقعیت خاص تراحمی رخ داده که مجبوریم یکی را به نفع دیگری کنار بگذاریم. این کنار گذاشتن به هیچ‌عنوان خروج از یک عمل اخلاقی نیست. بلکه تصرفی است که با اعتباریات انجام می‌دهیم تا با بهترین وجه به «وضعیت واقعاً خوب» برسیم.

۱. به نظر می‌رسد اشکال کسانی که خواسته‌اند بایدها را با ضرورت بالقیاس الی الغیر برگردانند، در همین جاست (مصباح یزدی، ۱۳۶۷، ص ۷۴-۷۸)؛ درحالی‌که در ادامه معلوم می‌شود اینها تنها دسته کوچکی از بایدهای عملی هستند.

اما پیچیدگیِ مطلب به این گونه موارد محدود نمی‌شود. زندگی انسان به‌خاطر اجتماعی بودن او و تزامم هزاران حُسن و قُبْح مستقل یا - به تعبیر قدما - تزامم مصالح و مفسدات واقعی اعمال نیازمند اعتباراتی به مراتب پیچیده‌تر است که در هر اعتبار، ابتدا ده‌ها مصلحت و مفسده و تأثیر و تأثرات آنها بر هم در نظر گرفته می‌شود و آنگاه یک «دستورالعمل» در قالب یک «باید» اعلام می‌گردد و بسیار ساده‌لوحانه خواهد بود اگر بخواهیم این دستورالعمل را صرفاً با یکی دو شهود اخلاقی (که یکی دیگری را کنار بزند) تحلیل کنیم. اتفاقاً مهم‌ترین عامل نیاز انسان به شریعت الهی، نیاز به چنین اعتبارات پیچیده‌ای است که هم همه آن مصالح و مفسدات را در نظر بگیرد و هم بتواند به بهترین وجه بین آنها جمع و تفریق کند و برآیند نهایی را در قالب یک دستورالعمل واضح (یعنی یک اعتبار مشخص) ارائه نماید. همان است که قدما تعبیر می‌کردند به اینکه: «احکام شریعت حاصل کسر و انکسار (جمع و تفریق) مصالح و مفسدات واقعی است»^۱.

لذا این، منطقی است که در طراحی «باید»های شریعت کاملاً مورد توجه بوده است؛ مثلاً وقتی قانون حرمت شراب‌خواری (اینکه نباید شراب خورد) نازل می‌شود و مردم درباره آن سؤال می‌کنند، چنین پاسخ داده نمی‌شود که «شراب نخورید چون این بدی را دارد». بلکه بیان می‌شود که ده‌ها حسن و قبح در اینجا در کار است، اما کسر و انکسار آنها به این خروجی منجر می‌شود که حکم «نبايد شراب خورد» اعلام گردد:

﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنْفَعَةٌ لِلنَّاسِ وَإِنَّهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا﴾ (بقره (۲)، ۲۱۹).

جالب اینجاست که لحن آیه به گونه‌ای است که گویی چندین حُسن - چون کلمه «منافع» به صورت جمع آمده - و تنها یک امر قبیح - چون کلمه «إثم» به صورت مفرد آمده - در مورد خوردن شراب وجود دارد. با این حال، به خاطر شدت این قبح، برآیندش حرمت شده است.

ظاهراً به همین سبب است که فقها احکام شریعت را به دو دسته «ارشادی» و «مولوی»

۱. نمونه‌ای از آن را می‌توان در مسأله «حجاب شرعی» ملاحظه کرد؛ مثلاً برخی گمان می‌کنند مسأله حجاب تنها به مسأله عفت مربوط می‌شود و می‌کوشند نشان دهند که این حد از حجاب منطقی‌تلازمی با عفت ندارد. صرف نظر از اینکه همین سخن هم قابل مناقشه است. اما مسأله مهم‌تر این است که وضع قانون حجاب به این صورت خاص، با در نظر گرفتن ابعاد بسیار متنوعی بوده است که عفت تنها یکی از آن عناصر است (برای تفصیل این نکته ر.ک: سوزنجی، ۱۳۹۲).

تقسیم می‌کنند. در این تقسیم‌بندی، احکام ارشادی احکام اعتباری‌ای است که یا برخاسته از حسن و قبح مستقیم عقل عملی است (مانند اینکه عقل تشخیص می‌دهد و درک می‌کند که «راستگویی خوب است» و بلافاصله اعتبار می‌کند که «باید راست گفت») و یا اگر تراحمی در کار است، به قدری ساده است که عقل به راحتی تکلیف خود در مقام عمل و اعتبار را می‌فهمد؛ مانند: «در جایی که جان مظلومی به خطر می‌افتد، نباید راست گفت».

پس «ارشادی» بودن برخی احکام شرعی بدین معناست که اگر شریعت در این زمینه‌ها سخنی گفته، سخنی است که خود عقل هم چرایی آن اعتبار کردن را می‌فهمد. اما احکام «مولوی» اعتباراتی است که خروجی ده‌ها و بلکه صدها مصلحت و مفسده است و چون عقل ما به همه آن مصالح و مفساد دسترسی ندارد و اگر هم داشته باشد، معلوم نیست بتواند بهترین برآیند آنها را اعتبار کند، نمی‌تواند قضاوت مستقیمی درباره آنها داشته باشد. پس باید متعبد به کلام شارع باشد.

آنگاه وقتی وارد این دسته از اعتباریات می‌شویم، درمی‌یابیم که پیچیدگی اینها به هیچ وجه به همین مقدار خلاصه نمی‌شود. بلکه پیچیدگی، ظرافت‌ها و درهم‌تنیدگی‌های اغراض و مصالح گوناگون، وجوه متعددی از اعتباریات را پدید می‌آورد؛ چنان‌که:

- گاهی این حیثیات به قدری پیچیده می‌شود که تحلیل آن با یک منطق ساده دوازده‌گانه ممکن نیست. بلکه نیازمند منطق‌های پیچیده چندارزشی می‌باشد؛ چنان‌که در فقه موجود، فقط با «باید» و «نباید» سروکار نداریم، بلکه در یک نگاه اولی، احکام به جای دو قسم دست‌کم به پنج قسم (واجب = باید؛ حرام = نباید؛ مستحب: باید، اما تخلفش ممنوع نیست؛ مکروه = نباید، اما تخلفش ممنوع نیست؛ و مباح = بدون هرگونه الزام) تقسیم می‌شود؛ مثلاً گاهی چیزی واقعاً خوب است، اما وضعیت اجتماعی به نحوی است که تبدیل کردن آن به قانون الزامی، مشکلات دیگری به همراه می‌آورد که از قانون واجب کردن آن «باید» حقوقی) صرف نظر می‌شود و [مثلاً] به حکم استحبابی (مانند استحباب مسواک زدن)^۱ بسنده می‌شود و یا ...

- گاهی در این اعتباریات، حیثیت اخلاقی آن اقتضاء متفاوتی با حیثیت تنظیم روابط بشری دارد و از این رو بین «حرام» و «باطل» هم تفکیک می‌شود. بدین صورت که [مثلاً]

۱. این منطق به خوبی در این حدیث نبوی منعکس شده است: «لَوْ لَا أَنْ أَشَقَّ عَلَى أُمَّتِي لَأَمَرْتُهُمْ بِالسَّوَاكِ مَعَ كُلِّ صَلَاةٍ»

(کلینی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۲۲).

انجام کاری به لحاظ اخلاقی «حرام» اعلام می‌شود (نباید)، ولی در عین حال آن عمل اگر انجام شود، به لحاظ تنظیم روابط بشری «باطل» نیست (مجاز).

- گاهی در این اعتباریات سعی می‌شود در عین توجه دادن به تمایز دو حیثیت اخلاقی و حیثیت تنظیم روابط بشری، اهمیت حیثیت اخلاقی برای مخاطب حفظ شود؛ مثلاً کاری «حلال مبعوض» معرفی می‌گردد (مانند طلاق). یعنی در حالی که «مبعوض است» (یعنی خوب نیست)، اما وجود یک سلسله مصالح و مفسد دیگر، آن را مجاز می‌کند؛ البته نه مُجازی که کاملاً بی‌دغدغه انجام شود.

- به تبع این پیچیدگی‌ها، علاوه بر احکام تکلیفی - که در قالب «باید» و «نباید» عرضه می‌شوند - احکام وضعی همراه با مفاهیم اعتباری جدید نیز وضع می‌گردد؛ مانند طهارت و نجاست، محرم و نامحرم و

- گاهی علاوه بر خود اعتبارات خاصی که شارع برای رسیدن به مصالح و مفسد واقعی قرار می‌دهد، اعتبارات دیگری هم قرار می‌دهد تا عمل کردن به اعتبارات اصلی - در اصطلاح فقها: امثال امر - را تسهیل کند و مدیریت «مقام امثال» را به کسانی که می‌خواهند اعمال خود را با این نظام ارزشی تنظیم کنند آموزش دهد. اینها را نیز به‌نوبه خود می‌توان به دو قسم ارشادی و مولوی تقسیم کرد که ظرافت‌های خاصی را در پی دارد؛ مثلاً وجوب مقدمه واجب، وجوب ارشادی است؛ اما حکم «با دیدن ماه، افطار کن»^۱، که حکمی بوده است ناظر به امثال دستور «از اول ماه رمضان تا اول ماه شوال روزه بگیر»، چطور؟ بسیاری از فقها، از آن جمله حکم تعبدی برداشت کرده‌اند؛ در عین حال که قبول داشته‌اند این حکم تعبدی نمی‌خواهد «ماه شرعی» در قبال «ماه محاسباتی طبیعی» درست کند. بلکه می‌خواهد ضابطه تشخیص اول ماه را تسهیل کند تا در مقام امثال به دیدن بسنده کنیم و به تکلف بیشتر نیفتیم. یعنی حکمی تعبدی بوده برای مقام امثال. شاید برخی از واجباتی که به‌عنوان «سنت نبوی» در قبال «فرض الهی» مطرح شده، از همین باب باشد.

- گاهی ممکن است خود مطلبی مصلحت یا مفسده مذکور را نداشته باشد، اما برای اینکه یک حکم اعتباری دیگر به‌خوبی در جامعه اجرا شود، حریم ایجاد می‌کند؛ مثلاً اگر حکمت حرمت شرب خمر برای این باشد که سُکرآور است و یا فلسفه حرمت ربا این

۱. «صُمِّ لِلرُّؤْيَةِ وَ أَفْطِرُ لِلرُّؤْيَةِ» (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۱۵۹).

باشد که سنت قرض دادن محو نشود، در این صورت حرمت نوشیدن یک قطره شراب یا حرمت ربای مکیل و موزون درجایی که واقعاً قیمت‌ها متفاوت است (دادن یک کیلو برنج مرغوب و گرفتن دو کیلو برنج نامرغوب) نه از بابت فلسفه اصلی حکم، بلکه از بابت حریمی خواهد بود که شارع قرار داده تا قبیح اصل عمل (شرب خمر و رباخواری) محفوظ بماند (مطهری، ۱۳۷۲، ص ۱۸۳).

- گاهی یک حکم حقوقی با یک جهت‌گیری خاصی ارائه می‌شود. درحالی که کارکرد فرهنگی پیرامونی آن بسیار مهم‌تر از مفاد اجرای خود آن حکم است. یعنی گاهی اعتباری ارائه می‌شود، نه به‌خاطر اینکه لزوماً به خود آن اعتبار عمل شود، بلکه به‌خاطر اینکه خود همین اعتبار کردن اثراتی فرهنگی در پی دارد که شارع دنبال آنهاست؛ مثلاً به نظر می‌رسد احکام ناظر به ولدالزنا (محرومیت‌های وی از ارث و بسیاری از مشاغل جامعه مانند قضاوت و ...)، بیش از آنکه هدفش محروم کردن فرد ولدالزنا باشد، ایجاد یک قبیح اجتماعی شدیدی پیرامون پدیده زناکاری است که اگر احیاناً کسی هم به این کار روی آورد، عملش را مخفی کند و بدان افتخار ننماید.^۱

... -

بدین ترتیب، فقه به‌عنوان علمی که می‌خواهد اعتبارات شارع را به‌دست آورد، هم و غم اصلی خود را یافتن اعتباراتی قرار داده که شارع بعد از کسر و انکسار مصالح و مفاسد اعلام کرده است. درست است که باید و نبایدهای شارع گاهی چنان ساده از حسن و قبح

۱. شاهد بر این مدعا آن است که عملاً قوانین دیگری وضع کرده که امکان پیاده شدن قوانین فوق را بسیار پایین می‌آورد. اثبات زنا را تنها با مشاهده مستقیم چهار شاهد عادل و یا چهار بار اقرار آگاهانه در چهار مجلس مختلف قبول می‌کند و حتی اگر سه نفر شاهد عادل شهادت بدهند، خود آنها را تازیانه می‌زنند (نور/۴). این‌گونه احکام موجب شده که اگر کسی هم واقعاً ولدالزنا باشد، در جامعه مخفی بماند و از این رو عملاً از حقوق مذکور محروم نشود. اما در کشورهای غربی که با تصویب بودجه حمایتی برای «فرزندان مادران بی‌شوهر» قبیح زناکاری را شکسته‌اند، عملاً فاجعه آفریده‌اند. در آمریکا در سال ۱۹۶۰، ۴٪ نوزادان این‌گونه بودند. برای حمایت از آنها قانون حمایتی فوق تصویب شد. این آمار در سال ۱۹۹۵ به ۲۵٪ رسید و در سال ۲۰۰۸ به ۵۱٫۸٪ رسید که فریاد خود جامعه آمریکا را درآورد. با تلاش‌های فراوان توانسته‌اند آن را تا سال ۲۰۱۷ به ۴۰٪ برگردانند (Joyce, & etc. 2018, vol.67, p5&25) که هنوز فاجعه‌آمیز است. شاهد مهمی بر اثرات فرهنگی این قانون در ترویج این بحران آن است که رغبت به این‌گونه بچه‌دار شدن در نسل جدید بسیار بیشتر از نسل‌های قبلی است: ۸۹٪ زنانی که این‌گونه بچه‌دار می‌شوند، در سنین ۱۵-۴۴ سالگی هستند (Bethesda, 2018).

امور گرفته شده که عقل نیز می‌تواند مستقلاً وجه چنان اعتباری را بفهمد (ازاین‌رو متن شریعت حاوی احکام ارشادی متعددی نیز می‌باشد)، اما آنچه نیاز انسان به شریعت را جدی کرده، وجود پیچیدگی‌های فراوان و تراحمات حسن و قبح‌های واقعی است که اعتبارات بسیار پیچیده‌ای را لازم می‌آورد و عقل هم به‌سادگی نمی‌تواند آن را به یک حسن یا قبح برگرداند.

بنابراین، گرچه صحیح است که «احکام شرعی خداوند، مقید به ضوابط و ارزش‌های اخلاقی و تابع آنهاست و این ارزش‌ها چارچوب شریعت را در مقام ثبوت (عالم تشریح) تعیین و تحدید می‌کنند» (فنائی، ۱۳۹۴، ص ۱۰) و «وصف عدالت خداوند هم مقدم بر وصف شاریعت اوست» (فنائی، ۱۳۸۴، ص ۲۵۸)، اما به هیچ‌عنوان از این سخن در مقام اثبات (یعنی در مقام بررسی احکام شریعت) نمی‌توان به این نتیجه رسید که «تمامی احکام فقهی باید از محک اخلاق عقلی بگذرد»؛ چه رسد به اینکه این اخلاق را اخلاق سکولار رایج در جوامع غربی معرفی کنیم.

بله از حیث غایت، علم اخلاق و فقه بسیار باهم تداخل دارند؛ مثلاً علم اخلاق می‌خواهد خصلت‌ها و ملکات نفسانی را اصلاح کند و در مسیر خیر حقیقی ارتقا بخشد. علم فقه هم در صدد است باید و نبایدهای شارع - که مسیر سعادت انسان را نشان می‌دهد - را به‌دست آورد که با عمل به این باید و نبایدها، عملاً آن خصلت‌ها و ملکات راقی نفسانی حاصل خواهد شد. اما نکته اساسی این است که اگر شناسایی مجموع دستورالعمل‌هایی که سعادت حقیقی انسان (نه صرف ایجاد چند خصلت نفسانی در زندگی دنیوی) را رقم می‌زند در حد دستورالعمل‌هایی (اعتبارات نسبتاً بسیطی) باشد که در علم اخلاق مطرح می‌شد، آن‌گاه اساساً نیاز به شریعت منتفی می‌گشت.

نتیجه‌گیری

از مطالب بیان‌شده معلوم گردید که نمی‌توان تفاوت فقه و اخلاق را صرفاً در دو دسته گزاره انشائی دید تا بعداً بحث شود که کدام‌یک از این دو را باید اصل و محور و کدام‌یک را تابع قرار داد. بلکه آنچه موجب گردیده که فقه و اخلاق در تمدن اسلامی دو علم قلمداد شوند، این بوده که دو موضوع مستقل در کار بوده است. علم اخلاق، علمی کاملاً ناظر به واقعیت انسانی بوده و در صدد اصلاح ملکات و خصلت‌های نفسانی بوده است. اما

موضوع علم فقه، استخراج تکالیف ناظر به رفتارها و اعمال انسان است که خداوند برای سعادت نهایی او مقرر کرده است.

بنابراین نباید به خاطر اینکه در هر دو علم از گزاره‌های اعتباری و انشائی استفاده می‌شود، مرز ماهوی این دو را نادیده گرفت و گمان کرد که قضایای اخلاقی عقلی در تمام ریزه‌کاری‌های اعمال بشر، محکی برای قضایای فقهی است؛ چراکه چنین گمانی، از سویی ناشی از عدم فهم صحیح این دو حوزه، و از سوی دیگر، عدم توجه به پیچیدگی‌های گزاره‌های اعتباری‌ای است که می‌خواهد در مجموع بیشترین مصالح و مفاسد واقعی در زندگی را نصیب آدمی کند.

کتابنامه

- قرآن کریم

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۳ق). الاشارات و التنبیهات. مع الشرح لنصیرالدین الطوسی و شرح الشرح القطب الدین الرازی (ج ۱). قم: دفتر نشر کتاب.
۲. ابن علی، زهرا؛ کلهر، زهرا؛ ملکی، محمد (۱۳۹۷). «نسبت علم اخلاق با علم عرفان». دو فصل نامه پژوهش نامه مذاهب اسلامی. ش ۵ (۹)، ص ۵۷-۶۷.
۳. ارسطو (۱۳۷۷). اخلاق نیکوماخوس. ترجمه محمدحسن لطفی. تهران: انتشارات طرح نو.
۴. اسکروتین، راجر (۱۳۸۲). تاریخ مختصر فلسفه جدید. ترجمه اسماعیل سعادت‌ی خمسه. تهران: حکمت.
۵. اصفهانی، محمدحسین (۱۴۲۹). نه‌ایة الدراية فی شرح الکفایة (ج ۳). بیروت: مؤسسه آل البیت (ع)، لایحیاء التراث.
۶. افلاطون (۱۳۳۶). دوره آثار افلاطون (ج ۳). ترجمه محمدحسن لطفی. تهران: انتشارات خوارزمی.
۷. پارسانیا، حمید (۱۳۹۰). روش‌شناسی انتقادی حکمت صدرایی. قم: کتاب فردا.
۸. جوانعلی، آذر (۱۳۹۴). بررسی تطبیقی نظریه ساخت اجتماعی واقعیت و نظریه اعتباریات علامه طباطبایی و تبیین دلالت‌های آن در حوزه سیاست‌گذاری. پایان‌نامه دکتری مدیریت دولتی، دانشگاه تربیت مدرس، دانشکده علوم انسانی و اجتماعی.
۹. خلفی، رضاعلی (۱۳۸۹). بررسی تفاوت‌های اخلاق عقلی و نقلی در اسلام. رساله کارشناسی ارشد رشته معارف اسلامی، دانشگاه معارف اسلامی قم: دانشکده مطالعات اسلامی.
۱۰. موسوی خمینی، سید روح‌الله (۱۳۷۸). شرح حدیث جنود عقل و جهل. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۱۱. سروش، عبدالکریم (۱۳۷۳). قصه ارباب معرفت. تهران: صراط.
۱۲. سروش، عبدالکریم (۱۳۷۷). رازدانی و روشنفکری و دینداری. تهران: صراط.
۱۳. سوزنجی، حسین (۱۳۹۲). «جایگاه حجاب در فقه و اخلاق؛ نقدی بر آراء دکتر سروش دباغ»، بازیابی ۲۷ اردیبهشت ۱۳۹۲ از: <http://www.souzanchi.ir/hejab-and-moralit>
۱۴. _____ (۱۳۹۵). «نگاهی متفاوت به خاستگاه و ثمرات بحث اعتباریات علامه طباطبایی». فصل‌نامه صدرا، ۵ (۱۹)، ص ۹۰-۹۴.

۱۵. _____ (۱۳۹۷). «اسلام، اخلاق، و همجنس‌گرایی؛ نقدی بر آرش نراقی». بازیابی ۱۵ دی ماه ۱۳۹۷ از: <http://www.souzanchi.ir/islam-ethics-and-homosexuality>
۱۶. شهید اول، محمد بن مکی (۱۴۱۹ق). ذکر الشیعة فی أحكام الشریعة. قم: مؤسسه آل‌البتین.
۱۷. شهرآیینی، مصطفی (۱۳۹۶). «مطالعه تطبیقی نفس در نظام فکری بابا افضل کاشانی و ذهن در فلسفه دکارت». دوفصل‌نامه متافیزیک، ۹ (۲۳)، ص ۱-۱۸.
۱۸. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۷۲). اصول فلسفه و روش رئالیسم. با پاورقی‌های مرتضی مطهری. تهران: صدرا.
۱۹. _____ (۱۴۲۸ق/الف). الانسان و العقيدة. قم: نشر باقیات.
۲۰. _____ (۱۴۲۸ق/ب). مجموعه رسائل العلامة الطباطبائی. قم: نشر باقیات.
۲۱. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۷ق). تهذیب الأحکام. به تحقیق حسن موسوی خراسان. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۲. فنایی، ابوالقاسم (۱۳۸۴). دین در ترازوی اخلاق؛ پژوهشی در باب اخلاق دینی و اخلاق سکولار. تهران: صراط.
۲۳. _____ (۱۳۹۴). اخلاق دین‌شناسی؛ پژوهشی در باب مبانی اخلاقی و معرفت‌شناسی فقه. تهران: نگاه معاصر.
۲۴. قوچانی، محمد (۱۳۹۳). «روشنفکری ایرانی و نسل پنجم روزنامه‌نویسی». ماهنامه مهرنامه. (۴) ۳۴، ص ۱۶.
۲۵. کانت، ایمانوئل (۱۳۸۱). دین در محدوده عقل تنها. ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی. تهران: انتشارات نقش و نگار.
۲۶. _____ (۱۳۸۵). نقد عقل عملی. ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: انتشارات نورالثقلین.
۲۷. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). الکافی. تحقیق علی اکبر غفاری. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۸. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۶۷). دروس فلسفه اخلاق. تهران: انتشارات اطلاعات.
۲۹. مطهری، مرتضی (۱۳۷۲). مسأله ربا به ضمیمه بیمه. تهران: صدرا.

۳۰. مظفر، محمدرضا (۱۳۷۵). اصول فقه. قم: طبع اسماعیلیان.
۳۱. _____ (۱۳۸۸). المنطق. نجف: مطبعه نعمان.
۳۲. مک ایتنایر، السدر (۱۳۷۹). تاریخچه فلسفه اخلاق. ترجمه انشاءالله رحمتی. تهران: حکمت.
۳۳. _____ (۱۳۹۲). سه تقریر در پژوهش‌های اخلاقی؛ دائرةالمعارف تبارشناسی و سنت. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۳۴. ملایی، رضا (۱۳۹۷). الزامات روش‌شناختی استدلال‌های جاری در اعتباریات اجتماعی. پایان‌نامه دکتری فلسفه علوم اجتماعی. قم: دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام، دانشکده علوم اجتماعی و رفتاری.
۳۵. ملکیان، مصطفی (۱۳۸۱). راهی به رهایی. تهران: مؤسسه نگاه معاصر.
۳۶. نراقی، محمدمهدی (بی‌تا). جامع السعادات. بیروت: اعلمی.
۳۷. وحدانی‌فر، هادی (۱۳۹۶). «واکاوی اخلاق اسلامی در مقایسه با برخی از علوم انسانی». فصل‌نامه بصیرت و تربیت اسلامی، ۱۴ (۴۱)، ص ۸۹-۱۱۱.
۳۸. هیوم، دیوید (۱۳۹۷). رساله‌ای درباره طبیعت آدمی. ترجمه جلال پیکانی، تهران: ققنوس.
39. Bethesda, MD. (2018). "Births to Unmarried Women". *Child Trends*. Retrieved 24 Sep 2018 from <https://www.childtrends.org/indicators/births-to-unmarried-women>.
40. Joyce A. Martin; Brady E. Hamilton; Michelle J.K. Osterman; Anne K. Driscoll & Patrick Drake, M.S (2018). *National Vital Statistics Reports*. 67 (8), Retrieved 7 November 2018 from https://www.cdc.gov/nchs/data/nvsr/nvsr67/nvsr67_08-508.pdf
41. Sprigg, Peter (2011). *Debating Homosexuality: Understanding Two Views*. Family Research Council. Retrieved 10 May 2012 from <https://downloads.frc.org/EF/EF11J33.pdf>