

عدم تمایز گزاره‌های اخلاقی و فقهی قرآن کریم

(از حیث موضوع، محمول، هدف، قلمرو و ضمانت اجرا)

صدیقه مهدوی کنی*

چکیده

اسلام برای تکامل جامعه بشری، نظامی طراحی کرده است که اجزایی به هم پیوسته و مرتبط دارد؛ به گونه‌ای که تمامی ارکان آن تجلی حقیقتی واحدند و هدف یکسانی را دنبال می‌کنند. قرآن کریم این سامانه را با سه زیرنظام تکوینی، ارزشی و فقهی - حقوقی عرضه کرده است که با یکدیگر ارتباط دارند و برنامه‌ای جامع و کارا برای اداره زندگی بشر است. از آنجا که برخی فقها و علمای اخلاق به تفاوت اساسی در عناصر گزاره‌های اخلاقی و فقهی قرآن قائل‌اند و در مقام عمل، متفاوت برخورد می‌کنند، مقاله حاضر درصدد است از طریق مقایسه زبانی گزاره‌های اخلاقی و فقهی قرآن کریم و مقایسه و نسبت‌سنجی برخی عناصر متناظر و اصلی آنها، به شباهت‌های این دو نوع از گزاره‌ها در قرآن کریم دست یابد و تبیین کند که آنها با توجه به ساختار، اهداف و قلمرو، پیوستگی دارند و تجلی حقیقتی واحدند و ثابت کند قرآن کریم سه زیرنظام مذکور را به صورت مندمج ارائه و نازل کرده است و همان‌گونه که در مقام ثبوت و در لوح محفوظ دارای حقیقتی واحدند، در مقام اثبات - پس از نزول - نیز در سبک و سیاقی واحد با ساختاری واحد و هدفی مشترک نازل شده‌اند؛ بنابراین در مقام استنباط، نظام‌سازی و اجرا نباید آنها را منفک کرد و در مقام عمل نیز بدون در نظر گرفتن ارزش‌ها و الزامات اخلاقی، به طرح مسائل فقهی مبادرت ورزید؛ زیرا لطمات بسیاری به جامعه اسلامی وارد می‌سازد.

واژگان کلیدی: گزاره اخلاقی، گزاره فقهی، نظام ارزشی، نظام فقهی - حقوقی، تمایز.

مقدمه

انسان به‌عنوان مخلوق خداوند و نظر به اختیارش، برای رسیدن به سعادت و کمال، نیازمند برنامه‌ی جامعی است که باتوجه به همه ابعاد وجودیش بتواند او را به این اهداف برساند. فقه و اخلاق، مجموعه‌ای از قوانین را تشکیل می‌دهند که باتوجه به تمامی ابعاد وجودی انسان و افعال اختیاری او، خداوند آن را وضع کرده، به‌وسیله وحی ازطریق قرآن کریم در اختیار بشر قرار گرفته است. ازآنجاکه امروزه رابطه و تعامل نظام‌های اخلاقی و فقهی یا نظام‌های ارزشی و حقوقی، یکی از مهم‌ترین پژوهش‌ها به‌حساب می‌آید و در فلسفه فقه و فلسفه اخلاق اسلامی نقش مهمی ایفا می‌کند، ضرورت دارد این مسئله در نظام شریعت و دین اسلام بررسی شود، ولی باتوجه به تعمیق مطلب، صرفاً به بررسی آیات قرآن کریم پرداخته شده است.

هدف پژوهش حاضر «تبیین حقیقت واحده‌بودن قرآن کریم در مقام ثبوت»، «عدم تفاوت در گزاره‌های فقهی و اخلاقی قرآن کریم در مقام اثبات و نزول» و «جلب اهتمام و توجه بیشتر اندیشمندان اسلامی به یکپارچگی آن در مقام استنباط» است.

ازآنجاکه آیات قرآن کریم در زمان نزول، هیچ تفکیکی میان گزاره‌ها قائل نشده است، می‌توان پیشینه این رابطه را به زمان بعثت پیامبر اکرم ﷺ و نزول آیات قرآن بازگرداند، ولی درادامه اندیشمندان اسلامی - از زمانی که کتب روایی در ابواب گوناگون ارائه شد و کتب اخلاقی مستقل از کتب فقهی نگارش یافت (ر.ک: ابن‌مسکویه، ۱۳۷۱، طوسی، ۱۳۹۵)^۱ - درگیر این مسئله بوده‌اند. در میان اندیشمندان چهار جریان فکری قابل رهگیری است: «تنافر و ناسازگاری»، «استقلال و تمایز»، «اتحاد و یگانگی» و «پیوند و وابستگی». دراین‌میان برخی با نگاهی ایجابی به پیوندی ناگسستنی میان احکام فقهی و اخلاقی قائل‌اند و معتقدند رسیدن به اهداف اخلاقی در گرو عمل به احکام فقهی است و ازآنجاکه احکام فقهی و اخلاقی هر دو مستفاد از

۱. کتب اخلاقی چون تهذیب‌الأخلاق و تطهیر‌الاعراق از ابن‌مسکویه و اخلاق ناصری از خواجه نصیرالدین طوسی مستقل از کتب فقهی نگارش یافته است.

وحی‌اند، به دست آوردن اخلاق نیکو را در گرو اعمال و رفتار مشروع دانسته‌اند (فیض کاشانی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۵۹-۶۰). در کشاکش این کارزار، گروهی نیز به بهانه دفاع از فقه، از اخلاق روی برگردانده‌اند و جایی در استنباط و اجرای احکام الهی برای آن قائل نیستند (فخار طوسی، ۱۳۸۲، ص ۳۵). گروه دیگری با دستاویز پاسداری از اخلاق، فقه را مورد انتقاد قرار داده‌اند و دین فقه‌تبی را عامل کج‌فهمی معرفی می‌کنند (سروش، ۱۳۸۲، ص ۴۱). برخی نیز معتقدند فقه موجود از اخلاق غفلت کرده است و اکتفا به شکل رفتار، بدون توجه به محتوای اخلاقی سبب دورافتادن فقه از اخلاق شده است (غزالی، ۱۴۰۲، ج ۱، ص ۳۱-۳۲). ایشان اکتفا به فقه موجود را باعث ابطال غرض دین و مصلحت شریعت دانسته‌اند (طباطبایی، ۱۴۰۲، ج ۲، ص ۲۳۵-۲۳۷). شاید بتوان جریان دیگری را که با جریان فکری قبلی بی‌شبهت نیست و روی سخن مقاله پیش رو با آن است، اضافه کرد. عده‌ای از فقها بدون اینکه در مقام نظر چنین ادعایی کنند، در مقام عمل به این استقلال قائل‌اند و هیچ پیوند استنباطی میان گزاره‌های فقهی و گزاره‌های اخلاقی قائل نیستند و به تأثیر و تأثر این دو توجهی نکرده‌اند. جدایی این گزاره‌ها از یکدیگر که در رساله‌های عملی معاصر قابل مشاهده می‌باشد، گونه‌ای از انسان مطلوب را ارائه می‌دهد که علمای اخلاق او را تأیید نمی‌کنند.^۱

مقاله حاضر درصدد است چهره‌ای از گزاره‌های اخلاقی و فقهی قرآن کریم را نشان دهد که حاکی از عدم تمایز این دو در ساختار، موضوع و محمول بوده، در برداشت و فهم آنها بر یکدیگر تأثیر و تأثر دارند.

۱. مطابق این دیدگاه، همسر ایده‌آل همسری است که بدون اذن زوج به‌طور مطلق، حتی در صورتی که منافاتی با حق استمتاع مرد نداشته باشد، از منزل خارج نشود، ولو اینکه پدر و مادر به او نیاز جدی داشته باشند (خمینی، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۳۲۳/ تبریزی، ۱۴۰۷، ج ۲) یا زوجه هیچ وظیفه‌ای جز تمکین نسبت به همسر خود ندارد و در عین زندگی نامرتب، از همسرش می‌تواند توقع نفقه درخور شأن خود طلب کند.

البته بیانات حضرت امام در سال‌های پس از انقلاب، ناظر بر عدم ممانعت مردان بر حضور زنان در فعالیت‌های اجتماعی است که از این رو فتوای مذکور را تعدیل می‌کند.

طرح اولیه و مختصر بحث در مقام ثبوت، در مقدمه کتاب ساختار گزاره‌های اخلاقی قرآن کریم توسط آیت‌الله مهدوی کنی (مهدوی کنی، ۱۳۸۸، ص ۱۳-۱۵)، انگیزه‌ای برای اندیشه در این مسئله شد؛ بنابراین برای تبیین این اندیشه و تحلیل آن در مقام نزول و استنباط، نویسنده معتقد است گریزی از مراجعه به منبع اصلی معرفت دینی - قرآن کریم - نیست و بایسته است به این کتاب آسمانی تمسک جست تا خود به سخن درآید. در نوشتار پیش رو نخست با استناد به آیات و روایات، به واحد بودن حقیقت متعالی آنها پرداخته شده است و سپس مهم‌ترین زمینه‌های ارتباط و نسبت میان گزاره‌های اخلاقی و فقهی قرآن کریم یعنی ماهیت، موضوع، محمول، هدف و قلمرو، به اختصار سنجش و مقایسه شده، با تبیین پیوستگی آنها از طریق مقایسه زبانی و یکپارچگی زبانی آیات قرآن کریم، از یکپارچگی خُرده‌نظام‌های فقهی و اخلاقی اسلام در مقام نزول پرده برداشته‌ایم و در نهایت در فرایند استنباط حکم از قرآن کریم نیز به عدم انفکاک این دو عنایت ویژه‌ای شده است.

گفتنی است همان‌گونه که این دو در مقام ثبوت، تنزیل و اثبات از حقیقتی واحدند، با سبک و سیاقی واحد نازل شده‌اند و تمامی کمالات معارف اخلاقی در احکام فقهی متجلی است که در مقام فهم، استنباط و نظام‌سازی و نیز در مقام اجرا نباید از این مسئله غافل شد. مجری باید هم به احکام غایت‌مدارانه و هم به غایات اخلاقی توجه کند. فقه را به نفع اخلاق - که اکنون جبهه‌ای رو به گسترش دارد - نباید حذف کرد. اخلاق را نیز در فقه نباید هضم کرد. همچنین در مقام آموزش و تحقیق، به آموزش و پژوهش‌های فقهی بیش از آموزش و پژوهش‌های اخلاقی نباید توجه کرد؛ ضمن اینکه در مقام اجرا نیز نباید یکی فدای دیگری شود.

۱. نظام معرفتی قرآن کریم

معرفت - اعم از دینی و غیردینی - دو گونه است؛ معرفت‌هایی که موضوع شناخت آنها در حیطه اختیار ما نیست و معرفت‌هایی که موضوع شناخت آنها در حوزه اختیار ماست. اندیشمندان اسلامی معتقدند اصول زیربنایی دین نیز در همین دو حوزه

طبقه‌بندی شده است؛ اصول نظری تکوینی که معرفت‌هایی ناظر بر امور هستی چونان خدا، جهان و انسان است؛ اصول اعتباری حقوقی که ناظر بر فعل ارادی انسان بوده و موضوع حکمت عملی قرار می‌گیرد. اصول نظری تکوینی در اصول اعتباری حقوقی مؤثر بوده، مبنای اعتبار آنهاست. اصول اعتباری حقوقی، اصولی است که از سوی قانونگذار تشریح می‌شود و در یک مکتب الهی برای تشریح این اصول، قانونگذار تناسب میان اصول حقوقی و تکوینی و احکام فرعی را رعایت خواهد کرد. همچنین قرآن کریم دایره اصول اعتباری را از گزاره‌های حقوقی و فقهی توسعه داده، شامل گزاره‌های اخلاقی نیز کرده است؛ زیرا گزاره‌های اخلاقی با گزاره‌های فقهی - حقوقی هم‌ساختار و هر دو از جنس ادراکات اعتباری‌اند و از این رو قابل تفکیک نیستند (ر.ک: مهدوی کنی، ۱۳۷۹، صص ۲۵-۹۳ و ۱۸۳/ همو، ۱۳۸۴، صص ۱۸-۱۹). با این نگاه، اسلام را به‌عنوان مجموعه معرفتی نظام‌مند که متشکل از سه خُرده‌نظام است، می‌توان بررسی کرد. این سه خُرده‌نظام عبارت‌اند از:

۱. نظام تکوینی (توصیف هست‌ها): نظامی که جهان و انسان را توصیف و اهداف و ویژگی‌های هر یک را بیان می‌کند، خُرده‌نظام تکوینی معرفت دینی است.
۲. نظام ارزشی: اسلام پس از توصیف نظام هستی، به ارزش‌گذاری آن می‌پردازد و ارزش هر چیز را در این نظام هستی به صورت مثبت یا منفی تبیین می‌کند و عمدتاً از خوب یا بد بودن، زشتی یا زیبایی عمل و اندیشه بر اساس نظام تکوین سخن می‌گوید.
۳. نظام حقوقی (تجویز ارزش‌ها): در دو نظام قبلی به توصیف هست‌ها و توزین ارزش‌ها مبادرت می‌شود و در این نظام به بایدها و تکالیف می‌پردازد؛ بایدی که بدون توصیف و ارزش‌گذاری مفهومی نخواهد داشت.

قرآن کریم در طراحی نظام معرفتی، این سه خُرده‌نظام را مندمج در یکدیگر معرفی کرده است و در عین حال از تأثیر و تأثر متقابل آنها سخن به‌میان آورده است. خالق هستی در این سه خُرده‌نظام پس از توصیف چیستی آفرینش، مؤلفه‌هایی از آن را ارزش‌گذاری و سپس مبتنی بر آن ارزش‌ها، قوانینی را تشریح و اعتبار کرده، برای اجرا، به‌وسیله قرآن کریم به مردم اعلام کرده است. این سه در عین استقلال، تجلی حقیقتی

واحدند (مهدوی کنی، ۱۳۸۸، ص ۱۴)؛ توضیح آنکه در فرهنگ قرآن کریم، این سه خُرده‌نظام در مقام ثبوت از یکدیگر قابل تفکیک نیستند و در مقام حقیقت عالیه، دارای وحدتی متعالی‌اند و حتی در مقام اثبات یعنی آنجاکه قرآن در قالب الفاظ نازل شده است، سبک گزاره‌ها یکسان بوده، قابل تفکیک نیستند و این تنزل بازتاب همان حقیقت واحده می‌باشد. در این کتاب الهی آیات اعتقادی، اخلاقی و فقهی از یکدیگر تفکیک نشده‌اند و به‌صورت یکپارچه به مخاطب عرضه شده‌اند، ولی دانشمندان اسلامی در مقام فهم و استنباط از این آیات و در جهت تنظیم و ترتیب مباحث به‌منظور تعلیم و تألیف، به تفکیک آنها از یکدیگر مبادرت ورزیده‌اند. متکلمان، فقها، علمای اخلاق از آن معارف عالیه در مقام فهم، با روش‌های ویژه خودشان نظام معرفتی مستقلی ساخته‌اند. این‌گونه به‌نظر می‌رسد که این نظام‌های مستقل، رهن شده و باعث غفلت از تأثیر و تأثرات متقابل این خُرده‌نظام‌ها در مقام استنباط و عمل گردیده است، درحالی‌که این سه خُرده‌نظام را در یک مجموعه، از زوایای گوناگون می‌توان بررسی کرد.

در مجموع گزاره‌های اعتقادی، اخلاقی و فقهی در قرآن کریم، هم قابل تفکیک و هم غیرقابل تفکیک‌اند؛ از آن‌رو قابل تفکیک‌اند که می‌توان سه نظام معرفتی جداگانه را از آنها اصطیاد کرد؛ چنان‌که فقها و علمای اخلاق برای شناخت این سه نظام، آن را از یکدیگر تفکیک کرده‌اند و از آن‌جهت قابل تفکیک نیستند که حقیقت آنها - که در این کتاب مقدس بازتاب یافته است - نه از جهت سبک بیان، نه از جهت موضوع و نه از جهت ساختار و هدف، جدایی‌پذیر نیستند. در این صورت در مقام رویارویی با آن، انسان نباید مسیری متفاوت با آنچه شارع مقدس در نظر گرفته است، بی‌یابد.

این اندیشه در بعضی برداشت‌ها از آیات قرآن کریم ریشه دارد؛ برای نمونه آیه شریفه «وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيَّ حَكِيمٌ» (زخرف: ۴)، گویای آن است که قرآن کریم پیش از آنکه به زبان عربی نازل شود، در مرحله‌ای از هستی وجود داشته، در آن مرحله امکان دسترسی عقل بشر به آن فراهم نبوده است؛ بدین معنا که نفس‌الامر و واقعیت این کتاب، مافوق فکر و عقول بشر است: «إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ» (واقع: ۷۷-۷۸) و خدای تعالی برای اینکه عقل بشر بتواند با آن ارتباط برقرار کند، آن را درخور فهم بشر

تنزل داده، در قالب الفاظ به زبان عربی درآورده است تا بشر به آن حقایق دست یابد (مهدوی کنی، ۱۳۹۵، ص ۷۴). مقصود از «أم‌الکتاب»، لوح محفوظ است؛ همچنان که آیه «بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ» (بروج: ۲۲) بدان تصریح دارد. لوح محفوظ، ریشه تمامی کتب آسمانی است و همه کتاب آسمانی از آن استنساخ می‌شوند و مقیدشدن قرآن به «أم‌الکتاب» و «لدینا» صرفاً به قید توضیحی کلمه «قرآن» می‌باشد، نه قید احترازی؛ به عبارت دیگر می‌فرماید «قرآن همان کتابی است که نزد ماست»، نه اینکه قرآن دوتاست؛ یکی نزد ما و یکی هم نزد دیگری (طباطبایی، ۱۴۰۲، ج ۱۸، ص ۸۴). این امر با مطلبی که در کلمات مفسران یا در روایات آمده و گفته شده است منظور از کتاب، لوح محفوظ یا قرآن واقع در لوح محفوظ است، منافات ندارد؛ زیرا قرآنی که در دست ماست و به صورت کتابی خواندنی است، با آنچه در لوح محفوظ است، منافات ندارد و با آن متحد است؛ اتحادی از نوع تنزیل با تأویل (همان، ج ۱۰، ص ۱۳۶).

از سوی دیگر با توجه به استفاد آیه قبل از عبارت «لَعَلِّي» می‌توان این گونه برداشت کرد که قرآن کریم زمانی که در أم‌الکتاب بوده، قدر و منزلتی رفیع‌تر از شرایط فعلی داشته است که عقل بشر بتواند آن را درک کند و مقصود از اینکه می‌فرماید «حکیم» این است که قرآن در أم‌الکتاب یک پارچه بوده؛ مانند قرآن نازل شده مفصل، جزء جزء، سوره سوره، آیه آیه و کلمه کلمه نبوده است.

این معنا را از آیه «کتابٌ أحکمت آیاتهُ ثُمَّ فَضَّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَکِيمٍ خَبِيرٍ» (هود: ۱) نیز می‌توان برداشت کرد؛^۱ به عبارتی قرآن کریم در عین وحدت، کثیر است و در عین

۱. علامه طباطبایی ذیل آیه می‌فرماید: این کتاب کریم با تشتت آیات و تفرق ابعاظش جز یک غرض را دنبال نمی‌کند؛ غرض واحدی که در هر موردی شکلی خاص به خود می‌گیرد؛ در یک مورد اصلی دینی و در موردی دیگر حکمی اخلاقی و در جایی دیگر حکمی شرعی و یا سیاسی و یا قضایی و یا غیر آن است؛ به طوری که هر قدر از ریشه به سوی شاخه و از شاخه به شاخه‌های باریک‌تر برده شود، از آن معنای واحد محفوظ خارج نگشته و آن غرض اصلی گم نمی‌شود؛ پس آن ریشه، اصلی است واحد که وقتی تجزیه و ترکیب می‌شود، به صورت یک‌یک آن اجزا و تفصیل عقاید و اخلاق و اعمال درمی‌آید و آن عقاید و اخلاق و اعمال وقتی تحلیل می‌شود، به شکل آن ریشه اصلی و آن روح دویده در همه آنها درمی‌آید (طباطبایی، ۱۴۰۲، ج ۱۰، ص ۱۳۷).

کثرت، واحد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۹، ص ۹).

از این آیات می‌توان نتیجه گرفت قرآن در مقام «علی حکیم»، دارای حقیقت واحد است، ولی در مقام نزول برای فهم بیشتر انسان‌ها به زبان عربی مبین نازل شده است. از آنجاکه به قرینه اتحاد ضمائر، آنچه نازل شده است، همان حقیقت عالیه می‌باشد؛ بنابراین آن یک پارچگی، خود را به صورت اندماج زبانی این سه خُرده‌نظام در کتاب تدوین، نمایان کرده است.

بر همین اساس نمونه‌های فراوانی در قرآن کریم می‌توان یافت که این خُرده‌نظام‌های سه‌گانه در بافت زبانی به هم پیوسته‌ای عرضه شده‌اند؛ از جمله آیه شریفه: «وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذَىٰ فَأَعْتَرِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ» (بقره: ۲۲۲)؛ توضیح اینکه اسلام دین توحید است و تمام فروع آن به همان اصل برمی‌گردد. اصل توحید حقیقت طهارت است و بقیه معارف آن نیز طهارت‌های ناشی از آنند. عقاید پاک و طاهر، نوعی طهارت از اعتقادات پلید است و پس از آن اصول و ملاک اخلاق فاضله نیز طهارت (باطن از رذایل) قرار می‌گیرد و پس از اصول اخلاقی، احکام عملی که به منظور صلاح دنیا و آخرت بشر تشریح شده، طهارت‌های دیگر است. در آیه محل بحث از عبارت «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ» می‌توان به دست آورد که طهارت پس از حیض مورد نظر می‌باشد و از عبارت «يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ» (مائده: ۷) می‌توان استفاده کرد که طهارت پس از وضو مدنظر بوده، در آیه «وَيَطَهِّرْكُمْ تَطْهِيرًا» (احزاب: ۳۳) موضوع طهارت، اهل بیت علیهم‌السلام و عصمت آنها که بحثی اعتقادی است، محل بحث می‌باشد. قرآن کریم در همه این مسائل - اعم از احکام، مباحث اعتقادی امامت و اخلاق - از عبارت تطهیر بهره گرفته است و از این مطلب می‌توان استفاده کرد که طهارت را در همه وجوهش (حدثی، خبثی و عصمتی) حقیقت واحد دانسته است (طباطبایی، ۱۴۰۲، ج ۲، ص ۲۱۰).

از جمله دیگر مؤیدات این نگاه می‌توان به حدیث نبوی اشاره کرد که می‌فرماید: «إنما العلم ثلاثة آية محكمة أو فريضة عادلة أو سنة قائمة و ما خلاهن فهو فضل» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۳۲). در این کلام نورانی به حقیقت و ماهیت علم اشاره دارد که حقیقت واحد

عینی است. مراتب سه‌گانه‌ای که در روایت مذکور شمرده شده است، حقیقتی واحد می‌باشد^۱ که یکی مرتبه رقیق از دیگری است:

این سه مرتبه از علم اشاره به لزوم کسب معرفت در عقاید، اخلاق و احکام دارد. بنا بر این تفسیر باید این سه نوع معرفت را مراتب همان حقیقت نورانی علم دانست که یکی بر دیگری تقدم دارد؛ به‌دیگریان معرفت اخلاق، رقیقه‌ای است از حقیقت معرفت به عقاید و آگاهی از احکام نیز رقیقه‌ای است از معرفت اخلاقی؛ براین اساس امکان ندارد مرتبه‌ای دارای ویژگی‌هایی باشد که مراتب دیگر فاقد آن باشد (مهدوی کنی، ۱۳۸۸، ص ۱۴).

همان‌گونه که در مقام ثبوت، تمامی کمالات معارف عقیدتی در اخلاق و تمامی کمالات این دو معرفت در احکام الهی وجود دارد و فقه، محسوس شده دو خُرده‌نظام مذکور است و به‌عبارت‌دیگر فقه، تجلی عقاید و اخلاق الهی است، در مقام اثبات نیز این حقیقت واحد در احکام فقهی متجلی می‌باشد؛ بنابراین گزاره‌های ارزشی - اخلاقی قرآن کریم افزون بر اینکه در تشریح گزاره‌های فقهی - حقوقی آن تأثیر دارند، در غایات احکام نیز تأثیر بسزایی دارند؛ بدین‌معنا که ازجهتی اخلاق مبنای (علت و حکمت) احکام فقهی و ازجهت‌دیگر غایت و محصول اجرای احکام است؛ پس همان‌گونه که در مقام واقع، عقاید و اخلاق حاکم بر فقه‌اند، در مقام تدوین نیز باید این معارف در فرایند اجتهاد و استنباط فرایض الهی دخالت داشته و بر آن حاکم باشد (همان، ص ۱۴). درحقیقت اسلام سنت جاریه و قوانین موضوعه خود را بر اساس اخلاق تشریح می‌کند و در تربیت مردم بر اساس آن اخلاق فاضله، سخت‌عنایت کرده است (طباطبایی، ۱۴۰۲، ج ۴، ص ۱۱۰).

در این مقال با تبیین یکپارچگی زبانی آیاتی از قرآن کریم، می‌کوشیم از یکپارچگی

۱. باید دانست که هریک از این مراتب ثلاثه انسانی، به‌گونه‌ای به یکدیگر مرتبط است که آثار هریک به دیگری سرایت می‌کند؛ چه در جانب کمال یا طرف نقص ... این از شدت ارتباطی است که میان مقامات است، بلکه تعبیر به «ارتباط» نیز از ضیق مجال و تنگی قافیه است؛ باید گفت یک حقیقت دارای مظاهر و مجالی است (خیمینی، ۱۳۷۱، ص ۳۸۷).

سه خُرده‌نظام تکوینی، ارزشی و حقوقی - با تأکید بر نظام ارزشی و نظام حقوقی - پرده برداریم؛ زیرا دریافتیم این کتاب پژوهی تمام‌نما از آن حقیقت اندماجی در «أم‌الکتاب» است. برای اثبات این ادعا باید برخی گزاره‌های اخلاقی و فقهی قرآن از حیث ساختار، ضمانت اجرا، مبانی، قلمرو، هدف و موضوع را مقایسه کرده،^۱ در پاسخ به پرسش‌های اساسی تحقیق، ارتباط و همسانی این گزاره‌ها را نشان داده و در پایان همان‌گونه که قرآن کریم بیان می‌کند، نتیجه چنین نگاهی را تبیین نمود؛ بدین معنا که در صورت همسانی در ساختار، قلمرو و... این گزاره‌ها در مقام اثبات، در مقام استنباط نیز این مجموعه را با یکدیگر بررسی می‌کنیم و نباید منفک از یکدیگر به بررسی بپردازیم. برای اثبات مسئله محل بحث، لازم است به این پرسش پاسخ داده شود که آیا گزاره‌های اخلاقی قرآن کریم، سبک و ساختاری متفاوت از گزاره‌های فقهی دارد؟ آیا از حیث ضمانت اجرا، مبانی، قلمرو، هدف و موضوع گزاره‌های اخلاقی با گزاره‌های فقهی تفاوت دارد؟

۲. مقایسه گزاره‌های اخلاقی و گزاره‌های فقهی قرآن کریم

در مقایسه گزاره‌های اخلاقی با گزاره‌های فقهی قرآن کریم، نخست به اختصار دیدگاه بزرگانی که به تفاوت میان این گزاره‌ها قائل‌اند می‌پردازیم^۲ و ضمن مقایسه موضوعات، محمولات، قلمرو و اهداف این گزاره‌ها، به نقد دیدگاه مقابل و تبیین یکپارچگی زبانی قرآن کریم خواهیم پرداخت و انسجام و هماهنگی سه خُرده‌نظام تکوینی، ارزشی و حقوقی معرفتی اسلام را ارائه خواهیم داد. مطالب بسیاری از افراد که به مقایسه این مباحث پرداخته‌اند، ناظر بر مقایسه علم فقه و اخلاق می‌باشد که

۱. بحث منشأ و سرچشمه الزام گزاره‌های اخلاقی و فقهی در مقاله دیگری به‌طور تفصیلی آورده شده است که در اینجا از بیان مجدد آن خودداری می‌شود (مهدوی کنی، ۱۳۸۸، الف، ص ۷۳-۱۰۲).
 ۲. از آنجاکه مقاله حاضر در صدد اثبات یکسان‌بودن گزاره‌های اخلاقی و فقهی از حیث‌های گوناگون است و به جهت عدم اطاله مقاله، به دیدگاه مقابل اشاراتی شده است (برای مطالعه بیشتر، ر.ک: سروی، ۱۳۹۶/عالم‌زاده نوری، ۱۳۹۵/فخار طوسی، ۱۳۸۲).

از این منظر شاید بتوان تفاوت‌هایی را بیان کرد، ولی مقاله پیش رو ناظر به مقایسه گزاره‌های قرآنی است، نه برداشت علمای اخلاق و فقه.

۱-۲. موضوع گزاره‌ها

علمای اخلاق در علم اخلاق، موضوع گزاره‌های اخلاقی را صفات و ملکات درونی دانسته‌اند (نراقی، [بی تا]، ج ۱، ص ۲۲)؛ از این رو با موضوع گزاره‌های فقهی که به حوزه رفتار انسان مرتبط است، تفاوت قائل شده‌اند، ولی به نظر می‌رسد گزاره‌های اخلاقی علاوه بر صفات ناظر بر رفتار نیز هست. صفات پایدار نفسانی اعم از رذیلت و فضیلت است و رفتار پسندیده و ناپسند اعم از اعمال قلبی (جوانحی) — مانند محبت، کینه، حسد، تواضع و تکبر — و اعمال بدنی (جوارحی) اختیاری را نیز شامل می‌شود (فرقان: ۷۲). رفتار جوانحی همان رفتارهای نیتی است که مرز مشخصی با صفات دارد. صفات به حالات نفسانی و ملکه‌های راسخه در نفس اطلاق می‌شود. گاهی این صفات به چیزی اطلاق می‌شود که در طبع نهاده شده است و در اختیار فرد نیست، ولی بخش عمده‌ای از صفات، ملکات و احوال روحی ما هستند که می‌توان در آن تصرف کرد؛ برای مثال مطابق برخی روایات و آیات، حسد معفو^۱ است (بقره: ۱۰۹) یا شجاعت امری درونی است، ولی با تمرین آن را می‌توان تقویت کرد؛ بر این اساس این موارد، امور اختیاری‌اند، اما رفتارهای جوانحی افعالی است که از این صفات یا ملکه‌ها صادر می‌شود؛ مانند اعمال ریاکارانه یا اعمال شرک‌آلود؛ اعم از اینکه از شخصیتی حقیقی سر بزند یا حقوقی. موضوع گزاره‌های فقهی نیز رفتار و اعمال مکلف اعم از حقیقی، حقوقی، اختیاری و غیراختیاری^۱ است (نور: ۵۶/ مائده: ۱) و از حیث رفتار اختیاری با موضوع گزاره‌های اخلاقی، رابطه عموم و خصوص من وجه میان این دو علم وجود

۱. عمل غیراختیاری مکلفان، مشمول احکام وضعی فقهی است و احکام تکلیفی را بر نمی‌تابد. در مورد عمل اختیاری غیرمکلفان نیز میان فقها اختلاف است؛ برخی سه حکم استحباب، کراهت و اباحه را درباره آنان روا می‌دانند (ر.ک: موسوی بجنوردی، ۱۴۱۹، ج ۴، ص ۱۰۷-۱۲۴).

دارد. ممکن است عملی یا موضوعی در علوم گوناگون از جهات مختلف مورد بحث قرار گیرد؛ به عبارت دیگر موضوع همان موضوع باشد، ولی آن علم در جهت بحث با علم دیگر تفاوت داشته باشد؛ برای مثال موضوع علم صرف و نحو، کلمه است، ولی زاویه نگاه در هر یک متفاوت می‌باشد. افعال انسان نیز هم موضوع علم فقه و هم موضوع علم اخلاق است، یا علم روان‌شناسی عهده‌دار مطالعه رفتارهای فردی و اجتماعی است، ولی هر یک از حیثی به آن می‌نگرند. به نظر می‌رسد موضوع گزاره‌های فقهی و اخلاقی مشترکاتی دارد، ولی هر یک از این دو علم، از حیثی و جهتی به آن نگاه می‌کنند. آنچه به عمل، جنبه اخلاقی می‌دهد، بار ارزشی آن است؛ یعنی رفتاری، اخلاقی است^۱ که بار ارزشی داشته باشد و ملکه نفسانی فرد شده باشد. ممکن است عملی از جهت فقهی مباح باشد، ولی به دلیل آثار سوء اخلاقی، از نظر اخلاق پسندیده نباشد؛ مانند دروغ مصلحتی که از نظر فقهی مباح است، ولی از نظر اخلاقی آثار سوء خود را خواهد گذاشت؛ به همین دلیل در چنین مواردی به توریه، توصیه شده است. همچنین ممکن است عمل از آن رو که در انسان ملکه نشده است، اخلاقی نباشد، ولی از جهت فقهی قابل قبول باشد. عملی اخلاقی است که درونی و همیشگی باشد. انسانی که ظلم می‌کند، ممکن است احسانی هم انجام دهد، ولی چون احسان او درونی نشده است، از جهت اخلاقی به این فرد محسن نمی‌گویند؛ اگرچه از جهت فقهی آن عمل قابل قبول است؛ پس موضوع گزاره‌های فقهی و اخلاقی فعلی است که از شخصیتی حقیقی یا حقوقی صادر می‌شود؛ فعلی درونی مانند حسد، تواضع (اسراء: ۳۷) یا فعلی بیرونی که در گزاره‌های اخلاقی این افعال ناشی از صفات درونی است (حجرات: ۱۲) و در اثر تکرار در مقام عمل تبدیل به ملکه شده است.

در این مقایسه نکته مهم، نقطه اشتراک این دو بحث است. موضوع هر دو گزاره، افعالی است که مکلف یا محق - اعم از شخصیت حقیقی و حقوقی - انجام می‌دهد. البته تفاوت زاویه نگاه به این موضوع مشترک در گزاره‌های فقهی و اخلاقی باعث

۱. رفتار اخلاقی اعم از اخلاق مثبت و منفی و بدون هیچ ارزش‌گذاری مدنظر است.

تفکیک این دو از یکدیگر می‌شود.

۲-۲. محمول گزاره‌ها

برخی محمول این گزاره‌ها را صرفاً مفاهیم ارزشی شامل «خوب» و «بد» یا حُسن و قبح دانسته‌اند؛ بنابراین برخی فقها حکم اخلاقی را نقطه مقابل حکم الزامی و وجوب فقهی می‌دانند و جایی استعمال می‌کنند که وجوب شرعی نیست (خویی، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۱۳۹)، ولی با بررسی محمولات قرآنی، بعضی از گزاره‌ها بیانگر ارزش‌ها، برخی درصدد توصیه و گروهی بیانگر وظایف‌اند (اسراء: ۲۳). بهتر است گفته شود بسیاری از گزاره‌هایی که ظاهر ارزشی دارند نیز درصدد توصیه یا بیان وظایف‌اند، ولی با لحنی متفاوت از گزاره‌های توصیه‌ای و تکلیفی محض بیان شده‌اند.

منظور از گزاره‌های ارزشی آن دسته از گزاره‌های اخلاقی است که از لحاظ ساختار ظاهری، دارای بار ارزشی مثبت یا منفی است؛ مانند «الصلح خیر» یا «وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ». این گزاره‌ها ظاهراً بیان ارزشی دارند و در مقام بیان حکم نیستند، ولی درصدد بیان مبنای ارزش‌ها و ملاکی برای رفع نیازهای مکلفان در زندگی فردی و اجتماعی‌اند و نتیجه آن تعیین وظیفه برای مخاطبان است. کارکرد اصلی این گزاره‌ها عبارت از توصیه، هدایت مخاطب و ارائه دستورالعمل رفتاری است؛ برای مثال آنجاکه می‌فرماید: «وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ» (بقره: ۱۸۴)، صرفاً درصدد بیان ارزشی روزه نیست، بلکه با بیان ارزشی و حکمت آن، مخاطبان را به انجام آن توصیه یا الزام می‌کند. از نحوه بیان حکمت می‌توان به‌دست آورد که آن گزاره توصیه یا الزام به چیزی را بیان می‌کند؛ چنان‌که وقتی پزشک به بیمار می‌گوید: «این غذا برای دستگاه گوارش زیانبار است»؛ بدین معناست که فلان «غذا را مصرف نکن!». درحقیقت در عبارت ارزشی پزشک، مقدمه‌ای توصیه‌ای یا تکلیفی مخفی وجود دارد که با ضمیمه‌شدن به این بیان ارزشی، دستوری را از آن می‌توان استنباط کرد. قرآن کریم در بعضی آیات هنگامی که قصد تذکر دارد، یا هردو مقدمه را بیان می‌کند، یا «باید» را پنهان نگاه می‌دارد؛ برای مثال می‌فرماید: «أَلَمْ يَعْلَمُوا بِأَنَّ اللَّهَ يَرِي» (علق: ۱۴) که با ضمیمه‌کردن مقدمه‌ای به مضمون آیه

می‌توان دستوری اخلاقی از آن استنباط کرد؛ بدین صورت که عقل درک می‌کند که اگر خدا انسان را می‌بیند، در محضر او نباید گناه کرد یا فرضاً در آیه دیگری می‌فرماید: «إِنَّ رَبَّكَ لَبَالِغُ الرِّضَادِ: خدا در کمین است» (فجر: ۱۴)؛ یعنی شما او را نمی‌بینید، ولی او شما را می‌بیند؛ پس باید در محضر او معصیت نکنید و از او غفلت نورزید. قرآن کریم در طرح مسائل اخلاقی نیز از همین سبک بهره می‌گیرد و ارزشی بودن این مسائل را بیان می‌کند، ولی از آنجاکه قرآن کتاب هدایت انسان‌هاست، در صدد بیان مطلب علمی محض نیست. در کتاب‌های علمی صرف «باید و نباید»، «دروغ نگویند»، «تجسس نکنید» و «اگر غیبت کنید، جزای آن جهنم است» مطرح نیست؛ زیرا محتوای آن فقط بیان مسائل علمی است، ولی قرآن کریم حتی در بیان مسائل علمی نیز از وعده و وعید صحبت می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۴۷-۴۹). این گزاره‌ها اساساً به منظور هدایت و راهنمایی مخاطبان بیان شده است و از آنها می‌خواهد چه افعالی را انجام بدهند یا انجام ندهند. زبان هدایت‌گری، زبانی است که در آن به پرسش‌های عملی افراد پاسخ داده می‌شود. این زبان خود به دو دسته تقسیم می‌شود؛ زبان توصیه‌ای و زبان امری. با بررسی محمول گزاره‌های اخلاقی قرآن نیز به این دو دسته برمی‌خوریم. دسته‌ای که صرفاً دارای بار ارزشی توصیه‌ای است؛ مثلاً «وَإِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ نَسْتَرْضِعُوا أَوْلَادَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُمْ مَا آتَيْتُم بِالْمَعْرُوفِ» (بقره: ۲۳۳). دسته دیگر دارای بار امری و دستوری است. حتی برخی گزاره‌ها ظاهری توصیه‌ای دارند، ولی با توجه به علت اهمیت موضوع و با کنار یکدیگر قراردادن آیات می‌توان برداشت کرد که دلالت بر توصیه و سفارش محض نمی‌کند؛ مانند: «وَبَرًّا بِوَالِدَيْهِ وَلَمْ يَكُنْ جَبَّارًا عَصِيًّا» (مریم: ۱۴) و «وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حُسْنًا» (عنکبوت: ۸) که بیانی خبری دارند و از لفظ توصیه استفاده کرده‌اند، اما از مجموعه آیات می‌توان برداشت کرد که فرزندان نسبت به احسان والدین، موظف‌اند. در بعضی گزاره‌ها با ساختاری کاملاً امری و ظاهری انشایی، دستور به انجام یا ترک فعلی می‌دهد؛ مانند آیات: «وَ عَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ» (نساء: ۱۹)، «فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا» (اسراء: ۲۳)، «أَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا» (اسراء: ۳۵) و «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» (مائده: ۱) که هر دو با یک لفظ، یک سیاق و به صورت امری است. بنا به گفته

اندیشمندان اسلامی، یکی حکمی فقهی را بیان می‌کند و دلالت بر وجوب دارد و دیگری دارای حکمی اخلاقی است و دلالت بر استحباب می‌کند (خویی، ۱۴۱۳، ج ۴، ص ۲۳۳). آیا می‌توان حکمی با ظاهری الزامی را بدون هیچ دلیلی دال بر الزام ندانست؟ به نظر می‌رسد هر حکمی که ظاهری امری دارد یا دلالت بر امر می‌کند، در صورتی که دلیلی بر خلاف آن نباشد، الزامی است.^۱

مسلم است که ساختار گزاره‌های اخلاقی قرآن کریم با گزاره‌های فقهی از این نظر هیچ تفاوتی ندارند. در حقیقت ممکن است در برخی گزاره‌ها تفاوت در ظاهر محمول گزاره‌های فقهی و اخلاقی باشد؛ زیرا محمولات گزاره‌های فقهی احکام پنج‌گانه تکلیفی است و محمولات گزاره‌های اخلاقی، یکی از چهار زوج مفاهیم ارزش‌گذار خوب و بد، بایسته و نابایسته، درست و نادرست و حق و وظیفه است، ولی به‌واقع در گزاره‌های اخلاقی نیز از لزوم یا جواز انجام رفتاری یا ترک آن بحث می‌کند و رابطه این دو، عموم و خصوص من‌وجه می‌باشد. نقطه اشتراک آنها نیز در وظیفه و عدم

۱. بسیاری از فقها وفای به عهد و شرط را فقط در صورتی که ضمن عقد لازم دیگری انجام پذیرد، واجب دانسته‌اند، ولی عمل به شرط ابتدایی را واجب تکلیفی ندانسته‌اند و در عدم لزوم آن قائل به اجماع‌اند (انصاری، ۱۴۱۵، ج ۶، ص ۵۶)، بلکه آن را امری اخلاقی دانسته‌اند و در مقابل واجب تکلیفی قرار داده‌اند (خویی، ۱۴۱۳، ج ۴، ص ۲۳۳)، در حالی که به نظر می‌رسد این اجماع، اجماع بر عدم مطالبه است، نه بر عدم لزوم؛ بدین معنا که فقها به جنبه حقوقی آن توجه دارند و آن را قابل پیگیری نمی‌دانند، ولی نفی جنبه ارزشی نمی‌کنند. نظام اسلامی در بسیاری از مسائل، علاوه بر جنبه حقوقی به جنبه ارزشی نیز توجه کرده است. احکام اسلامی علاوه بر رعایت نظم، رعایت حال دیگران یا کرامت انسانی که جنبه حقوقی آن است، به جنبه ارزشی حکم که در کمال انسان تأثیر دارد نیز توجه می‌کند، ولی مرحوم نراقی در کتاب عوائدالایام تحت تأثیر دیدگاه‌های اخلاقی خود، خلاف این مسئله را بیان می‌کند. ایشان با استناد به روایات فراوان از جمله «المؤمنون عند شروطهم»، این حکم را انشایی دانسته، عمل به آن را لازم می‌داند (نراقی، ۱۴۱۷، ص ۱۳۵/ ابن‌براج طرابلسی، ۱۴۱۱، ص ۴۲۰/ سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۱۷۱/ شعرانی، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۴۱۰) و بعضی به‌رغم اینکه روایات موجود در این باره را بسیار می‌دانند، خلف وعده را به حکم عقل و عقلا موجب سقوط شخص از اعتبار در میان مردم می‌دانند، ولی به جهت اشتباه بین فقها و سیره قطعی متشرعه، به استحباب در این مسئله قائل‌اند (خویی، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۳۹۳) و آن را خلاف اخلاق می‌دانند (همان، ج ۴، ص ۲۴۱).

وظیفه و به عبارت دیگر لزوم و عدم لزوم است؛ بنابراین هرگونه برداشتی از گزاره‌های فقهی - اعم از توصیه یا تکلیف - در مورد گزاره‌های اخلاقی مشابه نیز ثابت می‌شود، اما از آنجاکه مهم‌ترین فارق گزاره اخلاقی، حیثیت و بار ارزشی آن است، بسیاری از آنها با لحن پند و اندرز بیان شده است تا هم ارزشی بودن آن را به‌نمایش بگذارد و هم تأثیر عمیق‌تری بر مخاطب داشته باشد و انگیزه بیشتری برای انجام فعل در او ایجاد کند (مهدوی کنی، ۱۳۸۸، ص ۳۰۰).

۲-۳. مفاهیم بنیادین گزاره‌ها

گزاره‌های قرآن کریم دارای مفاهیم بنیادی مشترکی‌اند که اهم آنها الزام، ضمانت اجرا و نیت است. با مقایسه این مفاهیم در گزاره‌های اخلاقی - فقهی می‌توان عدم تفاوت را در مقام اثبات یا نزول نشان داد.

۱-۲-۳. الزام

برخی صاحب‌نظران، الزام را به‌معنای تکلیف دانسته‌اند؛ با این توضیح که هر قاعده الزامی، مرکب از دو مؤلفه است؛ نخست امتیاز برای صاحب حق و دیگری تکلیف نسبت به دیگران. الزام درحقیقت عبارت است از همان عنصر و مؤلفه تکلیف که متوجه دیگران می‌باشد. هر قاعده الزامی ترکیبی از «حق و تکلیف» است؛ یعنی در برابر حقی که به «من له‌الحق» داده شده است، تکلیفی نیز بر «من علیه‌الحق» تحمیل می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۱۱۷).

اینکه خاستگاه الزام یا خاستگاه حق چیست یا به‌تعبیردیگر عامل پیدایش و سازنده حق چیست و چه چیزی باعث ایجاد حقوق می‌شود، پرسشی است که باید پاسخ داده شود. برخی حقوقدانان مبنا و خاستگاه الزام حقوقی را نهاد دولت می‌دانند و معتقدند این اراده دولت است که منشأ پیدایش حقوق و الزام حقوقی در رفتار انسان‌ها می‌شود. برخی بر نقش عقل به‌عنوان یگانه عامل و مبنای قواعد حقوقی تأکید دارند. گروهی دیگر بر نقش وجدان به‌عنوان نیروی الزام‌کننده و سازنده قواعد رفتاری تأکید دارند (روسو، ۱۳۶۰، ص ۲۰۱). در این دیدگاه، انسان‌ها دارای نیرویی

درونی‌اند که از طریق آن خوب و بد را احساس و درک می‌کنند و همین احساس و درک، آنها را به رفتار معین وامی‌دارد؛ پس عامل الزام‌کننده انسان در عمل به یک سلسله قواعد، همان نیرویی است که در درون انسان به صورت چشم بینا عمل می‌کند و خوب، بد، عدالت و ستم را تشخیص می‌دهد.

چهارمین نظریه، مبنای الزام را وحی می‌داند. بر پایه این دیدگاه، هر قاعده رفتاری که خداوند برای بشر وضع و تشریح کرده باشد، الزامی و واجب‌الاتباع است و هر قاعده‌ای که ناشی از اراده و تشریح او نباشد، الزام و ضرورتی در عمل ندارد؛ پس عامل اساسی پیدایش حقوق و الزام در قاعده رفتاری، اراده و تشریح خداوند است، نه چیزی دیگر؛ براین اساس ما اصل همه حقوق را خداوند می‌دانیم و معتقدیم اعتبار همه حقوق، ناشی از جعل و وضع و اراده تشریحی خداوند است. قرآن کریم نیز دیدگاه اخیر را تأیید می‌کند: «و من لم یحکم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون» (مائده: ۴۵).

اراده تشریحی خداوند بر اراده تکوینی او تعلق گرفته است که مبتنی بر نیازها و خواست‌های وجودی انسان می‌باشد؛ پس اگر ابزار دیگری همچون عقل بتواند نیازها و خواست‌های وجودی انسان را کشف کند، می‌تواند قواعد حقوقی وضع و ایجاد کند؛ یعنی از دیدگاه قرآن، نقش انسان به‌طور کلی نفی نمی‌شود.

بنا بر قولی (ر.ک: عالم‌زاده نوری، ۱۳۹۶) گزاره‌های فقهی دارای جعل و اعتبار شرعی از ناحیه پروردگارانند و فقیه در عملیات تفقه، این جعل شرعی را کشف می‌کند، درحالی‌که گزاره‌های اخلاقی، انشای قانونی الهی و جعل و اعتبار شرعی ندارند، بلکه فقط بر خوبی و بدی واقعی مبتنی‌اند. منشأ مشروعیت احکام فقهی، اراده تشریحی شارع است که به صورت جعل و اعتبار شرعی انشا می‌شود و البته مبتنی بر مصالح و مفاسد تکوینی و نفس‌الامری است، درحالی‌که منشأ احکام اخلاقی، تنها اراده تکوینی خالق متعال است؛ یعنی حکم اخلاقی، رابطه تکوینی میان یک فعل یا صفت با کمال انسانی را بیان می‌کند. در علم فقه به دنبال وظیفه الهی و در علم اخلاق به دنبال وظیفه واقعی عقلائی یا عقلائی هستیم (صدر، ۱۴۳۰، ج ۱، ص ۷).

باتوجه به مطالب پیش‌گفته، الزام و واجب فقهی با الزام و باید اخلاقی متفاوت

است. الزام فقهی، حکمی تشریحی است که علاوه بر سعادت، استحقاق ثواب و عقاب را به دنبال دارد، ولی الزام اخلاقی دغدغه سعادت را می‌نمایاند، نه استحقاق ثواب و عقاب را و مبتنی بر جعل و اعتبار شارع نیست؛ بنابراین ممکن است چیزی از نظر فقهی جایز باشد، ولی از نظر اخلاقی الزام به ترک داشته و بد باشد؛ یعنی بر پایه برخی مصالح، برای آن کیفری در نظر گرفته نشده است، ولی در سعادت انسان مانعیت دارد (حلی، ۱۴۰۳، ص ۴۸).

به نظر می‌رسد بر خلاف بیان مذکور، اولاً، اراده تشریحی شارع بر گزاره‌های اخلاقی قرآن کریم کاملاً مشهود است. با وجود دلیل لفظی در قرآن مبنی بر اراده شارع بر الزام یا عدم الزام در گزاره‌های اخلاقی (نساء: ۱۹ / اسراء: ۲۳)، چگونه می‌توان منکر جعل تشریحی خداوند بود؛ البته جعلی مبتنی بر عقل و فطرت و جعلی حکیمانه؛ ثانیاً، اگر اشکال شود که بر فرض وجود دلیل لفظی شرعی مطابق با حکم عقل، این حکم حکمی ارشادی مستحبی است، نه حکمی تأسیسی و مولوی، احکام ارشادی نیز هیچ مسئولیتی ایجاد نمی‌کند و عقاب و ثوابی بر آن مترتب نیست، در پاسخ باید گفت از مباحث مطرح شده می‌توان نتیجه گرفت که حکم موجود در احکام اخلاقی همچون احکام فقهی - اعم از اینکه حکمی ارشادی یا مولوی باشند - دلالت بر طلب می‌کند و در طلبی بودن آن هیچ شکی نیست، ولی در پاسخ به این پرسش که طلب مزبور، طلبی وجوبی است یا استحبابی؟ می‌توان گفت احکام عقلی به دو دسته تقسیم می‌شوند: یک دسته درباره حُسن و قبح افعال و دسته دیگر در مورد تحسین و تقبیح فاعلی افعال است. اگر عقل، حکم به تحسین فاعلی نماید، حکم به تحسین جمیع عقلا از جمله شارع به طور قطع فهمیده می‌شود. مقصود از تحسین شارع، ثواب متعلق به آن عمل می‌باشد و اگر عقل، حکم به تقبیح عملی نماید، حکم به تقبیح جمیع عقلا از جمله شارع، بالملازمه فهمیده می‌شود و در این صورت بیان عقاب به وسیله شارع، ناشی از تقبیح و بیان ثواب ناشی از تحسین اوست. حتی اگر شارع در جایی سکوت کند و مخالفتی با حکم عقل نیز نداشته باشد، عمل به حکم عقل الزامی است. به تعبیری گاهی شارع با بیان در کتاب و سنت و گاهی با سکوت و عدم مخالفت، ارشاد به حکم عقل

می‌کند و حکم عقل گاهی الزام‌آور است و گاه الزامی به‌دنبال ندارد. اگر مستلزم الزام بود، احکامی که به‌واسطه آن ارشاد به‌دست می‌آید نیز مسئولیت‌آورند و انسان باید پاسخ‌گوی اعمال خود در این باره باشد. افزون بر آثار وضعی دنیایی، باید منتظر پاداش و جزای آن در قیامت نیز باشد که گزاره‌های مربوطه در قرآن کریم^۱ مؤید این مسئله است؛ پس احکام ارشادی دو قسم دارد: برخی الزامی و برخی غیرالزامی است. برای استنباط احکام اخلاقی از این گزاره‌ها ممکن است نیازمند اصولی متفاوت در حوزه مستقلات عقلیه باشیم؛ چنان‌که این تفاوت در استنباط بقیه احکام نیز دیده می‌شود؛ برای مثال در استنباط احکام عبادی از گزاره‌های فقهی، بیشتر به اصول لفظیه نیاز داریم. آنچه به‌طور قطع می‌توان ادعا کرد اینکه گزاره‌های اخلاقی قرآن از حیث منشأ، تفاوتی با گزاره‌های فقهی ندارد، ولی از حیث نوع الزام و مسئولیتی که ایجاد می‌کند، قابل بررسی است. منشأ الزام ازدیدگاه قرآن کریم - اعم از گزاره‌های فقهی و گزاره‌های اخلاقی - هم به اراده الهی و هم به فطرت و گوهر انسانی عقل متکی است، ولی مناسب است این مسئله شفاف‌تر تبیین گردد؛ همان‌گونه که برخی احکام فقهی برای مکلف الزام ایجاد می‌کند، بعضی گزاره‌های اخلاقی نیز مسئولیت‌آور است و در مقابل آن انسان باید پاسخ‌گو باشد.

برای تبیین بهتر، مناسب است به این پرسش پاسخ داده شود؛ آیا الزام، یک مشترک لفظی است که در علوم گوناگون معانی متفاوتی دارد؟ آیا الزام در فقه با الزام در اخلاق یا عرف، در معانی متفاوتی استعمال می‌شود؟ برخی معتقدند الزام در گزاره‌های فقهی با الزام در گزاره‌های اخلاقی تفاوت دارد و قابل مقایسه نیستند؛ زیرا هنگامی که فقها از الزام بحث می‌کنند، مقصود نیرویی از بیرون است که مکلف را به

۱. برای نمونه آیه «أوفوا بالعهد» (اسراء: ۳۴) با صیغه امر، طلب وفای به‌عهد می‌کند و سوره بقره (بقره: ۱۷۷) وفای به‌عهد را از علایم متقین می‌داند و در آیات متعددی (از جمله زمر: ۷۱ و ۷۳/ قمر: ۵۴ و...)، کسانی را که تقوا پیشه می‌کنند، مژده بهشت و کسانی را که از آن رو برمی‌گردانند، مستحق عذاب می‌داند؛ چنان‌که برخی فقها شکستن عهد یا خلف وعده را باعث عذاب الهی دانسته‌اند (شعرانی، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۴۱۰).

انجام کاری مجبور یا از انجام کاری منع می‌کند؛ هرچند مکلف به آن اعتقاد داشته باشد یا نداشته باشد؛ بنابراین در صورت عمل نکردن از او خسارت می‌گیرد، ولی الزام اخلاقی برای ارتقای نفسانی یا فشار اجتماعی یا تکلیف در برابر خداست و هیچ‌کس نمی‌تواند انسانی را الزام کند، بلکه التزامی درونی ایجاد می‌کند که اگر فرد انجام ندهد، دچار عذاب وجدان می‌شود.

در پاسخ باید گفت التزامات درونی و الزامات بیرونی، هم در گزاره‌های فقهی و هم در گزاره‌های اخلاقی معنا دارد و میان الزام و التزام تفاوت است؛ برای مثال در بحث حجاب به عنوان یک موضوع گزاره فقهی دو بحث مطرح می‌شود؛ گاهی پرسش از التزام به حجاب و عفاف است و گاهی الزام به آن؛ یعنی آیا صرف نظر از دخالت عاملی بیرونی، باتوجه به اعتقاد به ارزش‌ها فرد باید آن را رعایت کند یا نیرویی از بیرون مانند دولت - اعم از اینکه فرد اعتقادی داشته باشد یا نداشته باشد - او را به رعایت حجاب مجبور می‌کند؟ در مورد دروغ به عنوان یک موضوع اخلاقی، هم می‌توان از الزام درونی استفاده کرد و فرد را به دروغ‌نگفتن الزام کرد و هم در صورت عدم رعایت عاملی بیرونی، او را به اطاعت مجبور کرد. این عامل می‌تواند شارع باشد که در صورت عدم رعایت، او را مؤاخذه کند؛ هم در دنیا و هم در آخرت.

درحقیقت ممکن است در جایی الزامی از بیرون باشد، ولی برای بهتر اجراشدن آن از نیرویی درونی که در فرد التزام ایجاد می‌کند، استفاده شود؛ بنابراین حوزه الزام از حوزه التزام قابل تفکیک است، ولی این امر بدین معنا نیست که در جایی که التزام درونی مطرح است، الزام بیرونی نقشی ندارد؛ چنان‌که سبک گزاره‌های اخلاقی قرآن کریم مؤید این مسئله می‌باشد و از این رو هیچ تفاوتی با گزاره‌های فقهی ندارد. این موضوع نمی‌تواند عامل جدایی احکام فقهی از احکام رفتار اخلاقی باشد. در احکام فقهی و نیز در اخلاق نیازمند به التزام درونی هستیم؛ پس هرگاه صحبت از رفتاری اخلاقی می‌کنیم، نه صرفاً نفسانیات و ملکات درونی، الزام به معنای نیروی بیرونی نیز معنا می‌یابد.

لسان بخشی از گزاره‌های قرآنی، پیام الزام و تکلیف است، ولی توجه به باطن آنها

ثابت می‌کند که حتی در این‌گونه آیات نیز ارجاع تکالیف به حقوق است. از آنجاکه انسان دارای حقوق انسانی است، قرآن برای آنکه انسان به حقوق خود برسد، او را به رعایت تکالیفی ملزم کرده است. در واقع او را مکلف کرده است تا حقوق خود را احیا کند (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۲۵۹). با این بیان، همه بایدها و نبایدها برای احقاق حقوق انسان‌هاست. خالق نظام هستی با علم خود، همه چیزهایی را که باعث سعادت انسان می‌شود، برای او حلال کرده است و هرآنچه را سبب زیان او می‌شود، حرام می‌داند. صدرالمتألهین در این باره می‌نویسد:

تکلیف الهی بر بندگان مانند تکلیف طبیب است؛ اگر مزاج او گرمی کند، طبیب دستور به خوردن چیزهای سرد می‌دهد، در حالی که بیمار خود را بی‌نیاز از آن می‌داند. در این حال اگر بیمار از دستورات طبیب سرپیچی کند، خود ضرر می‌بیند، نه طبیب که ارشادکننده است. خداوند برای شفای مریض، سببی را خلق کرده که مقتضی آن است و برای سعادت اخروی نیز سببی آفریده که آن طاعت خداست (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۴۹).

براین اساس اگر حقی برای انسان ثابت شد، باید برای به دست آوردن آن بکوشد. باتوجه به نیاز انسان‌ها برای به فعلیت رساندن استعدادهای فطری و کمال‌خواهی، همان‌گونه که به لزوم اجرای بسیاری از احکام فقهی قائلیم، چاره‌ای جز پذیرفتن لزوم اجرای بعضی احکام و رفتارهای اخلاقی نداریم؛ هرچند مقصود از لزوم، الزام عقلی یا تشریحی باشد یا لزوم علی - معلولی. در لزوم علی - معلولی به‌طور تکوینی، رابطه‌ای لزومی میان انسان و عمل وجود دارد که در صورت احراز این رابطه و مصلحت موجود در آن، باتوجه به قاعده لطف بر خداوند حکیم واجب است راه رسیدن به این نقطه را بنمایاند. این رابطه ممکن است در احکام ارزشی و اخلاقی یا در احکام و گزاره‌های فقهی نهفته باشد؛ پس عقل حکم می‌کند، همان‌گونه که حکم به الزامی بودن برخی گزاره‌های فقهی الزامی می‌شود، در بعضی گزاره‌های اخلاقی قرآن که با همان سبک و سیاق آمده است نیز حکم کرد.

۲-۳-۲. ضمانت اجرا

تخلف و سرپیچی از دستورهای الزامی همان‌گونه که در احکام حقوقی و فقهی قرآن می‌تواند گناه محسوب شود، در احکام اخلاقی نیز می‌توان گناه تلقی کرد، ولی اینکه آیا تخلف گناه محسوب می‌شود و فقط عقوبت اخروی دارد یا قابل پیگیری در دادگاه دنیایی نیز هست، از جمله معیارهایی است که بسیاری از اندیشمندان آن را باعث تفکیک احکام حقوقی و اخلاقی از یکدیگر دانسته‌اند. آنها معتقدند اگرچه تخلف اخلاقی گناه محسوب می‌شود، ولی قابل پیگیری و مطالبه در دادگاه نیست و دلیلی برای شکایت نیست، ولی جرم حقوقی و فقهی قابل شکایت و مطالبه در دادگاه است. درحقیقت ضمانت اجرای قواعد حقوقی فقهی، جنبه مادی قوی دارد و اشخاص را به اجبار به انجام یا عدم انجام اموری وامی‌دارد. در امور کیفری برای اشخاص، مجازات تعیین شده است؛ از جریمه تا اعدام و در امور مدنی، ضمانت اجرای بطلان، عدم نفوذ و گاهی اجبار به انجام تعهد را برقرار ساخته است، درحالی‌که ضمانت اجرای قواعد اخلاقی، جنبه معنوی و وجدانی دارد. البته برای اشخاص آگاه، این ضمانت اجرایی به مراتب قوی‌تر است. شخصی که وجدان بیداری دارد، با کوچک‌ترین عمل خلاف اخلاق چنان متأثر می‌شود که تا زمان جبران، آرام نمی‌گیرد و در بسیاری از موارد چنین ضمانت اجرایی به کمک قواعد حقوقی فقهی می‌آید و راه اثبات و اجرای مجازات را تسهیل می‌کند؛ مانند کسی که عذاب وجدان یا ترس از آخرت او را وامی‌دارد باوجودی که آثاری از ارتکاب جرم باقی نگذاشته است، خود را به قانون معرفی کند (مدنی، ۱۳۹۰، ص ۱).

مسلم است که این تفکیک در همه احکام فقهی و اخلاقی قرآن کریم عمومیت ندارد؛ چنان‌که نه در احکام مربوط به عبادات می‌توان کسی را به جرم نماز نخواندن، حج نرفتن یا روزه ننگرفتن محاکمه و دادگاهی کرد - البته بعضی صاحب‌نظران، تعزیر را درباره این افراد واجب می‌دانند. - و نه کسی را که به جرم حقوقی محاکمه می‌کنند، از عقوبت اخروی معاف می‌گردد. اکنون این پرسش مطرح می‌شود که آیا کسی که به جرم قتل اعدام می‌شود، در آخرت مجازات نخواهد شد؟

امتیاز مکتب اسلام نسبت به مکاتب اخلاقی دیگر این است که دامنه نظارت آن بسیار گسترده است و ضامن اجرای آن، منحصر در دولت و قوه قهریه آن نیست، بلکه اعتقاد به خداوند و روز واپسین، انسان را در برابر گناه بیمه می‌کند و مصونیت و تقوای قرآنی داده است. این مصونیت در انسان حالت خویشتن‌داری و تملک نفس را که همان ملکه عدالت است، ایجاد می‌کند و سبب می‌شود او در مقابل گناه همچون ترمز ماشین، به‌طور خودکار ایست کند و حذر نماید (ر.ک: اعراف: ۲۰۱). کسانی که تقوا دارند، اگر شیطان به‌سوی آنها روی آورد، خدا را حاضر و ناظر می‌دانند و به‌یاد خدا می‌افتند و خود را از گناه دور نگاه می‌دارند و با رضایت باطنی به‌سمت مسایل اخلاقی روی می‌آورند، نه با اکراه و تکلف. درواقع بدون اعتقاد به عدالت الهی و وجود معاد، بیشتر انسان‌ها التزام چندانی به اصول و ارزش‌های اخلاقی ندارند و هیچ پای‌بندی به احکام فقهی نخواهند داشت. کمتر کسی را می‌توان یافت که به‌خاطر عشق به حقیقت و عشق به ارزش‌ها پای‌بند این اصول باشد، بلکه غالباً از ترس نیروی حاکم در مقام عمل، اخلاقی رفتار می‌کنند. ضمناً در ضمانت اجرایی مکاتب دیگر معمولاً جایی برای پاداش و تشویق نیست؛ جز در موارد استثنا - آن هم نه به‌صورت الزامی - ولی در ضمانت اجرایی احکام اسلامی به‌همان اندازه که مجازات‌ها نقش دارد، پاداش‌ها نیز دارای نقش است. این پاداش‌ها در دنیا: «وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ» (اعراف: ۹۶) و آخرت: «وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ» (آل عمران: ۱۳۳) نصیب فرد می‌گردد.

اکنون به دو نکته باید توجه کرد: اولاً، پاداش و مجازات اخروی هم در گزاره‌های فقهی و هم در گزاره‌های اخلاقی قرآن کریم مطرح است؛^۱ ثانیاً، مطابق این دیدگاه،

۱. در آیه ۱۷۷ سوره بقره در معرفی ابرار، هم به کسانی که به خدا و قیامت اعتقاد دارند (اعتقادی)، هم به کسانی که نماز به‌پا می‌دارند (فقهی) و هم به کسانی که وفای به‌عهد می‌کنند و صادق‌اند (اخلاقی) اشاره می‌کند. همچنین در آیه «إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ»، جایگاه ابرار و درحقیقت پاداش آنها را بیان کرده است.

پاداش تکالیف دینی و مجازات ترک آن - اعم از فقهی و اخلاقی - پاداش و مجازات اعتباری نیستند، بلکه رهاورد طبیعی عمل فردند و آثار وضعی دنیایی دارند که این نکته علاوه بر ضمانت اخروی، مهم‌ترین نکته‌ای است که احکام فقهی را به احکام اخلاقی نزدیک می‌کند.

۲-۳-۳. نیت

در نظام اخلاقی اسلام، نیکی و آراستگی ظاهر عمل یکی از پایه‌های ارزش است، ولی تا اصل دیگری به آن ضمیمه نگردد، نمی‌توان عمل انسان را ارزشمند شمرد. آن اصل عبارت است از نیت و انگیزه پاک که سرچشمه عمل به‌شمار می‌رود؛ از این رو هر نوع عمل زیبا ولی به‌انگیزه مادی، شایسته ستایش نیست و دارای ارزش شمرده نمی‌شود. کیفیت عمل و ارزش حقیقی آن در اخلاق اسلامی به نوع انگیزه و اهداف عمل‌کننده بستگی دارد و شکل ظاهری کار به‌تنهایی معیار ارزش‌ها به حساب نمی‌آید. نیت به‌اندازه‌ای مهم است که سرنوشت انسان را با آن می‌توان پیش‌بینی کرد (مهدوی کنی، ۱۳۷۷، ص ۲۱).

ارزش عملی که در آن نیت خدایی و فضیلت‌خواهی وجود نداشته باشد، در حد صفر است و اگر چنانچه عبادتی واجب با انگیزه خودنمایی انجام شود، ارزش آن زیر صفر می‌شود؛ مثلاً مردی در انتظار عمومی به راز و نیاز با خدا می‌پردازد و با زاری و گریه از خدا طلب پوزش می‌کند، یا مرد متمکنی که برای کودکان بی‌سرپرست مدرسه می‌سازد؛ در هر دو مورد، نیت و انگیزه فرد این عمل را ارزش‌گذاری می‌کند. اینکه او واقعاً از خوف خدا می‌گرید یا انگیزه او ریاکاری و جلب نظر مردم است، یا مدرسه را به‌انگیزه بشردوستی، نوع‌پروری و اظهار همدردی با بیچارگان می‌سازد یا انگیزه‌های مادی پشت این پدیده به‌ظاهر نیک هست. اینها از دیدگاه نظام اخلاقی اسلام، در اخلاقی بودن یا نبودن آن اثر می‌گذارد، ولی از نظر فقهی و حقوقی تأثیری ندارد. اگر کسی عدالت را از روی ترس رعایت کند، به وظیفه قانونی خود عمل کرده است، ولی از نظر اخلاقی کار مفیدی انجام نداده است؛ زیرا با این نگاه، عدالتی که با انگیزه فضیلت‌خواهی و گذشت توأم باشد، ارزشمند است (همو، ۱۳۸۴، ص ۱۷).

این تفکیک در گزاره‌های فقهی حقوقی نیز عمومیت ندارد و در بسیاری از این تکالیف، به‌خصوص در عبادات، از ارکان آن محسوب می‌گردد. البته نیت بد در فقه و حقوق، کیفر ندارد و گناه محسوب نمی‌شود، ولی آثار خُلُقی خود را به‌جای می‌گذارد؛ به‌خصوص آنجا که مانعی برای انجام‌دادن آن پیش بیاید، نه اینکه فرد خود پشیمان شده باشد. گاهی برعکس، نداشتن نیت سوء در عملی سبب ضمان اخلاقی نمی‌شود، ولی بار مسئولیت کیفری را به‌دوش خواهد کشید؛ برای مثال فردی که در خواب کسی را بکشد، از جهت اخلاقی مسئولیتی ندارد، ولی از نظر حقوقی باید دیه آن را پردازد؛ پس نیت نیز نمی‌تواند ملاک تمایز آنها باشد.

۲-۴. قلمرو گزاره‌ها

مکاتب اخلاقی هر یک بر اساس مبانی انسان‌شناختی و جامعه‌شناختی خویش، قلمرو ویژه‌ای برای حوزه احکام اخلاقی ترسیم کرده‌اند و محدودیت‌ها یا توسعه آن را یادآور شده‌اند. دایره گزاره‌های اخلاقی بسیاری از مکاتب به ارزش‌هایی منحصر است که در محیط اجتماع مطرح می‌شود. در بسیاری از آنها رابطه انسان با خدا یا اصلاً مطرح نیست، یا تمامی ارزش‌ها در ارتباط با خدا منحصر می‌شود و ارتباط با خود معنا ندارد، ولی در گزاره‌های اخلاقی قرآن کریم همچون گزاره‌های تکلیفی - حقوقی، تمامی ارتباط‌ها مورد توجه قرار می‌گیرند. ارتباط انسان با خدا، ارتباط انسان با خود و با دیگر انسان‌ها اعم از خانواده، جامعه و حتی روابط بین‌الملل، جزء قلمرو اخلاق اسلامی است (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ب، ص ۱)؛ برای مثال مسئله جهاد و دفاع از کشور در دستورات حقوقی فقهی مورد توجه واقع شده است، ولی حتی در چنان موقعیتی نیز خداوند اجازه بی‌عدالتی و بی‌انصافی را نداده است. همان‌گونه که دستور به نماز خواندن داده است، از ما می‌خواهد در کارها به او توکل کنیم و در برخورد با قضای الهی، راضی به رضای او باشیم و همان‌گونه که در قبال احکام حقوقی خانواده مسئولیم، در برابر احکام اخلاقی نیز متعهدیم. این مسئله برای همه مکلفان شمولیت دارد و همه موظف‌اند در صورت لزوم آن را انجام دهند.

۵-۲. اهداف گزاره‌ها

ارزش هر چیزی به هدف و غایت آن است. گزاره‌های اخلاقی چه در اهداف میانی و چه غایی، با گزاره‌های فقهی اشتراک دارند. برخی معتقدند هدف و غایت در فقه علاوه بر پرورش و سازندگی فرد و روحيات او، سامان‌بخشیدن جامعه و ثواب و عقاب اخروی است، درحالی‌که هدف اخلاق، اصلاح معایب شخص و جامعه است و توجهی به ثواب و عقاب اخروی ندارد؛ به عبارتی در فقه، ثواب و عقاب مطرح است و در اخلاق، تشویق و مؤاخذة، ولی به نظر می‌رسد میان تشویق و مؤاخذة با ثواب و عقاب تفاوتی نیست؛ هر دو هم در مورد ثواب و عقاب دنیایی معنا دارد و هم اخروی. همچنین همان‌گونه که گزاره‌های فقهی به اعمال خوب تجویز می‌کند و از کارهای بد بازمی‌دارد، گزاره‌های اخلاقی نیز چنین می‌کند؛ مثلاً پزشک با دو برنامه، به معالجه بیمار می‌پردازد؛ یعنی هم به او برنامه پرهیز می‌دهد و هم برایش نسخه دارو می‌نویسد. علم اخلاق نیز از یک سو به انسان برنامه اجتناب و پرهیز از منکرات می‌دهد و از سوی دیگر به صفات نیک تشویق و امر به معروف می‌کند؛ در نتیجه دیگر جایی برای زشتی‌ها نمی‌ماند.

همان‌گونه که هدف گزاره‌های اخلاقی قرآن کریم، ایجاد اجتماعی است که بر اساس سعادت، رهبری، عدل، امنیت و تعاون می‌باشد و برای حفظ زندگی از فساد و ستمگری و هرآنچه جامعه را به شقاوت برمی‌انگیزد و سیر زندگی به سوی کمال و فضل بیشتر است، هدف فقه نیز علاوه بر پرورش روح انسان در سایه تأمین سعادت دنیا و آخرت، اصلاح فرد و جامعه، ایجاد عدالت اجتماعی و حفظ حقوق امت اسلامی است، اما اینها همه اهداف میانی برای اهداف متعالی‌اند که رضای خداست: «قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ» (انعام: ۱۶۲).

هرچه این اهداف رنگ خدایی بیشتر بپذیرد، به اهداف غایی این گزاره‌ها بیشتر نزدیک می‌شویم: «صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ» (بقره: ۱۳۸).

هدف نهایی اخلاق، اکتفا کردن به فضایل انسانی نیست، بلکه مرتبه‌ای بالاتر از آن است و آن درخواست رضای الهی می‌باشد؛ چنان‌که در بعضی از آیات و روایات، بیان شده است که هدف نهایی از اخلاق اسلامی، قرب به خدا و جلب رضا و محبت او،

تخلیق به اخلاق الهی، دستیابی به ولایت الله، نیل به لقای الهی و نظر به وجه‌الله است. آیات بسیاری از قرآن کریم که واژه‌های الله، لقاء رب، ابتغاء مرضاه الله و ابتغاء وجه‌الله را دربردارد، گویای این حقیقت است که هدف نظام اخلاقی اسلام، تربیت انسان خداجوی خداگونه و عاشق بوده است؛ چنان‌که قرآن از زبان اسوه‌های اخلاق - حضرت علی علیه السلام و حضرت زهرا علیها السلام - می‌فرماید: «ما شما را به‌خاطر خدا اطعام می‌کنیم و هیچ پاداش و سپاسی از شما نمی‌خواهیم» (دهر: ۹).

روح انسان بر اثر اعمال خاصی رابطه قوی‌تری با خداوند متعال می‌یابد. در اثر این رابطه هراندازه کمال نفس بیشتر شود، لذا یذ آن نیز بیشتر خواهد شد. در صورت پایدارشدن، به سعادت واقعی یعنی به فلاح و رستگاری دست خواهد یافت: «وَأَفْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» (حج: ۷۷).

تقویت این رابطه فقط و فقط به‌وسیله عمل به دستوره‌های الهی حاصل می‌شود و این دستورها اعم از احکام اخلاقی و فقهی است؛ زیرا همه این دستورها هدفی جز کمال نهایی ندارد و کمال نهایی انسان در گرو تقویت رابطه وجودی او با خداوند متعال و رضای اوست. هراندازه شدت و قوت وجودی بیشتری داشته باشد، انسان به خدا نزدیک‌تر خواهد شد (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، الف، ص ۳۴۳-۳۴۵).

نتیجه

در مقاله پیش رو با تبیین یکپارچگی زبانی آیاتی از قرآن کریم کوشیدیم از یکپارچگی سه خُرده‌نظام تکوینی، ارزشی و حقوقی - با تأکید بر نظام ارزشی و نظام حقوقی - پرده برداریم و اثبات کنیم که کتاب تدوین پژوهشی تمام‌نما از آن حقیقت اندماجی در «أم‌الکتاب» است و این سه خُرده‌نظام در عین استقلال، تجلی حقیقتی واحد است؛ توضیح آنکه در فرهنگ قرآن کریم، این سه خُرده‌نظام در مقام ثبوت از یکدیگر قابل تفکیک نیستند و در مقام حقیقت عالی، دارای وحدتی متعالی‌اند و حتی در مقام اثبات یعنی آنجا که در قرآن کریم در قالب الفاظ نازل شده است، سبک گزاره‌ها یکسان‌اند و قابل تفکیک نیستند و این تنزل بازتاب همان حقیقت واحده است.

با بررسی موضوع، محمول، مفاهیم اساسی و اهداف گزاره‌های اخلاقی و مقایسه آن با گزاره‌های فقهی به این نتیجه می‌توان رسید که گزاره‌های اخلاقی قرآن کریم در مقام نزول و اثبات، نه از جهت ساختار لفظی و نه در ساختار معنایی، هیچ تفاوتی با گزاره‌های فقهی ندارند؛ حتی در ضمانت اجرای برخی موضوعات نیز تفاوتی دیده نمی‌شود؛ بنابراین جداکردن گزاره‌های فقهی از گزاره‌های اخلاقی در قرآن کریم بی‌معناست. این تفکیک در دوره‌هایی به وسیله علمای فقه و اخلاق برای آموزش دیگران انجام شده است، ولی قرآن کریم تفکیکی میان آنها قائل نشده است. این تفکیک به تدریج باعث شد چنین ذهنیتی ایجاد شود که فقط از رفتارهای ظاهری و جوارحی باید در فقه بحث شود و احکام مربوط به رفتارهای جوانحی مانند حکم تهمت، یادگیری دانش، حُسن ظن و... شامل فعالیت‌های شناختی، گرایشی و عاطفی، به اخلاق و عقاید واگذار شود؛ براین اساس باید به قرآن کریم بازگشت کرد و با یک دید این گزاره‌ها را بررسی کرد و معارف دین اسلام را در یک تقسیم‌بندی کلی به دو دسته آموزه‌های تجویزی و توصیفی تقسیم نمود؛ بنابراین پیشنهاد می‌شود قواعد اصولی را که در فهم گزاره‌های فقهی استفاده می‌شود، در فهم گزاره‌های اخلاقی جاری ساخت و همان‌گونه که در سند روایات فقهی نیازمند دقت هستیم، در کشف وظیفه و حق، خوب و بد اخلاقی و درست و نادرست بودن روایات اخلاقی نیز دقت کرد و دلیل کافی طلبید. تبیین این مطلب، مجال دیگری می‌طلبد.

منابع

- * قرآن کریم.
۱. ابن براج طرابلسی، قاضی سعدالدین ابوالقاسم عبدالعزیز بن نحیر؛ جواهر الفقه؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۱ق.
 ۲. ابن مسکویه، ابوعلی احمد بن محمد؛ تهذیب الأخلاق و تطهیر الاعراق؛ قم: بیدار، ۱۳۷۱.
 ۳. انصاری، مرتضی؛ المکاسب؛ قم: مجمع الفکر الإسلامی، ۱۴۱۵ق.
 ۴. بجنوردی، سید حسن؛ القواعد الفقهیة؛ تصحیح مهدی مهریزی و محمد حسن درایتی؛ قم: نشر الهادی، ۱۴۱۹ق.
 ۵. جعفری لنگرودی، محمد جعفر؛ ترمینولوژی حقوق؛ تهران: گنج دانش، ۱۳۸۸.
 ۶. جوادی آملی، عبدالله؛ تفسیر موضوعی قرآن کریم (مبادی اخلاق در قرآن)؛ قم: اسراء، ۱۳۷۸.
 ۷. جوادی آملی، عبدالله؛ حق و تکلیف در اسلام؛ قم: اسراء، ۱۳۸۴.
 ۸. حلّی (محقق حلّی)، نجم‌الدین جعفر بن حسن؛ معارج الأصول؛ قم: مؤسسه آل‌البتی، ۱۴۰۳ق.
 ۹. خراسانی (آخوند خراسانی)، محمد کاظم؛ کفایة الأصول؛ قم: مؤسسه آل‌البتی، ۱۴۰۹ق.
 ۱۰. خمینی، سید روح‌الله؛ تحریر الوسیله؛ تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۹۲.
 ۱۱. خمینی، سید روح‌الله؛ شرح چهل حدیث؛ تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۱.

۱۲. خویی، سید ابوالقاسم؛ مصباح الفقاهه (مکاسب)؛ [بی‌جا]: [بی‌نا]، ۱۴۰۹ق.
۱۳. روسو، ژان ژاک؛ امیل یا آموزش و پرورش؛ ترجمه غلامحسین زیرک‌زاده؛ تهران: انتشارات چهره، ۱۳۶۰.
۱۴. سبزواری، ملاحادی؛ شرح المنظومة؛ تصحیح حسن حسن‌زاده آملی؛ تهران: نشر ناب، ۱۴۱۳ق.
۱۵. سروش، عبدالکریم؛ «قصه افول اخلاق» (گفت‌وگو با سروش)، نشریه بازتاب اندیشه؛ ش ۴۶، ۱۳۸۲، ص ۴۰-۴۴.
۱۶. سروی، فاطمه و محمدتقی دیاری بیدگلی؛ «واکاوی گزاره‌های اخلاقی با رویکردی فقهی»، نشریه پژوهش‌های اخلاقی؛ ش ۲۹، پاییز ۱۳۹۶، ص ۳۵۶-۳۴۱.
۱۷. شعرانی، ابوالحسن؛ ترجمه و شرح تبصرة المتعلمين في أحكام الدين؛ تهران: منشورات اسلامیه، ۱۴۱۹ق.
۱۸. صدر، سید محمد؛ فقه الأخلاق؛ نجف: هیئت تراث السید الشهدا صدر، ۱۴۳۰ق.
۱۹. طباطبایی، سید محمد حسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۲ق.
۲۰. طوسی، خواجه نصیرالدین؛ اخلاق ناصری؛ تهران: فردوس، ۱۳۹۵.
۲۱. عالم‌زاده نوری، محمد؛ «مناسبات فقه و اخلاق»، قیسات؛ ش ۸۲، زمستان ۱۳۹۵، ص ۱۲۷-۱۴۱.
۲۲. عالم‌زاده نوری، محمد؛ استنباط حکم اخلاقی از سیره و عمل معصوم؛ ج ۲، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۲.
۲۳. عالم‌زاده نوری، محمد؛ استنباط حکم اخلاقی از متون دینی و ادله لفظی؛ قم: انتشارات پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۶.
۲۴. غزالی، ابوحامد؛ إحياء علوم الدين؛ بیروت: دارالمعرفة للطباعة والنشر، ۱۴۰۲ق.
۲۵. فخار طوسی، جواد؛ «رابطه فقه و اخلاق و طرح دیدگاه امام»، کنگره اندیشه عرفانی اخلاقی امام خمینی؛ خرداد ۱۳۸۲، ص ۳۴۱-۵۴۹.

۲۶. فخر رازی، محمدبن عمر؛ **مفاتیح الغیب**؛ بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
۲۷. فیض کاشانی، ملامحسن؛ **المحجة البيضاء**؛ [بی جا]: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ق.
۲۸. کلینی، محمدبن یعقوب؛ **الکافی**؛ تهران: دارالکتب الإسلامیه، ۱۳۶۵.
۲۹. مدنی، جلال‌الدین؛ **مبانی کلیات علم حقوق**؛ تهران: انتشارات پایدار، ۱۳۹۰.
۳۰. مصباح یزدی، محمدتقی؛ (الف)، **نقد و بررسی مکاتب اخلاقی**؛ تحقیق و نگارش احمدحسین شریفی؛ قم: مرکز انتشارات آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۴.
۳۱. مصباح یزدی، محمدتقی؛ (ب)، **اخلاق در قرآن**؛ تحقیق و نگارش احمدحسین شریفی؛ قم: مرکز انتشارات آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۴.
۳۲. مکارم شیرازی، ناصر؛ **اخلاق در قرآن**؛ قم: مدرسه امام علی بن ابیطالب، ۱۳۷۷.
۳۳. مکارم شیرازی، ناصر؛ **تفسیر نمونه**؛ تهران: دارالکتب الإسلامیه، ۱۳۸۰.
۳۴. ملاصدرا، محمدبن ابراهیم؛ **تفسیر القرآن‌الکریم**؛ قم: انتشارات بیدار، ۱۳۶۶.
۳۵. مهدوی کنی، صدیقه؛ (الف)، «عدم تمایز گزاره‌های اخلاقی و فقهی از حیث الزام»، **نشریه پژوهش‌های فلسفی**؛ ش ۴۱، پاییز ۱۳۸۸، ص ۷۳-۱۰۲.
۳۶. مهدوی کنی، صدیقه؛ «نقش ارزش‌های اسلامی در حقوق اسلامی»، **نشریه پژوهش‌های اخلاقی**؛ ش ۴، تابستان ۱۳۹۰، ص ۸۵-۱۰۲.
۳۷. مهدوی کنی، صدیقه؛ **ساختار گزاره‌های اخلاقی قرآن** (رویکردی معناشناختی)؛ تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق، ۱۳۸۸.
۳۸. مهدوی کنی، محمدرضا؛ **اصول و مبانی اقتصاد اسلامی در قرآن**؛ تهران: دفتر نشر دانشگاه امام صادق، ۱۳۷۹.
۳۹. مهدوی کنی، محمدرضا؛ **تفسیر موضوعی قرآن کریم** (چیستی و الزامات)؛ تهران: دفتر نشر دانشگاه امام صادق، ۱۳۹۵.
۴۰. مهدوی کنی، محمدرضا؛ **مقدمه کتاب ساختار گزاره‌های اخلاقی قرآن**

- (رویکردی معناشناختی)؛ تألیف صدیقه مهدوی کنی؛ تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق علیه السلام، ۱۳۸۸.
۴۱. مهدوی کنی، محمدرضا؛ نقطه‌های آغاز در اخلاق عملی؛ چ ۱۷، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۴.
۴۲. نراقی، احمد؛ عوائد الأیام من قواعد فقهاء الأعلام؛ قم: مکتب الأعلام الإسلامی، ۱۴۱۷ق.
۴۳. نراقی، محمد مهدی؛ جامع السعادات؛ چ ۲، قم: انتشارات اسماعیلیان، [بی تا].